

COLLOQUIONLINE

MODELLI DI FEDE, MODELLI DI RAGIONE



MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

INDICE

Editoriale

CLOTILDE PUNZO, <i>Ragione nella fede e fede nella ragione?</i>	3
-----------------------------------------------------------------	---

AGORÀ

PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Modelli di fede modelli di ragione.</i>	9
CARMINE MATARAZZO, <i>Secolarizzazione e modernità un dibattito in continua evoluzione.</i>	27
MICHELE FARISCO, <i>Per un dialogo tra "ragioni".</i>	44

PERCORSI

SALVATORE LATORA, <i>Quale laicità per i cattolici? Le ragioni della fede a proposito del "brutto anatroccolo" laico.</i>	53
N. PALMIERO, L. TESONE, M.R. ZACCARIELLO, <i>Il "bullismo". Ruolo del contesto quale fattore co-determinante.</i>	56
CALIN SINESCU, GIANMARCO CIFALDI, <i>The public opinion and its role in the electoral system.</i>	62
CALIN SINESCU, GIANMARCO CIFALDI, <i>The media and the representation of politics.</i>	71
GIANLUIGI ZEPPETELLA, <i>Cattolici e laici nel dibattito bioetico: Distinzione ingannevole?</i>	81
GIUSEPPE REALE, <i>Una rete museale per lo sviluppo socio-economico del territorio.</i>	87

SEGNALI ED INCROCI

PASQUALE GIUSTINIANI, R. SINNO, <i>Bioetica al femminile. Il care di Maria nel pensiero di Giovanni Paolo II, Edizioni Auxiliatrix.</i>	97
SALVATORE LATORA, <i>Pietro Prini. Un lungo percorso di pensiero nel contesto della ragione filosofica del XX secolo.</i>	100
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Laici e cristiani negli stili di vita.</i>	106
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>La sfida di Benedetto XVI.</i>	108

RAGIONE NELLA FEDE E FEDE NELLA RAGIONE?

CLOTILDE PUNZO

C'è ragione nella fede e c'è fede nella ragione? O sono, fede e ragione, parallele destinate a non incontrarsi mai per, così dire, inconciliabili epistemologie? Ha, dunque, ancora senso, oggi, dibattere e dibattersi tra fede e ragione, impostare su questi cardini la discussione sulla verità del mondo e dell'esistenza umana e animale, con l'adozione di possibili modelli di fede e modelli di ragione, separati o intersecati? La *tèchne* è così dominante da invalidare ogni trascendenza? E, ancora, il contemporaneo forte richiamo alla laicità dello Stato fa indietreggiare le implicazioni della fede, facendoci *salutare* Dio come un prodotto di un desueto bisogno dell'uomo di acquietarsi di fronte al mistero, a tutto ciò che dell'esistenza risulta incomprensibile, inspiegabile, inaccettabile?

I mutati scenari storici, politici, sociali e culturali, con un mondo diventato polifonico a macchia di leopardo, cambiando contesti prima *a voce unica*, comportano inevitabilmente variazioni sui temi fondamentali dell'esistenza - la vita e la morte -, sui termini con cui vengono condotti i dibattiti antropologici e filosofici, sugli approcci metodologici alle questioni emergenti, richiedendo altre e diverse impostazioni che diano risposte alle nuove geometrie (a volte non euclidee), che rimarginino spaccature derivanti da non riuscite integrazioni o dalla non sufficiente presa in carico di una trasformazione radicale che deriva dalla complessità in cui si esprime la convivenza mondiale.

Una certa esaltazione della secolarizzazione (assurta in qualche caso a secolarismo) fa pensare a molti di essere fuori tempo per includere ancora la fede, la religione, nel concreto ed esperienziale vissuto contemporaneo, dato che le indicazioni, come le risposte, di procedere in un senso unico ed univoco sarebbero mutate da un tipo di ragione più che mai esaltata dalla scienza e dalla superveloce e supersonica tecnologia, sulla base della quale l'uomo diventerebbe (o sarebbe diventato) il *dominus* incontrastato che recupera al mondo una visione di auto-creazione e di continua endogena evoluzione. Non ci sarebbe più spazio per un Dio di cui si è smarrita la benevolenza, del quale è silente il "tuono" contro ogni forma di male, e in nome del quale, per giunta, ancora si uccide, si violenta, s'inneggia alla guerra; un Dio, che, in definitiva, non risponde alle esigenze dell'uomo postmoderno, o surmoderno che dir si voglia, così incentrato su di sé e così ottimista nelle possibilità conoscitive dei suoi *lumi* da non temere più confronti, nemmeno soprannaturali. "Con l'avvento dell' 'epoca moderna', l'uomo, sostituendo al mistero della fede il metodo di indagine scientifica, smarrirebbe anche il senso del religioso" e il ruolo della religione, quindi, "diventa per gli studiosi oggetto di discussione, di indagine e di studio", come scrive Carmine Matarazzo in uno dei saggi pubblicati su questo numero della rivista.

La ragione, questa osannata dea, assurge, insomma, ad unica via che condurrà alla verità? È innegabile che nel tempo l'essere umano si sia gradualmente affrancato dalla deità e dal divino e che, liberatosi dal giogo del monopolio della verità, abbia aperto gli occhi su certi orditi dottrinali finalizzati al non libero esercizio delle coscienze; il che vuole anche dire, però, piena assunzione di responsabilità di pensiero e di azione nel cammino esistenziale. D'altra parte, sul piano della riflessione speculativa si è

assistito ad una serie di progressive autonomie: "quella della politica dalla teologia; quella della ricerca scientifica dalla filosofia e dall'etica; quella della natura e della tecnica dal soprannaturale e dalla fede; quella dell'economia dalla politica e dalla morale; quella dello Stato dalla Chiesa". Un clima di separazioni e di scissioni, dunque, di perturbazioni che spostano e dividono blocchi concettuali e valoriali: ma forse propedeutiche ad altri innesti, ad altri approdi di confine, ad altre intersezioni da inventare?

Che il mondo sia cambiato è un dato di fatto; com'è oggettivamente acclarato, il paradigma singolare è diventato plurale, per cui tutto va coniugato tenendo presente le diversità, le differenze in cui il mondo ad ogni livello si esprime e che, diversamente da prima, insistono in ambiti e contesti che da questo punto di vista si sono, più o meno, uniformati. Oggi, si deve parlare di ragioni, di fedi, di religioni, di culture altre, di presenze diversificate. Tutto questo necessariamente richiede un ripensamento generale in riassetamenti, riorganizzazioni, adeguamenti normativi, rimpasti connettivi.

Si è riaperta, allora, una crisi del sacro? Viviamo davvero l'era della dissoluzione della religione? E se è così, quale sarebbe il processo che l'ha generata?

"Con la scomparsa della fede biblica, cioè con la 'morte di Dio', la inaugurazione di un universo post-cristiano va imputata al traviamiento del Cristianesimo piuttosto che interamente all'arroganza della scienza o di qualche movimento materialistico o ideologico, che i cristiani vorrebbero vedere come espressione di laicismo. Oggi la situazione è così mutata che ci si dovrebbe ribellare al Cristianesimo se si vuole credere in Dio o se si vuole salvare la cultura occidentale dalla sua progressiva dissoluzione" (A. Milano, *Gabriel Vahanian testimone dell'Assoluto*, p. 279). E qui si aprirebbe un nuovo capitolo, quello attinente ai rapporti tra fede e dottrina, tra la Chiesa come madre e misericordiosa *ecclesia* che accoglie e contiene la comunità dei credenti con uno sguardo a largo spettro sull'altro, sul *prossimo*, nel senso più aperto del termine, e la Chiesa come Istituzione/Magistero/Norma. Ma questo ci porterebbe altrove rispetto all'argomento che qui ci riguarda.

Durante il suo viaggio in Baviera, Papa Benedetto XVI, il 12 settembre 2006, fu invitato dall'Università di Ratisbona a tenere una *lectio magistralis* proprio sul tema "Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni", nella quale - tenendo come vessillo l'incomparabile sintesi agostiniana del "credo per comprendere" e "comprendo per credere" - ribadì, nello stesso tempo ampliando, la posizione della Chiesa già espressa nella Costituzione dogmatica *Dei Filius* (Concilio Vaticano I, 24 aprile, 1870, cap. IV), dove si legge: "La Chiesa cattolica ha sempre unanimemente creduto e ancora crede che esistano due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto. (...) Ma anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione: poiché lo stesso Dio, che rivela i misteri e comunica la fede, ha anche depresso nello spirito umano il lume della ragione, questo Dio non potrebbe negare se stesso né il vero contraddice il vero".

Dunque, fede e ragione riconosciute entrambe forze in grado di condurre alla conoscenza, come il percorso analizzato in questo numero da Michele Farisco ribadisce. Dice, infatti, il Pontefice: "è necessario e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione"; e, poi, più avanti, indica come unica via e opportunità da perseguire, per la salvezza dell'essere umano e del mondo, quella secondo cui fede e ragione debbano integrarsi e non trovarsi irrimediabilmente in opposizione o in reciproca negazione,

perché si arriva alla verità, che è questione centrale per ogni uomo/donna, "solo se ragione e fede si trovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento e dischiudiamo ad esso nuovamente tutta la sua ampiezza".

Un rapporto, questo, che è spiegato da ogni religione in modo diverso, come ebbe modo di sottolineare Hasan Hanafi, professore dell'Università del Cairo, nel corso dell'incontro interreligioso che si svolse a Napoli dal 21 al 23 ottobre del 2007. Visioni, tuttavia, non inconciliabili, ma armonizzabili attraverso il dialogo e il sereno, rispettoso confronto tra fedi e culture diverse, tra appartenenti a fedi e culture diverse, come messo in evidenza da Mahdi Mostafavi, presidente dell'"Islamic Culture and Relation Organization", l'ente di Stato iraniano deputato al dialogo interreligioso e culturale.

"Se le religioni - dichiara Mostafavi a Giovanni Cubeddu, in un'intervista pubblicata su *30 giorni Nella Chiesa e nel mondo*, mensile internazionale *on line* diretto da Giulio Andreotti, del maggio 2008 - discutono della scienza e si parlano in modo ragionevole e sincero, possono avvicinarsi molto di più. Per noi iraniani, se ebraismo, cristianesimo e islam si avvicinano, non ci saranno mai problemi. Questi vengono semmai dai seguaci di queste religioni che esagerano, o che hanno una fede insicura o non sanno come usare la ragione. Il problema del mondo odierno è rappresentato dalla secolarizzazione, per cui Dio e la religione sono stati separati dalla società, e dove non c'è fede, né buoni rapporti tra fede e ragione, la società diventa molto rigida. Anche l'opposto è possibile: nascono problemi nel momento in cui ci sono religiosi estremisti che hanno messo da parte sia la ragione che la fede. Non è questo, però, il comportamento dei profeti: essi hanno sempre sostenuto che ragione e fede devono procedere insieme. E se i fedeli seguissero i precetti dei profeti, non avremmo mai questi problemi. Le guerre non sono mai state iniziate dagli intellettuali sinceri".

D'altra parte non sarebbe convincente neanche una scienza che, a dispetto del limite, avesse per fine l'onnipotenza, venendo meno al suo specifico fine che è quello del bene degli esseri umani e della sopravvivenza sul pianeta.

Gli eventi drammatici che la recente cronaca ha portato all'attenzione pubblica, come il caso Welby e il caso Englaro, ma se ne potrebbero citare tanti altri, hanno riproposto con durezza l'opposto duplice afflato di fede e ragione che deriva da letture diverse, da accostamenti di parte, da visioni morali rivali se non addirittura contrapposte. È, dunque, ancora una volta la bioetica - ambito dove si confrontano ancora ragioni e valori, scienze e fedi - il terreno dove può generarsi il conflitto tra ambiti. Giovanni Sartori parla, ad esempio, di una fede enfatizzata che emargina la ragione e la ragionevolezza. "Forse - scrive Sartori sul *Corriere della Sera.it* del 2 gennaio 2006 in un articolo dal titolo "Embrione, anima e fede. Non si emargini la ragione" - il prof. Francesco D'Agostino, membro della Pontificia Pro vita e presidente dei giuristi cattolici, si è speriato nell'asserire che la diagnosi preimpianto non si poteva fare perché violava la privacy dell'embrione. Così prendendo in contropiede lo stesso Rodotà, il garante della materia, che ha dovuto precisare che 'nessuno mai in Europa ha parlato di privacy dell'embrione'. In consimile slancio il primate della Chiesa cattolica inglese, cardinale Cormac Murphy O'Connor, ha accostato l'interruzione della gravidanza agli 'esperimenti di genetica dei nazisti'. E se queste non sono esagerazioni sono peggio. Riprendiamo il discorso dall'inizio: quale è la differenza tra vita in generale (anche di una rosa, anche di un

moscerino) e vita umana. Io ho già risposto da queste colonne che l'uomo è caratterizzato da autocoscienza, dal sapere di sé. Questa risposta laica (o filosofica) ha molte varianti".

La fede, come la ragione filosofica o scientifica o morale, con tutte le implicazioni che ne derivano, indicano ai propri proseliti di seguire una strada, di attenersi ad un sistema di regole e di principi e di testimoniarli con orientamenti e andature riconoscibili. Per quanto riguarda le problematiche più delicate e complesse che sono oggetto della riflessione bioetica degli ultimi mesi, come l'eutanasia e il testamento biologico, la procreazione medicalmente assistita, i trapianti e la ricerca sulle cellule staminali, si registra una diversità di posizioni anche all'interno di ciascun sistema, trattandosi di situazioni nuove che vengono sbalottate tra un fronte che frena e un altro che sorprendentemente avanza. Non dimentichiamo che la tecnoscienza, con il sapere fin qui acquisito - e gli studi e la ricerca in questo senso progrediscono inesorabilmente -, possono modificare geneticamente animali, piante e perfino l'essere umano, avendo l'intenzione ferma e irrefrenabile di proseguire nel proprio solco, unicamente tenendo fede nelle proprie ragioni.

Si profila, dunque, un nuovo orizzonte di pensiero, che, come scrive Pasquale Giustiniani, nel saggio "Modelli di fede, modelli di ragione", riguarda "in prima battuta, il tema più rilevante di qualsiasi operazione di inculturazione della fede che voglia misurarsi davvero con le culture e subculture contemporanee e soprattutto con le varie forme di razionalità in un contesto per altri versi relativistico, pluralistico ad oltranza e complesso". "Se, dunque, - sottolinea Giustiniani - la cultura ispirata all'incarnazione del Verbo divino, intende correlare ancora fede e ragione, modelli di fede e modelli di ragione globalizzata ed interculturale, deve culturalmente ripensare e riproporre il contributo impareggiabile che Gesù ha recato alla storia".

A questa voce ne affianchiamo un'altra, quella di Antonio Zichichi, Presidente della World Federation of Scientist, che, nel suo discorso su "L'irresistibile fascino del tempo", rivolto ai giovani universitari riuniti al Teatro Argentina, il 1 febbraio del 2007, su iniziativa del Coordinamento degli studenti dei Collegi universitari e dell'Ufficio per la pastorale universitaria del Vicariato di Roma, dice: "Non siamo arrivati fino a qui con la scienza atea", spiegando come il calendario gregoriano e la scienza - le due più grandi scoperte della nostra civiltà - siano legate alla fede. "Il calendario perfetto - sostiene Zichichi - fu scoperto perché i cristiani non volevano sbagliare la data della resurrezione di Cristo, e la scienza moderna nacque quando Galileo cominciò a porre domande al Creatore sul mondo che vedeva intorno a sé. Atto di ragione o atto di fede?".

Allora, ragione o fede? In definitiva, fede e ragione, nella linea della *et* oppure dello *aut*? Il dibattito resta aperto e va accettato e seguito proprio perché si tratta di un modulo costantemente in progress, avendo "fiducia in una ragione intersoggettiva non dogmatica e aperta al dialogo, che continuamente riesamina i propri principi per meglio adeguarli ai mutamenti della vita e delle scienze" (P. Bonetti, *Il purgatorio dei laici*).

Concludiamo con una considerazione di Giulio Giorello. "In nessuno dei due casi - afferma Giorello - dobbiamo pensare a delle indissolubili ed inossidabili certezze. Ecco, non sono certezze d'acciaio. Sono passati questi tempi. Non penso a degli atei che creano una religione di Stato, in cui mettono i credenti tutti

in campi di concentramento e non penso che tutti i credenti, tutti i cattolici, visto che siamo in un paese cattolico, complottino per mettere in piedi la Santa Inquisizione. Credo che queste siano visioni storiche un po' superate. Credo che questo sia un po' il tempo del logos, del logo, come dice il Vangelo di Giovanni, e quindi del dia-logos, del dialogo tra gli uni e gli altri" (*Il Grillo*, www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=195 accesso del 5.03.1998).

COLLOQUIONLINE



AGORÀ

MODELLI DI FEDE, MODELLI DI RAGIONE**PASQUALE GIUSTINIANI**

I rapporti tra fede e ragione sono un antico tema della discussione intra-cristiana fin dal tempo della redazione dei primi testi che convergeranno nelle Scritture canoniche. La scelta stessa di utilizzare la Bibbia greca anziché quella ebraica da parte di un Paolo o degli Autori dei quattro evangeli canonici non è secondaria rispetto al nostro tema. Scegliere la lingua della cultura ellenistico-romana anziché la veneranda lingua delle Scritture ebraiche è già una scelta di campo, rischiosa, per certi aspetti compromissoria, come del resto noteranno alcuni apostoli, che avevano operato prevalentemente all'interno della sinagoga e della cultura ebraica e, in seguito, osserveranno ancora alcuni scrittori protocristiani i quali opporranno, non a caso, alla lingua dei filosofi, costruita sulla sabbia delle ragioni umane, la lingua divina di Cristo, edificata sulla roccia dell'abbandono fiducioso in Dio. Aprirsi a prospettive già elaborate nelle culture umane, alla luce della ragione terrena, sembra pericoloso a qualunque credente, ieri ed oggi, preferisca contrapporre, alle "ragioni della ragione umana", ben altre ragioni, per esempio quelle del cuore, oppure quelle di una fede intesa come abbandono-ascolto a Dio che si rivela, una fede cioè che crede prim'ancora di domandare dei motivi di convenienza o degli stringenti argomenti razionali. Eppure, osservano non pochi pensatori cristiani fin dal primo secolo, è lo stesso evento centrale del cristianesimo, l'incarnazione del Figlio di Dio, così come proposto nello schema cristologico cosiddetto "dal basso" (Il Verbo si fa carne, piuttosto che un Uomo si scopre essere il Figlio di Dio) a suggerire una possibile modalità privilegiata per configurare correttamente i rapporti tra ragioni umane e fede teologica che, in quanto tale, è un dono divino prim'ancora di essere una serie di enunciati con valore dottrinale e noetico¹.

1. Un possibile rapporto di fede e ragione alla luce del Giubileo del Duemila

In merito a quest'implicazione metodologica del mistero stesso dell'incarnazione circa i rapporti tra fede e ragione, sono sintomatici alcuni procedimenti - sia letterari che filosofici, teologici e perfino architettonici ed urbanistici - avviati già nei primi secoli cristiani, che peraltro restano, per la Chiesa cattolica, normativi a motivo di quelle singolari figure della cultura cristiana che sono gli Apostoli e, al loro seguito, i Padri della Chiesa e gli scrittori cristiani. Costoro, infatti - sulla scia delle indicazioni di Pietro che, prima di Paolo, conferisce il Battesimo al pagano Cornelio, e dell'Apostolo delle genti il quale orienta i propri viaggi missionari nelle città del mondo di cultura greco-romana -, piuttosto che presentare agli stranieri ed ai non cristiani una cultura altra ed antitetica a quelle pre-esistenti e coeve, quasi proponessero una fede alternativa alle costruzioni terrene della ragione umana e filosofica, preferiscono incunearsi e comprendere le culture di destinazione. Decidono perciò di parlare la medesima lingua degli interlocutori, preferendo per esempio il greco all'ebraico e non disdegnando alcune teorie di ambiente

¹ Riprendo qui con profonde rielaborazioni un mio precedente saggio: *Rivelazione e ragione filosofica: quale nuovo rapporto?*, in *Le ali dell'umana libertà. La Fede e la Ragione*, Casa Editrice Cattolica Ecclesiae Domus, Napoli 2008, 57-89.

stoico o neoplatonico; ne occupano i medesimi luoghi fisici aprendosi, oltre che a Gerusalemme, anche alle città dell'ellenismo e della romanità, e in esse non parlano soltanto ai giudei della diaspora ma anche a tutte le altre etnie; ne assumono spesso le medesime grammatiche filosofiche e teologiche. Tuttavia, ben presto e consapevolmente, essi non si limitano a parlare del Vangelo in lingua greca, ma ri-semantizzano e ri-significano dal punto di vista cristiano tutto quello che ai loro occhi sembrava l'assetto culturale tipico dei propri interlocutori e destinatari. In sostanza, essi danno luogo ad un consapevole e complesso modo di correlare le esigenze provenienti dal fondatore con i modi di fare e di pensare degli interlocutori, consentendo a quel patrimonio di dottrine e di culture riferibili a Cristo di "incarnarsi" creativamente nelle culture pre-esistenti e coeve, di rigenerarle, per così dire dall'interno, fino a configurare un modo originale di far interagire fede e ragione, o meglio dei modelli di fede e dei modelli di ragione. Processo, questo, che non è semplicemente ellenistico-cristiano e neppure cristiano-ellenistico, ma qualcosa di più e di diverso. Spesso anzi questi primi scrittori - che ben presto, a partire da Antiochia, saranno denominati "cristiani" -, procedono a delle vere e proprie re-invenzioni linguistiche che - in quanto mediazioni verbali di concetti ed orizzonti ideali e mentali - rinviano a loro volta a delle vere e proprie creazioni "razionali" o, se si preferisce, propongono rinnovate ed argomentate modalità di esprimersi, sia simboliche che speculative, a volte finalizzate semplicemente a comunicare un orizzonte di senso ed una visione del mondo, altre volte - soprattutto quando sul quadrante del tempo appariranno altre possibili modalità di esprimere la medesima fede - a mostrare la coerenza della proposta ispirata a Cristo e la ragionevolezza della fede che viene da loro tramandata prima da bocca a orecchio e poi, sempre di più, mediante scritti che andranno a convergere nel canone delle Scritture cristiane, per essere poi approfondite nei culturalmente ricchissimi primi sei secoli dell'evo cristiano. Descrive assai bene questo procedimento, svoltosi nel corso del primo millennio cristiano, un noto studioso della storia teologica allorché analizza specificamente la vicenda di uno dei più significativi concetti-termini che i cristiani assumono dal contesto linguistico giuridico e forse teatrale per ri-semantizzarlo alla luce della loro fede creduta. Intendo alludere alla *nozione di persona*, oggi così centrale nella discussione filosofica, teologica e giuridica, per le sue numerose implicazioni etiche, bioetiche e politiche. Scrive dunque efficacemente Andera Milano: «Il cristianesimo è stato infatti creativo non solo in quanto ha stabilito un intimo nesso tra incarnazione di Dio e parola dell'uomo sul piano delle idee, ma anche in quanto, da questo deducendo la sua caratteristica della "concentrazione linguistica", ha storicamente dato vita a delle "invenzioni" sul piano stesso della lingua»².

Altro che ellenismo cristiano, insomma. La vicenda del termine "persona" sta lì a smentire qualsiasi tesi di ibridazione tra ellenismo e cristianesimo, provando piuttosto la creatività della logica cristiana che, riflettendo in termini culturali sull'incarnazione del Figlio, non trova di meglio che il termine-concetto di persona per dirne la profonda unità psico-soggettiva pur nella diversità umano-divina della provenienza. Analogo sarà il processo per cui i cristiani potranno parlare del Padre del Figlio e dello Spirito ancora nei termini della "persona", fino a che anche dei Concili, fra quarto e quinto secolo, ne sanciranno addirittura la precisione dottrinale escludendo il valore di altre pur plausibili formulazioni. A ben vedere, dopo oltre

2 A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996², 34-35.

due millenni di storia cristiana, è ancora in quest'alveo peculiare della gestione del rapporto tra modelli di fede e modelli di ragione che ci si deve muovere, soprattutto quando, sospinti da esigenze pastorali, si cerca di elaborare modelli di ragione congruenti con le nuove e diverse attese delle sensibilità contemporanee. Così, la ragione illuminata dalla fede creduta, così come esercitata dai cristiani dei primi secoli, diviene modello strategico per le chiese di oggi. Anzi, in questa luce possono meglio chiarirsi tutti gli attuali processi - anche pastoralmente rilevanti, come evidenzia, ad esempio, il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana che viene praticato almeno dal 1997 in Italia - di nuove correlazioni tra implicazioni filosofiche, teologiche, artistiche e culturali della fede creduta e diverse nuove culture del contesto cosiddetto postmoderno. Ovviamente, così come avveniva nei primi secoli cristiani (laddove esistevano diverse e variegata sfumature culturali dell'unico ceppo monoteistico di ascendenza giudaica, poi diventato cristiano al seguito di Gesù di Nazaret e laddove l'ellenismo filosofico e religioso del contesto si proponeva per definizione come vario e multiforme), una cultura che voglia ancor oggi essere ispirata all'incarnazione del Cristo, dovrebbe comunque declinarsi (come l'essere di aristotelica memoria) in molti modi.

A cultura bisogna dunque, in primo luogo, sostituire il plurale - culture -. Non erano diversi, del resto, i bacini culturali di riferimento dei primi Apostoli, ora alle prese con il giudaismo gerosolimitano, ora con le diverse sfumature dell'unico ebraismo nei diversi territori della diaspora; ora con il mediterraneo di prevalente lingua e cultura greche, ora di prevalente cultura latina, anzi romana. A tali considerazioni, si aggiunga che oggi le culture, oltre ad essere plurali all'ennesima potenza, risultano altresì caratterizzate sia da un oggettivo ampliamento di significato del termine stesso di cultura (comprensivo di qualunque forma di manifestazione umana, anche nei più recenti ed emergenti aspetti sportivi, ludici, musicali, mediatici, informatici, tecnoscientifici...), sia da una complessità e diversificazione senza pari, per cui risultano articolate in subculture, spesso ibridate e miscelate tra loro, fino al punto che danno luogo ad un vero e proprio *melting pot*, una miscela, non sempre esplosiva, che alcuni amano etichettare come complessa o anche come globale. Le culture, insomma, sono omologhe al più vasto processo che gli studiosi di economia hanno denominato di *globalizzazione*, alludendo alla coincidenza dei mercati finanziari e commerciali con il mondo intero. Sono inoltre inserite nei dinamismi di spostamento di masse antropiche su ogni parte del globo, con la conseguenza di mescolanza e di confronti inevitabili tra etnie, religioni e culture, che gli studiosi hanno descritto come interculturalità e transculturalità, al punto che oggi «tutte le culture» sono davvero «sullo stesso piano di eguaglianza e tutte ugualmente garantite»³

Se, dunque, la cultura ispirata all'incarnazione del Verbo divino, intende correlare ancora fede e ragione, modelli di fede e modelli di ragione globalizzata ed interculturale, deve culturalmente ripensare e riproporre il contributo impareggiabile che Gesù ha recato alla storia universale con la sua nascita nel momento (storico) in cui il Verbo eterno di Dio, grazie al sì di Maria, prese la condizione di creatura e venne nella storia degli esseri umani. Questo "divenire" dell'eterno nel tempo conduce con sé non soltanto

3 E. GALLI DELLA LOGGIA, *Le questioni storico-culturali poste oggi dalle migrazioni in Italia, Atti del Simposio "Migrazioni e progetto culturale"*, Roma 27-28 settembre 1999, Quaderno di "Servizio migranti" n. 29, Roma 1999, 27-33 qui 27: l'Autore, laico, ritiene che una multiculturalità sia oggi impossibile da perseguire perché sancirebbe l'espressione parossistica di una società atomistica liberale.

un universo religioso rivelativo, di cui Apostoli e Padri si fecero banditori e, alcuni di essi, anche scrittori canonici, ma anche la necessità di un *nuovo orizzonte di pensiero*. Questo riguarda, in prima battuta, il tema più rilevante di qualsiasi operazione di *inculturazione della fede* che voglia misurarsi davvero con le culture e subculture contemporanee e soprattutto con le varie forme di razionalità di un contesto per altri versi relativistico, pluralistico ad oltranza e complesso. Cambia, infatti, il modo stesso di concepire, sul piano razionale e speculativo, il rapporto tra Assoluto divino e persone umane: con Gesù non è soltanto l'essere umano che cerca Dio (come peraltro già facevano i tanti filosofi e sapienti che, al tempo della prima predicazione evangelica, circolavano nel mondo antico, proponendo vie privilegiate di accesso al divino), ma è Dio stesso che viene in Persona a parlare di sé all'essere umano, a cercarlo come una pecorella smarrita, a mostrargli concretamente la via (che, poi, è il Cristo stesso, via, verità e vita, quindi anche *metodo* per attingere la verità e per comunicarla nelle categorie umane maggiormente idonee) sulla quale è possibile raggiungerlo. Cultura religiosa cristiana non significa più, dopo Cristo, che la persona umana si debba mettere faticosamente a cercare Dio come a tentoni per vederlo, tutt'al più, come in uno specchio e per enigmi, ma rendersi disponibili ad entrare in un relazione eccezionale, articolando una risposta personale e libera a Dio che si rivela in Persona e prende carne umana da una donna.

Ma non è questa l'unica conseguenza culturale del ripensamento del mistero dell'incarnazione, ovvero dell'avvicinamento e riunificazione del mondo divino e del mondo umano, come evocato dalla fede creduta. Difatti, nella medesima linea metodologica inaugurata dal *metodo* che è Cristo, si trasforma anche qualunque categoria di pensiero e di cultura, o meglio ognuna viene assunta per essere ri-semantizzata. Cambia, ad esempio, la concezione del tempo: sotto il sole non avverrà più la stanca ripetizione dell'identico, né – nelle esistenze umane in rapporto con ecosistemi – si sotolerà un gomitolino di eventi già tutto pre-deciso secondo le leggi della necessità e dell'universalità a cui gli stessi dèi pagani erano sottomessi. Se, infatti, Dio stesso prende carne ed entra nel tempo degli esseri umani, ciò implica, sul piano del ripensamento razionale dell'evento proposto dalla rivelazione, che è stata raggiunta davvero la pienezza del tempo, ovvero che il tempo umano è adesso in grado di essere da capo "pensato" con i caratteri dell'inedito e dell'imprevedibile, della costruzione progressiva e concorrente di molteplici libertà, sia divina che umane. La libertà dell'Altissimo e la libertà dell'uomo si mettono in gioco; anzi, in qualche modo, dal momento che il tempo - dal punto di vista dell'umanità di Cristo - diviene ora una dimensione (per la *communicatio idiomatum*: criterio teologico per cui i termini usati per la natura divina di Cristo possono essere predicati anche della natura umana, e viceversa) predicabile di Dio stesso (il quale, pure, in se stesso è e rimane eterno ed immutabile), ecco che si ritmerà diversamente (ovvero divinamente) anche il tempo degli esseri umani e terrestri. In definitiva, l'accadere monotono del tempo misurato dagli orologi si ri-profila, si riqualifica, illuminando con luce diversa ogni evento che accadrà nella storia ed ogni decisione che sarà messa in atto nel tempo, che diverrà comunque il frutto concorrente di un provvedere divino e di un libero decidere degli uomini. Non risulterà, ad esempio, più possibile distinguere tra tempo profano e tempo sacro, tra tempo di Dio e tempo degli uomini, che anzi ogni istante è santificato. Si romperà qualsiasi ritorno ciclico dell'identico e si sottrarrà la condizione umana allo stato di un andare in un "frattempo" senza senso, cioè senza origine né meta.

Un analogo ripensamento può riguardare la "memoria", che molto ha a che fare sia con il termine fede (si pensi a quanto sia rilevante la "memoria" della fede creduta ed accettata, come mostrano a sufficienza la stima che i cristiani nutrono per i libri sacri, per la tradizione e, soprattutto, il loro fare memoria della fede creduta attraverso la preghiera liturgica e le professioni pubbliche di fede o simboli). L'invito a *purificare la memoria*, ripetuto dal Giubileo del Duemila, costituisce appunto uno dei segni nuovi e della terra nuova in quanto visitata e redenta dal Figlio di Dio. La purificazione della memoria, in ottica di "ragioni della fede", non ha a che fare principalmente, anche se la incoraggia, con la rivisitazione delle fonti della ricerca storica e culturale circa il protocristianesimo, ma sollecita ad inaugurare un nuovo metodo ordinario per pensare e riflettere a partire dalla fede creduta. Non si tratta più di ri-accostarsi agli eventi del passato, quasi per riaprire delle vertenze storiografiche, per generare revisionismi, riduzionismi e negazionismi (come talvolta è avvenuto per esempio per il tragico fatto della Shoà), quasi si possa cambiare - cosa di fatto impossibile - il corso "già avvenuto" degli eventi. Nel linguaggio proprio dell'orizzonte cristiano, soprattutto attraverso quell'universo di segni e di simboli che è il linguaggio liturgico, i cristiani imparano a riconoscere i mutui contratti con le altre fedi religiose, a stigmatizzare gli errori strategici compiuti, a pentirsi di strumenti non evangelici messi talvolta in atto per difendere la dottrina creduta, a rivisitare le ragioni troppo umane utilizzate nel consumare veri e propri "tradimenti dei chierici". Non è un caso che la memoria purificata imponga sempre più esplicitamente ai cristiani, per esempio, la riscoperta delle proprie radici ebraiche⁴. Tali radici, oltre che nel Figlio di Dio, il quale nasce in una famiglia di ebrei, di cui condivide le devozioni e la fede, sono ancora all'opera nell'universo liturgico e nelle Scritture, dal momento che ebrei e cristiani fanno della Bibbia, dei Libri sacri che lo Spirito ha ispirato agli agiografi, la sostanza stessa del loro culto pubblico e della loro devozione. Lo stesso "memoriale" giubilare cristiano, «che ci viene dalla tradizione ebraica, con un contenuto specifico, diverso in ciascun caso»⁵, ripreso nella liturgia cristiana, soprattutto nel sacramento fonte e culmine, che è l'eucaristia, spiega perché si parli ancora di *anamnesi*. La cultura cristiana, infatti, nel cominciare a celebrare degli anni particolari o giubilei, nel corso dei quali s'innesta sul modo ordinario di calcolare gli anni e misurare il tempo terrestre, intende in primo luogo *fare memoriale*, vale a dire vuole riannunciare e ri-attualizzare nell'oggi il mistero centrale della propria fede. Ora, il concetto biblico di memoriale, com'è noto, non implica la pura rievocazione di un evento passato, dal momento che ogni anamnesi «viene impiegata per esprimere l'idea dell'efficace, operante presenza»⁶ della salvezza di Dio; come nell'antica alleanza; altrettanto accade nella nuova, soprattutto nel corso del *sacrificio della nuova ed eterna alleanza*, che è l'eucaristia, nel corso della quale - non a caso - vi è un preciso momento rituale nel quale la comunità, convocata dal Cristo, viene appunto invitata a fare memoria delle situazioni di peccato, a chiedere perdono per aver peccato in pensieri, parole, opere ed omissioni, sollecitata ad ottenere l'assoluzione ed il perdono dal presidente dell'assemblea liturgica a nome del Cristo-capo del corpo ecclesiale. Si rammenti che «solo l'eucaristia del resto, vero memoriale del mistero pasquale del Cristo, è capace di tener desta in noi la

4 Cf EV 9/1615-1658, qui 1644.

5 Ivi, 1654.

6 Sono battute desunte dal documento: SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order paper n. 111 (BEM)*, A catholic response, July 21, 1987: EV 10/1914-2068, qui 1984.

memoria del suo amore. Essa è perciò il segreto della vigilanza della chiesa: le sarebbe troppo facile, altrimenti, senza la divina efficacia di questo richiamo continuo e dolcissimo, senza la forza penetrante di questo sguardo del suo Sposo fissato su di lei, cadere nell'oblio, nell'insensibilità, nell'infedeltà. A questo scopo è stata istituita, secondo le parole del Signore: "Fate questo in memoria di me", e a questo scopo, conseguentemente, dev'essere celebrata. Basilio magno non si stancava di ripeterlo: "Per ricordare", anzi, per ricordare sempre, "per il ricordo indelebile", "per custodire incessantemente il ricordo di colui che è morto e risorto per noi"⁷. Ogni purificazione della memoria personale e collettiva, giocata in chiave di ripensamento razionale della fede celebrata, ma sulla lunghezza d'onda dell'anamnesi eucaristica e del concetto di memoriale giudaico e cristiano, appare come uno stile perenne di una vita ecclesiale che voglia davvero lasciarsi illuminare dall'orizzonte aperto dalla fede cristiana. In altri termini, si tratta di ricordare sempre, di mantenere un ricordo indelebile di Colui che è morto e risorto per noi; si tratta di mantenere un ricordo indelebile del Dio che si è fatto bambino, prendendo la carne umana nel seno della Vergine Maria. Questo *mantenimento del ricordo* spiega la ripetizione all'infinito di atti liturgici posti in essere senza scopo e quasi "giocando davanti a Dio": lo sguardo fissato perennemente nel ricordo vivo dello Sposo sgozzato per noi uomini e per la nostra salvezza, purifica continuamente la memoria, cioè tutte le tracce mnestiche umane sono poste in grado di guardare in una nuova luce, di dotarsi di una sorta di setaccio discriminatorio, per riconoscere davvero dove sia il bene e dove il male, dove si è fatto bene e dove si è sbagliato, quando si è stati coerenti e quando no, per non più commettere il peccato della coppia originaria – che pretendeva appunto di sostituirsi all'Eterno nel determinare in ultima istanza il bene ed il male e nel decidere con autonomia il da farsi -, perfino di riuscire a chiedere perdono per i propri errori, soprattutto quando essi fossero stati commessi in nome dell'etichetta di "cristiani". L'anamnesi sollecita, dunque, in coloro che accolgono l'invito e lo ripensano su un piano dell'inculturazione rinnovata della fede, nuovi atteggiamenti e nuovi segni, il più eclatante dei quali è senza dubbio questo stesso segno della purificazione della memoria, che consiste «nel riconoscere le mancanze compiute da quanti hanno portato e portano il nome di cristiani»⁸. Se è vero, infatti, che ciascuna persona resta individualmente responsabile delle scelte compiute nel corso della sua vita e del suo tempo, è pur vero che nella logica del memoriale eucaristico e della liturgia del sacramento della penitenza-confessione, ogni errore commesso, anche nel segreto, incide negativamente su tutto il corpo ecclesiale e sociale, appesantisce il tono dell'umanità e, a volte, crea delle vere e proprie strutture di peccato. Del resto, nella dinamica del memoriale, ad ogni purificazione della memoria segue sempre la richiesta di perdono per i peccati commessi e per le controtestimonianze perpetrate nei confronti del cristianesimo, convinti come siamo, alla luce della dottrina ecclesiologica del corpo mistico, che «pur non avendone responsabilità personale e senza sostituirci al giudizio di Dio che solo conosce i cuori, portiamo il peso degli errori e delle colpe di chi ci ha preceduto»⁹, soprattutto nel corso del secondo millennio che sarebbe dovuto essere totalmente cristiano, ma non

7 Cf GIOVANNI PAOLO II, *Epistula apostolica Patres ecclesiae... XVI expleto saeculo ab obitu sancti Basilii* (02.01.1980): EV 7/1-44, qui 33.

8 GIOVANNI PAOLO II, *Incarnationis mysterium*. Bolla d'indizione del grande giubileo dell'anno 2000, n. 1: Paoline, Milano 1998, p. 21.

9 *Incarnationis mysterium*, n. 11: ed. cit., 22-23.

sempre lo è stato, al punto che Benedetto XVI invita nelle sue prime encicliche a mettere in conto una certa autocritica cristiana dell'intera modernità.

Non risulta strano, in quest'ottica, che la Chiesa universale e le singole chiese particolari possano rileggere alcune vicende o momenti del remoto o recente passato. Compiere siffatta operazione è, sempre dal punto di vista del metodo, null'altro che un'esplicitazione del dinamismo stesso della "lingua cristiana". Stavolta si tratta di dire creativamente il senso degli errori e dei peccati compiuti sul piano storico dagli esseri umani, particolarmente dai credenti stessi, per ravvisarvi oggettive responsabilità negative di uomini e donne di Chiesa, soprattutto per constatare deviazioni di metodo e di strumentazione rispetto alla logica del vangelo. Ecco spiegate le richieste di perdono per i peccati commessi nel servizio alla verità (intolleranze contro i dissidenti, guerre di religione, eccessiva indulgenza nei confronti di normative schiaviste, violenze e soprusi commessi sugli infedeli e sugli eretici); per i peccati che hanno compromesso l'unità del corpo di Cristo; per i peccati commessi nell'ambito dei rapporti con il popolo della prima Alleanza; per i peccati commessi contro l'amore, la pace, i diritti dei popoli, il rispetto delle culture e delle altre religioni; per i peccati contro la dignità umana e l'unità del genere umano; per i peccati nel campo dei diritti fondamentali della persona e contro la giustizia sociale. Ecco altresì spiegata la rivisitazione del caso dell'anti-giudaismo di alcuni periodi della storia della chiesa cattolica, nonché delle tante omissioni di credenti cristiani rispetto al dramma di Israele, soprattutto nel corso delle vicende anti-giudaiche ed antisemite del secolo XX che hanno portato a quello che è troppo poco denominare Shoà. Ecco spiegata altresì la lettera che il santo Padre inviò nel febbraio 2000 alla Facoltà teologica di Napoli, in occasione del Convegno: "Giordano Bruno, oltre i miti e le opposte passioni". Il triste episodio del rogo su cui fu arso vivo Filippo Bruno (in religione fra' Giordano) il 17 febbraio 1600, si legge nel telegramma del Segretario di Stato, «è stato talora assunto da alcune correnti culturali come spunto ed emblema di un'aspra critica nei confronti della Chiesa [...]. Resta il fatto che i membri del Tribunale dell'Inquisizione lo processarono con i metodi di coazione allora comuni, pronunciando un verdetto che, in conformità al diritto dell'epoca, fu inevitabilmente foriero di una morte atroce. Non sta a noi esprimere giudizi sulla coscienza di quanti furono implicati in questa vicenda. Quanto emerge storicamente ci dà motivo di ritenere che i giudici del pensatore fossero animati dal desiderio di servire la verità e promuovere il bene comune facendo anche il possibile per salvargli la vita. Oggettivamente, tuttavia, alcuni aspetti di quelle procedure e, in particolare, il loro esito violento per mano del potere civile non possono non costituire oggi per la Chiesa [...] un motivo di profondo rammarico».

2. Ripensare il "teorema" dell'enciclica *Fides et ratio*

Tutto questo che abbiamo, per così dire, ricavato per via induttiva dal significato dell'Incarnazione è stato in qualche modo teorizzato in maniera formale nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, un intervento che evoca esplicitamente, fin dal titolo, quello analogo di Leone XIII, il quale, il 4 agosto 1879, va promulgava l'enciclica *Aeterni Patris* sulla rinascita della cosiddetta filosofia cristiana e del ritorno ai grandi pensatori cristiani, in primo luogo a Tommaso d'Aquino. Non si vuole qui imbastire un commento

analitico del testo pontificio, ma ricostruire liberamente sulla sua base quella sorta di "teorema" che il Papa lancia alla discussione di teologi e filosofi circa i rapporti tra fede cristiana e ragione umana.

Non è inutile, in primo luogo, segnalare le motivazioni addotte per quest'intervento che pone, dal punto di vista metodologico, non pochi interrogativi circa la plausibilità e la competenza del Magistero cattolico in un campo, quale è ad esempio quello della ragione filosofica, che tradizionalmente viene ritenuto autonomo rispetto all'ambito d'interesse di un magistero dottrinale ed etico. Conviene in merito soppesare subito alcuni passaggi del testo pontificio: «Non sembri fuori luogo, pertanto, il mio richiamo forte e incisivo, perché la fede e la filosofia recuperino l'unità profonda che le rende capaci di essere coerenti con la loro natura nel rispetto della reciproca autonomia. Alla parresia della fede deve corrispondere l'audacia della ragione»¹⁰. Qui viene chiaramente riaffermato uno statuto oggettivo ("per natura") della fede e della stessa filosofia – evidentemente qui usata, forse non del tutto perspicuamente, come sinonimo *tout court* di ragione. Esse sono fatte l'una per l'altra, evocano una profonda unità e non una divaricazione, come invece sembra essere avvenuto nel corso del secolo "breve", il XX, permeato di spinte irrazionalistiche e, talvolta, di antitesi rispetto all'orizzonte teologico. In questo senso il mezzo più idoneo per raccogliere il "teorema" pontificio è quello di una riaffermazione senza reticenze della fede creduta, però da correlare con una nuova audacia (non più audace in senso illuministico, il cui motto era appunto "sapere aude": abbi il coraggio di conoscere") per scoprire nuovi ed originali percorsi. Altrove si legge infatti: «Bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi»¹¹. Accanto a quest'affermazione di principio ed a quest'indicazione di metodo, tra le motivazioni dell'enciclica va segnalata anche quella dello stato attuale dei rapporti tra fede e ragione, teologia e filosofia, particolarmente nei luoghi di formazione teologica e pastorale che, per statuto, dovrebbero coltivare la correlazione tra questi due ambiti, anche perché preparano il futuro clero cattolico. In merito, senza mezzi termini, Giovanni Paolo II dichiara, a proposito della importanza di una congrua ed articolata formazione filosofica prima che teologica: «Da parte mia, più volte ho sottolineato l'importanza di questa formazione filosofica per quanti dovranno un giorno, nella vita pastorale, confrontarsi con le istanze del mondo contemporaneo e cogliere le cause di alcuni comportamenti per darvi pronta risposta». La formazione (si noti: non "educazione", né "informazione") filosofica è ritenuta, insomma, propedeutica alla conoscenza del mondo contemporaneo nonché all'esame ponderato delle cause dei comportamenti etici e politici da tenere in un contesto problematico e pluralistico. Ecco perché la filosofia (nei suoi aspetti storici e nei suoi aspetti speculativi) viene affermata come indispensabile nel bagaglio di coloro che vorranno procedere nella scienza teologica, cioè nell'*intellectus fidei* svolto alla luce della ragione umana e dei suoi strumenti. Di qui la necessità di una vera e propria inversione di tendenza rispetto agli ultimi decenni, soprattutto nelle scuole cattoliche e nelle Facoltà teologiche, nonché negli Istituti di scienze religiose. Lamenta il Pontefice: «In molte scuole cattoliche, negli anni che seguirono il Vaticano II, si è potuto osservare, in materia, un certo decadimento dovuto a una minore stima, non solo della filosofia scolastica,

10 GIOVANNI PAOLO II, *Fides set ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, 14.09.1998, n. 48: ed. Paoline, Milano 1998, 74.

11 Ivi, n. 56: Paoline, 86.

ma più in generale dello stesso studio della filosofia. Con meraviglia e dispiacere devo constatare che non pochi teologi condividono questo disinteresse per lo studio della filosofia»¹².

Sulla base di queste premesse, diviene possibile decodificare quello che si chiamava il teorema dell'enciclica, il cui primo passo consiste, appunto, in un'opportuna svolta nella preparazione filosofica di base, preliminare e propedeutica allo studio della Bibbia e della Teologia. Il che comporta pure una certa rivisitazione del concetto di verità, in vista della quale ogni essere umano si fa davvero filosofo ed anche teologo, ovvero ricercatore della verità, che in definitiva è Gesù Cristo. Dal monito dell'architrave del tempio di Delfi ("Conosci te stesso") così caro al vecchio Socrate, fino alle domande di senso ancora presenti nella cultura del secondo Novecento, fino alla crisi del senso dei nostri ultimi anni: ecco il cammino secolare e progressivo verso gli accenni di risposta umana alla domanda umana e teologica sulla verità. L'enciclica *Fides et ratio* si dice convinta della permanenza, negli strati più profondi dell'umanità, di questa domanda di verità che diviene l'altro nome della domanda di senso. L'articolazione tradizionale di questa domanda ha fatto escogitare ai filosofi gli interrogativi detti fondamentali: chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Cosa posso sperare? Che cosa è "da farsi"? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita terrestre?... Tutto questo è riproposto contro-corrente in un'epoca estenuata, che sembra invece voler perdere questa fiducia nelle domande della ragione filosofica, fino a considerare non necessaria la ricerca, oppure a ritenere impossibile qualunque risposta alle domande, o anche a ritenere non universale (cioè non valida per tutti e per sempre) una qualche eventuale risposta. Eppure, proprio nel corso del secolo XX, ci sono stati alcuni fatti di ordine empirico ed alcune linee di pensiero filosofico che hanno acuito, piuttosto che ovattare, quella sorta di "zoccolo duro" delle domande di senso. Da un lato, il Pontefice ricorda gli orrori della seconda guerra mondiale ed i campi di sterminio, che sembrano aver dato forza alle critiche contro qualunque possibilità di trovare un senso di fronte agli eccidi, alle saponificazioni, ai gulag, all'eliminazione sistematica dei diversi e dei più vulnerabili. Nessun senso, si è detto, di fronte alla degradazione degli esseri umani e di fronte all'imperversare del male "fisico" e "psicologico", con esiti di disperazione estrema: Ma, d'altra parte, sul piano più propriamente teorico, ad alcune letture di taglio nichilista, tendenti al rifiuto di ogni fondamento ed alla negazione di qualunque verità oggettiva e perfino di Dio, si sono alternati appelli al valore dell'essere umano, alla dignità del singolo di fronte a Dio, alla ricerca del significato trascendente proprio nei momenti di abbruttimento. Si può osservare, soprattutto in certi filoni del cosiddetto pensiero "post-moderno", come essi tendano ad accreditare la tesi che il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente tramontato, per cui l'essere umano dovrebbe piuttosto imparare a sopravvivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggevole. Eppure, rispetto a questa caduta in verticale della fiducia nel senso e nelle possibilità umane di accesso ad esso, si possono opporre argomenti storico-culturali o del *consensus gentium*, inventariando, per esempio, la persistenza delle domande di senso in tutte le culture, soprattutto antiche, non solamente nella cultura giudaica e in quella cristiana. Si possono citare i testi sacri come i Veda, gli Avesta, gli scritti di Confucio e di Lao-Tze, la predicazione di Tirthankara e di Buddha. Ma si possono citare anche i precristiani, come

12 Ivi, n. 61: ed. cit., 91.

Omero, oppure le tragedie di Euripide e di Sofocle, ma soprattutto i testi degli antichi filosofi greci, sia quelli delle origini, sia quelli della matura filosofia ateniese come Platone ed Aristotele, per convincersi della persistenza della ricerca di di senso. Inoltre, l'enciclica ribadisce, sulla scia della filosofia classica, in particolare di Aristotele, che tutti gli uomini per natura desiderano sapere, cioè tutti tendono all'oggetto proprio del loro desiderio, che è la verità, ovvero tutti desiderano trovare come stiano veramente le cose al di là del semplice sentito dire, al di là di quelle che sono le pure informazioni sensibili. Tutti gli esseri umani, se ri-acquistano l'occhio filosofico, ritrovano il desiderio di scoprire dove stia il vero e dove il falso (in campo teorico), oppure dove stia il bene e dove il male (in campo pratico). A sostegno di questa che potremmo chiamare "argomentazione di ragione" (che si addizione all'argomento di fatto del "consensus gentium"), l'enciclica *Fide set ratio* propone una serie di constatazioni "a riprova" ed a conferma: l'uomo non comincerebbe neppure la ricerca se ignorasse del tutto una risposta o stimasse assolutamente irraggiungibile una risposta alla ricerca di verità; la vita di tutti i giorni mostra gli esseri umani che si pongono alcune domande essenziali, che spesso contengono almeno l'abbozzo di alcune risposte; esiste comunque una vera e propria tastiera di verità (verità che poggiano su delle evidenze immediate; verità che trovano conferma per via di esperimento; verità offerte o proposte dalle religioni; verità raggiunte dall'uomo, che in questo senso è filosofo per natura, e si forma concezioni particolari con cui orienta la propria vita; verità attinte dai filosofi "di professione", i quali spesso elaborano sistemi particolari, nei quali collocano le varie risposte trovate alle singole domande...).

Assodata la persistenza della verità e della decifrazione del senso, il "teorema" dell'enciclica si domanda in che modo possa essere raggiunta la verità (quasi termine non definito della ricerca, che esibisce gli stessi contorni dell'eterno) da un essere, qual è appunto quello umano, che è strutturalmente finito e limitato, ovvero contingente ontologicamente. Di per sé, ogni verità, anche se parziale oppure relativa soltanto ad un determinato ambito d'indagine, se è realmente verità, tende a proporsi all'indagante umano mai come parziale, bensì con pretese di assolutezza e di necessità, cioè pretende di essere vera non qui ed ora o soltanto per me, ma per tutti e per sempre. La verità, in questa sorta di ricognizione sulla scia dell'enciclica (che tocca qui delle corde speculative di ordine fenomenologico ed analitico), si esibisce come un qualcosa di definitivo, a cui ancorare la propria esistenza, come qualcosa di ultimo, quasi un fondamento solido di ogni cosa e di ogni domanda; in altre parole, come una spiegazione definitiva, come un possibile ancoraggio non soltanto teoretico ma anche esistenziale (è evidente, a questo punto, lo slittamento di significato o, meglio ancora, la creazione di un originale significato della verità che, di fatto, risulta ripensata dalla verità che è Cristo, centro vivo della fede cristiana).

L'ordito concettuale cristiano, come descritto da Giovanni Paolo II, è ormai pronto per ripensare razionalmente la stessa presenza tra noi di religioni rivelate. Difatti, le diverse forme di verità constatate ed inventariate, fino a che restassero un prodotto degli sforzi umani, si qualificerebbero come delle verità fattuali, parziali, scientifiche. Eppure il desiderio di verità mostra di voler andare oltre, di tendere verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare l'intero senso della vita, di tendere in qualche modo all'assoluto. Il che fa indurre che nell'essere umano vi sia la possibilità di raggiungere effettivamente l'assoluto e di domandarsi se a questo scopo bastino le sole sue forze razionali e volitive, oppure ci sia

bisogno di un supplemento, di un aiuto proveniente direttamente dall'assoluto divino. Questo peculiare modo d'impostare il discorso consente di affermare l'autonomia (ma non assoluta) della peculiare ricerca di verità messa in atto dalla ragione umana in quel particolare settore denominato "filosofia". Infatti, tra le diverse forme di verità, che l'uomo può attingere, esistono anche quelle di carattere filosofico, cioè quelle attingibili con una particolare modalità scientifica e con un peculiare metodo che si è configurato particolarmente nel mondo occidentale a partire dal VII secolo a. C., ed a cui gli studiosi danno il nome di "filosofia in senso stretto" (per distinguerlo dalla comune ricerca del vero in base alla quale ogni uomo può essere detto filosofo). La filosofia procede nella sua ricerca attraverso la capacità speculativa dell'intelletto umano, cioè fa credito alle possibilità ed ai mezzi della intuizione (l'intelletto è anche facoltà che *intus-legit, penetra nel profondo della realtà e della verità*), della ragione (l'intelletto è anche facoltà di rinvenimento, mediante procedimenti dialettici, di verità non note a partire da verità già note), della riflessione astratta, del giudizio teorico sulla totalità dell'essere e del giudizio pratico sulla totalità del bene.

Tutto ciò richiede una messa a punto dei modi propri di procedere di questo dinamismo o facoltà dell'uomo detta intelletto. Innanzi tutto, ricordiamo con l'enciclica che, in molti casi, l'intelletto umano procede per credenza¹³: le verità semplicemente "credute", nella vita di un essere umano, rimangono molto più numerose di quelle che egli acquisisce mediante la personale verifica (pensiamo ai tanti risultati incontrollabili delle scienze, ai flussi informativi della società informatica le cui fonti non sono sempre controllabili, ai tesori di saggezza dell'umanità che spesso si accettano come proverbiali senza condurre una verifica della credibilità storico-documentaria...). In altri casi, l'intelletto procede per conoscenza speculativa e per riflessione razionale, cioè procede filosoficamente *stricto sensu*¹⁴. Dietro questo medesimo termine - filosofia - si nascondono tuttavia significati e, soprattutto, contenuti differenti, anche perché diversi nei tempi e nei luoghi sono stati i filosofi e, quindi, le risposte filosofiche ed i sistemi filosofici. In ogni caso, le conoscenze fondamentali della filosofia scaturiscono dalla meraviglia suscitata dalla contemplazione del creato: ecco lo stupore di sentirsi inserito nel mondo, in relazione con altri simili con i quali condividiamo il destino, verso orizzonti di conoscenza sempre nuovi. Di qui le domande sul perché delle cose e sul loro fine. Procedono inoltre da una forma di pensiero rigoroso, che costruisce, con coerenza logica delle affermazioni ed organicità dei contenuti, un sapere sistematico, detto appunto "filosofia".

Tuttavia, altro è la filosofia, altro sono le correnti del pensiero filosofico (visioni prospettiche e limitate, oltre che parziali e segnate dal tempo storico) che, talvolta - soprattutto a partire dall'evolversi moderno in poi - pretendono di erigere a lettura universale la propria visione prospettica e, quindi, imperfetta. La filosofia ha avuto una forte incidenza nella formazione e nello sviluppo delle culture in Occidente, anzi - in senso tecnico - è un prodotto tipicamente occidentale, sebbene la sua culla sia stato il

¹³ La credenza è una forma imperfetta di conoscenza che avviene fidandosi della tradizione precedente, del contesto educativo, della cultura in cui ci si trova, affidandosi ad altre persone sulla base di una fiducia intergenerazionale ed interpersonale, spesso in conformità ad un'amicizia (cf l'amicizia, tema presentissimo nei filosofi antichi).

¹⁴ Procedere filosoficamente significa procedere autonomamente rispetto ad altri possibili procedimenti dell'intelletto, secondo determinati metodi e regole, in un processo razionalmente controllabile: ciò sulla base della convinzione - quasi assiomatica o immediatamente evidente - che la ragione umana per sua natura è orientata alla verità, quindi in se stessa è fornita dei mezzi necessari per raggiungerla.

vicino Oriente. Tuttavia, la filosofia incide anche nel modo di concepire l'esistenza degli orientali, nel senso che ogni popolo, anche i popoli di cui ci attestano gli scritti del Primo testamento, o i popoli non occidentali, possiedono una indigena ed originaria saggezza o ricchezza culturale, che talvolta si esprime anche in forme strettamente filosofiche. Perfino le Sacre Scritture giudaiche e cristiane - soprattutto i libri sapienziali - non soltanto ricorrono ad alcuni concetti della filosofia greca, ma propongono esse stesse un determinato atteggiamento nei confronti della ragione umana, che viene in genere valorizzata, però mai sopravvalutata, anzi viene invitata al franco riconoscimento dei suoi limiti e viene invitata a non fermarsi alla riflessione sulla realtà sensibile, bensì a procedere oltre, cioè andare alla spiegazione ultima o alla causa o all'origine della stessa realtà sensibile. Insomma, si deve constatare nel Libro sacro un invito a riscoprire la capacità metafisica dell'essere umano. Metafisica - spesso usato come sinonimo di filosofia in senso stretto - indica l'andare oltre, l'oltrepassare i dati materiali, il trascendere la realtà ed il trascendersi verso la verità, l'innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito, per conoscere come veramente stiano le cose.

In ogni caso, l'uomo che fa filosofia si trova in un cammino di ricerca umanamente interminabile. Una ricerca la cui genesi in Asia minore può essere ricollegata al tentativo di offrire una spiegazione di ordine diverso al mondo religioso. Difatti, alle origini l'uomo greco - cioè l'uomo nella cui cultura si è avuta la scintilla della filosofia occidentale - si trova in una spiegazione del mondo di tipo politeistico e cosmocentrico-sacrale: le prime espressioni esplicative si hanno nella poesia di Esiodo e di Omero, ma sono ancora espressioni che ricorrono a forme mitiche, oppure propongono culti misterici ed iniziatici. I filosofi allargano il loro sguardo a principi più universali, utilizzando la ragione come consapevolezza critica di ciò in cui si crede; in questo modo non si accontentano più delle spiegazioni mitiche antiche, ma vogliono dare fondamento razionale alle loro credenze, soprattutto religiose. Il desiderio umano di verità assoluta e la ricerca continua nel tempo trova ad un certo punto, di fronte a sé, un altro ordine - quello della rivelazione, che si compendia nel "vangelo in breve" rappresentato dalla Croce: c'è antitesi? C'è conflitto tra i due ordini? La rivelazione non ha nulla a che vedere con la ricerca razionale umana? Ragione e fede sono irrimediabilmente da contrapporre?

Il principio filosofico di non contraddizione (A non è non-A nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto) mostra alla ragione umana che la verità è una. La rivelazione cristiana mostra che questa unità è certa, poiché mostra che il Dio creatore è anche il Dio che salva, cioè il Padre è il medesimo che invia il Cristo. La filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l'incessante trascendersi dell'uomo verso la verità, viene aiutata dalla fede rivelata. La verità che la rivelazione ci fa conoscere non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione. Essa, invece, si presenta con le caratteristiche della gratuità, produce pensiero e chiede di essere accolta come espressione di amore. C'è, allora, mentre l'essere umano apre dal basso i propri sentieri verso l'Assoluto grazie alla strumentazione filosofica, un itinerario aperto da Dio stesso, che si chiama appunto "rivelazione". Un primo stadio di questa rivelazione è dato dal meraviglioso libro della natura, per cui l'uomo, con la sua intelligenza, può arrivare, partendo dal dinamismo, dall'ordine, dall'armonia, dalla finalità del cosmo, alla conoscenza di un Assoluto che tutto ha posto in essere. Il secondo stadio della rivelazione, che ha il suo centro-culmine nell'incarnazione di Dio in

Cristo, sollecita l'essere umano ad aprirsi anche allo scandalo ed alla follia della Croce, cioè ad una sapienza di diverso tenore rispetto alle vie razionali e naturali *ad Deum*: il Crocifisso può essere, infatti, lo scoglio contro il quale naufragare, ma anche lo scoglio oltre il quale si può sfociare nell'oceano sconfinato della verità assoluta. In questo senso la rivelazione del Cristo crocifisso è l'evento storico contro cui s'infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell'esistenza: il piano di Dio non si può ridurre ad una logica puramente umana e ad un calcolo razionale. Essa è altresì l'evento storico che invita a prendere atto della debolezza della stessa ragione umana, per farne non tanto un motivo di dubbio o di scetticismo, ma il presupposto di una nuova forza, in quanto la morte - con Cristo - potrebbe scandalosamente essere la fonte della vita e dell'amore. Inoltre, la rivelazione insegna alla filosofia che la ragione umana non deve diventare cieca fino al punto da pretendere di poter del tutto prescindere da una conoscenza derivante da Dio, come avvenne, per esempio, nella pretesa del primo peccato: anzi, in Cristo, è data la possibilità di rifare la risalita all'assoluto vero con più facilità, così come era previsto nel progetto originario del padre. Ancora, essa chiede nell'essere umano una risposta di obbedienza, cioè il riconoscimento libero della divinità, trascendenza e libertà suprema di Dio. Infine, essa contiene al suo interno la credibilità dei contenuti che vengono rivelati di fronte ai quali l'essere umano viene sospinto a decidersi, cioè a compiere una scelta fondamentale, che chiama in causa tutti i dinamismi umani, anche il dinamismo della ragione: in questo senso la rivelazione non soltanto integra conoscitivamente la conoscenza naturale, ma richiede di indagare razionalmente i contenuti stessi ed i segni della rivelazione, nella linea dei segni sacramentali, nei quali la mente deve imparare a cogliere l'unità inscindibile tra la realtà manifestata nel sacramento ed il suo significato che tocca il mistero.

In ogni caso, la conoscenza proveniente dalla fede rivelata non annulla il mistero dell'Assoluto divino, ma lo rende soltanto più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo, cioè rinvia costantemente la ragione umana al mistero di Dio che la mente umana non è mai in grado di esaurire, ma solo ricevere ed accogliere nella fede. Si può dire che la rivelazione è gratuità che produce pensiero e chiede di essere accolta come espressione di amore. In conclusione, la tensione verso il fine ultimo, la verità assoluta è propria sia della conoscenza razionale naturale che della fede rivelata. In questo senso, il fine ultimo può essere indagato sia dalla scienza che procede con metodo puramente razionale - cioè dalla filosofia -, sia dalla scienza che procede razionalmente ma a partire da un'adesione di fede - cioè dalla teologia.

4. La chiesa cattolica di fronte alla ragione filosofica.

La filosofia, rispetto alla rivelazione, gode di una sua autonomia, procede secondo i suoi metodi, i suoi principi, le sue regole proprie. La storia tuttavia ha mostrato le deviazioni e gli errori in cui non di rado il pensiero filosofico è intercorso. La chiesa, tuttavia, non è estranea al cammino di ricerca della verità, proprio della filosofia, dal momento che essa stessa ha ricevuto in dono la verità ultima dell'uomo. In questo senso, essendo nella diaconia della verità, la chiesa è partecipe dello sforzo umano per raggiungere la verità, ma è anche tenuta a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza

che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso la verità piena che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio. La chiesa vede nella filosofia la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza dell'uomo; inoltre considera la filosofia un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo.

Nella Chiesa il Magistero esercita, dunque, anche la funzione di discernimento della verità. Discernimento particolarmente difficile oggi; se è già difficoltoso riconoscere le capacità congenite ed inalienabili della ragione, con i suoi limiti costitutivi e storici, ancor più problematico risulta discernere, nelle singole proposte filosofiche, ciò che dal punto di vista della fede esse offrono di valido aiuto rispetto a ciò che, invece, presentano di erroneo e di pericoloso. Quindi, allorché il Magistero si accorgesse che la filosofia dimentica che l'uomo è chiamato ad indirizzarsi verso una verità che trascende e riduce la persona a criteri soltanto pragmatici o basati sul dato sperimentale, allora interviene per avvisare la ragione umana dei rischi, per esempio del rischio di incurvarsi su se stessa per il tanto sapere, anzi di scivolare in varie forme di agnosticismo o di relativismo o in un indifferenziato pluralismo in base al quale tutte le posizioni sembrano equivalersi e tutto viene ridotto ad opinione, in un movimento ondivago, di sfiducia nei confronti delle grandi risorse conoscitive dell'essere umano. In particolare, il Magistero, il quale non possiede una propria filosofia, né può canonizzare una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre (dal momento che tutte le filosofie storicamente prodotte sono pur sempre opere di una ragione ferita ed indebolita dal peccato, ma comunque umana e creata da Dio), ha una funzione che non è puramente negativa o di mero controllo delle eventuali deviazioni; piuttosto il Magistero mira a provocare, promuovere ed incoraggiare il pensiero filosofico. In particolare, esso svolge la funzione di indicare quali presupposti e conclusioni filosofiche sono inconciliabili con la verità rivelata. Inoltre, nel pluralismo delle scuole di pensiero, si riserva la possibilità di esprimere il giudizio circa la compatibilità o meno delle concezioni di fondo a cui queste scuole si attengono. Del resto, quando i contenuti filosofici chiamano in causa direttamente la verità rivelata (Dio, uomo, libertà, agire etico...), si riserva di operare non soltanto un discernimento, ma di reagire in maniera chiara e forte quando tesi filosofiche discutibili minacciassero la retta comprensione del dato rivelato e quando si diffondessero teorie false e di parte che seminerebbero gravi errori.

Eppure, nei primi secoli cristiani furono espresse diverse riserve nei confronti della ragione filosofica. Il mondo culturale pagano non presentava soltanto elementi di ricerca della spiegazione critica della divinità - a cui i primi cristiani sono fortemente interessati, come mostrano sia gli accenni degli Atti degli apostoli, in cui Paolo agli Ateniesi adduce esempi ed allusioni a convincimenti popolari probabilmente di natura stoica, sia gli accenni di *Colossesi* 2,8 che mettono in guardia i destinatari dagli elementi esoterici e gnostici presenti in certe posizioni culturali -. Il mondo culturale pagano presenta anche la gnosi, ovvero un mix di saggezza pratica e di scuola di vita che ha la pretesa di possedere una conoscenza "superiore", riservata a pochi perfetti. Ecco Ireneo e Tertulliano evidenziano delle perplessità (*De prescriptione haereticorum* VII, 9: SC 46,98: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?»): cosa c'è da spartire tra Atene e Gerusalemme, tra la filosofia dei platonici e la chiesa?). Con la loro polemica nei confronti della "filosofia", questi antichi scrittori cristiani vanno spiegati soprattutto in

riferimento a queste tendenze gnostiche ed esoteriche, che ai loro occhi appaiono come un disturbo, piuttosto che come opportunità. Gli attacchi di Celso, che giungono fino al punto da accusare i cristiani di rozzezza e di illetteralità, sono ingiustificati se opportunamente contestualizzati: chi ha incontrato Cristo ha ottenuto una risposta assai più appagante alla questione di senso, al punto da mettere in secondo piano le risposte della filosofia, peraltro piuttosto elitarie, mentre la comune figliolanza divina apre ad un messaggio di universalità della salvezza e di universalità di accesso alla verità.

Giustino è lo scrittore cristiano che va considerato il pioniere di un incontro "positivo" col pensiero filosofico. Sulla medesima scia si muovono Clemente alessandrino e tutti coloro che cominciano ad assumere criticamente la filosofia all'interno del pensiero cristiano, per esempio Origene. L'incontro più proficuo avviene, in ogni caso, col platonismo e con il neoplatonismo nelle loro varie forme. I cristiani, soprattutto Basilio magno, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo (= Padri cappadoci), pseudo-Dionigi Areopagita, Agostino d'Ipbona, pur avvalendosi dei principi di questo indirizzo filosofico, tendono tuttavia a distinguersi nettamente da essi, anzi li trasformano profondamente, in particolare per quanto riguarda concetti quali l'immortalità dell'anima, la divinizzazione dell'essere umano e l'origine dell'anima. I pensatori cristiani che si aprono alla filosofia non vanno mai ridotti a dei puri "traspositori" di concetti filosofici nell'orizzonte culturale cristiano. Non esiste un processo di ellenizzazione del cristianesimo e neppure di semplice cristianizzazione delle filosofie ellenistico-romane. Essi fanno molto di più: riescono infatti a far emergere in pienezza quanto risultava ancora implicito e propedeutico nel pensiero dei grandi filosofi antichi; nello stesso tempo essi riconoscono tanto gli elementi positivi e comuni che le filosofie hanno col cristianesimo, tanto le diversità che esse presentano rispetto alla rivelazione.

Nella stagione della filosofia scolastica medievale, poi, il ruolo della ragione diviene cospicuo sotto la spinta dell'interpretazione di Anselmo d'Aosta, poi divenuto santo vescovo di Canterbury: la priorità della fede non è più competitiva con la ragione umana; la ragione non deve esprimere un giudizio di validità sui contenuti della fede, ma il suo compito è quello di trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti della fede. Nel *Proslogion*, in particolare, Anselmo viene in aiuto per cogliere come la rivelazione cristiana immetta nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai, anzi la spinge ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di aver compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare. In altri termini, la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta. Ecco spiegato il significato della cosiddetta prova "a priori" dell'esistenza di Dio.

Tommaso d'Aquino, a sua volta, nel secolo XIII - epoca di ritorno ai testi di Aristotele, frattanto scomparso di circolazione nella sua lingua originaria - può essere configurato come apostolo della verità, filosofo dell'essere, maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia, per le scelte da lui compiute: scelte di conciliazione tra la secolarità e la radicalità del vangelo; di rapporto dialogico tra cristianesimo e pensiero arabo ed ebraico del suo tempo, di concezione della natura visibile, oggetto proprio della filosofia, come in grado di contribuire alla comprensione della ragionevolezza e della coerenza della rivelazione divina; di assegnazione di un carattere soprannaturale alla fede, ma insieme di

ragionevolezza di essa, in quanto la fede è, in qualche modo, esercizio del pensiero, nel senso che la ragione non si svilisce, né si annulla dando assenso ai contenuti di fede, raggiunti comunque con scelta libera e consapevole; di sottolineatura del ruolo svolto dallo Spirito santo nel far maturare in sapienza la scienza umana: la sapienza dello Spirito presuppone, infatti, la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa. La sapienza *ex alto*, continua il Dottore, che i contemporanei chiamarono Angelico, non sottrae l'importanza al sapere filosofico (capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare sulla realtà) ed al sapere teologico (che si fonda sulla rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio).

A partire dal tardo medioevo, soprattutto all'interno delle Università, si diffonderà purtroppo uno spirito eccessivamente razionalista, che radicalizza le posizioni giungendo di fatto ad una filosofia separata e assolutamente autonoma nei confronti dei contenuti della fede. Buona parte del pensiero filosofico moderno si è sviluppato, sia cambiando il profilo della filosofia (ridotta progressivamente ad una delle tante province del pensiero umano a vantaggio di altre forme di razionalità), sia allontanandosi progressivamente dalla rivelazione cristiana, fino a raggiungere una progressiva separazione tra la fede e la ragione spesso proponendo contrapposizioni esplicite, che hanno il loro apogeo nel corso del secolo XIX. In tal modo la fede e la ragione diventano "deboli": la ragione privata dell'apporto della rivelazione ha percorso sentieri laterali che rischiano di far perdere di vista la meta finale, mentre a sua volta la fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È nell'Ottocento, dunque, che prendono corpo alcune radicalizzazioni estreme del razionalismo, tra le quali vanno particolarmente tenute presenti: alcuni esponenti dell'idealismo che trasformano i contenuti della fede in strutture razionalistiche e dialettiche; alcune forme di umanesimo ateo - sorte in ragione all'idealismo - che ritengono la fede come una forma di alienazione; una mentalità positivista soprattutto nella ricerca scientifica che conduce alcuni scienziati non soltanto a cedere alla logica del mercato, ma anche alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano; un esito nichilista della ricerca, che propone una filosofia del nulla per la quale l'esistenza è soltanto un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato ed in cui nessun impegno è definitivo poiché tutto è fugace e provvisorio.

Nell'articolato rapporto tra Chiesa e mondo moderno non si contano le puntualizzazioni, le prese di distanza, i "distinguo", ma anche i confronti positivi, a volte gli incontri e le collaborazioni. Modernità, del resto, significa tante cose in campi diversi, che spesso si pongono al confine tra ragione e fede, autonomia umana e rivelazione divina. Tra l'altro, modernità significa una nuova forma di sapere che sembra entrare in rotta di collisione con il sapere proveniente della fede. Si allude al sorgere del metodo scientifico moderno, ovvero quel metodo che giunge a principi di ordine generale a partire dall'osservazione empirica (esperienziale) di casi concreti. Provando e riprovando, ovvero osservando dati e trasferendone e simulandone i processi, per quanto possibile, nei laboratori, si cerca di giungere alla determinazione di una "legge", ovvero di una costante di ordine generale, se si vuole di una "verità scientifica" verso cui Icaro sta

volando vertiginosamente¹⁵, che, tra l'altro, permetterà applicazioni tecnologiche e ulteriori progressi scientifici, essendo riproducibile a piacimento. Su questa radice scientifica moderna sono cambiate le antiche visioni del cosmo e dell'essere umano, sono diventati fuori moda i saperi basati soltanto sul ragionamento filosofico e sulle credenze. In particolare, è cambiato il modo stesso di porsi di fronte all'universo cosmico, che il mondo antico e medievale, come quasi tutta la riflessione teologica cristiana, aveva ritenuto esser "centrato" intorno alla terra (*geocentrismo*) e al suo principale abitante, l'essere umano. Discussioni non sopite neppure nella stagione odierna, quella che molti denominano, con colorite etichette, postmoderna, o anche surmoderna e ipermoderna. A questo punto, infatti, la divaricazione, talvolta la contrapposizione, tra le due diverse prospettive in conflitto diviene più netta perché la ragione scientifica si è, frattanto, trasformata in ragione tecnoscientifica, e la ragione teologica ha, a sua volta, sempre più rivendicato di essere "scientifica" e di avere in sé dei criteri di plausibilità e di verità. Questi, anzi, dovrebbero essere tenuti presenti anche dai ricercatori e dai tecnoscientisti, a loro volta ormai in grado non soltanto di scoprire leggi fisiche dell'universo, ma d'intervenire e modificare le linee di vita, il patrimonio genetico, l'equilibrio stesso dell'ecosistema, la gestione dei futuri esseri viventi e nono viventi sul pianeta.

Modernità significa, insomma, anche diversa visione di ragione umana, che non si accontenta più di essere una delle tante possibilità sul "mercato" e di convivere con altre forme di ragione. Anzi, ragione tendenzialmente concepita come sempre più indipendente da uno dei vertici dell'ideale triangolo che, un tempo, comprendeva Dio, uomo e mondo. Almeno fino al medioevo ma anche oltre, tale equilibrio di "forze razionali" aveva in qualche modo retto la concezione tradizionale e perfino la convivenza. Infatti, i rapporti tra essere umano e realtà, organizzati alla luce della "grande mente" del Creatore, inventore di tutto l'assetto cosmico e garante della verità dell'intero sistema, erano sembrati armonici e proporzionati, anzi estensibili perfino alla convivenza associata e alle strutture politiche. Colui che ha pensato, nelle sue ragioni eterne, sia il cosmo che l'uomo, infatti, non potrebbe non essere il supremo garante della verità del sistema. La ragione umana, concepita entro questo orizzonte, non potrebbe mai entrare in conflitto con la fede, che è dono del medesimo Essere assoluto, che ha creato mondo ed uomo, e quindi non potrebbe mai trovarsi in contraddizione con se stesso. Tutti i prodotti della ragione umana (filosofia, riflessione sulla fede o teologia, scienza, tecnica, morale, diritto, politica...), nel loro attuarsi, non farebbero altro che approssimarsi alla verità delle cose, quella garantita dalla verità stessa di Dio. Anzi è la stessa verità divina a rendere sicuro ogni itinerario umano e permette di conoscere tutte le verità terrestri come sempre "parziali" in quanto rapportate alla luce delle verità eterne, presenti nella mente del Creatore. Gradualmente, però, questo quadro armonico va in crisi, soprattutto quando l'uomo moderno decide sempre più di "fare in proprio", di acquisire l'autonomia della *sola ragione*, indipendentemente dalle verità eterne e perfino dalla rivelazione cristiana. In particolare, in campo politico si assiste a tutta una serie di controversie tra potere politico e forza

¹⁵ Secondo il mito, per fuggire dall'isola di Creta, l'astuto Dedalo costruì un paio di ali per se stesso ed un altro per suo figlio Icaro, saldandogliele sulle spalle con della cera, non senza raccomandargli di stare attento a non volare troppo in alto, perché il sole avrebbe potuto sciogliere la cera, né troppo in basso, perché le ali si sarebbero inumidite con i vapori del mare. Icaro disobbedì, invece, agli ordini del padre e cominciò a volare verso il sole, inebriato dalla velocità che le grandi ali imprimevano al suo corpo, precipitando irrimediabilmente in mare per lo sciogliersi della cera.

ecclesiastica, che a volte cercano di favorire un "governo congiunto del mondo" nei suoi aspetti spirituali e materiali, altre volte, invece, teorizzano prevalenze dell'un potere sull'altro in nome, appunto, dell'autonomia della ragione politica secolare che non può farsi frenare dalle pastoie provenienti dalle ragioni della fede. Anzi la progressiva autonomia della ragione dalla fede sembra, almeno in parte, favorita sul piano teorico dalla stessa impostazione biblica giudaica e cristiana. La Bibbia stessa, infatti, parla dell'essere umano come l'apice di tutta la creazione e come il donatore dei nomi a tutte le cose. Questo diviene programmaticamente, soprattutto nella modernità illuministica di fine Settecento, manifesto a vantaggio di ragione umana del tutto autosufficiente e "secolare", non soltanto prescindente dall'orizzonte religioso, giudicato tendenzialmente violento a motivi dei tanti conflitti politici e guerre di volta in volta sorti, ma talvolta avversaria delle "ragioni della fede". Piuttosto che di "ragioni", quelle della fede sono dei "diktat veritativi", tendenzialmente intolleranti, incapaci di ammettere la coesistenza dei diversi punti di vista. Per questo, essi sarebbero generatori di settarismi e, a volte, di violenze, come si vedrebbe nella lunga schiera di pensatori moderni che non intendevano sottomettersi al potere dell'istituzione ecclesiastica e alla censura delle coscienze, e di conseguenza dovettero sottostare alle inquisizioni, alle prigionie, ai roghi, imposti da una civiltà faziosa perché le istituzioni religiose stesse la spingevano verso questa soluzione. In questo clima, la stessa critica, rivolta in più contesti, da Benedetto XVI al *relativismo del mondo moderno*, sembra richiamare la necessità di oltrepassare ogni debole forma di ragione, non fiduciosa nelle sue possibilità, quasi scettica nel reperimento degli stessi valori guadagnati nella modernità quali l'universalismo razionale. Nel pensiero filosofico moderno, tuttavia, non tutto è zizzania, anzi esistono germi preziosi di pensiero, che vanno opportunamente valorizzati. Si pensi all'analisi della percezione e dell'esperienza; allo studio dell'immaginario e dell'inconscio; alla valorizzazione della personalità e dell'intersoggettività, della libertà, dei valori e della storia; all'enfatizzazione del tema della morte e del nulla, che può diventare severo richiamo a ricercare il senso autentico dell'esistenza. Altrettanti ragioni da valorizzare e da far interagire creativamente con le ragioni della fede.

SECOLARIZZAZIONE E MODERNITÀ UN DIBATTITO IN CONTINUA EVOLUZIONE

CARMINE MATARAZZO

1. Modernità e secolarizzazione: un rapporto in "discussione"

Il passaggio delle società occidentali alla stagione moderna comporta alcuni radicali cambiamenti che hanno inciso profondamente sulla fisionomia sociale e culturale delle comunità di antica matrice cristiana e hanno prodotto, di conseguenza, rispetto all'epoca medievale, una nuova rappresentazione del mondo. È questa una delle convinzioni di fondo del filosofo e teologo Romano Guardini, espressa nel 1950 in *La fine dell'epoca moderna*. Offrendo una lettura storiografica dei cambiamenti avvenuti nella modernità, lo studioso italo-tedesco segnala l'apporto che il cristianesimo ha dato alle civiltà occidentali, attraverso i contenuti della Rivelazione. La stessa "religiosità naturale" è «purificata dalla Rivelazione e introdotta nel suo contesto ideale. Dal canto suo porta alla fede cristiana delle forze elementari, elementi del mondo e della vita, attraverso i quali i contenuti della Rivelazione sono ricondotti alla realtà terrena»¹. Tuttavia con l'età moderna inizia un processo di autonomia e di indipendenza dei campi della vita rispetto alla rivelazione cristiana, la quale «viene messa in dubbio sempre più profondamente; la sua validità per la formazione e la condotta della vita viene posta in discussione in forma sempre più perentoria. In particolare la mentalità dell'uomo colto si contrappone alla Chiesa in modo sempre più deciso»².

La volontà di autodeterminazione dell'uomo, che sa fare a meno di Dio e della sua rivelazione, che sa vivere da solo e da solo sa costruire il suo regno, il suo presente e il suo futuro, si rappresenta sempre meglio come volontà "non-cristiana" o perfino "anti-cristiana", come preferirebbe dire Guardini. Questa volontà anti-cristiana, o meglio di separazione tra sacro e profano, tra religione e scienza, tra Stato e Chiesa si sostanzializza in modo particolare nell'ambito della morale e della politica. Infatti, nei medesimi anni, Hannah Arendt afferma che, in epoca moderna, quando «la sfera secolare della vita umana si fu emancipata dalla religione», «la separazione tra religione e politica, significava che qualunque fosse il suo credo in quanto appartenente a una determinata confessione, per la sua qualità di cittadino ciascun individuo agiva e si comportava supponendo la mortalità dell'uomo. [...] Politicamente parlando, nell'ambito secolare vero e proprio, la secolarizzazione significò semplicemente che gli uomini erano ridiventati mortali. [...] Ormai la vita e il mondo erano ugualmente caduchi, mortali e vani»³.

La modernità, apertasi con l'Umanesimo e il Rinascimento, è stata sovente interpretata come l'epoca in cui il processo di adultità dell'uomo sarebbe stato portato a compimento, grazie alla riscoperta

1 Cf. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere* (1950), tr. it., Morcelliana, Brescia 1987, p. 93. In proposito si veda anche la ricostruzione storica operata da A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano*, Laterza, Bari 1946.

2 R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit., p. 93.

3 H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro* (1961), tr. it., Vallecchi, Firenze 1970, pp. 47-99, qui pp. 81-82. Il volume raccoglie alcuni saggi pubblicati da Arendt tra il 1954 e il 1961.

capacità umana di far uso dell'intelletto "senza la guida di un altro", come aveva già asserito Kant⁴. La modernità dunque si caratterizzerebbe per l'affermazione dell'autonomia e dell'indipendenza del regno umano da Dio. Questa idea avrebbe visto, nel trionfo illuministico della dea ragione, la sua affermazione definitiva che, a sua volta, si sarebbe protratta nel positivismo, nel materialismo e poi nel nichilismo⁵. In questo modo la fine della religione nel XX secolo sarebbe la naturale conseguenza della conquistata adultità dell'uomo, come afferma, per esempio, Langdon Gilkey: «La religione - e con essa la comunità e le istituzioni religiose - ha perduto la sua centralità, in quanto non più rilevante per la guida della vita sociale. Non soltanto la religione è così divenuta una questione di scelta personale piuttosto che un bisogno pubblico, ma si è imposta la tendenza a confinarla nella sfera delle credenze personali, della pratica privata e dei modelli di comportamento morale individuale»⁶.

Con l'avvento dell'"epoca moderna", l'uomo, sostituendo al mistero della fede il metodo di indagine scientifica, smarrirebbe anche il senso del religioso. Il ruolo della religione, quindi, diventa per gli studiosi oggetto di discussione, di indagine e di studio. L'analisi dei fenomeni sociali e culturali della modernità, in rapporto alla religione, posti sotto esame, ha suggerito diverse categorie, come quella di paganizzazione, di desacralizzazione, di secolarizzazione, per esprimere il compimento di questo articolato e complesso processo. Tuttavia, tra le varie categorie, quella di "secolarizzazione" ha riscontrato senza dubbio maggiore interesse e successo ed è stata affrontata e discussa da ogni angolazione. Weber e Durkheim, Löwith e Blumenberg, Bonhoeffer e Gogarten, hanno avanzato peculiari interpretazioni della modernità e quindi della secolarizzazione. Tuttavia, negli anni in cui il dibattito sull'eclissi del sacro fu più vivace, altri studiosi - in particolare sulla scia di Weber, Löwith e di Gogarten⁷ - vedranno nella "secolarizzazione" una categoria ermeneutica e storica appropriata per la comprensione e la spiegazione della stessa modernità.

In Italia, negli anni '60 del XX secolo, si apre un vero e proprio dibattito sulla secolarizzazione, passato ormai alla storia per vivacità e contenuti. Questo dibattito non è consegnato soltanto a volumi esplicitamente dedicati alla problematica, oppure a opere miscelanee, spesso raccolte di atti di convegno, ma è testimoniato pure in molte riviste specializzate, in modo particolare in quelle di ispirazione cattolica, che assumono un ruolo non secondario nella ricerca scientifica, anzi, secondo Cuminetti, in tutto il Novecento, esse sono state "momento" e "luogo" di comunicazione, approfondimento, confronto di temi e problemi⁸. Dal momento che la secolarizzazione (come processo storico e come categoria ermeneutica) ha

4 Cf. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?* [1784], in Id., *Scritti di storia, politica diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002³, pp. 45-52, qui p. 45; in merito, si cf. V. FERRONE-D. ROCHE, *L'illuminismo nella cultura contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002).

5 Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

6 L. GILKEY, s.v. *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1982, pp. 415-430, qui p. 416.

7 Cf. a solo titolo esemplificativo: M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it., Rizzoli, Milano 2002¹², qui pp. 64-65; K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), tr. it., il Saggiatore, Milano 1989, pp. 21-40; F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico* (1953), tr. it., Morcelliana, Brescia 1972, qui pp. 13-25; 87-103.

8 Le riviste hanno un ruolo di primo piano nel dibattito culturale italiano. Evidente è l'apporto offerto anche dalle riviste cattoliche in particolare nel dibattito sulla secolarizzazione come ho dimostrato al Seminario di storiografia *La secolarizzazione in Italia nella seconda metà del Novecento. Linee interpretative e bilancio critico*, promosso nell'anno accademico 2003-2004 dal Corso di Perfezionamento in *Storia dell'Occidente: Cultura e Religione*, Dipartimento di Discipline Storiche, Università degli studi di Napoli Federico II con la relazione *Il dibattito "diffuso". La secolarizzazione nelle riviste italiane* (gli atti sono in fase di stampa presso l'editrice Morcelliana di Brescia). Qui

richiamato e ancora richiama l'attenzione degli studiosi, ci si può domandare se essa sia stata utile per interpretare i vertiginosi cambiamenti culturali, religiosi, sociali che hanno interessato tutto l'Occidente cristiano. Più dettagliatamente, in che modo il dibattito sulla secolarizzazione, apertosi in Europa e in Italia in particolare nell'ultima parte del secolo XX, è stato affrontato dagli studiosi? Quali erano le prospettive dei diversi autori che entrarono nel dibattito? Quali le prospettive ermeneutiche e filosofiche assunte, le ricostruzioni storiche offerte?

2. Eclissi del sacro e processi di secolarizzazione

Con la conclusione del secondo conflitto mondiale, grazie al nuovo assetto socio-politico del dopoguerra, le società europee, come quella italiana, furono interessate da alcuni radicali cambiamenti e da intense trasformazioni che hanno modificato in modo indelebile e permanente la fisionomia socio-culturale delle comunità di antica matrice cristiana. Infatti, il tessuto sociale italiano, caratterizzato dalla cultura contadina, subiva non pochi cambiamenti con l'avvento della scolarizzazione di massa e, in particolare, con i nuovi processi di industrializzazione, favoriti anche dall'organizzazione della forza-lavoro della ricostruzione postbellica.

riprendo solo alcune considerazioni, ampiamente sviluppate nel saggio di prossima pubblicazione. Un primo bilancio è stato già abbozzato in C. MATARAZZO, *Liturgia e "crisi del sacro" nell'epoca della secolarizzazione*, in P. GIUSTINIANI - C. MATARAZZO (a cura di), *Giocare davanti a Dio. L'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, ECS, Napoli 2006, pp. 85-150. Dal canto suo, Giustiniani in un recente intervento ha ripreso alcune osservazioni di questo mio saggio, presentandole in un più ampio contesto di discussione: cf. P. GIUSTINIANI, *L'Occidente è il tramonto del cristianesimo? Spunti di riflessione dal discorso di Benedetto XVI alla "Nevue Messe" (Nuova fiera) di Monaco (10.9.2006)*, in «Colloquionline» 0 (2007), pp. 7-24, qui 16-19.

Tra il 1971 e il 1973 la Rivista «Incontri culturali» del Centro internazionale di studi e di relazioni culturali di Roma, diretta da Benedetto Lorenzo D'Amore, dedica ben 13 fascicoli monografici al tema della secolarizzazione, studiata da diversi studiosi, con approcci e metodologie diverse: *Per una storia della secolarizzazione*, 4 (1971), n. 1; *Sulla trasformazione del sacro*, 4 (1971), n. 2; *Genesis della secolarizzazione*, 4 (1971), nn. 3-4; *Analisi del sacro*, 5 (1972), n. 1; *Filosofia della secolarizzazione*, 5 (1972), nn. 2-3; *Escatologia e secolarizzazione*, 5 (1972), n. 4; *Cristianesimo e secolarizzazione*, 6 (1973), nn. 1-2; *Società e secolarizzazione*, 6 (1973), nn. 3-4; *Cultura arte e secolarizzazione*, 7 (1974), n. 1. Anche altre riviste dedicano fascicoli monografici alla secolarizzazione, studiata talvolta in rapporto con altre tematiche che riguardano i diversi aspetti della religione, della filosofia, della teologia: *Società industriale: crisi del sacro?*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 8 (1963), n. 29; *L'uomo nella civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 8 (1963), n. 31; *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, num. mon. di «Concilium» 5 (1969), n. 7; *Secolarizzazione – Desacralizzazione e liturgia*, num. mon. di «Rivista liturgica» 56 (1969), nn. 5-6; *La desacralizzazione*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 14 (1969), n. 55; *La liturgia in un mondo secolarizzato*, num. mon. di «Rivista di pastorale liturgica» 7 (1969), n. 34; *Ecumenismo e secolarizzazione*, num. mon. di «Humanitas» 26 (1971), nn. 1-2; *La persistenza della religione*, num. mon. di «Concilium» 9 (1973), n. 1; *Religione e civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 19 (1974), n. 74; *Ermeneutica della secolarizzazione*, num. mon. di «Archivio di filosofia» 42 (1976), nn. 2-3. *Prospettive sulla secolarizzazione*, num. mon. di «Archivio di filosofia» 43 (1977), n. 1; *Cattolici praticanti*, num. mon. di «Communio» 8 (1979), n. 44. Particolare attenzione è dedicata alla tematica da «La Civiltà Cattolica», soprattutto attraverso gli articoli di Giuseppe DE ROSA; cf. *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, in «La Civiltà Cattolica» 119 (1968), I, pp. 122-135; *La fede cristiana nell'era della tecnica*, ivi 119 (1968), III, pp. 131-144; *La crisi del sacro oggi*, ivi 120 (1969), I, pp. 224-326; *Secolarizzazione e secolarismo*, ivi 121 (1970), I, pp. 434-447; *Fede cristiana e mondo secolarizzato*, ivi 121 (1970), II, pp. 8-19; *La secolarizzazione del cristianesimo I*, ivi 121 (1970), II, pp. 214-222; *La secolarizzazione del cristianesimo II*, ivi 121 (1970), II, pp. 331-339; *Sacro "religioso" e sacro "cristiano"*, ivi 124 (1973), IV, pp. 335-346.

Durante il periodo più vivace della discussione, si registra una tendenza a proporre anche dei veri e propri bilanci in itinere, soprattutto attraverso rassegne bibliografiche, le quali presentano una selezione mirata, e talvolta ragionata, delle varie pubblicazioni, come volumi miscelanei, saggi e articoli, non senza offrire al lettore un determinato angolo visuale e una certa finalità nella scelta stessa dei contributi segnalati: cf. G. GEFFRÉ, *Desacralizzazione e santificazione*, in «Concilium» 2 (1966), 6, pp. 87-107; A. MARRANZINI, *Orientamento ideologico e bibliografico sulla secolarizzazione*, in «Presenza Pastorale» 38 (1968), pp. 953-962; P. CARDOLETTI, *Rassegna di opere sulla secolarizzazione e sulla "morte di Dio"*, in «Rassegna di teologia» 10 (1969), pp. 418-425; A. POPPI, *La crisi filosofica nella "città secolare"*, in «Studia patavina» 16 (1969), pp. 484-502; E. SYNDICUS, *Desacralizzazione. Una rassegna teologica*, in «Sacra Doctrina» 14 (1969), pp. 403-429; A. MARCHESI, *La teologia della secolarizzazione. Rassegna di recenti opere*, in «Humanitas» 25 (1970), pp. 553-564; F. RICARDI, *Alcune recenti opere sulla secolarizzazione*, in «Vita e Pensiero» 54 (1971), pp. 637-642. Dal canto suo, A. M. Pompei in un articolo del 1971 segnala l'esistenza di una vasta bibliografia sull'argomento e indica alcuni repertori anche non italiani per offrire un primo ed essenziale orientamento nella vasta letteratura pubblicata sulla secolarizzazione come "problema teologico"; in merito cf. A. M. POMPEI, *Secolarizzazione e cristianesimo*, in «Asprenas» 18 (1971), pp. 189-221.

In questo contesto problematico di trapasso epocale e culturale, è stato studiato il fattore religioso che, alla luce delle ricerche sociologiche, uscirebbe penalizzato dai vertiginosi mutamenti sociali di quegli anni⁹. Tuttavia, il dibattito sulla religione si fa intenso, agli inizi degli anni '60, soprattutto dopo la pubblicazione del libro *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* del sociologo Acquaviva, che conta diverse edizioni¹⁰. Le posizioni del sociologo padovano suscitano tra gli studiosi non poche reazioni, come testimoniano i numerosi interventi nelle riviste. A solo titolo esemplificativo, si può ricordare un articolo dello studioso gesuita, Giuseppe De Rosa, il quale, nel 1968, presenta e discute criticamente la seconda edizione del saggio, nella quale evidenzia notevoli cambiamenti che, secondo il gesuita, hanno migliorato il precedente lavoro del sociologo padovano. A parte le variazioni di ordine linguistico, la stessa tesi di fondo risulta mutata rispetto alla precedente che pessimisticamente presagiva la dissoluzione della religione. Nella seconda edizione, l'interrogativo "crisi del sacro?" pone, infatti, il lettore in una dimensione meno negativa rispetto a quella evocata dall'espressione "fine del sacro", presente nella prima edizione del libro¹¹. Alcune indagini sulla situazione socio-religiosa dell'Italia degli anni '60 in rapporto ai cambiamenti avvenuti negli anni '50, sono offerte anche dalle pubblicazioni del sociologo Silvano Burgalassi¹². Per analizzare il "social change" avvenuto in Italia, egli ritiene di isolare alcuni elementi psico-sociologici che causano la crisi religiosa, perché essa risente di una crisi culturale generalizzata che «coinvolge la *vita globale dell'uomo*» e non riguarda «soltanto aspetti marginali o settoriali»¹³. Infatti, la lettura dei dati sociologici a disposizione in riferimento alla mutata situazione religiosa italiana deve considerare quest'orizzonte più complesso di crisi¹⁴. Il medesimo sociologo non registra un annichimento dell'esperienza religiosa e non parla di "eclissi" del sacro, pur constatando, non senza amarezza, che nei popoli di antica cristianità, come quello italiano, si trova una percentuale *minima* di veramente impegnati, rispetto ad altri paesi a pluralità religiosa¹⁵.

Con esplicito riferimento alle conclusioni di tenore sociologico che conducono a sostenere l'"eclissi del sacro" (cioè il "dissolvimento della religione") nella società contemporanea, come sostenuto in particolare da Acquaviva, vengono sollevate non poche perplessità sui metodi d'indagine, con serrati inviti a definire meglio gli strumenti e le metodologie di ricerca. Vi furono, frattanto, non poche occasioni pubbliche, come convegni, congressi, tavole rotonde, per dibattere il problema, esporre posizioni e fare chiarezza. Tra le altre iniziative, promosse agli inizi degli anni '60, si può ricordare, tra gli altri, il Convegno

⁹ Si cf. in merito F. DEMARCHI, *Profilo sociologico della dinamica religiosa*, in «Humanitas» 16 (1961), pp. 788-809; S. BURGALASSI, *Religiosità e mutamento sociale in Italia*, in «Lettura di Sociologia religiosa», supplemento a «Orientamenti pastorali» 14 (1966), n. 1, pp. 133-154. Di S. BURGALASSI si vadano gli altri studi: *Il comportamento degli italiani*, Vallecchi, Firenze 1968; *Italiani in Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1968; *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Roma 1970.

¹⁰ Cf. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961. 1981⁵.

¹¹ Cf. G. DE ROSA, *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, cit., pp. 122-128.

¹² Cf. S. BURGALASSI, *La Chiesa italiana tra passato e futuro. Considerazioni sociologico-pastorali*, Paoline, Roma 1971.

¹³ *Ivi*, p. 9. Sull'espressione "mutamento sociale" in relazione al sacro, alla religione e alla religiosità, cf. S. BURGALASSI, *Religiosità e mutamento sociale in Italia*, cit., pp. 134-137.

¹⁴ Cf. S. BURGALASSI, *La Chiesa italiana tra passato e futuro*, cit., pp. 92-110.

¹⁵ Cf. *ivi*, p. 40. Nel 1968, Burgalassi nota che «mentre comincia ad essere sufficientemente conosciuto il comportamento religioso esteriore soprattutto in alcuni casi limite entro i quali si articola la reale situazione italiana, sono appena agli inizi gli studi che vertono sugli atteggiamenti e sulle motivazioni religiose, di cui si stanno costruendo i relativi supporti tecnici» (S. BURGALASSI, *Le fede degli italiani nelle ricerche di psico-sociologia*, in «Orientamenti pastorali» 16 [1968], pp. 159-169, qui pp. 159-160).

*Crisi del sacro?*¹⁶, celebrato a Recoaro Terme (Vi), dove, per iniziativa dello Studio domenicano di Bologna, dal 1960 al 1965, si svolsero annuali convegni teologici. Anche negli anni '70, i numerosi relatori al XVI Colloquio internazionale sulla problematica della demitizzazione, che recava il titolo *L'ermeneutica della secolarizzazione*, si mostrano particolarmente attenti alla tematica¹⁷.

Franco Demarchi, in un articolo risalente al 1961, tenta di chiarire i termini della discussione sociologica, facendo riferimento, in particolare, ai concetti di *sacro*, *profano* e *laico*, vista la diffusa confusione terminologica. Nel contesto sociologico, nota lo studioso, i termini "pagano", "laico" e "miscredente" sono usati in modo indiscriminato dagli studiosi, errore nel quale incorrerebbe lo stesso Acquaviva¹⁸. Anche secondo Leonardus Laeyendecker bisogna registrare una «larga confusione sui termini e sui concetti, e le varie definizioni fornite dai vari autori»¹⁹ dei fenomeni che vengono genericamente compresi sotto il nome di "secolarizzazione", "sacralizzazione", "desacralizzazione". In questo tentativo di chiarificazione, sembra di fondamentale importanza il concetto e il ruolo svolto dalla religione, definita nella cultura occidentale, come "sistema" includente necessariamente un rapporto con la "realtà sopra-empirica". In questa luce e in ottica cristiana, il fenomeno della secolarizzazione «potrebbe descriversi come la perdita del significato sociale da parte della definizione cristiana sopra-empirica della realtà. Tale descrizione appare chiara, fra l'altro, nella diminuzione del significato e dell'influsso delle chiese cristiane che si sforzano di mantenere quella definizione della realtà»²⁰.

Sul piano delle analisi filosofiche, la secolarizzazione è talvolta interpretata come l'esito naturale delle posizioni dell'ateismo teorico che si è fatto strada, nella cultura occidentale, a partire dall'epoca illuministica e si è consolidato successivamente nelle filosofie post-kantiane²¹. In sostanza, l'ateismo teorico o filosofico avrebbe causato, anche sul piano delle conseguenze socio-culturali e pratico-morali, il diffondersi nella società occidentale di una diffusa mentalità a-religiosa. Ma esso, secondo il teologo

¹⁶ Gli atti furono pubblicati nel 1963 dalla rivista «Sacra Doctrina» nel fascicolo monografico *Società industriale: crisi del sacro?*, cit. Al Convegno partecipò anche il sociologo Acquaviva.

¹⁷ Il Colloquio fu promosso dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici dell'Università di Roma ed ebbe luogo a Roma dal 3 all'8 gennaio del 1976. Gli Atti di questo Colloquio sono stati pubblicati in un numero doppio di «Archivio di filosofia», organo-rivista del Centro internazionale di Studi umanistici e dell'Istituto di Studi filosofici di Roma (cf. *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit.); successivamente hanno avuto anche un'ulteriore edizione in un volume a se stante (cf. E. CASTELLI [a cura di], *Ermeneutica della secolarizzazione*, Atti del Convegno di studi umanistici e dell'Istituto di Studi filosofici, Istituto di studi filosofici, Roma 1976). Nel 1977 appare, come continuazione e integrazione del Colloquio precedente, il volume *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit. Una presentazione di questi Convegni si trova in G. GIANNINI, *L'ermeneutica della secolarizzazione*, in «Humanitas» 31 (1976), pp. 138-141.

¹⁸ Cf. F. DEMARCHI, *Profilo sociologico della dinamica religiosa*, cit., p. 809.

¹⁹ L. LAEYENDECKER, *Il punto di vista sociologico sulla secolarizzazione*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1299-1309, qui p. 1299.

²⁰ *Ivi*, p. 1307.

²¹ Bisogna registrare, in questi anni, diverse occasioni di confronto tra gli studiosi sul problema dell'ateismo, discusso in vari convegni e congressi. Si cf., a solo titolo esemplificativo, *Il senso dell'ateismo contemporaneo*, Pàtron, Bologna 1961. Il volume si propone di analizzare le possibilità dell'ateismo, cercando una definizione teorica attraverso le sue forme essenziali, con particolare riferimento al razionalismo moderno e contemporaneo, con un'indagine delle implicazioni dell'ateismo per la scienza, in generale e, in particolare, per lo scienziato. Cf. anche *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1961, Morcelliana, Brescia 1962; in merito G. BORTOLASO, *Il problema dell'ateismo*, in «La Civiltà Cattolica» 113 (1962), IV, pp. 144-149. Si veda inoltre il volume *Ateismo sfida ai cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1969 (39° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica che fu dedicato al problema dell'ateismo contemporaneo). Anche il gesuita G. DE ROSA interviene nella discussione: *Natura, criteri e radici dell'ateismo contemporaneo*, in «La Civiltà Cattolica» 118 (1967), II, pp. 417-432. Più recentemente *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Città Nuova, Roma 1986.

Georges Cottier²², negli anni del dibattito sulla secolarizzazione, va pensato, a differenza degli anni '40 e '50 del XX secolo²³, alla luce della de-sacralizzazione, concetto, questo, che caratterizzerà la riflessione di altri studiosi. Per Cottier è lo stesso processo di secolarizzazione che obbliga il pensiero teologico a confrontarsi con due fatti, uno di natura sociologica e l'altro di natura culturale: il primo rammenta come nelle società industrializzate urbane il riferimento a Dio si stia eclissando, mentre il secondo concerne il tentativo di sradicare il concetto di Dio da ogni individuo, dalla speculazione filosofica e, in generale, dal pensiero umano²⁴. L'ateismo, in questa prospettiva, è una questione che per essere ben interpretata deve fare i conti con la storia del pensiero occidentale che, a partire dall'epoca moderna, ha registrato il fenomeno del dominio della ragione sulla religione²⁵, per cui, attraverso il processo di "razionalizzazione", sia il problema di Dio sia la questione del sacro o della religione sono stati relegati in una sfera sempre più marginale²⁶.

Sul piano delle indagini sociografiche, la diminuzione della pratica religiosa sembra avere riscontri significativi, che dimostrano anche tra gli italiani un alternativo atteggiamento culturale, sociale, politico, etico, rispetto alla proposta cristiana. Questa situazione non sfugge all'episcopato italiano che, attraverso alcuni documenti, si sofferma ad analizzare il fenomeno della secolarizzazione e gli altri aspetti che caratterizzano i comportamenti religiosi degli italiani. Per esempio, il documento episcopale *Vivere la fede oggi*, del quale il teologo napoletano Antonio Ambrosanio offre nel 1972 una puntuale analisi, nota che anche in Italia, nonostante si conservi intatto il patrimonio religioso tradizionale, si diffonde sempre di più una crisi religiosa, ormai inarrestabile: «la religione sembra diventare un affare privato e individuale [...]. La religione non sembra corrispondere alle esigenze vitali degli uomini, intenti a costruirsi un'autonoma ed efficiente "città secolare". [...] C'è chi pensa e scrive che l'umanità cammina verso un'era, nella quale Dio potrà dirsi "morto" nel cuore di molti uomini»²⁷.

Vi è effettivamente - come si chiede Acquaviva²⁸ - un legame tra le affermazioni dell'umanesimo ateo della modernità e l'irreligione della società industriale? I secoli XVI e XVII hanno davvero aperto, con l'applicazione della tecnica, un conflitto con la religione, portato a compimento nella società del XX secolo a seguito della rivoluzione industriale? Quale peso ha esercitato ed esercita l'evoluzione ideologica, tecnica, filosofica sulle masse? E ancora più esplicitamente: «quale incidenza ha avuto il movimento delle idee, lo

22 Cf. G. COTTIER, *L'ateismo religioso e la desacralizzazione*, in *La desacralizzazione*, cit., pp. 431-466.

23 Si rimanda, a puro titolo esemplificativo, ad alcuni saggi di noti filosofi e teologi che sono entrati direttamente nel dibattito sull'ateismo in questi anni: C. FABRO, *Introduzione all'ateismo contemporaneo*, Studium, Roma 1944 (nel 1969 fu pubblicato, presso lo stesso editore, la seconda edizione riveduta ed ampliata in due volumi). Inoltre H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo* (1943), tr. it., Jaca Book, Milano 1992; J. MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo* (1949), tr. it., Morcelliana, Brescia 1983; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1965²; Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970 e più tardi E. GILSON, *L'ateismo difficile* (1979), tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1983.

24 Cf. G. COTTIER, *L'ateismo religioso e la desacralizzazione*, cit., p. 431; inoltre F. CRESPI, *Ateismo e situazione sociale*, in *Fede, religiosità e ateismo*, cit., pp. 513-534.

25 Cf. P. BREZZI, *I pericoli della "sacralità" medioevale*, in *Analisi del sacro*, cit., pp. 76-79.

26 In proposito cf. O. TODISCO, *Riflessioni sull'ateismo contemporaneo*, in «Asprenas» 16 (1969), 236-252.

27 Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Vivere la fede oggi*, 4 aprile 1971, n. 2, in *Enchiridion della Conferenza della Conferenza Episcopale Italiana* 1, Dehoniane, Bologna 1985, nn. 3627-3700, qui n. 3630; in merito A. AMBROSANIO, *Fede e vita cristiana in un mondo secolarizzato*, in «Asprenas» 19 (1972), pp. 1-24.

28 Cf. S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, cit., pp. 28-38, qui pp. 28-29.

sviluppo moderno della filosofia e delle altre forze "ideologiche", sulla "rivoluzione religiosa" contemporanea, come fenomeno di massa?»²⁹. Analizzando i motivi ideologici della crisi religiosa contemporanea, Grasso ne individua le radici nella cultura dell'"umanesimo ateo", che ha i suoi corifei in Marx e Freud. Questo umanesimo "senza Dio" avrebbe esercitato, perfino attraverso la comunicazione di massa, una pressione in tutti gli ambiti della vita personale e sociale, come nei diversi gruppi sociali, fomentando messaggi distruttivi e fondamentalmente in danno alla religione³⁰. Anche per il sociologo Acquaviva nel complesso appare evidente che «l'evoluzione ideologica, tecnica, filosofica, nel loro tendere all'irreligione sembrano confluire su basi comuni con il senso comune dell'uomo della strada che a poco a poco si apre verso maggiore scetticismo, incredulità e indifferenza religiosa»³¹. Ma l'analisi della crisi del sacro, caratteristica della "civiltà delle macchine", dovrebbe essere letta anche alla luce dei meccanismi psico-sociali, in particolare della dinamica emotiva, perché, afferma Giovanni Braga, «nessuna delle diverse prospettive usate nello studio della crisi del sacro, può avere la pretesa scientifica di dare una spiegazione totale del problema»³².

In estrema sintesi, secondo questi studiosi, per comprendere in modo adeguato il fenomeno della crisi del sacro o dell'irreligione dovrebbero essere esaminati tutti quei fattori che contraddistinguono le grandi società metropolitane dell'Occidente, a seguito dei processi di urbanizzazione, di industrializzazione, di tecnicizzazione, di automazione³³. I nuovi fenomeni sociali e anche i nuovi ruoli dei soggetti umani nelle "nuove" società "irreligiose", tuttavia, non eliminano, non distruggono, non obliano la religione. Tuttavia, si va osservando che la stessa crisi religiosa, che ha attraversato l'Occidente tutto almeno dal XVIII secolo, avrebbe arrecato un deterioramento del sacro nel senso classico della parola³⁴. Dunque, nella società industriale la perdita della religione nella sua forma classica «non è quindi un fatto occasionale e contingente, espressione della volontà di pochi individui o di singole correnti ideologiche, bensì è espressione dello spostarsi della psicologia umana, con un tipo di struttura sociale, di comportamento, di atteggiamento intellettuale»³⁵. Tra gli aspetti che qualificano i mutamenti sociali, è ricordata soprattutto la

29 P.G. GRASSO, *Motivi culturali-ideologici della crisi del sacro*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 44-62, qui p. 45.

30 Cf. G. USCATESCU, *Desacralizzazione e cultura di masse*, in *Cultura arte e secolarizzazione*, cit., pp. 44-57; F. VISCIDI, *Aspetti della dissacrazione nella comunicazione sociale*, in *Società e secolarizzazione*, cit., pp. 263-282.

31 S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali*, cit., p. 29.

32 G. BRAGA, *L'aspetto psico-sociale della crisi del sacro nella società industriale*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 39-43, qui p. 43.

33 In proposito, cf. *L'uomo nella civiltà della tecnica*, cit., qui in particolare G. EVANGELISTI, *Automazione*, ivi, pp. 310-325, che presenta alcune interessanti considerazioni sulla nascita, lo sviluppo e le diverse applicazioni della "tecnica". Un particolare aspetto del dibattito è quello che riguarda il ruolo dell'architettura nella società industriale e secolarizzata; in proposito cf. L. BENEVOLO, *Il volto umanistico dell'architettura nella città industriale*, ivi, pp. 269-279; G. VARALDO, *Architettura e secolarizzazione. Appunti per una definizione comparativa*, in *Secolarizzazione – Desacralizzazione e liturgia*, cit., pp. 649-671. Secondo Camilucci nell'arte contemporanea è possibile cogliere in modo evidente «i singoli segni del distacco progressivo dell'uomo dalle prospettive ontologiche e metafisiche che hanno costituito tradizionalmente la sua dignità di creatura d'eccezione in un creato destinato all'annichilimento, arbitro e giudice di tutti gli ordini inferiori di vita» (M. CAMILUCCI, *L'arte in una società desacralizzata*, in *Cultura arte e secolarizzazione*, cit., pp. 81-90, qui p. 83).

34 S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali*, cit., p. 33.

35 *Ivi*, pp. 37-38. Cf. A. ADVERSI, *Problemi religiosi dell'immigrazione urbana*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, cit., pp. 84-109; in questo articolo, l'autore offre un'analisi dei problemi religiosi dell'immigrazione urbana, che caratterizzano in modo specifico la società industrializzata del XX secolo.

nuova visione che caratterizza l'attività economica, «che va svolta secondo la razionalità che le è immanente sia di tipo economico che di tipo scientifico-tecnico-professionale»³⁶.

In base agli indicatori socio-statistici, che riguardano particolarmente la pratica/non pratica dei cattolici, si registra, sul piano microsociologico, una tendenza assai significativa, che apre ulteriori indagini di più largo respiro. A ben vedere, già per Acquaviva, non esiste una definitiva conclusione che faccia intravedere l'inarrestabile crisi del sacro, né risulta possibile provare incontrovertibilmente che i processi di industrializzazione e di urbanizzazione siano la causa del processo di secolarizzazione. Piuttosto, il processo di desacralizzazione/secolarizzazione, per essere chiarito, deve far riferimento a precisazioni di ordine generale che riguardano soprattutto il significato e il concetto di sacro, in base al quale è possibile stabilire in che senso oggi sia possibile parlare di una sua "crisi"³⁷. Come si vedrà meglio successivamente, gli studiosi si cimenteranno a chiarire i concetti di "sacro" e di "profano", non senza affrontare quelli di "dissacrazione" e di "de-sacralizzazione". Anche per il sociologo Acquaviva, le ricerche storico-religiose e fenomenologico-religiose di Mircea Eliade³⁸, nonché quelle di Rudolf Otto³⁹, risultano fondamentali per comprendere il dibattito sul piano storico, sociologico e filosofico-teologico. Del resto, Eliade afferma che «il sacro e il profano sono due modi di essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nel corso della storia»⁴⁰.

Considerate opportunamente le chiarificazioni dei filosofi e degli storici delle religioni, De Rosa avverte che la crisi diffusa del sacro, nonostante si diano riscontri sul versante delle indagini empiriche, non dovrebbe portare ad equivoci, soprattutto sul piano del rapporto tra "sacro" e "cristiano", tra "sacro" e "religione". Nella ricerca delle cause che hanno provocato la crisi religiosa in Occidente, secondo lo studioso gesuita, bisogna distinguere, insieme ad altri fattori, tre stadi: la crisi della mentalità sacrale, la crisi della religiosità e la crisi del cristianesimo, caratterizzate tutte dal passaggio da una mentalità e struttura sociale agricola e pretecnica a una struttura industriale e tecnica⁴¹. Il cristianesimo, nonostante superi la concezione sacrale-naturale, non estranea ad altre religioni, in quanto "religione" storica, si caratterizza inevitabilmente entro l'orizzonte del "sacro" e viene coinvolto nella più ampia analisi della sua crisi. Intanto, prende le distanze dalla "sacralità naturale" per proiettarsi verso un orizzonte di "sacralità soprannaturale", che consiste nell'abbandonare la visione ierofanica a favore della visione teofanica delle realtà mondane. Tuttavia, l'inevitabile connubio del cristianesimo antico e medievale con il "sacro" -

36 P. PAVAN, *Gli aspetti teologici del lavoro e una loro dissociazione dall'attività economica*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 13-27, qui p. 18.

37 Cf. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, 2 ed. (1966), pp. 23-74; W. JACHER, *Il fenomeno della desacralizzazione nel mondo contemporaneo*, in *Filosofia della secolarizzazione*, cit., pp. 199-210.

38 Cf. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, tr. it., Boringhieri, Torino 1967; ID., *Trattato di storia delle religioni*, tr. it., Boringhieri, Torino 1954. Per una presentazione cf. P.P. OTTONELLO, *Il sacro e il profano*, in «Humanitas» 21 (1966), pp. 747-751.

39 Cf. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, ed. a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966; cf. G. MORRA, *Il "sacro" di Rudolf Otto*, in «Humanitas» 22 (1967), pp. 1206-1213. Morra interviene sull'edizione italiana citata. La precedente edizione, curata sempre da Buonaiuti, era condotta sulla 14ª edizione tedesca del 1926. Nel frattempo Otto licenzia una nuova versione che nel 1936 raggiunge la 25ª ristampa. Otto muore nel 1937 e per questo l'edizione italiana del 1966 si basa su quella del 1936, considerata la redazione definitiva come voluta dall'autore.

40 M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, cit., p. 21.

41 Cf. G. DE ROSA, *La crisi del sacro oggi*, cit., p. 233. Inoltre F. CRESPI, *Crisi del sacro, irreligione, ateismo*, in «Studi di sociologia» 3 (1965), pp. 34-84; inoltre ID., *La secolarizzazione nel mondo d'oggi*, in *Ecumenismo e secolarizzazione*, cit., pp. 44-54.

nonostante assuma e superi l'ottica sacrale-naturale - provoca in epoca moderna un equivoco sul fatto che dire sacro significa dire *tout court* cristianesimo⁴².

3. Secolarizzazione e autonomia dei saperi (politica, scienza, etica)

Il lungo processo di razionalizzazione, inaugurato dall'epoca moderna, ha rivendicato una serie di autonomie: quella della politica dalla teologia; quella della ricerca scientifica dalla filosofia e dall'etica; quella della natura e della tecnica dal soprannaturale e dalla fede; quella dell'economia dalla politica e dalla morale; quella dello Stato dalla Chiesa. Non è un caso, dunque, che anche Henri de Lubac, riprendendo uno dei temi a lui più cari, quello del *soprannaturale*, nel 1965 osservi acutamente: «volendo proteggere il soprannaturale da ogni contaminazione, lo si era, di fatto, esiliato fuori dallo spirito vivente e dalla vita sociale, e il campo restava libero all'invasione del laicismo. Oggi, questo laicismo, proseguendo la sua strada, comincia a invadere la coscienza degli stessi cristiani. L'accordo con tutti è talora cercato su un'idea della natura che possa altrettanto bene convenire al deista e all'ateo: tutto ciò che viene dal Cristo, tutto ciò che deve condurre a Lui, è così ben relegato nell'ombra, che rischia di scomparirvi per sempre. L'ultima parola del progresso cristiano e l'ingresso nell'età adulta sembrerebbero allora consistere in una totale "secolarizzazione", che caccerebbe Dio non soltanto dalla vita sociale, ma dalla cultura e dai rapporti stessi della vita privata»⁴³. Anche altri studiosi si soffermano sovente, in questo periodo, ad indagare criticamente la genesi, lo sviluppo e gli esiti del processo di autonomia dall'influenza religiosa, che si è realizzato nella politica, nella scienza, nell'etica, ambiti che hanno rivendicano la propria indipendenza dall'ingerenza della teologia e, in particolare, dal controllo della gerarchia ecclesiastica. Di qui una serie di riflessioni sul rapporto secolarizzazione e politica.

Con l'espressione "secolarizzazione della politica", osserva Arendt, si vuole indicare quel processo che ha portato alla piena indipendenza e autonomia della politica e del potere dalla religione e dalla trascendenza⁴⁴. La religione e la politica sono autonome perché «sono due forme strutturalmente ben distinte dell'agire umano»⁴⁵. Tuttavia, la storia ha dimostrato che esiste una complessità, non facilmente risolvibile, del rapporto religione-politica; infatti, bisogna ammettere diverse forme di derivazione della politica dalla religione e della religione dalla politica. La questione politica in rapporto al cristianesimo, è indagata in prospettiva storica da Hans Bornwasser, che fa riferimento alla nascita dello stato moderno e al sorgere delle democrazie. Innanzi tutto, bisogna riconoscere che lo stato moderno nasce nell'Italia

42 Cf. G. De Rosa, *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, cit., p. 131.

43 H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, p. 15 (tr.it. di G. Benedetti, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, p. 47); inoltre ID., *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965 (tr.it. di G. Benedetti, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978). I due volumi riprendono ed ampliano un precedente studio di DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946.

44 Cf. in proposito le riflessioni di H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 79-82; inoltre, cf. P. SCAPIN, *Secolarizzazione e problema etico*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 475-478 e G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983; per altri aspetti del rapporto tra "società scientifica" e "società secolare", soprattutto in riferimento agli aspetti che riguardano il senso dell'espressione "post-cristiano" dell'epoca "secolare", cf. D. DUBARLE, *Société scientifique et société séculière*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 479-503.

45 S. COTTA, *La secolarizzazione al bivio: sacralizzazione o caos?*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 171-185, qui p. 171. Si veda anche il breve intervento di M. VAN OVERBEKE, *La règne séculier et le rêve égalitaire*, *ivi*, pp. 187-192 e più recentemente R. PEZZIMENTI, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma 2004.

settentrionale, dove viene perfino coniato il termine "stato". Il processo di secolarizzazione, dal Rinascimento alla Rivoluzione francese, che ha interessato non a caso l'idea di stato e di politica, deve fare i conti con alcuni teorici della visione "mondana" di queste sfere della vita umana, ovvero passare attraverso i nomi di Marsilio di Padova, Guglielmo d'Occam, Roberto Bellarmino, Cristian Wolff, Thomas Hobbes e, in particolare, di Nicolò Machiavelli, il quale «elaborò un sistema empirico e razionale; il principe doveva essere in grado di difendere uno stato artificialmente costituito, contro i pericoli interni ed esterni»⁴⁶.

La secolarizzazione della politica, che avrebbe in Machiavelli il suo corifeo, ha quindi portato inizialmente all'affermazione dello stato assoluto, fino al compimento dello stato totalitario delle dittature del '900, passando attraverso la teorizzazione dello stato etico di Hegel⁴⁷. Per questo nacque e si radicò la convinzione che la politica dovesse essere ispirata da necessità pratiche della nazione e non dagli astratti ideali della teologia o della filosofia. D'altra parte, nel Cinquecento l'eliminazione della barriera divisoria tra "litterae humanae" e "litterae divinae" porterà perfino alla negazione del principio di autorità⁴⁸. Lungo tutto il periodo che va dal Rinascimento alla rivoluzione francese, il processo di secolarizzazione dello stato e della politica, ha voluto rivendicare il "punto di vista empirico" dei due ambiti sociali: infatti, vi sono motivazioni pratiche e circostanze storiche concrete che sono e devono restare indipendenti dalle norme di una chiesa o di una religione. Questa prospettiva sarebbe alla base della teoria secolare della politica in occidente e la stessa rivoluzione francese «non era dunque ancora il termine di quel processo di secolarizzazione»⁴⁹, che andrà meglio specificandosi nei secoli successivi. Non è un caso che, recentemente anche René Rémond ha affermato che il punto di partenza dello studio storico della secolarizzazione può essere fissato a partire dal 1789, perché dalla Rivoluzione francese in poi e le scelte fatte allora - in particolare con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) e con la *Costituzione civile del clero* (1790) - «hanno inaugurato una nuova epoca, la nostra. Anche se i protagonisti dell'epoca non ne hanno avuto chiaramente coscienza, perché, sebbene le loro iniziative annunciassero l'avvenire delle relazioni giuridiche fra Chiese e Stati, il loro modo di vedere restava fra i più tradizionalisti: erano gli eredi della monarchia gallicana»⁵⁰.

La nuova visione del potere, secondo G. Campanini, è uno dei fattori qualificanti del processo di secolarizzazione della politica, che ha nella democrazia la sua realizzazione compiuta. Infatti, nella sua origine e nel suo esercizio, il regime democratico, de-mitizzando, secolarizza il potere: esso non ha

⁴⁶ H. BORNEWASSER, *Stato e politica dal Rinascimento alla Rivoluzione francese*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1360-1378, qui p. 1362, inoltre P. SIMONCELLI, *Considerazioni sulla secolarizzazione nel Rinascimento*, in *Genesi della secolarizzazione*, cit., pp. 355-368.

⁴⁷ Potrebbe sembrare – afferma E. Rivera de Ventosa – che nell'opera di Hegel non ci sia posto per la secolarizzazione. A ben vedere, se si esamina il concetto di religione in rapporto alla filosofia, «alla luce del tema teologico dell'immanenza e trascendenza divina, avvertiamo subito che nella concezione hegeliana si è giunti attraverso la dialettica alla piena e totale immanenza dell'idea di Dio» (E. RIVERA DE VENTOSA, *La deviazione più significativa nella genesi della secolarizzazione*, in *Genesi della secolarizzazione*, cit., pp. 346-354, qui p. 352). Cf. inoltre J. DERBOLAV, *Motivi di secolarizzazione in Hegel e Feuerbach*, ivi, pp. 337-345; S. CAMELLA, *Giorgio Hegel e la secolarizzazione*, in *Per una storia della secolarizzazione*, cit., pp. 25-34.

⁴⁸ Cf. A. PLEBE, *Demitizzazione e secolarizzazione*, in *Per una storia della secolarizzazione*, cit., pp. 46-56, qui pp. 51-52.

⁴⁹ H. BORNEWASSER, *Stato e politica dal Rinascimento alla Rivoluzione francese*, cit., p. 1378.

⁵⁰ R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2003 (or.fr. Paris 1998), p. 13. Più recentemente, R. RÉMOND con M. LÉBOUCHER, *Il nuovo anticristianesimo*, Lindau, Torino 2007

investitura dalla divinità, ma dal popolo; sceglie i migliori che rappresentino il popolo e non procede per via ereditaria; il voto rappresenta in questa logica del potere «una verifica empirica critica»⁵¹. La nuova società democratica vive tensioni e provvisorietà, soprattutto per la necessità di porre in essere compromessi tra le parti, le forze, le componenti. Dunque, «non potendo fare appello ad alcuna volontà superiore, ad alcuna investitura dall'alto, la democrazia non ha altro difensore che se stesso e i suoi atti, che insieme la precedono e la seguono»⁵². In questa prospettiva di indagine, anche l'antropologia politica, secondo Vittorio Frosini, è interrogata dalla questione della secolarizzazione. Essa, infatti, studiando l'uomo "cive sulla terra" - come amerebbe dire Dante - è chiamata a considerare il ruolo della religione in campo socio-politico. Il problema di fondo è quello di «recuperare, e non di eludere, all'interno stesso dell'esperienza politica, i motivi della religione e dell'economia, osservando la presenza e il fermento delle idee sacrali nello svolgimento storico, e valutando l'impulso creativo dei bisogni e degli interessi nei rapporti societari»⁵³.

L'autonomia della scienza è un altro fondamentale aspetto che qualifica il processo di indipendenza della ricerca umana rispetto alla sfera sacra e/o rispetto a quella religiosa⁵⁴. Per valutare gli esiti del processo secolarizzante, secondo Eriq Dussel, occorre ricostruire il cammino dell'autonomia scientifica, anticipando l'analisi storica della sua nascita, che va dal primo papa umanista, Nicola V (1447-1455), alla Rivoluzione francese e, in particolare, al pontificato di Pio VI (1775-1799)⁵⁵. In questo periodo, si affermerebbe sempre di più quell'atteggiamento di ricerca che caratterizzerà la scienza del futuro, che consiste nella scelta per il secolarismo e non per la secolarizzazione. Per Dussel, il processo di demitizzazione o de-divinazione del mondo è già presente nella teologia biblica con la dottrina della creazione, a sua volta continuato dai Padri della Chiesa, i quali, superando la visione mitica del mondo ellenistico-romano, affermarono la visione creazionista ebraico-cristiana, dalla quale prenderà forma anche l'interpretazione filosofico-teologica della storia⁵⁶. Tuttavia, «dal punto di vista metafisico, il mondo considerato principalmente come *creato*, non era ancora una visione adeguata per la nuova scienza. Erano necessarie una certa radicale modernizzazione (*Verweltlichung*), una desacralizzazione o profanazione

51 G. CAMPANINI, *Secolarizzazione del potere e democrazia*, in «Studium» 67 (1971), pp. 820-828, qui pp. 822-823.

52 *Ivi*, p. 826.

53 V. FROSINI, *Sacralizzazione e secolarizzazione nell'antropologia politica*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 107-109, qui p. 109.

54 Cf. E. GARULLI, *Scienza e secolarizzazione*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 137-146. In proposito si veda anche O. TODISCO, *Scienza, metafisica, religione*, in «Medicina nei secoli» 13 (1976), pp. 31-71. Lévinas, dal canto suo, ha avanzato qualche riflessione sul problema dell'indipendenza della tecnica da qualsiasi legame con la trascendenza, nel più ampio contesto del processo di secolarizzazione (cf. E. LÉVINAS, *Sécularisation et faim*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 101-109).

55 Cf. E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1379-1405.

56 Löwith afferma: «l'uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento e applicandoli a un numero sempre crescente di conoscenze empiriche, che rendono problematici sia l'unità della storia del mondo sia il suo progresso» (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, ed. cit., p. 39). In merito si cf. A. MILANO, *Filosofia e teologia della storia. La tesi di Karl Löwith e il problema di una filosofia della storia*, in «Asprenas» 10 (1963), pp. 475-499, dove si afferma che la filosofia della storia proposta da Löwith non è altro che la realizzazione del processo di secolarizzazione della visione cristiana della storia: «dalla storia come storia della salvezza e campo dell'azione divina si giunge alla storia intesa quale campo dell'azione dell'uomo, rifiutando l'ingerenza di un Dio inconoscibile e sconosciuto» (*ivi*, p. 478). Altri rilievi critici all'opera di Löwith sono venuti da R. FRANCHINI, nell'articolo *Un invito al miracolo*, pubblicato in «Il Mondo» del 26 agosto 1950, ora in *Id.*, *Pensieri sul «Mondo»*, a cura di R. Viti Cavaliere, C. Gily Reda, R. Mellillo, Luciano editore, Napoli 1999, pp. 22-24.

(*Profanisierung*), una secolarizzazione (*Säkularisierung*), che permettesse di interpretare il cosmo con le sue stesse strutture»⁵⁷. Tra Rinascimento e Illuminismo, la scienza andrà in questa direzione, soprattutto mettendo in discussione i principi che reggevano la fede nella rivelazione e la visione del mondo propria del cristianesimo, come la descrizione astrale della Bibbia, la centralità della terra, la sfericità del cielo. Il secolarismo della scienza, quindi, fu causato fondamentalmente dalla paura di teologi che sospettarono l'inconciliabilità della "nuova scienza" con la fede cristiana. Dalle posizioni assunte dalla gerarchia della chiesa, gli scienziati, in parte ecclesiastici, furono portati al concordismo oppure si lanciarono nel "secolarismo", che vuol dire opporsi alla chiesa o a parte dei suoi teologi. Quindi il "secolarismo scientifico" sorgerebbe in alternativa alla visione classica del mondo e della natura, elaborando perfino una particolare visione di Dio e del divino⁵⁸. In un certo senso, la scienza comincia a porre le basi dei futuri pilastri portanti dell'autonomia e dell'ab-solutizzazione della natura, la quale gradatamente nei secoli «fu vista strutturata come una macchina: *natura naturata*, che funziona grazie a leggi fisse imposte dalla stessa natura (*natura naturans*)»⁵⁹. Qui è possibile individuare il centro del passaggio dalla secolarizzazione - come atteggiamento positivo e in sintonia con la visione cristiana del mondo - al secolarismo della scienza - che invece assume un atteggiamento di radicale opposizione alla teologia cristiana. Tuttavia, bisogna pur constatare che «la chiesa non accolse, in generale, la scienza come figlia ma con sospetto e contro la sua volontà. La falsa antinomia scienza-cristianità rese impossibile la maturazione. [...] La secolarizzazione che si trasformò in secolarismo ci presenta, ora, una cultura *etsi Deus non daretur*»⁶⁰. In questo contesto, Enrico Garulli - confrontandosi opportunamente con le osservazioni di Teilhard de Chardin⁶¹ - nota che il conflitto apertosi tra scienza e religione si è manifestato particolarmente in campo cosmologico: dalle posizioni di difesa della Chiesa contro il "vangelo scientifico", secondo l'espressione di de Chardin, è possibile comprendere come si siano caratterizzati in Occidente i rapporti tra scienza e religione, soprattutto in riferimento all'ermeneutica dei testi biblici (rivelazione) con il nuovo sistema di interpretazione dei fenomeni naturali (scienza sperimentale). Ma l'autonomia della scienza consiste anche nel tenere lontana ogni intromissione soggettiva ed antropologica, quindi ogni eventuale ingerenza filosofica. Pertanto, i rapporti "interrotti" tra scienza e religione, hanno prodotto l'idea che la scienza potesse porsi in un orizzonte indipendente, autonomo ed esaustivo, anche nei confronti della filosofia. Ma nel '900, sia Karl Jaspers sia Martin Heidegger, l'uno con la "fede filosofica" l'altro con l'"interrogazione ontologica", limitano l'euforia scienziata e pongono nuovamente la scienza di fronte all'idea di trascendenza. I rapporti, quindi, sono stati caratterizzati «da un atteggiamento di prudenza di fronte alla pretesa della scienza, non solo nei suoi intenti conoscitivi, ma anche nella così detta pretesa esoterica, sia

57 E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 1381.

58 Chiosando il pensiero di Vahanian, Milano afferma: «con la scomparsa della fede biblica, cioè con la "morte di Dio", la inaugurazione di un universo post-cristiano va imputata al traviamiento del Cristianesimo piuttosto che interamente all'arroganza della scienza o di qualche movimento materialistico o ideologico, che i cristiani vorrebbero vedere come espressione di laicismo. Oggi la situazione è così mutata che ci si dovrebbe ribellare al Cristianesimo se si vuole credere in Dio o se si vuole salvare la cultura occidentale dalla sua progressiva dissoluzione» (A. MILANO, *Gabriel Vahanian testimone dell'Assoluto*, cit., p. 279).

59 E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 1386.

60 *Ivi*, pp. 1404-1405.

61 Cf. T. DE CHARDIN, *Science et Christ*, Seuil, Paris 1965, pp. 239-241.

che l'indagine si muova, come in Jaspers, dalle esigenze di un confronto diretto della scienza con la filosofia, sia, come in Heidegger, con la considerazione del fenomeno scienza visto all'interno stesso del discorso metafisico»⁶². Nell'«atteggiamento negativo» della scienza «di fronte alla verità, sia essa di origine filosofica o religiosa», la scienza si schiera per il "profano" opponendosi al "sacro". A ben vedere, nel processo di autonomia, secondo il gesuita Josph De Finance, Dio appare perfino una minaccia per la libertà umana. Infatti, «la scienza e la tecnica sembrano attività puramente profane, non parlano di Dio. Egli, infatti, non interviene nelle formule del fisico, e le macchine elettroniche non risolvono mai il problema della sua esistenza»⁶³.

Le varie trasformazioni hanno portato all'attuale fisionomia delle società industrializzate, queste ultime definite civiltà della "tecnica" o delle "macchine"⁶⁴. Affrontare questo discorso significa accostare temi e problemi, che provocano non pochi interrogativi. La risposta ad essi «implica un giudizio sul valore morale e civile della tecnica, quanto, inoltre, la civiltà non è dissociabile dalla religione, il rapporto fra tecnica e religione viene ad essere incluso nella nostra problematica»⁶⁵. Indiscutibilmente i grandi progressi della scienza hanno arrecato all'umanità notevoli vantaggi sul piano sociale, economico, organizzativo e la tecnica, per il suo specifico, ha aiutato gli uomini, anche attraverso le varie forme di automazione, a migliorare la qualità della vita personale, familiare e comunitaria. Tuttavia, la scienza, se assolutizzata, potrebbe perdere di vista la sua finalità, che consisterebbe nel perseguire il bene dell'uomo. Infatti, secondo Di Rovasenda, la civiltà delle macchine incorre nel pericolo di includere e di praticare valori di potenza, quando oblia volutamente quelli dello spirito o più specificamente quelli religiosi. La civiltà della tecnica, favorita dai progressi delle diverse scienze, dovrebbe dunque non solo sostenere una nuova forma di umanesimo, ma dovrebbe avere anche il compito di promuovere valori morali armonici per l'edificazione di una civiltà a misura d'uomo. Emerge, quindi, una prospettiva critica, che invita a superare la pretesa di onnipotenza della scienza, proponendo di armonizzare tecnica, scienza e progresso con i valori della religione⁶⁶. Infatti, considerata la contemporanea sensibilità del cattolicesimo nei confronti del mondo odierno - anche grazie alle decisive posizioni assunte dal Concilio Vaticano II - «la Chiesa favorisce la scienza e approva il retto progresso tecnico, perché bene intende con materna saggezza che quando più la tecnica si perfeziona, tanto più essa può avvicinare l'uomo a Dio [...]»⁶⁷.

A questo proposito, cadono opportuni gli interrogativi di De Rosa, quando si chiede se la tecnica sia contro la fede e se la fede cristiana in questo nuovo contesto abbia ancora senso. Se la tecnica non è contro la fede, può rappresentare comunque una tentazione e può rendere incapace l'uomo «di accogliere l'assoluto della verità cristiana»⁶⁸. Infatti, «[...] l'*homo technicus* si sente forte, dominatore, capace non solo di dominare la terra, ma capace di dare la scalata ai cieli [...]. L'*homo techicus* è veramente *faber sui*

62 E. GARULLI, *Scienza e secolarizzazione*, cit., p. 144.

63 J. DE FINANCE, *Due radici dell'ateismo odierno*, in «La Civiltà Cattolica» 117 (1966), III, pp. 378-390, qui p. 388. Si cf. inoltre F. JOSSA, *Significato e limiti della secolarizzazione*, in *Genesis della secolarizzazione*, cit., pp. 281-286.

64 Cf. E. DI ROVASENDA, *Valutazione umanistica e religiosa della tecnica*, in *L'uomo nella civiltà della tecnica*, cit., pp. 253-268.

65 Ivi, p. 253.

66 In merito cf. *Religione e civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 19 (1974), n. 74.

67 E. DI ROVASENDA, *Valutazione umanistica e religiosa della tecnica*, cit., p. 262.

68 G. DE ROSA, *La fede cristiana nell'era della tecnica*, cit., p. 139.

ipsius, si sente autosufficiente»⁶⁹. Dal canto suo, il cristianesimo se, da un lato, deve ripensare i principi della fede per esprimerli nell'era della tecnica in categorie e linguaggio rinnovati⁷⁰, dall'altro lato, non deve neanche dimenticare l'azione culturale prodotta dalla scienza e della tecnica, le quali «hanno *disincantato*, *desacralizzato*, *demitizzato* la *natura fisica* e i *misteri della vita*, della fecondità e dello sviluppo psico-sociale dell'uomo. I fenomeni, e le forze che in essi si manifestano, sono conosciuti o conoscibili e in parte dominabili e manipolabili dall'uomo, e quindi non appaiono più come divini o manifestazioni del divino»⁷¹.

Anche il problema etico, come problema nel/del dibattito sulla secolarizzazione, rientra nell'orizzonte di autonomia dall'ingerenza religiosa, a motivo del processo di transizione che interessa società a larga maggioranza religiose, o se si vuole, cristiane. Pietro Scapin non riduce semplicisticamente la secolarizzazione a quel processo rovinoso che ha arrecato alla società divisione e abbruttimento rispetto alla questione religiosa o a quella morale. «Esigenza di autonomia rispetto alla religione e non necessariamente rifiuto della religione, il processo di secolarizzazione sbocca in una situazione secolare che, sola, apre l'orizzonte alla condotta etica. In tale contesto, la religione ufficiale - le Chiese, nell'ambiente cristiano - modifica radicalmente il suo ruolo tradizionale. Questo era sacralizzante nella società presecolare; diventa ruolo di testimonianza nella società secolare»⁷². In modo più dettagliato, Luigi Lombardo Vallauri mette in evidenza - in dialogo soprattutto con le massime morali di Kant («considera l'altro come fine e mai come mezzo») e Sade («considera l'altro come mezzo e mai come fine») ⁷³ - il rapporto tra secolarizzazione e sadismo, che egli constata in Europa a partire almeno dal 1965. Con "sadismo" lo studioso intende in senso teorico (filosofico o ideologico) l'«insieme di *giudizi* di valore, morali e politici, su fenomeni quali la violenza, l'omosessualità e la sodomia, la pornografia, la libertà sessuale dei giovani e le infedeltà agli impegni familiari, l'aborto volontario. I giudizi indulgenti, o decisamente favorevoli, sono sempre più largamente diffusi; i *comportamenti* (il sadismo in senso pratico) seguono a distanza, ma sulla stessa linea»⁷⁴. Lo studioso, quindi, propone una breve spiegazione di questa "epidemia", vedendo, nella massima kantiana del dovere, il "cristianesimo secolarizzato"; mentre nella massima di Sade - che è l'anti-Kant - vi sarebbe la negazione di questo cristianesimo e, di conseguenza, perfino la negazione della "morale laica"⁷⁵. Per Lombardi Vallauri, quindi, «il decennio 1965-1975 rappresenta per l'Occidente il passaggio dalla *secolarizzazione del cristianesimo* (morali laiche e borghesi-virtuose elaborate e proposte dalle filosofie umaniste postulatorie dell'800) alla *descristianizzazione* integrale, cioè al sadismo ideologico di massa per effetto del crollo della morale borghese-virtuosa dovuto

⁶⁹ *Ivi*, p. 138.

⁷⁰ Per DE ROSA «il cristianesimo non solo è capace di dare un'anima alla tecnica, ma anche di dare senso allo sforzo tecnico dell'uomo: un senso, certo, trascendente, ma non per questo meno reale ed entusiasmante» (*La fede cristiana nell'era della tecnica*, cit., p. 142).

⁷¹ J. RAMOS-REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*, cit., p. 498; cf. O. F. ANDERLE, *Sacralità e secolarizzazione nel processo di sviluppo delle civiltà superiori*, in *Società e secolarizzazione*, cit., pp. 194-206.

⁷² P. SCAPIN, *Secolarizzazione e problema etico*, cit., p. 478.

⁷³ Cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *Secolarizzazione e sadismo*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 397-401, qui p. 398.

⁷⁴ *Ivi*, p. 397.

⁷⁵ Secondo Umberto REGINA (*Il contributo di Kant alla secolarizzazione*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 111-123), Kant, in piena epoca illuministica, è particolarmente attento alla questione della religione: «la religione in Kant è da secolarizzare, ma la secolarizzazione è opera religiosa. [...] La dimensione religiosa che si presenta come resistente alla concettualizzazione secolarizzante di Kant è la stessa *Chiesa*» (*ivi*, p. 111).

alla percezione di opulenza immanente; crollo che a sua volta ha comportato quello del cristianesimo sociologico, dato che quest'ultimo era sostenuto dalla coincidenza superficiale e fattuale (non, naturalmente, profonda e intenzionale) di certe virtù cristiane con certe virtù borghesi»⁷⁶.

“Secolarità”, dunque, oltre a essere un termine sempre più di moda, esprime un certo modo di concepire la vita e diventa un’etichetta sotto alla quale si raggruppano “alcune tendenze” che hanno esercitato la loro influenza anche sull’etica cristiana. «Secolarità e secolarizzazione indicano il processo (ed il compito) che consiste nel prendere sul serio, nell’ambito della fede, l’uomo ed il mondo, nel loro valore proprio; ma queste nozioni possono significare anche un rifiuto di ogni trascendenza nei confronti di Dio, e di conseguenza, nei confronti di ogni presenza di Dio nell’esistenza umana e di una relazione diretta con Dio»⁷⁷. Bisogna anche osservare che esistono sensi molteplici che può avere la parola secolarità ed esistono anche differenti correnti nell’ambito della teologia e dell’etica secolari. Dalle varie questioni nate in campo etico, osserva Coenraad Van Ouwkerk, nasce l’esigenza di dialogo, al fine di favorire un serrato dibattito e un costruttivo confronto così da porre in luce i compiti specifici della teologia e della chiesa nei confronti delle varie prospettive etiche della fede secolare.

4. Un dibattito ancora aperto

La persistenza della religione è un fatto che molti non si sarebbero aspettati, soprattutto a seguito dell’impegnativo dibattito degli anni passati, durante il quale, non pochi studiosi hanno preconizzato l’eclissi della religione. Secolarizzazione, infatti, non senza equivoci di fondo, diventava sinonimo di a-religiosità, di a-teismo, di s-cristianizzazione, de-sacralizzazione... «Singolare esito quello della secolarizzazione: sorta e sviluppatasi con intenti di desacralizzazione viene fagocitata dalle religioni storiche o di recente formazione, che resistono attivamente all’impatto, evitando la deriva, riprendendo la rotta, con la loro bussola di contenuti valoriali e simboli cerimoniali appena scossa l’ondata della secolarizzazione. [...] In fondo, sacro e secolare riescono a convivere abbastanza bene grazie al loro equilibrio continuamente instabile e perciò in grado di seguire le spinte del momento senza correre gravi rischi di caduta. La storia più che millenaria della religiosità si è sempre giovata di questo andamento spiraliforme»⁷⁸. È questa la conclusione di un articolo del sociologo Roberto Cipriani risalente al 1995. A ben vedere, alcuni fattori, come le chiarificazioni semantico-concettuali, la relativizzazione delle indagini socio-demo-psico-statistiche, il confronto sul piano metodologico hanno portato, in questi anni, la sociologia a una elaborata e talvolta tormentata revisione della categoria di secolarizzazione. Essa ha vissuto la sua “decantazione ideologica”, nel senso che «ha saputo evidenziare che la “secolarizzazione” non segna né la fine *tout court* della religione, né il trionfo

⁷⁶ L. LOMBARDI VALLAURI, *Secolarizzazione e sadismo*, cit., p. 400.

⁷⁷ C. VAN OUWERKERK, *Secolarità ed etica cristiana*, in *Problemi attuali di teologia morale fondamentale*, num. mon. di «Concilium» 3 (1967), n. 5, pp. 113-158, qui pp. 113-114. Secondo lo studioso, le varie correnti possono essere così descritte: 1. confronto della teologia morale cattolica con il fenomeno della secolarità; 2. teonomie contro eteronomie (Robinson e Ricoeur); 3. etica di un mondo maggiorenne (Bonhoeffer e Sölle); 4. fede ridotta all’etica (Van Buren e Hamilton); 5. secolarizzazione come missione del credente (Cox).

⁷⁸ R. CIPRIANI, *Secolarizzazione e oltre*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 543-553, qui p. 553.

troppo facile e automatico della fede, bensì una complessa *transfunzionalizzazione* d'entrambe nell'oggi della tecnopoli»⁷⁹.

Perfino la teologia - e non solo la sociologia - vive la sua decantazione ideologica di fronte alla secolarizzazione, poiché ha avviato una rivisitazione storiografica, con l'intento, da un alto, di superare la teologia della secolarizzazione e, dall'alto lato, di assumere questa categoria come quel momento in cui la riflessione teologica ha fatto propri i concetti di "mondo adulto", "sacro-profano", "secolarizzazione-desacralizzazione", senza correre il pericolo che la fede e il messaggio cristiano si riducano e si risolvano nel mondo, nel profano, nella desacralizzazione. La teologia cristiana, dunque, si comprenderebbe oggi come teologia post-secolare⁸⁰. In questo senso, «la prospettiva della secolarizzazione non appare più adeguata per comprendere la specificità dei processi di mutamento religioso nelle società industriali avanzate»⁸¹. Dal canto suo, la teologia si è interrogata criticamente sul ruolo della sociologia, evitando il pericolo di diventare essa stessa sociologia, come la sociologia si è esonerata dall'interpretazione teologica dei fatti: quindi né socio-teologia, né teo-sociologia⁸².

Ciò che sembrava un esito consolidato della modernità - la neutralizzazione della religione - risulta messo sorprendentemente in discussione. Gli studi più recenti, sia di ambito teologico e filosofico sia sociologico e storico, puntano l'attenzione sull'esigenza di ripensare sistematicamente la relazione tra "religione" e "modernità", nonché i possibili ruoli che le religioni possono svolgere e svolgono nella sfera pubblica delle società contemporanee. Occorre contestualizzare, in questo scenario, le nuove problematiche sorte all'interno dei diversi approcci disciplinari alla secolarizzazione. In particolare, alcuni studiosi valutano la possibilità di utilizzare una categoria alternativa a quella di secolarizzazione, come, per esempio, "secolarizzazione della secolarizzazione" o "de-secolarizzazione"⁸³. Negli anni '80 e soprattutto negli anni '90, alcuni fattori, come la nascita di nuovi movimenti religiosi, la persistenza della "religione-dichiesa" e la de-privatizzazione della religione su scala mondiale hanno portato gli studiosi a riconoscere la precarietà della tesi sull'eclissi della religione in Occidente⁸⁴. Infatti, secondo il sociologo newyorchese, Josè Casanova, le religioni, attraverso un processo di "de-privatizzazione", avrebbero ripreso la loro

79 P. VANZAN, s.v. *Secolarizzazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, pp. 220-231, qui p. 226. Inoltre, cf. A. MILANO, s.v. *Secolarizzazione*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Alba 1977, pp. 1438-1466.

80 Si cf. H.-M. BARTH, *Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 475-490. Si veda più recentemente *La secolarizzazione oggi*, Editoriale a «La Civiltà Cattolica» 153 (2002), I, pp. 425-434, che rilancia la questione storiografica sulla secolarizzazione in rapporto al secolarismo, partendo dal saggio di R. RÉMOND, *La secolarizzazione*, cit.

81 F. GARELLI, *Le trasformazioni della religione in una società industriale avanzata*, in «Rassegna di Teologia» 22 (1981), pp. 379-385, qui p. 279, n. 2.

82 Cf. S.S. ACQUAVIVA-G. GUIZZARDI (a cura di), *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 1973.

83 Cf. S. MARTELLI, *De-secolarizzazione*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 554-570; Id., *La secolarizzazione della secolarizzazione*, in *Immagini della religiosità in Italia*, cit., pp. 157-181. Un altro sociologo affrontando la revisione del paradigma della secolarizzazione, ha affermato: «la situazione religiosa dell'Italia contemporanea è davvero un bel rompicapo!» (L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 14).

84 Cf. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, cit., pp. 401-416; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, tr. it., il Mulino, Bologna 2000. Noto, solo per inciso, che il fascicolo 2 del 2000 dell'Almanacco di filosofia «MicroMega», dedicato al tema *Filosofia e religione*, ha avuto una notevole diffusione editoriale. Si veda inoltre R. STARK-M. INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

influenza e la loro forza sociale anche sul piano politico. Attraverso lo studio di alcuni casi (Spagna, Polonia, Brasile e Stati Uniti), Casanova ha voluto sviluppare «un quadro di riferimento teorico-analitico adatto all'analisi storico-comparata delle religioni pubbliche nel mondo moderno. [...] La religione stessa è costretta non solo ad accettare il moderno principio della differenziazione strutturale delle sfere secolari, ma anche a seguire la stessa dinamica e a sviluppare una propria sfera autonoma differenziata»⁸⁵.

È innegabile che, negli anni, il dibattito sulla secolarizzazione abbia acquisito coloriture e sfumature diverse. Nonostante poi che, nel recente passato, il dibattito si fosse affievolito, il problema è rimasto tant'è che, negli anni '90, in vario modo anche le riviste sono ritornate sulla questione per proporre sondaggi storiografici, incursioni monografiche, rivisitazioni storiche, filosofiche, teologiche. Non meraviglia, quindi, se poi le ricerche dei diversi ambiti disciplinari abbiano spostato l'attenzione su altri temi e altre categorie che, forse, non hanno ancora avuto la stessa fortuna che ha riscosso quella di "secolarizzazione". "De-secolarizzazione", "secolarizzazione della secolarizzazione", "ritorno di Dio" e così via vorrebbero prendere il posto di tutte quelle espressioni che, a torto o a ragione, hanno colorito l'articolata discussione degli anni passati.

L'Italia stessa si vede attraversata da una diversa complessità che forse non riguarda solo il cristianesimo e il suo rapporto con la società, la cultura, la scienza, ma concerne la presenza di religioni, di etiche, di mondi che pur essendo, a volte vicini a volte lontani, devono sentire il dovere di incontrarsi nel dialogo, che avvicina diverse visioni e punti di vista, oltre l'insidioso pericolo dello scontro violento e del sincretismo. «In un mondo che si fa facendo sempre più "piccolo", la questione dell'incontro tra le religioni e le culture è divenuto un tema urgente, che riguarda non solo la teologia. Il problema della compatibilità delle culture e della pace tra le religioni è diventato anche un tema politico di prim'ordine. Ma sono innanzitutto le religioni che si devono chiedere se esse siano in pace l'una con l'altra e se siano in grado di offrire il loro contributo all'educazione alla pace del genere umano". La fede cristiana è particolarmente interessata da questa problematica, perché, in ragione della sua origine e della sua natura, avanza la pretesa di conoscere e annunciare l'unico vero Dio e l'unico Salvatore di tutti gli uomini»⁸⁶.

85 J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., pp. 380-381.

86 J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, tr.it. di C. Colombi, Cantagalli, Roma 2003, p. 7. Si veda inoltre F. GARELLI-E. PACE-G. GUIZZARDI (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna 2003. La ricerca registra la presenza in Italia di religioni diverse da quelle del ceppo ebraico-cristiano e approda alla conclusione che in questo contesto pluralista e differenziato permangono atteggiamenti e comportamenti degli italiani fortemente identificati con il messaggio della Chiesa cattolica. Recentemente si è posta molta attenzione anche sul problema della *laicità* nel più ampio contesto delle trasformazioni, storiche e socio-culturali dell'Occidente in rapporto all'esperienza religiosa. Cf. in merito G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Elledici, Leumann (Torino) 2006; A. MARCHESE, *Il senso della laicità*, Las, Roma 2006; *Laicità*, num. mon. di «Per la filosofia» 24 (2007).

PER UN DIALOGO TRA "RAGIONI"

MICHELE FARISCO

Nell'attuale congiuntura storica sembrerebbe tornata in auge, nei diversi circoli culturali, ma anche e significativamente nell'ambito più ampio e controverso della cosiddetta "opinione pubblica" (davvero il "pubblico" ha un'opinione? Qual è la sua origine, la sua dinamica, la sua consistenza?), la questione della fede religiosa. Più precisamente, l'oggetto di riflessione risulta oggi non solo la credibilità della logica della fede (aspetto epistemico), rispetto al quale (troppo) spesso si cede agli opposti e vetusti dogmatismi del razionalismo e del fideismo, o alla più recente illusoria panacea dell'indifferentismo, quanto soprattutto la sua rilevanza sociale e politica, nel senso ampio e nobile del termine (di aristotelica memoria).

Numerosi sono gli interventi recenti su tali questioni. Per citare solo qualche titolo, si va da tentativi di decostruzione generica e generale della portata epistemica della fede col conseguente auspicio della fine della sua rilevanza pubblica, come nel *Trattato di ateologia* di Michel Onfray, recentemente tradotto in italiano⁸⁷; al tentativo di un ripensamento (non del tutto originale, e forse un po' troppo "antropomorfo") dell'oggetto della fede religiosa, oltre gli estremi dell'ateismo e delle religioni storiche (ma può una religione non essere storica?), come nel testo di Norman Mailer, *A proposito di Dio. Una conversazione fuori dal comune*⁸⁸; da pregevoli e dotte ricostruzioni storiche e teoretiche del concetto di laicità, come il testo di Michele Ciliberto, *Biblioteca Laica*⁸⁹, al ripensamento in chiave "cooperativa" del rapporto religione-politica, come nel testo curato da Gaetano Quagliariello, *Alla ricerca di una sana laicità*⁹⁰, o in *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*⁹¹, di Marcello Pera, oppure, ma per un dialogo che muove da premesse completamente diverse dai due precedenti, in *Perché laico*⁹² di Stefano Rodotà.

A mò di sintesi e di "messa a punto" della questione si possono senz'altro prendere in esame due recenti volumi collettanei che si caratterizzano per la pluralità delle voci in dialogo: il primo, curato da Knut Wenzel, s'intitola *La religione e la ragione*⁹³; il secondo, curato da Luca Savarini, ha per titolo *Laicità della ragione, razionalità della fede*⁹⁴.

Come facilmente si intuisce i riferimenti bibliografici solo tali e tanti da richiedere una ricognizione molto più articolata di un semplice intervento provvisorio quale questo nostro contributo intende essere.

Focalizzandoci in particolare sull'aspetto per così dire epistemico, ossia prendendo in esame le caratteristiche della fede come sapere ragionato e il suo rapporto con la ragione scientifica, per offrire semplicemente gli elementi essenziali e, appunto, "provvisori" di una possibile linea di lettura ci limiteremo a riportare gli interessanti e utili spunti di riflessione emersi da due recenti interventi tenuti presso la Pontificia

87 Cf. M. Onfray, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2009.

88 Cf. N. Meiler, *A proposito di Dio. Una conversazione fuori dal comune*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008.

89 Cf. M. Ciliberto, *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008.

90 Cf. G. Quagliariello, *Alla ricerca di una sana laicità. Libertà e centralità dell'uomo*, Cantagalli, Siena 2007.

91 Cf. M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.

92 Cf. S. Rodotà, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari 2009.

93 Cf. K. Wenzel (cur.), *Le religioni e la ragione*, Queriniana, Brescia 2008.

94 Cf. L. Savarini (cur.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino 2008.

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale da due illustri studiosi di due campi disciplinari il cui dialogo non è risultato storicamente sempre semplice e pacifico: il teologo Carmelo Dotolo e il biotecnologo Donato Matassino.

Per una ragione teologica complessa

Il discorso del teologo Dotolo parte da una domanda di base: perché si pone il problema della razionalità teologica in ogni passaggio epocale? A partire da tale questione egli tenta di chiarire quale è stata una possibile individuazione (in particolare in Italia) della razionalità teologica, ferma restando la problematicità di tale razionalità, sulla quale, a differenza di quanto una lettura semplicistica fatta dall'esterno possa far credere, si continua a discutere anche all'interno della stessa teologia.

Nella storia della teologia del 900, infatti, in particolare dopo la stagione barthiana, si diffonde la preoccupazione per una puntualizzazione epistemologica della teologia: ogni qualvolta passaggi disciplinari sono stati vissuti in modo urgente hanno obbligato a ridefinire la stessa teologia.

Fino a Barth c'è sostanziale accordo nel riconoscere la fede come fondamento della razionalità teologica, mentre successivamente tale accordo ha subito una vera e propria scossa dai saperi "altri".

Dotolo continua sottolineando che, a partire da tali provocazioni epistemologiche poste alla teologia da modelli di ragione altri rispetto al proprio, si affermano due direzioni nella ridefinizione della stessa teologia:

1. una tendenza ad un'identità aperta (cf. Kasper, che in *Per un rinnovamento del metodo teologico* sostiene che la teologia deve aprirsi ai saperi altri);
2. una tendenza a richiudere il sapere teologico, ridefinendolo in modo quasi autoreferenziale, attraverso una razionalità protetta, impermeabilizzata rispetto agli altri saperi (cf. Colombo della scuola di Milano, che propone una "teologia del dislocamento", secondo la quale la reciprocità gnoseologica rispetto agli altri saperi urta la razionalità teologica che deve progettarsi in uno spazio autoimmunizzato). Seconda questa linea la rottura provocata dalla modernità deve essere superata per il bene della razionalità teologica: la figura moderna della ragione sembra urtare i bisogni della razionalità teologica, perché si arroga la pretesa critica di interpretare la realtà, conoscere l'umano, e tutto questo è interpretato da Colombo come abbandono della verità.

Per contro a suo parere [di Colombo] l'unica ragione che conosce il reale è quella teologica. Questa posizione ha pesato in Italia sulla riflessione teologica, perché ha preteso di recuperare attraverso un oggettivismo della rivelazione tutta la distanza che attribuiva alla fede e alla ragione.

Secondo Dotolo è quindi possibile parlare di una sorta di oscillazione-schizofrenia nella razionalità teologica: apertura agli altri saperi o recupero di una razionalità chiusa, perché il sapere della fede è di per sé in grado di giustificare la propria pretesa conoscitiva (per esempio nella linea dell'evidenza simbolica).

Ne consegue una vera e propria "frammentazione teologica": essendosi abbandonata la ragione veritativa metafisica per quella strumentale prassistica la razionalità teologica è stata dislocata, producendo teologie che devono giustificare se stesse perché prive di un'autentica razionalità teologica.

Secondo Dotolo non è possibile una ragione teologica chiusa. Sta di fatto che i grandi teologi del 900 hanno rimesso in gioco la razionalità teologica a partire da un mutamento di paradigma. Quest'ultimo, inteso come modello interpretativo interno alla conoscenza, che cerca di cogliere le provocazioni del reale, non ha la pretesa di una rappresentazione nitida e chiara, ma mette capo ad una forma di comprensione in movimento. Pertanto risulta quanto mai importante cogliere le connessioni tra i modelli conoscitivi e i contesti storico-sociali. Si evita in tal modo un ingenuo realismo conoscitivo, secondo il quale sarebbe possibile accedere al reale in modo quasi immediato. Inoltre in questo modo è possibile affermare che la razionalità teologica è progettuale: media di volta in volta il modello di comprensione cristiano del reale.

In questa linea Dotolo distingue quattro contesti storico-culturali che hanno prodotto cambiamenti paradigmatici:

1. Scienze umane: alla centralità del soggetto conoscente che coniuga reale e razionale e alla sua autosufficienza nella costruzione del reale si sostituisce la complessità delle relazioni. Quando il soggetto entra nelle relazioni del mondo non è "in vitro", per cui non regge la pretesa di un'osservazione del reale "da nessun luogo" (come la sociologia di Berger e i progressi della psicologia hanno abbondantemente dimostrato). Un Documento della Commissione Teologica Internazionale del 1989, *L'interpretazione dei dogmi*, aveva percepito questa decostruzione del soggetto come un *kairos*, dicendo che dobbiamo abbandonare l'idea che il reale può essere conosciuto nella sua astrattezza, perché nasce e si struttura in un contesto culturale, fatto di simboli, e l'interpretazione è un dato strutturale dell'uomo, cosicché non è possibile appropriarsi del reale senza il conflitto che questo comporta. Il soggetto è decentrato rispetto alla struttura del reale: la conoscenza è ermeneutica, l'oggetto conosciuto non è immediato. Pertanto fede, ragione, rivelazione, verità non sono termini di senso immediato.

2. Processo di decostruzione di una certa forma di metafisica. Secondo Dotolo non è vera la presunta distruzione della metafisica in quanto tale. Piuttosto si evidenzia il bisogno di ripensare la differenza relazionale tra essere ed ente, laddove una certa tradizione l'aveva dimenticata, "oggettificando" e "cosificando" l'essere pensandolo come presenza, non come dono che offre se stesso. La decostruzione della metafisica e di una certa teo-ontologia ha permesso di distaccarsi fondamentalmente da una certa idea di rappresentatività dell'essere: pensarlo in un ente e presentare questo ente nello sguardo di chi lo osserva.

In tal modo si afferma il superamento della rappresentazione e attenzione al fatto che l'essere si presenta da sé come una differenza e un'alterità che dà a pensare. Si recupera la categoria di evento: si prende congedo da una ragione che vuole catturare il reale senza riconoscere l'alterità dell'essere che apre all'ascolto e all'incontro oltre le precomprensioni.

In questo momento storico nasce l'attenzione alla centralità di Gesù Cristo: la decostruzione della metafisica (processo all'oggettività di Dio) per riscoprire Gesù.

Si afferma, inoltre, la fecondità teorica dell'evento, dell'alterità, della differenza dell'essere. E tuttavia l'ente può esserne testimone: non si tratta allora della rottura della metafisica *tout court*.

3. Filosofia del linguaggio e dell'epistemologia. Da questo ambito viene un impatto importante sul linguaggio e sul metodo teologico.

Per esempio il neopositivismo colloca il linguaggio teologico sul piano della non significatività: al massimo rincuora e dà speranza. È un linguaggio non in grado di far emergere l'oggetto di cui parla.

La lezione popperiana chiarisce il significato di congetture e confutazioni: l'importanza di una teoria si valuta dalla sua capacità di risolvere problemi nella sua falsificabilità. Così viene riscoperta l'importanza della religione, laddove essa come scienza è capace di far appello ad una conoscenza differente perché inserisce l'inosservabile come capacità di dare significato al linguaggio della vita. Un sano linguaggio teologico è tale se è capace di inserire linguaggi adeguati per comprendere la realtà finita, le sue soluzioni e i suoi significati per noi. Quindi la critica epistemologica è una critica a quel linguaggio che produce solo emozioni, senza aver niente a che fare con la razionalità.

In questa prospettiva l'epistemologia scientifica dà alla razionalità teologica un senso di umiltà. Secondo Peirce la scienza ha tre certezze: non si può raggiungere la certezza, l'esattezza e l'universalità assoluta. Allora allo stesso modo neppure la teologia è tenuta a ricercarle per potersi dire scientifica.

4. affermazione di una ragione ermeneutica, in particolare quella di tipo ontologico. Innanzitutto, secondo Dotolo, è importante sottolineare che la ragione è un'attività discorsiva e dialettica. Per esempio Ricoeur afferma che la ragione, differente dall'intelletto, interpreta il reale ponendo il bisogno di opposizione polare costante. Da qui la rottura epistemologica di un metodo che ha avuto i suoi vantaggi, quello riflessivo trascendentale alla Rahner, dove la ragione è incapace di aprirsi alle esperienze concrete. La ragione ermeneutica, proprio in quanto radicata nell'esistenza, è fondamentalmente capace di trascrivere in modo dialogico la razionalità nella logica dell'esistenza. Interpretare è essere in grado di ascoltare e stare in prossimità dell'evento. La ragione ermeneutica si annuncia disponibile al mistero (cf. Pareyson).

Un'esistenza come interpretazione rinvia ad un'ontologia, ma in direzione dialogica, intersoggettiva, dove l'ascolto è determinante per l'autocomprensione (cf. K. Hemmerle, che parla dell'ontologia della Trinità come ontologia della relazione).

La ragione ermeneutica è aperta ad una fusione di orizzonti: il mutamento di orizzonte modifica la comprensione dell'orizzonte precedente. La ragione si riappropria così dei segni della storia e vede i documenti come espressioni di diverse modalità di comprensione del reale.

Poste queste premesse Dotolo si chiede come pensare una razionalità teologica che sia interpretazione della realtà.

Una possibile soluzione proviene dalla concezione della teologia come ermeneutica del fatto cristologico. Di fatto la teologia cristiana nasce da quell'evento, anche se ancora oggi questo è un fatto non scontato. Questa identità della teologia è ambivalente: da una parte la teologia sa che il suo orizzonte semantico le deriva da un evento, che essa non può costruire ma solo riconoscere. Questo evento, inoltre, si muove all'interno di una testimonianza che lo ha reso oggettivo, ma nella forma della circolarità soggetto-oggetto, non come oggettività pura, bensì secondo una semantica ambivalente. Dall'altra la razionalità teologica cerca il superamento critico di questa oggettivazione perché tale superamento è dovuto all'eccedenza di verità di senso che l'evento comunica, ogni qual volta la razionalità teologica si mette in movimento con quell'evento. C'è bisogno, allora, di una razionalità che fa emergere l'eccedenza del senso

dell'evento narrato, e lo può solo se non si chiude in una razionalità che pretende di conoscere la verità oggettiva (epistemologia autoprotetta).

In questa logica, riferendosi a Pannenberg, in particolare all'opera *Epistemologia e teologia*, Dotolo afferma che la razionalità teologica non produce il suo oggetto direttamente, nel senso che l'oggetto non è immediatamente disponibile, ma produce una sua oggettivazione in una configurazione di senso: la configurazione di senso produce l'oggetto e ce lo offre in un certo modo. Questo perché la teologia cristiana è scienza di una religione storica, che costruisce la sua autocomprensione in relazione ai segni dei tempi, senza "ipostatizzazione", ossia una sua comprensione completamente indifferente alla storia. Come per le scienze umane e per le altre scienze, l'oggettività ha anche un'ipotesicità nella stessa teologia.

In termini provocatori Dotolo afferma che sul piano teologico se l'oggetto è la Rivelazione, o meglio, più specificamente, la persona di Gesù, e la sua indagabilità non è nell'ordine di una cosa, ma di una costruzione di senso e di verità nel senso sopra chiarito, allora la fede non è una razionalità critica che già conosce la verità della rivelazione e solo la registra, bensì la costruisce e/o ridetermina, attraverso il linguaggio analogico e metaforico che rende quell'oggetto indagabile, in modo che dia senso a chi lo riceve. L'epistemologia teologica deve essere poetica, capace di costruire costantemente. La fede non è semplice organo recettivo, ma co-costitutivo.

In questa logica è fondamentale il recupero del registro metaforico-analogico del linguaggio e di una razionalità che nella verità metaforica propone un'interpretazione della realtà: fa un lavoro di intarsio, fa balzare figure di senso e di verità in dialogo con la storia, tenendo presente che il riferimento è l'uomo con le sue domande. La razionalità teologica è una razionalità che di volta in volta viene interpretata dagli eventi e interpreta gli eventi.

Dotolo fa quindi riferimento a tre autori che, pur nella loro specificità, concorrono a delineare un quadro della teologia conforme a quanto da lui stesso affermato.

Kasper parla della *quaestio* come logica della razionalità teologica: per sua natura è messa in questione e mette in questione.

Guardini fa riferimento ad un sistema di opposizione polare.

Schillebeeckx fa riferimento al nesso esperienza-interpretazione-verità, per un ripensamento della razionalità teologica.

In conclusione Dotolo sottolinea quelle che secondo lui sono le dimensioni costitutive di una razionalità teologica:

1. *ermeneutico-ontologica*: la Rivelazione è intendibile come appello-manifestazione. La dimensione metafisica dell'ermeneutica è da intendersi come provocazione, non come isterilimento del dinamismo della conoscenza.

2. *la razionalità teologica deve andare di pari passo con la storia*.

3. *la Rivelazione è sempre mediata da segni presenti nella storia*, e c'è sempre dismisura tra Rivelazione e comprensione.

4. *elemento della libertà nella comprensione della Rivelazione.* In questo senso si può parlare, per esempio, della conversione e dell'elemento etico-politico, come espresso, tra altri, da Metz e Moltmann, che fanno riferimento ad una razionalità anamnastico-politico o anamnastico-pratica.

5. *interdisciplinarietà:* la fallibilità della ragione, anche teologica, e le esperienze di non senso mettono in crisi la razionalità teologica; bisogna evitare che la razionalità teologica sia delle sintesi compiute: *la teologia vive di un'incompletezza strutturale.*

Possiamo parlare, in ultimo, di un *principio della salvificità:* rimettere in gioco l'articolazione di senso tra rivelazione e vita.

Per una ragione scientifica complessa

Lo scienziato Donato Matassino da parte sua si concentra nello specifico sul rapporto tra ragione scientifica e sapere teologico, in una prospettiva epistemologica, ma anche etica e antropologica.

Anzitutto osserva che spesso la scienza biologica sembrerebbe voler rivendicare la propria autonomia da tutto, anche dall'*ethos*.

Matassino parte dal pensiero di Benedetto XVI espresso nel ben noto discorso di Ratisbona: non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla scienza e debbono essere portati nell'ambito soggettivo tutti i problemi e le soluzioni che hanno a che fare con la sfera dell'etica e della religione.

La coscienza soggettiva diviene in questa logica l'unica istanza etica. Però in questo modo *ethos* e religione perdono la loro capacità di creare comunità e si riducono al solo ambito del soggettivo.

L'*ethos* della scienza è la volontà di ubbidienza alla verità e quindi è espressione di un atteggiamento che fa parte del fondo dello spirito cristiano. Solo se ragione e fede si ritrovano unite in un nuovo modo è possibile superare il limite dell'autosegregazione della ragione basata esclusivamente sulla verificabilità dell'esperimento, conferendole invece tutta la sua ampiezza.

La cosiddetta laicità della scienza spesso viene identificata con posizioni ideologiche che rivendicano autonomia da qualsiasi condizionamento.

Matassino definisce l'*ideologia* come un progetto di pensiero elaborato a tavolino al fine di spiegare e condizionare fatti reali. Da qui la scienza come pretesa inconfutabile di spiegare la realtà, con intolleranza per ciò che non coincide con essa.

Come risposta a tale atteggiamento Matassino cita quelli che egli indica come "principi laici" affermati dal Papa nel (anche questo ben noto) discorso che avrebbe dovuto rinunciare alla Sapienza giovedì 17 gennaio 2008: l'università obbedisce solo alla ricerca della verità; è autonoma; l'università nasce dalla brama di conoscenza dell'uomo. La conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene: quale bene si può realizzare tramite la conoscenza della verità?

In questa prospettiva la religione deve mantenere sempre viva la ricerca della verità che è propria della scienza. Perciò nella *Spe Salvi* si afferma che Bacone si sbagliava nel ritenere che l'uomo si salva mediante la scienza: essa può certo contribuire, ma può anche distruggere se non viene orientata da forze che sono al di fuori di essa.

Secondo Matassino lo scientismo tecnologico contemporaneo delude l'uomo, perché gli dice che egli ha una conoscenza che tutto può, che è solo materia, che tutto è frutto del caso, che tutto viene dal nulla e tornerà nel nulla. Il *naturalismo puro* è, quindi, l'indirizzo verso cui tende l'uomo contemporaneo. Da ciò deriva il riduzionismo, che condurrà all'atrofia encefalica, ossia all'incapacità di affrontare questioni vitali ed esistenziali, proprie della filosofia, della teologia, dell'etica.

La verità, afferma ancora Matassino, è che con l'avanzare della conoscenza del *bios* aumentano i misteri: risolto un interrogativo ne sorgono infiniti altri.

Per esempio perché l'universo è nella configurazione attuale? Perché obbedisce a determinate leggi e non ad altre? Perché la vita del singolo essere vivente continua ad essere un mistero nonostante la scienza?

A partire dalla biologia si configura, allora, una razionalità scientifica non riduzionistica: l'essere vivente è sempre eccedente rispetto alle nostre conoscenze, in quanto non riducibile ad esse e perciò esigente prudenza nelle procedure di indagine e di intervento. Si può legittimamente parlare di una complessità biologica irriducibile: ogni organismo vivente va considerato sempre in relazione all'ambiente e agli altri sistemi biologici.

È possibile, dunque, distinguere tra Genetica (conoscenza della struttura del DNA)- epigenetica (studio del DNA in rapporto all'esterno).

Il funzionamento degli elementi del DNA avviene in virtù dei rapporti interni al DNA stesso e tra DNA e ambiente esterno.

Ogni cellula è un sistema cibernetico e il vivente è definibile come un sistema biologico aperto dinamico vincolato (necessità per la vita) neghentropico (introducendo informazione noi immettiamo ordini).

L'auto-organizzazione può essere concepita come la caratteristica centrale di ogni cellula.

Esiste, inoltre, un'organizzazione sovramolecolare legata a sovrastrutture molecolari di una grande elasticità e fantasia. A seconda delle condizioni microambientali in cui si opera cambiano la propria struttura dando il contributo migliore per il funzionamento del sistema cellulare.

Già negli anni 40 Waddington parlava di assimilazione genetica, ossia di una modificazione fenotipica in risposta a stimoli ambientali, identificata con la plasticità. All'interno della materia vivente vi è una variabilità genetica latente (criptica) che si manifesta solo in determinate condizioni (modificando le condizioni microambientali). Si delinea un recupero, dunque, della logica lamarkiana: i cambiamenti che via via si manifestano possono diventare ereditari.

Quindi Matassino fa riferimento al processo ENCODE, relativo a dati di settembre 2007, secondo il quale è stato studiato l'1 % del genoma umano (3 mln e 600 mila ca di sequenze). Le regioni codificanti, quelle che chiamiamo geni (nell'uomo ca 22.000) non sono state conosciute del tutto. A oggi il 17-18 % del genoma umano è ancora da chiarire, soprattutto nelle sue funzioni. Inoltre non tutte le regioni che codificano sono note, e soprattutto è limitata la conoscenza delle funzioni. Ci sono segmenti di DNA che si comportano in modo indipendente: non tutto il DNA viene trascritto in RNA. Le regioni silenziose dal punto di vista trascrizionale sono definite magazzino, o variabilità genetica latente (in riferimento a waddington anni 40). Poi ci sono tante sequenze codificanti piccole, che si inseriscono nel rapporto tra DNA e il resto del microambiente: tutta una serie di relazioni intracellulari importanti per le malattie.

Non tutti i segmenti del DNA sono autonomi: alcuni segmenti introni (che non codificano) per alcuni segnali esterni al momento opportuno possono divenire codificanti.

Tutto questo a riprova della necessità di un approccio "complesso" e non riduzionistico al vivente.

Un tale modello di ragione scientifica appare compatibile con la prospettiva generalmente personalistica fatta propria da Matassino, il quale afferma che ogni progresso, conoscitivo e pratico, nelle scienze della vita deve essere accompagnato alla tutela della dignità, della libertà e di ogni diritto della persona umana, tramite opportune norme di garanzia.

Il paradigma della complessità, che salva la scienza da un esito riduzionistico, appare come la via maestra per il riconoscimento dei limiti della ragione scientifica e la praticabilità di un fruttuoso dialogo con la ragione teologica.

In questo senso, conclude Matassino, non può la scienza fornire un quadro deterministico: esistono il mondo umano della libertà e della storia che trascendono il determinismo.

È proprio la libertà che deve guidare il cammino della ragione la quale a sua volta deve essere la base della fede.

Conclusione

Sia nella prospettiva del teologo Dotolo, sia in quella del biotecnologo Matassino, ci sembra di poter individuare come categoria ermeneutica centrale la *complessità*, che dice impossibilità di ridurre a modelli statici e onnicomprensivi sia la razionalità teologica che quella scientifica in generale (e biologica in particolare).

In questa prospettiva (ma per forza di cose ci limitiamo solo ad un accenno), all'interno di un sapere che si configura come *euristica della verità*, ossia come tentativo costantemente aperto di approssimarsi ad essa, ci sembra possa trovare legittimo riconoscimento e collocazione anche il "sapere della fede", inteso non come assiomatica deduzione di principi da calare *ex abrupto* nella storia, bensì come un orizzonte di senso formale (nel senso kantiano), ossia uno strumento di comprensione della realtà storica che sia a un tempo fedele a se stesso e aperto al cambiamento e al dialogo con "ragioni altre". Da queste premessa epistemica possono discendere, quindi, interessanti conseguenze sul piano pubblico e "politico".

COLLOQUIONLINE



PERCORSI

QUALE LAICITÀ PER I CATTOLICI? LE RAGIONI DELLA FEDE A PROPOSITO DEL "BRUTTO ANATROCCOLO" LAICO

SALVATORE LATORA

Nel documento conciliare *Lumen gentium* si dà una definizione di che cosa si deve intendere con il termine "laici": «Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli *a esclusione* dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa... L'indole secolare è propria e peculiare dei laici... Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG., 31). Una veduta dicotomica di Chiesa appare già in quell'inciso: "a esclusione...", perché mostra di riproporre una spartizione del terreno operativo: il sacro agli uni, i chierici; il profano agli altri, i laici!

Il dibattito su questo rilevante problema viene presentato ora in un libro molto interessante di Fulvio De Giorgi, dal titolo icastico: *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Ed. Paoline, Milano 2008.

L'Autore è docente di storia della pedagogia e dell'educazione nell'università di Modena e in quella di Reggio Emilia; assiduo collaboratore di "Comunità", il periodico della "Missione Chiesa-Mondo", di mons. Fallico. Al di là del titolo sensazionale, scrive il vescovo Ghidelli nella Prefazione, esso «tradisce molto bene lo stato d'animo di non pochi laici nei confronti del mondo ecclesiastico, che va dalla scontentezza alla rassegnazione, dall'amore sofferto alla rabbia contenuta, dall'impaziente attesa alla critica costruttiva. Ma non dobbiamo dimenticare che, secondo De Giorgi, nell'anatroccolo c'è (o ci può essere) il cigno, e forse anche la colomba.

Quell'anatroccolo è detto "brutto" perché l'autore riconosce qualcosa di sgradevole e di sgraziato nella figura pubblica della Chiesa cattolica, e in particolare nel laicato... Queste pagine - non ho timore a dirlo - mi hanno stimolato a pensare o, meglio, a ripensare il ministero episcopale al quale sono stato chiamato e che sto esercitando, e specialmente a chiedermi *come* lo sto esercitando».

La struttura del libro si articola in dieci capitoli più l'Introduzione e la Conclusione. Si parte dall'esame della storia della Chiesa e dall'eredità del pontificato di Giovanni Paolo II e del Concilio Vaticano II, per chiedersi e cercare di capire in che momento storico ci troviamo dal punto di vista ecclesiale e da quello socio-politico (capp. I, II, III).

Seguono alcuni capitoli di critica impietosa, ma costruttiva: cap. V. «*Una Chiesa di preti pedofili: è questa la Chiesa di Cristo o dobbiamo aspettarne un'altra?*»: 1. *Uno scandalo "gonfiato" ma un dolore reale.* 4. *Il prete ritrovi un ruolo profetico in una Chiesa comunità profetica*; cap. VI. «*Oltre Paps e Dico: possibilità e bellezza della famiglia cristiana*».

In quasi in tutti i capitoli si legge l'aspetto positivo e prospettico, ma in modo specifico nel cap. VIII. «*Per una conversione pastorale di base*»:

3. *La Chiesa "glocale"*, 5. *Per un progetto pastorale culturale a dimensione parrocchiale*; 6. *Carità intellettuale e non-conformismo culturale.*

Al tema specifico della "laicità" sono dedicati tre capitoli, il VII. «Piccola via per nuovi orizzonti di missionarietà laicale»: 1. *Nel Medioevo: il monaco*; 2. *Nell'età moderna: il prete*; 3. *Nell'età contemporanea: i coniugi*.

4-*Per una spiritualità coniugale e familiare: spiritualità dei laici e spiritualità dai laici*. Il capitolo IX: «La sfida della laicità»: 1. *Laicità e identità europea*; 2. *Laicità di condivisione e laicità escatologica*; 3. Postilla I: *Rosmini*; 4. Postilla II: *Fides et ratio*. Il capitolo IV «Le cinque piaghe del laicato cattolico oggi»: 1. *Un decennio entusiasmante: fioriture primaverili e gelate avvizzenti*; 2. *La prima piaga: carenze di un'adeguata spiritualità del laicato*; 3. *La seconda piaga: carenze di una soggettività pastorale dei coniugi*; 4. *La terza piaga: carenze di una pastorale di libertà e di liberazione*; 5. *La quarta piaga: carenze della libertà di parola nelle comunità ecclesiali*; 6. *La quinta piaga: carenze della dignità fraterna del laico*. Al problema socio-politico è dedicato il capitolo X: «Morte o trasformazione del cristianesimo sociale?»: 1. *Un annuncio funebre* 2. *È morta la dottrina sociale della Chiesa?*, 3. *La dottrina antisociale mediatica*; 4. *La lampada sul lucerniere*.

Critica, anche radicale, dunque, ma positiva, perché ispirata ad una profonda fede nella Chiesa, sorgente di pensiero, madre premurosa e benevola dove, anche se tra limiti storici, si può attingere all'educazione dello Spirito, come indica il titolo delle conclusioni: «*Misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno*». Il motivo ispiratore, oltre alla conoscenza personale dei documenti ecclesiali, è di chiara matrice rosminiana, basta ricordare l'opera del Beato Roveretano: *Le cinque piaghe della santa Chiesa*, riflessa ne *Le cinque piaghe del laicato cattolico oggi*, a cui bisogna aggiungere: *Le cinque piaghe della parrocchia italiana*, Ed. Chiesa-Mondo, Catania 1995, di mons. Antonio Fallico, che l'A. certamente conosce insieme con: *Pedagogia pastorale. Questa sconosciuta*, ivi, 2000; e di parecchi anni fa: *Gruppi ecclesiali e impegno politico*, Marietti, Torino 1976. Ricordiamo che De Giorgi è un profondo studioso del Rosmini, basta ricordare *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2003.

Per quanto riguarda il criterio interpretativo, egli si richiama alla tripartizione di Italo Mancini definendolo «il maggiore filosofo morale del secondo Novecento» che, per i rapporti fra gerarchia e laicato e fra Chiesa e mondo distingue tra: *cultura della presenza*; *cultura della mediazione* e *cultura del paradosso*. De Giorgi dice di propendere per quest'ultima opzione, ma chi segue la lettura del libro e lo snodarsi delle argomentazioni attraverso i vari capitoli, non può non notare alcune aporie, perciò, pur apprezzando quella scelta, deve ritenerla non del tutto adeguata: non si può andare avanti a forza di paradossi!

Non c'è dubbio che il Concilio Vaticano II rappresenti uno dei grandi eventi del Novecento, a livello planetario: un evento periodizzante (p. 42). Ora negli anni più recenti del post-concilio va facendosi strada un'altra linea interpretativa: «Vi è però anche chi prevede e auspica una gessificazione delle forme totalitarie sopravvissute al Concilio e una ripresa di ecclesiologie pre-conciliari in funzione di una civiltà cattolica, cioè di nuovi protagonismi cattolici... Questa seconda prospettiva appare peraltro omogenea e parallela rispetto ai processi antidemocratici e al clima di critica alla democrazia che, negli ultimi decenni, hanno molto indebolito il legame tra partecipazione e responsabilità» (p. 45).

Giusto questo accostamento parallelo, perché la Chiesa cattolica vive nel mondo e perciò non è estranea ai processi storici della società in cui opera, li influenza essendone a sua volta influenzata. Ma il criterio interpretativo più adeguato mi sembra ancora quello di Luigi Sturzo, quello cioè della «Dualità e Diarchia», che ci può dare una soddisfacente spiegazione del modo in cui le forme primarie della socialità, cioè la *famiglia*, la *Chiesa* e lo *Stato*, insieme con quelle secondarie, tra cui l'*ordine economico* e la *comunità internazionale*, agiscono, interagiscono e reagiscono di fronte ai problemi del secolare processo storico (Cfr. *La società, sua natura e leggi*, pp. 27-102; e *Chiesa e Stato*, passim).

In Luigi Sturzo possiamo trovare le linee di una *teologia della laicità*, come ha intuito Severino Dianich in alcuni rapidi ma essenziali passaggi della sua: *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, dove a p. 64 e ss. ricorda che Luigi Sturzo «politico di grande profondità teologica, già nel 1937 (anno della edizione francese di *Chiesa e Stato*), prima di K. Rahner e di H. De Lubac (ma aggiungeremmo prim'ancora del teorico del laicato, Y. Congar), ha sostenuto esplicitamente il rapporto dialettico tra natura e grazia, tra chiesa e mondo». Già Gabriele De Rosa ci aveva messo su questa via, quando nel suo *Luigi Sturzo* (Torino 1977, pp. 381-393), tratta de "La storicizzazione del divino" e anche Mons. Michele Pennini, che dedica il suo volume: *Fede e impegno politico in L. Sturzo*, a questa stessa problematica.

Luigi Sturzo è certamente il più grande pensatore socio-politico cattolico della nostra epoca. (eppure il politologo Giovanni Sartori in *La democrazia in trenta lezioni*, Mondadori, Milano 2008, non cita neppure il nome di Sturzo!). L'opera di Sturzo è da porsi in continuità e sviluppo con quella di un Rosmini, di un Gioberti, di un Toniolo, nel contesto del Movimento cattolico non solo in Italia, e va ristudiata, sicuramente contestualizzandola e storicizzandola, insieme con quella inseparabile del fratello Mario, vescovo di Piazza Armerina, ma vista anche in maniera prospettica, perché, dopo il temporaneo fallimento, comincia finalmente a mostrare le sue grandi potenzialità per un rinnovato corso dei cattolici. Non è pertanto difficile sostenere che la nuova *sociologia integrale* di Luigi Sturzo e la sua dottrina politica del *popolarismo* hanno un solido fondamento teologico (cfr. il mio saggio: *Per una teologia della laicità secondo i fratelli Mario e Luigi Sturzo*, in «Laòs», n. 1, 1999; e i volumi: *Mario e Luigi Sturzo. Per una rinascita culturale del cattolicesimo*, Greco, Catania 1993, e *Itinerari alla santità secondo i Fratelli Sturzo*, Ed. CIS-Chiesa-mondo, Roma-Catania 2000).

Di fronte alle crisi evidenziate dal De Giorgi, dunque, da dove ricominciare? Quali ragioni ri-addurre a partire dalla fede cristiana per la riqualificazione della laicità cristiana? Il suggerimento sull'esempio di Sturzo è quello di ripartire dai *comitati interparrocchiali*, per poi iniziare una motivata *educazione politica* dei cittadini più responsabili: potranno essere questi luoghi, due o tre parrocchie che vertono su quartieri limitrofi, come *laboratori di educazione politica* per una democrazia partecipata.

Ci siamo permessi queste osservazioni, perché ci sembrano impliciti nell'ottimo e stimolante volume di Fulvio De Giorgi.

IL "BULLISMO" RUOLO DEL CONTESTO QUALE FATTORE CO-DETERMINANTE

PALMIERO N.** , TESONE L. * , ZACCARIELLO M.R.*

La famiglia è il primo contesto nel quale l'individuo interiorizza le regole implicite ed esplicite, le modalità di socializzazione e di convivenza, contribuendo non poco al processo di formulazione che condurrà alle visioni adulte del mondo e caratterizzeranno gli stessi modi futuri di configurare le "ragioni della ragione". Una funzione altrettanto importante è svolta dall'istituzione scolastica, nella quale iniziano a crearsi i primi gruppi di pari con le conseguenti dinamiche di aggregazione e di esclusione, caratterizzate dalla formazione di gerarchie di ruolo, tra chi è più forte e chi è più debole, tra chi è degno di essere accettato e da chi non lo è.

Il bambino, all'inizio della sua carriera scolastica, si trova tra l'altro a dover fronteggiare la sfida dell'accettazione e dell'inserimento nel gruppo di coetanei.

Il fallimento di tali dinamiche di aggregazione possono dar vita a fenomeni di persecuzione violenta e prolungata che prendono il nome di "Bullismo".

Si tratta di un processo che coinvolge, in maniera più o meno diretta, una giovane vittima che sperimenta per opera di uno o più coetanei una condizione di prevaricazione, di soprusi fisici e psicologici, il più delle volte causa di profonda sofferenza e grave svalutazione della propria identità; può manifestarsi con aggressioni fisiche (pugni, calci, etc.), verbali (deridere, insultare, affermazioni razziste) e indirette (escludere qualcuno da gruppi di aggregazione).

Il bullismo resta un fenomeno di difficile individuazione, in quanto la manifestazione di comportamenti "bullistici" è, di fatto, assimilabile e confusa al "normale conflitto" tra coetanei.

Appare, pertanto, opportuno, descrivere le caratteristiche peculiari dei due fenomeni, al fine di meglio coglierne gli elementi di somiglianza e di differenza.

In una normale situazione di conflitto, gli attori implicati sono in grado di manifestare le proprie ragioni e di esprimere il disaccordo con quelle altrui; inoltre, è possibile una negoziazione finalizzata al soddisfacimento dei propri desideri e al raggiungimento dei propri obiettivi.

Tali caratteristiche sono assenti nel bullismo, in cui solo l'aggressore ha il diritto di esprimersi e non è data alcuna possibilità di replica. Si tratta, cioè, di una serie di comportamenti che fondano il loro esistere sulla prevaricazione e sulla dinamica del potere.

Naturalmente il fenomeno si presenta come un processo dinamico e subisce, quindi, modificazioni continue, concomitanti ai cambiamenti della società e delle agenzie educative.

** Psicologo-Psicoterapeuta U.O.M.I. D.S. 34, ASL CE/2, Aversa (CE), Giudice Onorario presso il T.p.M. di Napoli.

* Psicologo Spec.do in Psicologia Clinica.

Si assiste, infatti, ad un progressivo abbassamento del livello di età delle vittime e dei bulli, fino ad arrivare ad episodi che investono minori della scuola primaria.

È possibile osservare bambini di tre o quattro anni che aggrediscono fisicamente o verbalmente i coetanei al fine di accaparrarsi un gioco o altro venendo meno, pertanto, il luogo comune che vuole il bambino prescolare "buono e senza malizia"; modello largamente propagandato dalla società.

Inoltre, anche se le violenze tra coetanei, soprattutto fisiche, restano appannaggio quasi esclusivo dei maschi, sempre più spesso si assiste a fenomeni di prepotenza, in questo caso soprattutto psicologica, che coinvolgono le femmine, mettendo, anche in questo caso, in crisi l'immagine tradizionale della donna quale vittima passiva delle sopraffazioni maschili.

A livello esplicativo ci si è ormai affrancati da una visione del fenomeno basata prettamente sulla ricerca di una causalità diretta. Attualmente i modelli esplicativi maggiormente accreditati fanno riferimento ad una multifattorialità del fenomeno. L'attenzione si è focalizzata sul modo in cui interagiscono stili educativi familiari, caratteristiche personali, ampiezza della classe, modelli di conduzione degli insegnanti, etc.

Una variabile che sembra correlarsi positivamente con il bullismo è l'atmosfera familiare e in particolare lo stile educativo genitoriale.

L'essere spettatori attivi di continui episodi di contrasti e aggressioni intrafamiliari facilita l'interiorizzazione di modelli comportamentali improntati alla violenza e alla sopraffazione, con conseguente possibilità di generalizzarli in altri contesti.

D'altra parte anche stili educativi caratterizzati da scarso coinvolgimento emotivo o permissivismo sembrano rappresentare fattori predisponenti.

Lo stesso contesto scolastico può favorire o inibire fenomeni di bullismo: un'insegnante che, ad esempio, utilizzi modalità relazionali improntate sul potere rinforzerà, inevitabilmente, l'apprendimento di schemi comportamentali e relazionali basati sulla prepotenza e la forza.

Un'altra variabile che sembra correlarsi positivamente alla manifestazione e alla cronicizzazione di fenomeni di bullismo è la dinamica di gruppo. Una volta verificatosi un episodio di prevaricazione tra una vittima e un prevaricatore è il gruppo stesso a sancire chi è "destinato" a diventare costantemente una vittima e chi, invece, ad assumere il ruolo di bullo. Si struttura, cioè, una dinamica circolare di tipo collusivo tendente a perpetuare il sistema che si è avviato.

In tal senso, quindi, la stessa vittima, seppur inconsapevolmente tende a rinforzare i comportamenti aggressivi nei suoi confronti con la possibilità di attirare su di sé le ire dei compagni violenti.

La classe, in quanto gruppo, tende a "comportarsi" come un qualsiasi gruppo sociale difendendo, in primis, la coesione interna mediante meccanismi difensivi caratterizzati dalla proiezione all'esterno di possibili minacce o dalla individuazione, quando la minaccia è percepita all'interno, di un "capro espiatorio". Ciò significa che è possibile divenire bersaglio delle prepotenze proprio in quanto facenti parte della dinamica gruppale: o si è la "pecora nera" del gruppo, oppure l'estraneo che minaccia l'integrità e la coesione del gruppo che diverrà prevaricatore. È da sottolineare, inoltre, come sia molto diffuso il

fenomeno per cui la vittima inizia a partecipare ad altre attività di prevaricazione nel tentativo di riscattarsi dalla sua posizione, dando vita al profilo del bullo/vittima che, a seconda del contesto, assume il ruolo di artefice o di bersaglio di violenze.

Quanto detto, induce ad ipotizzare che qualsivoglia intervento preventivo, sia esso primario o secondario, deve coinvolgere necessariamente non solo gli attori diretti del bullismo (aggressore e vittima), ma l'intero contesto entro il quale il comportamento viene ad elicitarci.

Obiettivo del presente lavoro è quello di descrivere le modalità concrete attraverso cui si esplica questo importante fenomeno sociale e, mediante l'illustrazione di due casi, si cercherà di porre in evidenza i fattori contestuali che concorrono alla sua manifestazione nonché al rinforzo dello stesso.

A., ragazzo marocchino di circa 17 anni, arriva in casa-famiglia su provvedimento ex art. 403 c.c. in quanto si trovava in uno stato di abbandono materiale.

A. da l'impressione di essere un adolescente molto introverso, ma mostra subito la sua pacatezza e il suo senso dell'ironia, riuscendo a farsi accettare dagli altri membri della casa-famiglia e diventando un punto di riferimento per i più piccoli che vedono in lui una persona di successo. Infatti, A. mostra un'intelligenza spiccata e possiede una certa cultura, essendo riuscito ad integrare bene la tradizione e la religione del suo paese di provenienza con quella italiana e, in particolare napoletana. Appena giunto in casa famiglia è costretto a cambiare istituto scolastico a causa della distanza tra il paese in cui è situata la casa famiglia e la vecchia scuola frequentata. Si iscrive al secondo anno di liceo impegnandosi molto negli studi e sembra avere intenzione di continuare almeno fino al conseguimento del diploma di maturità.

Dopo circa un mese dall'arrivo in casa-famiglia inizia a mostrare i primi segni di disagio, in cui si nota un calo nel rendimento scolastico e la "ribellione" rispetto a qualsiasi forma di regola, nonostante fino a quel momento le avesse accettate ed osservate con molto zelo.

Al fine di meglio comprendere quanto stava accadendo, si è deciso di valutare anche i rapporti del ragazzo con i compagni di classe.

È a questo punto che A. confessa di essere in crisi per i cattivi rapporti con un gruppo di compagni, formatosi all'interno della sua stessa classe.

Racconta che non gli permettono di mantenere la concentrazione durante le lezioni, tirandogli la carta, rubandogli le penne, prendendolo in giro verbalmente, etc. Inoltre A. dice di essere stato spesso picchiato, soprattutto negli intervalli, ma a volte anche durante le lezioni, evidenziando in questo modo l'impotenza del singolo insegnante per episodi di questo genere.

Ma le vessazioni subite da A. non si fermano alle aggressioni fisiche, le violenze sono anche di tipo psicologico. A. è emarginato dagli altri coetanei che, riconoscendo uno status di forza al gruppo aggressore tendono ad emarginarlo e a prendere le parti dei "bulli".

Tutti questi episodi vengono fatti presenti all'istituzione scolastica, tuttavia la dirigenza ne minimizza la gravità leggendo ciò che sta avvenendo come fisiologico disagio individuale al punto che A. decide di abbandonare quella scuola per frequentare un istituto per ragazzi extracomunitari.

P. è un'adolescente di 14 anni, esile, con un carattere timido ed uno scarso bagaglio lessicale e culturale. Iscritto alla terza media, è stato inadempiente all'obbligo scolastico fino alla metà dell'anno in corso, successivamente è rientrato con 6 ore di sostegno a settimana. Riguardo alla scuola mostra un atteggiamento oppositivo-provocatorio, non accetta l'insegnante di sostegno e sente avverso il contesto scolastico reagendo spesso con comportamenti aggressivi.

Da un'attenta analisi della situazione di P. è emerso che lo stesso prima di essere autore di episodi di bullismo ne è stato vittima. P. nel suo percorso scolastico ha sempre avuto delle difficoltà di apprendimento dovute al contesto di provenienza, fortemente deprivante.

Quasi tutti i giorni un gruppo di ragazzi più grandi della stessa scuola lo prendevano di mira. Erano in tre, a volte in quattro, e durante la ricreazione gli si avvicinavano e cominciavano a spintonarlo, sottolineando in modo offensivo la sua difficile situazione familiare, prendendolo in giro sulla condizione carceraria del padre, del fratello maggiore e sul suo scarso rendimento scolastico.

P. non ha mai parlato in famiglia di questa forma di oppressione e la scuola sembra abbia minimizzato quanto accadeva arrivando, in alcuni momenti, a colpevolizzare il ragazzo stesso. In terza media, P. dopo un lungo periodo di assenze, ha iniziato a mostrare nei confronti dei compagni e dei docenti una serie di atteggiamenti provocatori e di sfida fino a rendersi attore di atti vandalici nei confronti anche del corpo docente. A seguito di tali episodi è stato consigliato a P. di cambiare istituto scolastico tanto che gli stessi genitori hanno richiesto il nulla osta in tal senso. Detto nulla osta è stato accordato ma si sono avute delle difficoltà a trovare un nuovo istituto scolastico disposto ad accoglierlo tanto che per un periodo P. è risultato evasore scolastico. Per tale motivo, i genitori del minore hanno, successivamente, richiesto l'iscrizione del figlio presso il vecchio istituto anche se si è reso necessario una soluzione di rientro scolastico parziale, di 18 ore a settimana in quanto il corpo docente ha manifestato una certa preoccupazione circa la capacità contenitiva della scuola.

I casi sopra descritti, mettono in evidenza quanto l'istituzione, in alcuni casi, può rinforzare i fenomeni di vittimizzazione-prevaricazione nel momento in cui, in una dinamica di agito collusivo, tende all'espulsione del ragazzo problematico percependolo quale elemento pericoloso per l'equilibrio dell'istituzione stessa.

L'incertezza ed il timore, degli adulti significativi all'interno del contesto scolastico, negli interventi volti a ridurre l'incidenza dei fenomeni di prevaricazione, possono costituire un ulteriore elemento in grado di rinforzare, nei prepotenti un senso di impunità e di potere e nelle vittime, un vissuto di impotenza e di abbandono.

Come si è evidenziato, il bullismo non è ascrivibile ad un'unica causa, per questo non ci si può limitare alla descrizione del ruolo assunto dal contesto scolastico nella genesi e nel rinforzo del fenomeno ma appare necessario considerare anche l'influenza del contesto familiare. A questo punto, potrebbe risultare utile considerare una classificazione fatta dallo studioso Reiss (1971; 1981) nel tentativo di cogliere le dinamiche familiari in grado di influenzare positivamente o negativamente le dinamiche

bullistiche. L'autore distingue tre tipi di funzionamento familiare in base alla sensibilità rispetto al "consenso", alla "distanza interpersonale" e all' "ambiente".

La famiglia sensibile all'ambiente si trova in uno stato di equilibrio che è in grado di trasmettere a tutti i suoi membri, tra esigenze di coesione interna, stimolazione all'acquisizione di autonomia dei singoli membri e apertura verso gli accadimenti esterni.

La famiglia sensibile al consenso si distingue per una dinamica interna basata sulla vicinanza e coesione dei suoi membri, ma per una scarsa apertura verso l'esterno, dove tutto ciò che è estraneo al nucleo familiare è vissuto come pericoloso.

Nella famiglia sensibile alla distanza interpersonale i diversi componenti sono disaggregati tra loro, il nucleo familiare non costituisce più una cornice di riferimento, in quanto i confini con il mondo esterno non sono ben delimitati.

Sulla base di questa classificazione e con le dovute precauzioni legate ad una schematizzazione di qualsiasi fenomeno umano complesso, si potrebbe ipotizzare che i bambini non coinvolti attivamente nel bullismo appartengano a gruppi familiari sensibili all'ambiente; le vittime a famiglie sensibili al consenso ed infine i bulli a famiglie sensibili alle distanze interpersonali.

D'altra parte è noto che l'allentarsi dei legami sociali positivi esterni e l'isolamento sociale da parte dei membri di una famiglia costituiscano fattori di rischio che possono innescare, insieme ad altre concause, comportamenti patologici ed un clima inadeguato ad un sano sviluppo dei minori.

La scuola, così come il contesto familiare o ancora i singoli individui che compongono questi importanti nuclei di riferimento di un bambino in fase di crescita, possono minimizzare, oppure "giustificare" i fenomeni di violenza come unico mezzo possibile per liberarsi da un oppressore, per difendersi o per far valere le proprie opinioni.

Ciò che in definitiva ci preme sottolineare è che il bullismo, per le sue ripercussioni sulle vittime, sui bulli e sull'intera comunità in cui questi sono inseriti è un fenomeno che richiede interventi specifici, sincronici della scuola, delle famiglie e dell'intero contesto sociale.

Purtroppo ancora oggi la maggior parte degli interventi preventivi e di fronteggiamento comportano il coinvolgimento di questi istituti singolarmente, attuando una politica tendente a combattere una sola parte del problema senza andare alla radice di esso, così si attuano degli interventi sicuramente efficaci sul versante della riduzione del bullismo, ma che fanno poco per la prevenzione, intesa come produzione di condizioni di benessere e di agio in grado di rendere qualsiasi giovane un cittadino responsabile.

I fenomeni di prevaricazione/vittimizzazione non sono esclusivamente connessi con specifiche caratteristiche personalologiche degli attori implicati, ma sono condizionati dal sistema di relazioni interpersonali e dal clima sociale promossi e alimentati nell'ambiente scolastico e nella società.

Qualsiasi programmazione di intervento, pertanto, non può ignorare l'analisi iniziale del contesto in cui si instaurano le relazioni interpersonali e sociali al fine di rinforzare e stimolare la formazione di una cultura pro-sociale e non solo cercare di debellare i singoli comportamenti di bullismo.

Bibliografia

Bacchini, D., Amodeo A.L., Ciardi A., Valerio, P., Vitelli R. (1998). La relazione vittima-prepotente: stabilità del fenomeno e ricorso a meccanismi di disimpegno morale. *Scienze dell'interazione*, 1, 29-47.

Bacchini, D., Amodeo, A., Vitelli, R., Abruzzese, R., Ciardi, A. (1999), La valutazione del bullismo negli insegnanti. *Ricerche di psicologia*, 1, 75-102.

Bacchini, D., Fusco, C., Occhinegro, L. (1999). Fenomenologia del bullismo a scuola: i racconti dei ragazzi. *Età evolutiva*, 63, 14-28.

Berti, C., Fonzi, A., Ciucci, E., Brighi, A. (1996). Riconoscimento delle emozioni, stili educativi familiari e posizioni nel gruppo in bambini che fanno e subiscono prepotenze a scuola. *Età evolutiva*, 53, 81-89.

De Leo, G. (1981). *La giustizia dei minori*. Torino: Einaudi.

De Leo, G. (1996). Modelli e metodi di intervento, di messa alla prova e di conciliazione con la vittima per i minori autori di reato in Italia. *Età evolutiva*, 53, 105-111.

Fonzi, A. (1997). *Il bullismo in Italia. Il fenomeno delle prepotenze a scuola dal Piemonte alla Sicilia*. Firenze: Giunti.

Fonzi, A. (1997). Piccoli bulli crescono. *Psicologia contemporanea*, 144, 19-24.

Fonzi, A. (1999). Il gioco crudele. *Psicologia contemporanea*, 156, 51-55.

THE PUBLIC OPINION AND ITS ROLE IN THE ELECTORAL SYSTEM

PROF. CALIN SINESCU

PROF. GIANMARCO CIFALDI

The concept of public opinion is indissolubly linked to a certain theoretical understanding of the society, having in view not only the frequency of its scientific utilizations but also its connection to the polls and inherently to the electoral system. This is the reason for which we treated to present a series of opinions for or against the utility and the utilization of the polls promoted by the specialists on the problem. The article is formed of two main parts, which refer to the notion of public opinion and, respectively, to the consequences of the utilization of the polls in the public life. In the first part, we presented the main criticism addressed to the polls, for continuing then with the main arguments used by their supporters in view to use them, starting from the fact that these polls can offer a large basis of information, particularly useful in the electoral activity.

Key words: opinion, public opinion, public space, poll.

Definition and interpretation of the public opinion

The concept of public opinion is indissolubly linked to a certain theoretical understanding of the society which became obvious in various moments of history. The studies initiated in this field unanimously ascertain a certain paradox that this term engenders, due to the contrast between the frequency of its scientific and political utilizations and the difficulties provoked by its own definition. It is very relevant, in this respect, the registration in a manual from the mid of 60's, entitled "Public Opinion" and belonging to Harwood Childs, of no less than 50 definitions granted to the respective term, from which some were partially irreducible or confounded, as plastically E. Noelle-Henmann said, barometer with weather. *Thus, the public opinion consists of individuals' reactions to assertions or questions with pre-established form in an interview circumstances, or in another acceptance, the public opinion doesn't represent the denomination of something, but a classification of an entire series of "something", which shows from a statistically point of view, and after distributions of frequency, states or quantitative proportions arousing attention and interest.* This difficulty of defining the term is also mentioned in the *International Encyclopaedia of Social Sciences* (1968), in which the specialized editor W. Phillips Davison shows that, *there isn't a definition generally accepted of the public opinion, although the term is increasingly used since it entered in the popular speech, during the French revolution, as well as in the Encyclopaedia Universalis, where it is specified that the opinion is part of the social, apparently obvious, phenomena but which eludes analysis when it aims the scientific precision.*

Another relevant example that leads this time to the beginning period of the exact sciences is linked to a round table organized in 1924 by "The American Association of Political Sciences" at the end of which, after an agitated meeting, given the absence of an agreement concerning the definition of the

public opinion and especially of an instrument that could measure it correctly, the participants decided to avoid, as much as possible, in the future the use of the respective term.

Among the attempts to define and measure the public opinion, Loïc Blondiaux (1997) mentions the existence of another paradox that finds its origins in the American politician's assertion Ph. Converse (1987), according to which *this vulgar directing of the individual opinions (denounced by the critics) routinely carried out by the polls imposed itself by consensus all over the world as a basic definition of the public opinion*. Arguing that in the academic world there is no consensus regarding this definition and that the Gallup's postulate according to which *public opinion is nothing else but what the polls measure* is purely a challenge, Blondiaux declares firmly against this interpretation. The paradox invoked by the French author can be found in his firm assertion according to which the polls don't measure the public opinion and their successful outcome is due to the fact that the measurement doesn't regard at all this opinion.

In his approach respecting the "critical essence" of the public opinion concept, Blondiaux considers that its defining elements, with regard to the polls could be grouped together around four criteria:

- a criterion of rationalization, in which the public opinion is (or should be) a conscious and collective opinion;
- a criterion of publicity, according to which the public opinion is (or should be) a concerted opinion;
- a criterion of effectiveness, which makes appeal to the organized character of the public opinion;
- a criterion of authenticity, according to which the public opinion is (or should be) a spontaneous opinion;

The analysis of the arguments accompanying all these criteria makes obvious the existence of a critical essence of the public opinion, that has nothing to do with the public opinion measured by the poll. A historical approach of the concept of public opinion with the aim to arbitrate or to cut the controversy engendered by its definition and evolution outlines a complex image of the respective term. Patrick Champagne (2002) mentions in this respect the three states of the public opinion that are in closed relation with the successive structuring of the political field and define spaces of public debate more and more extensive, the concept of public opinion delimiting, in fact, the legitimate participants to the political game. The first state of the notion, that lasts, generally, from the French revolution up to the second half of the 19-th century sends to a very restrictive sense linked to the logic of the qualification vote, which dominated in that time the political environment. The term of political opinion which appeared in the political life at the end of the 18-th century, designated, in a way, the opinion of social elites in the field of the open political fight and of the electoral competition for nominating the representatives in the legislative meetings and aimed, in fact, to legitimate the political presence of a new social section, that of intellectual bourgeoisie. Consequently, the public opinion represented the opinion of those chosen by the people and had two main characteristics:

- firstly, it was the political elites opinion, that considered as legitimate only an opinion sufficiently formed, without taking into consideration the spontaneous, unprocessed opinions which are related to prejudices.

- such an opinion is not conceived as a simple gathering of authorized individual opinions; it results from the discussions of those people whose opinions deserve to be made public. Therefore, we assist at a filtration and retranslation of the people voice taken over, interpreted and then assumed by elites in their own interest and for the nation sake. During the second half of the 19-th century such a vision will be modified by the direct implication of the people in the political game, by its participation to the vote and the development of some collective forms of protest, as an expression of popular will and of journalist's, in defining the public opinion. The power of building up such an opinion is strongly linked during the second "state" to the radio development, becoming thus the product of a struggle developed among three different actors: the politicians, the journalists and the voters.

The third state comes after the years 50's, at the same time with the apparition of the poll institutes and especially during the presidential elections from France, in 1965, when these institutes will be known by their operations of estimating the poll results. They granted in fact a precise and practical content to the notion of public opinion, thanks to the technological progress and the social sciences (the sample and the questionnaire theories). The polls, whose scientific content is very low are not intended to answer a scientific question and neither to realize a proper opinion inventory but only to offer answers to some questions linked to opinion.

In P. Champagne's vision, the answers obtained in the opinion investigations have not a peculiar scientific signification and describe rather the unusual relationship established by an investigation and collaterally the political logics than what the investigated individuals do really think. In change, the polls have of their own the entire force of the political, democratic space and are legitimate because they are presented as a form of direct democracy, permitting, at the same time, a rationalization of the strategies in the social space.

Despite the criticism of scientific order that could be addressed to the poll policy, the public opinion would represent, politically speaking, a positive fact, being invoked in this respect the conception of some analysts, concerning the role of the public opinion in the regulation of the political life.

A historical approach of the public opinion notion needs, naturally, to signal out some notable moments in the matter. In this respect, it is to mention that in the Anglo-Saxon literature from the end of the 19-th century up to the Second World War a classic philosophy of the public opinion, impregnated with an ideal of the public space characteristic to the 18-th century, makes its way in Europe and finds one of his best correspondents in the person of James Bryce (1888). According to this interpretation, James T. Young(1923) another American researcher noticed that *the public opinion is a social judgment made by a community conscious of itself on a question of general interest, after a rational and public discussion.*

An alternative model of public opinion, inspired from *The Crowd Psychology* (Le Bon and Tarde) is offered by the Walter Lippmann's studies (1922, 1925). Referring to these studies, (Blondiaux,2003) asserts that *the image of the opinion as presented by this author is that of an isolated, indifferent instable,*

incompetent, public entirely submitted to the disposal of media, which built up the world for him and to whom he is blindly obedient. In the American sociology, immediately after the war, more attempts are signaled out, trying to classify the respective concept, on the basis of an opposition between *societies of publics and mass societies* (Mills, 1981), or between the notion of public and that of mass (H. Blumer, 1948).

The term "masse", is scientifically used for the first time by Robert E. Park (1904) , for designating a social state characterized by heterogeneity, absence of conducting rules and traditions, in which the numerous and isolated individuals don't interact and don't communicate among them. In his opinion, the "mass" was passive and represented a force with relevant characteristics, among which the amplitude, the heterogeneity and the anonymity. For Blumler, the term of "public" should be used for designating a group of people who is confronted with a certain stake, who are divided on the modalities to resolve it and are engaged in a discussion over this stake.

At its turn, "the mass" would be composed by anonymous individuals, who don't interact each other and who are weakly organized.

In the G.Tarde's opinion, the concept of public could be defined as *a desperate crowd, in which the influence of some spirits on the others became a distance action and the opinion, as a resultant of all these distance or contact actions has for crowds or publics the same signification as the thought for the body.* (apud Petcu, 2001). In this situation, even if it is a matter of individuals separated by distance, they have in common the consumption of the same type of messages and some common views that facilitate the conversation and implicitly the sharing of the same opinions. Consequently, the linear model proposed by G. Tarde for illustrating the relationship communication-society, in which the public becomes more and more active, could be represented in this way:

Communication - Conversation - Option - Action

J. Habermas (1989) analyzed, at the beginning of the 18-th century, the apparition of the ideal type of bourgeois "public sphere" in Great Britain, France and Germany and demonstrated the role of the printed works in the transition to the liberal-democrat regimes and in the articulation of a critical public opinion, underlining that the modern society is characterized by a new category of influence named "mediating power". He considers this "public sphere", structured and dominated by mass-media, transformed itself in a private arena of power, in the framework of which there is a fight for influence and for an efficient directing of the communication flux. (apud Petcu, 2001). In Habermas vision, the modern societies engender and develop two processes: producing, from the communication point of view, legitimate power and monopolizing the mass-media power in order to create a mass loyalty to the political existing system.

The analysis of the relationship communication-society, realized by C. W. Mills(1981) shows that the problem of the so-called public is due in the western society to the transformation of the traditions and the conventional consensus of the medieval society, reaching today its culmination in the idea of the mass society. In this respect, what in XVIII-XIX century was called "publics" is on the point to become a "mass society". The author realizes a fundamental distinction between public and mass, but at the same time

considers that in a modern society "public" and "mass" could be reversible, depending on the concrete, specific conditions. The notion of "public", long time in use in the literature of specialty, has its roots in the XIV century and defined the state activities and, respectively, those separated from the public zone. Later, "public" meant "open" or at the "public disposal".

Concerning the notion of "public opinion", it was used for the first time in 1792, being initially identified as a reaction to a problem. The term changes then its meaning to "attitude", for signifying later *the behavior of a social group confronted with a problem x or with a number of x problems*. At present, in one of its modern interpretations, (M. Petcu, 2001), *the public opinion represents a common state of consciousness in which the constant or the continuity of the social attitude blends with the momentary and discontinuous reactions faced with phenomena and socio-economic and political processes*.

Regarding the theories that we tried to present, it is difficult to find a specific constant to the public opinion, given the different conditions and moments that generated these definitions. Consequently, L. Blondiaux suggests us to find the truth of this notion in ambivalence or contradiction, underlining that this complexity of the public opinion offers a large space to approach some aspects concerning the number of individuals involved in the formation process of the public opinion, their competence to entering the public space, or aspects of autonomy or proceedings.

In consequence, the difficulty of debating the notion of public opinion in the light of the above theories results especially from the necessity of using two forms of discourse concerning the phenomena specific to this notion: a type of discourse that justify the intervention of the people into the course of the public action and another one that denounce it; one that correspond to the affirmation of an ideal and another one that answer an implicit or explicit criticism of a perverted reality.

In this framework, a special analysis of the public opinion concept, but not taken out from the context, is offered by Elisabeth Noelle – Neumann (2001), with her "spiral of silence".

On the basis of her theory, there would be, in the author's vision, a conception of the public opinion as form of social control, whose activation is due to people capacity to feel the dominant opinions manifested around them at a certain moment. These opinions influence and model behaviors, in the sense of homogenizing the personal opinion and the personal behavior with that group of dominant opinions. In her approach, the author insists not only on the social notion but also on the pressure the social environment exerts on the individual, which tries to project a favorable light on the conformist, imitative behavior and the tendency of "being in fashion" or of "taking into consideration what will people say". In Neumann's opinion, these tendencies, even if they are despised or considered with arrogance are appreciated as essential for the surviving of the community.

When she is referring to the public opinion, the author takes into consideration the ideas of "consensus", "average", "agreement": public opinion refers to "opinions and behaviors that you can publicly have, without producing isolation". When old traditions, morals and norms of the society are at stake, public opinion means *those convictions and behaviors which you must publicly express or adopt, in order to avoid the risk of isolation*. In fact, the public opinion plays the role of a real trial, of an

“anonymous” instance, permanently open, which manifests too little consideration or affection for the individual.

For a better understanding of the German author’s approach, we present a “minimum” guide that she conceived for testing the public opinion, which is known under the name of the „spiral of silence“. According to this guide that indicates what would be necessary to know for analyzing the public opinion, it must be established:

- how are distributed the population’s opinions, on a certain theme, by using the means of an ordinary investigation;

- how is estimated the opinions climate, in the sense of *What the most of us are thinking about this?*, fact that can lead to the apparition of an entirely new image of the respective problem;

- how is considered the future evolution into a certain controversy (e. g.): what side will be the winner/what side will be in the decline?

At the same time:

- in certain public situations, it is necessary to have a control on the expression availability and to keep silence on the respective matter; on the other hand, it must be verified if the emotional charge of the theme corresponds to the moment or is associated with moral judgments, because otherwise, without a valuable charge, the necessary pressure specific to the public opinion and consequently to the spiral of silence won’t be produced.

- it must be established what are the most influent mass-media and which side is supported by them, given the assistance they could offer to other journalists or to the supporters of a certain side and the consequences of this action on the public opinion process.

The polls and the public opinion

The analysis of this matter in such a context could seem rather strange. On the one hand, because sometimes the polls represent, obviously, an efficient measure, if not the most justified measure of the public opinion. On the other hand, because, if we proceed to an analysis of the constitutive elements of the polls, we’ll find that no one corresponds to the senses assigned to the public opinion, resulting that the polls don’t measure at all the public opinion.

According to Loïc Blondiaux (2003), given the actual conditions, it is difficult to sustain that the polls measure or reflect the public opinion. In fact they only realized to outline this opinion, making especially an appeal to the primary sense of the term, namely, presenting as a concrete reality something that doesn’t exist but in the mental representation of the individual. Underlining the low scientific interest of the polls, Patrick Champagne(2002) asserts that *they represent rather a political collecting than scientific of the opinions* and that they do not aim to surprise the opinions of the investigated individuals and to understand their foundation but to produce from one day to another political information, according to the logic of the political game and destined to come back again to the politics.

At their turn, the investigated people aren’t asked about what do they think in connection with a certain subject, but to approve or disapprove a certain opinion, already formulated which is proposed to

them, like to the elections. It is to mention that the questions are put in such a way that anybody could answer something, resorting exclusively to the technique of the closed questions, which strongly restrict the participation of the investigated person, reduced to a simple reaction of approval or refuse, without knowing, consequently, the concrete reference of this reaction.

This interpretation makes reference to the Pierre Bourdieu's (1970) remarks, who noted in this respect that the simple fact to ask a closed question, reflecting the opinion of a representative sample of population implied the existence of three postulates that couldn't be verified by facts:

- to ask everybody an opinion question it is to suppose that everybody can have personal opinions, that is to confound the right of having an opinion with the capacity to use this right;
- to ask an opinion question it is to suppose that the investigated people are asking themselves the same question and are using the same terms in formulating it. But the pure verbal understanding of a question doesn't imply either its practical understanding or that of the practical meanings of the stakes.
- the gathering of the answers and their presentation under the form of a percentage means to estimate that all the opinions have a social value; if we take into consideration only the facts, we must assert that the gathering of the answers, without knowing the concrete meaning of the question they make reference to, and without noticing the social and cultural characteristics of the investigated people, means to suppose that all the answers formally identical are effectively identical. But it is to mention that in this concrete situation the facts contradict such a vision, the opinion having a share that depends of the social or the political importance of the individuals.

In the framework of this complex relation between the public opinion and the polls they say that the polls have on their side the proper force specific to the democrat political field. They are legitimate, because a form of direct democracy, and they permit, at the same time, a rationalization of the strategies in the social space, based on the election system with majority of votes. The direct criticism of the polls, especially by the political actors, could engender a series of problems, inclusively the risk of criticizing the democracy. Since the polls suppose finally to vote, it seems that the political people don't remain indifferent to the results provided by these investigations, which can offer a certain idea about the electoral tendencies at the future elections. This belief in the scientific character of the polls explains in a way their ascension as an instrument of political legitimacy, because they permit, apparently, to know the will of the people. In these circumstances, the journalistic field became the major strategic place where this symbolic struggle, of a new type is carried out, whose results are registered by the polls and where "the public opinion" is made.

In spite of the scientific criticism that can be addressed to the poll practice, the public opinion created by the poll operators would remain, from a political point of view, an useful thing, in proportion as it would play a role of regulation of the political life. In this context, it is to mention that the poll operators contributed to the creation of a new space of game - the market of the public opinions - that pushes the different actors of the dominant political class to a public debate, in order to convince the big public, placed, generally in a position of simple spectator. At present, the political people cannot govern if they declare against this opinion measured by the poll operators. They must rend clear and acceptable by the

people their decisions, because this political work leads in a compulsory way to public debate, that is bringing the major aspects of a matter in a public space. The democrat formation of a public opinion could be situated in the center of the public space, where the universal suffrage meant, practically, for a long time, the only means of public measurement, and the elected assemblies or the parties the representation of this phenomenon. Causes or effects, the massive practice of the polls and the role of popular mass-media in the political information accompanied the crisis of representativity in the system.

The increasing of the social visibility of the public opinion seems to attest an enlargement of the public space, although the legitimacy of the production and diffusion forms of the public opinion continues to remain a problem. In this case could we say, for instance, that the democracy is better defended if the decision factors try to convince a majority of citizens, even by the intermediary of a poll, and on its duration, about the pertinence of their decisions?

Which would be then, in the created framework, the best variant of analyzing or interpreting the public opinion?

That offered by Pierre Bourdieu, according to which the public opinion doesn't exist?

The D. Wolton's conception, according to which the public opinion represents the relatively true reflection of the different currents of opinion that are crossing the contemporary society and the most democratic means of regulating the choice made by the citizen?

Or to share the P. Champagne's idea according to which the public opinion is the resultant of the opinions built up in various social fields, by the reproduction of their social function?

Whatever variant of approach or interpretation of the public opinion, or of the dichotomy public opinion-poll would be in discussion, the multiple possibilities offered by the social casuistry in an ever larger and more complex public space enrich permanently the debating framework of the problem.

Bibliography

1. Blondiaux Loic (1997) - *Ce que les sondages font à l'opinion publique* (1997), Politix no. 39, pp.117-136; see also, *La communication politique. État des savoirs, enjeux et perspectives* (dir. Gingras, Anne-Marie), Presses de Québec, 2003.
2. Blumer, H. (1948, 1981), - "L'opinion publique d'après les enquêtes par les sondages", in J.G. Padioleau (dir.) - *L'opinion publique :examen critique, nouvelles directions*, Paris, La Haye,Mouton, p.145-16.
3. Bourdieu, 1973 - *L'opinion publique n'existe pas*, in Les Temps Modernes no. 318, p. 1292-1309 cu (2004).
4. Bryce, James (1888) - *The American Commonwealth*, vol.2, New York, Macmillann.
5. Champagne, P (2002) - *Opinie publică și dezbateră publică* (Public opinion and public debate), in vol. *Spațiul public și comunicarea* (*The Public Space*, dir. Isabelle Paillart), Polirom , București, pp.137-158.
6. Chelcea, S. (2002) - *Opinia publică - Gândesc masele despre ce și cum vor elitele?* (Public opinion: do masses think what the elites want ?), Editura Economică, București.
7. Childs H. - *Public opinion: Nature, Formation and Role*, Princeton, Van Nostrand.

8. Converse, Ph. (1987) - Changing Conceptions of Public Opinion in the Political Process, *Public Political quarterly*, vol. 51, no 4, p.12-14.
9. Drăgan, I. (1996) - *Paradigme ale comunicării de masă (Paradigms of mass communication)*, București, Ed. All.
10. Habermas, H.(1989) - The The Public Sphere:An Encyclopedia Article”, in *S.E. Bronner and D.M.Kellner, Critical Theory and Society: A Reader*, New York, p. 136-142 Routledge.
11. Lippmann ,W.(1922) - *Public Opinion* , New York, Macmillan.
12. Lippmann ,W.(1925) - *Phantom Public*, New York, Macmillan.
13. Marinescu, V. (2003) - *Introducere în teoria comunicării, principii, modele și aplicații(Introduction to the theory of communication: princiles, models, and applications)*, Tritonic, București.
14. Mills, C. W., (1981) - *Les publics et la société de masse*, in J. G. Padioleau (dir.), *L’opinion publique: examen critique, nouvelles directions*, Paris, Mouton et et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p.164-177.
15. Noelle-Neumann, E. (1984), trad.rom.(2001) - *Spirala tăcerii. Opinia publică, învelișul nostru social (Spiral of silence, our social cover)*, comunicare.ro, București.
16. Park, E R. (1904,1972) *The Crowd and The public and Other Essays*, Chicago, The University of Chicago Press.
17. Petcu, M. (2001) - *Opinia și opinia publică-atestări românești (Opinion and public opinion, Romanian attestation*, Revista Psihosociologia & Mass media nr.4/2001.
18. Tarde, G. (2001) - *l’Opinion et la foule*, Alcan , Paris.
19. Young T. James (1923) - *The New American Government and its Work*, New York, Macmillan.
20. Wolton, D, (1997, 2005) - *Penser la communication*, Paris , Flamarion.

THE MEDIA AND THE REPRESENTATION OF POLITICS

CONF.DR. CALIN SINESCU

PROF. GIANMARCO CIFALDI

Media: conceptual delimitations

The term "media" - whose French version comes into circulation in 1973 under the name "les média", with its roots in the expression "mass media", introduced in France in the '50s, is open to multiple significations and interpretations.

Le Petit Larousse Dictionary gives the term media the following definition: "any support for spreading the information (radio, television, written press, books, PCs, video, satellite telecommunication, etc) that forms in the same time a way of expression and an intermediary that conveys a message addressed to a group". The terminological shift and the hesitation expressed by it over the last decades prove that sometimes was taken into consideration the support and the channel of transmission, sometimes the use and the meaning value produced by it.

This statement is illustrated by two arguments: One of Francis Balle (1985), that maintains as correct a definition centered in the same time on the sender and on the ways of expression that it authorizes, as well as on the usage of its role: *Media represents in the first place a way - an instrument, a technique or an intermediary that allows people to express themselves and to communicate with others this expression, no matter the object or the shape of this expression. A media way defines itself in the same time through its utility, which defines a role or a function that succeeded imposing themselves, as well as the best means of fulfilling this role or this function.*

Second definition belongs to Dominique Wolton (1997), that insists on the values, references and conceptions of communication, usually propagated by the media. He states that *"the existence of a media way sends always to the existence of a community, of a vision of the reports between the individual and the collective stage and to a certain representation of the public eye.*

The media should be in the first place seen as a whole of production technology and of transmitting messages through a channel, or support (journal, paper, Hertz waves, cable, etc) towards a terminal (receiver, screen, etc) or as a main product of this technique (journals, books, shows, etc). Secondly, they should be seen as an economic, social and symbolic organization (with its functioning modalities and multiple social actors) that treat these messages and make way to multiple uses. Assuming the role relies not only in the transmission of the messages or as an interface with the user, but also in calculating the entire process from the sender to the receivers. This way, the media has a technical (material) dimension, as well as a social (representations) one, that evolves over time, considering the space and the social groups that make use of it.

Nowadays, the expression "media" names a variety of supports and enterprises, which are not, as a matter of fact, a homogeneous universe, but a pluralist one, well differentiated and at times fragmented.

In reality, this word - often used as anodyne as well - hides strong disparities among supporters, sensible differences in the positioning towards the public, inequalities on the internal scale of legitimacy, as well as a great heterogeneity of professional environments that encompasses.

To speak about the media generally constitutes an ease in facilitating a language that does not really take into account the diversity of objects and situations that this term actually covers. This approach leads not only to underestimating the particularities of diverse information supports (written or audio-visual) but even to ignoring the differences of "aiming" recipients.

Politics and the Media

In Bernard Lamizet's opinion (2003), the media means are major actors of the political space, giving it its language, esthetics, forms and logic through which the engagements, political options, decisions or debates acquire a symbolic consistency.

Subscribing itself into these stabilized frameworks of representation, the political fact receives through the media a certain consistency and signification. As long as there is no discourse and no symbolic representation, which supply its substance, the politic has no symbolic consistency and no significance aside which the public opinion could situate itself. In reference to this, the representation must be conceived in its two significances: the simultaneous existence of representations that personify the political fact in the exercise of its mandate and the elaboration of representations that give its consistency and significance of constitutive symbolic practices of the public space.

Information represents, nevertheless, the primary process of the formation of political space; from the moment of elaboration and spreading the information regarding the actors of the power zone, we are witnessing the birth of the public space in its symbolic consistency (images, discourse, representations) as well as its real one (media broadcasting assures the presence of information on an entire territory that becomes really a public space). It is understood that for the citizens to acquire a political conscience, to allow them to assure a critical and judgmental functioning, the media must communicate to them ahead of time the information needed for feeding the public space.

Media, under its various shapes, hands political significance to institutional activities and events that in succession form the political community life. This becomes, through them, an object of information placed under public debate.

Through the spreading of information into the public space, media gains a double role: on one hand, cuts spreading the rumor, stabilizing the information into a real discourse, known being the fact that once the object of information takes a written or broadcasted word or image, the politic gains shape that is no longer transformed by the process of broadcasting. On the other hand, subscribing the politic under the molds of language, make it interpretable, in a certain way that it gains an interpretable consistency of a symbolic system of representations.

Media presents in the same time to a large audience the action modalities of political actors, allowing users to form an opinion of their own not only on the basis of presenting events and activities from the public space, but also through the staging of representations of actors in the political space that

by acquiring a certain notoriety and media visibility, become real identities, across which one can express a preferential position.

The Forms of Political Discourse in the Media

The Media hold essentially political discourses that carry in the whole a certain orientation and a political commitment, concretized in a number of headlines and columns in a journal, or in the sequence of moments when we talk about written press or the audio-visual.

The Editorial text is, by excellence, the place where it is announced the political positioning of the media outlet and therefore of its identity, fact that justifies its apparition in a specific format under the signature of the Director or that of the Editor in Chief. The editorial text turns the media into a political actor, determining it to express a specific option, to build an identity that will distinguish it from other media outlets from the public space and makes it militant.

The Chronicle is another type of engagement, slightly different from the editorial, whose author could be or not part of the journal's staff members. The author's option represents an option of that particular journal, the chronicle being placed at a certain distance from the event or daily fact it comments. This position of a distant commentary confers the chronicle the statute of a political discourse.

The Review for institutions is a discourse about an event, but in this case the event is of political nature and therefore needs, basically, a political review. This review and the narrative discourse of the political life represents for the media privileged political discourse enunciations, while these activities are using specific political vocabulary and language build on databases and political information and for initiating an activity of information, which although wasn't formulated explicitly, raises the awareness and implication of the readers or audience and, consequently, builds a type of communication politics.

The Portrait of political actors represents a type of enunciation whose form and object are essentially political; through these portraits, media produces a representation of the political fact, contributing to its staging and imagistic representation.

The Media Presentation of the political actors reveals media's theatrical political role, as well as the modality in which these actors interpret their imaginative roles.

Media and the Daily Political Factor

Through the regularity of its apparition, the media inscribes the political fact into a daily temporality. Via this daily becoming, the media acquired the role it has today: marks the development of political life, renders a certain rhythm by synchronizing with this symbolic temporality, a "temporal media-broadcasting" and building this way a continuation over time of the political factor.

This rhythm is necessary for the creation of the political mediation that will allow intelligibility, agreement among communication subjects and sociability, as well as the formation of their citizenship on the basis of a real "social divided time". This construction of the political time by the media renders visibility to institutional life events. The existence of a political life calendar allows the integration of

political time in social temporality in the same way in which the rituals inscribe religious time in daily temporality of believers, for ensuring their engagement and sense of belonging.

This highlight of the daily fact by the political life, due to events and communication practices, allows everyone to take part to institutional life and fully assume citizenship.

Media and Political Conscience

It is well known the fact that the media played an essential role in the formation of political conscience, especially around the end of the 18th Century and the beginning of the 19th. Due to their diffusing and penetration in the social space as a whole, the media contributed to its closer positioning to the mass of citizens, turning the political communication into a common one, a regular activity of symbolic life, like all other preoccupations we have, that mark our everyday life. Through this daily highlight of information, through relating this way to the facts of all social life events, a true political culture could be build practically, a political perception of the constitutive events of sociability as a whole.

This way, the media participates at the formation of the political thought and at its closeness to citizens in the process of acquiring a political conscience. By elaborating and suggesting modalities of understanding and interpretation through integration of the discourse on events and political facts in an entity of information aiming at the daily knowledge accumulated, the media proposes means of understanding the world that will fill it with significance. It catches our attention and raises our anxiety, incites our curiosity and tests our vigilance, turning us into active and consequently aware citizens.

The media diminishes the dimensions of the world, making it more familiar and, consequently integrating in our political conscience all events, actions and sociability forms out of which the media is made. Political thought is build, due to the media, in all its complexity of forms and implications and therefore we are able to understand all the events presented to us, aiming to produce the evolution of the belonging to our institutions and in the end, of our political sociability.

Distancing from- and rejecting of - the media

The distancing of the subject of communication from the media corresponds actually to the lack of interest manifested by the public in what the media is concerned and especially toward the political event it carries. This disgust or boredom that the reproducing or interpreting of a political fact produces makes also reference (in B. Lamizet's opinion) to a cultural lack among audiences, unprepared to receive the nature of information, as well as the lack of its political engagement desire.

Given the conditions, media will proceed to a re direction of the political discourse, pushing it away from the citizen's engagement and from the political fact, with the purpose of regaining the attention of the audience eager to receive the message.

Although this distancing of the audience means also a distancing of the media itself towards the political space, sometimes it tries to regain the reader's interest. This way, the birth of a new kind of printed press took place - that of the miscellaneous events and so called general information, without explicit involvement (which does not exclude any type of engagement) and without an open political

discourse. This way, the predictions are that we are going to witness a split in two of the public space, further and further from one another: one of the information and public debate and a second one of the entertainment and sensation.

The distancing from the media and the political fact has a lot to do also with the rejecting attitude manifested by the political actors. The rejection of communication and their mistrust in the media and journalists could be closely tied to the scandals or excesses provoked by the so called investigating journalism, that aims explicitly at the privacy of high political figures. This distancing is also associated with some sort of embarrassment or difficulty that they might have when exposed to the threat the media represents, for being evaluated, misjudged and rejected by those and by other actors of communication. Finally, the rejection of the media could be owed to its refusal to see the politics reduced to the dimensions of a show without any engagements, implications or significance.

Media and the New Political Configuration

The estimation of the media influence in political matters presupposes a new approach, achieved first in Radio and TV studios, and under an entirely new perspective in which these instruments are no longer reduced to simple communication technologies, capable of affecting the functioning of democracy and to transform modalities of expression belonging to public debates.

In Remy Rieffel's opinion (2005), there is a new configuration in which one further step is made from a game reduced to only two actors (political figures and citizens) to a more complex one, with four participants: political figures, polling institutes, journalists and citizens.

Between the political stage protagonists there is a fluctuating level of battle force that incites to the precise noticing of the actor that leads/dominates the game. This game not only defines the fight or the existent cooperation between various interventionists acting on the political arena, but also the one organized on a symbolic level, starting with the current representations on the recent electoral stage.

This presents itself (in J. Gerstlé's opinion) like a *privileged sequence of the political reality construction to which all actors contribute, in proportion to their resources and interests... Political people look to impose the domination of their definition through a series of symbols, like words, images, movies, stories and arguments, speeches, phrases, pictures, posters, video clips, books, professions of faith, written materials, music, etc.* The other characters / protagonists - journalists, the people doing the polls or even simple citizens - issue judgments themselves or suggest images, becoming at their turn, vectors of a different or antagonistic interpretation.

Following the same thought pattern, the electoral communication at stake would resume itself to a competition with the purpose of controlling what the general public perceives as events developing and what they understand from the political battles through the media or in a confrontation of definitions, where every single one of them intends imposing their domination, for having more credibility in the perception of the electoral campaign in development.

In this context, we have to mention that the mediated variable cannot be presented on its own, but in a relational logic, interpretable jointly with the other actors of the political arena, exposed to the same modifications or interferences, specific to the current situation.

The enunciation of these introductory elements brings in discussion the issue of the role and real importance of the media in today's political life. In this framework, some possible questions arise: is the media turning into a determining tool of the democratic life of a country or in a secondary variable - definitely important - but not decisive, for the well functioning of the public debate? Who would then hold the supremacy of the communication-politics binomial?

The debate is not final yet, because clear cut, true/false issues are a rarity in this field, with the exception of a single element of diagnosis that reveals unanimity: media exerts pressure and such high fascination on the actors of power, that, without any doubts, influences the political discourse and behavior.

Media Influence on Political Practice

Two recent affirmations made in the French specialty literature come to fully confirm the issues discussed: "The media pressure on political people is very powerful" (Luc Ferry) and "to be able to govern well means over 50% to be able to communicate well" (François Baroin). In this context, it is mentioned that the growing potential of television during the 1995 electoral elections in France, determined all candidates to utilize mass media technique of communication for better organize their interventions, making use of media logic. In the same time, the growing professionalism of the political profession is mentioned, conjugated with the accelerated protrusion of the media and the intensification of the convention between the elected ones and journalists, transforms the perfecting of political life, as well as the media strategies in force.

Personalization, dramatization, esthetics

As per Remy Rieffel, the accent placed on the psychological characteristics of candidates shifted the borderlines between public and private, contributed to the appreciation of certain character traits (like open, easygoing, energetic, warm, etc) and underlined the intimacy of the political figure/character (photographs and videos with family members: spouse, children, etc). Such a strategy forces the politicians to build themselves a character, legitimizes their decasualization and neglects the political stakes, which are taken out of context, reducing the electoral campaigns to simple fight between personalities.

Raising the awareness of the general public on less known politicians' life events, even character traits and preferences, passions and hobbies, without any particular importance themselves, brings them closer to the electors, making them more human, creating the illusion that they are closer to the people. Encouraged by communication specialists (consultants, image advisors, experts in political communication), which beside necessary advising organize media training sessions, devise electoral

posters and interpret polls, politicians find themselves in the situation of being forced to adopt new political conducts, if they really want to convince electors.

Making a referral to the progressive transformation of political shows during the '80s, Erik Neveu (1995) underlined the posture changes recorded during that period of time for French political leaders of the era, highlighting the fact that the television started occupying a center stage in their strategies.

Some shows stood out in this context, taking advantage of the principle of interviewing the guest in scenery imitating agora and the interaction with the viewers through instant polls; they intruded in the intimacy of highly placed politicians, by presenting them during their private everyday life, contributing this way to the psychology of politics; it was favored a certain diluted climate of politics, in which the actors of power are incited to talk - generally - about that particular week's political events, sometimes without having all the data concerning the latest developments, etc.

This valorization of the political personalities' benevolence and the revealing of their personal intimacy weren't - it seems so - sufficient for giving a plus of intelligibility to the political issues of the day. Television constraints politicians to continuously adapt to the media patterns, exerting a real constraint on their communication practices. In this context, one could say slightly exaggerating that if the media doesn't have any influential power on viewers, definitely has it, without question, on politicians.

Dramatization of political life means to assimilate the politics of a show. This way, it is mentioned that the scope of the political show became so big that started producing confusion among citizen's perceptions, made to perceive more and more of the candidate's competencies, in proportion with their performance in front of the camera.

Fragmentation of Political messages becomes a natural consequence of it. It is a presentation of facts and stakes under the shape of an „information-capsule“; in the capacity of fragmenting the problems in adopting the clip type effect, meaning to react instantaneously to certain questions asked by journalists; to accept the reduction of the speech time even to a couple of phrases or small formulae, and to be capable of producing speeches that summarize thoughts in 30 seconds or 2 minutes, as per the pattern imposed by the moderator.

This way, we can say that the rhetoric of politics became the art of small sentences, of the capitulation and seduction of the viewer through an associative rationale and not with a hypothetical-deductive one. This policy encourages a speech that addresses everybody in the same time and that is not meant to displease anyone. Christian Le Bart (1998) brings up a hypothesis that states that the audio-visual media accelerated the homogeneity of political discourse.

Given today's contexts, the political discourse acquires more and more a drama dimension, because the social actor - the political figure - must build itself - as per Erving Goffman (1959) - a self image, a "façade", often in conformity with its public's expectance. Considering all this, would be wrong to believe in the complete newness of this political communication or in the perfect unity of the seduction and persuasion techniques utilized by the contemporary political leaders, under the media effect. In this

case, specialists say that it is a matter of originality rather than intensity, in the context in which some practices must be evoked, especially the personality and theatrical effect existed always.

Personalization of Politics

One interpretation - somewhat similar to the problematic approached, but with local pertinent nuances - makes Maria Luisa Pasella (2004). In connection with the given issues, the author underlines the following important aspects:

- In latest years, the television became the principal tool of political communication, essentially contributing to the re-dimensioning of the local electoral debate factor and to the advancing into the spotlight of the political candidate, whose personal qualities become the essential content of the political proposal and therefore the central/core element of the electoral communication.
- Television is considered responsible for the process of leadership personalization that favors the diffusion of individual symbols of power and the transformation of personalities involved in subjects of the political power; this personalization created a situation of complex governing, in which only certain individuals are in the position and condition of operating selections in the name of a collectivity, tied to the institutions through a strong bond of trust.
- Charismatic leaders of the current political arena are presently considered to be "figures" that can generate consensus, due to a wise image construction, gained through a political marketing strategy at the basis of which is the important conviction of the importance of the spectacular and of the necessary personification of it, as a specific internal component of the political game.
- This personification of the electoral political communication constitutes a phenomenon that marks and will continue marking the Italian political process, on the background of a more accentuated emerging of the leader.

Referring to the influence that this kind of policy-show exerts on the TV spectator - citizen, we can say that the scarcity of the investigations concerning the reception of such transmissions impedes the formulation of precise conclusions in this respect. At the same time, it is to mention that there isn't an unanimity of views in this sense. Consequently, Eric Neveu (1995) asserts that the mediated form becomes a guarantor of the civic fond and encourages a depoliticizing of the public, because of its tendency to excessively vulgarize the political activity. Other more optimistic authors as Kees Brants (2003) declare that these transmissions contribute directly to the enrichment of the political competence of the citizens. His thesis has the merit to be based on an European comparative study, without being reduced to a strictly national vision. At his turn, Jay G. Blumler(1995), unlike some of his colleagues, that signal out a crisis of the popular communication, under the influence of the commercial television, considers that the penetration force of the infotainment is relative and much more ambiguous than we can believe, suggesting that this mixture of détente and serious discussion which can be found in the talk-shows could reconcile both popular and political element.

From the party campaign to the candidate's campaign

The disappearance or the decline of the impersonal character of the party image brought to forefront the leader figure and to his progressive superposition with the party image. This process is a result of an ascending mediation, that led to an erosion of the party fidelity, to a privilege of image personalization and finally the attraction of spectator interest.

In Italy, the first sign of this mutation of a linguistic order appeared on the occasion of 2001 elections, when a series of electoral lists were countersigned with a proper name: Italia dei Valori - Di Pietro, Democrazia Europea - D'Antoni etc. In this case, the proper name tends to substitute to the abstract one, indicates, in fact an idea of membership, representing an indicator of link between the leader and his sustainers.

Another proof of this link of fidelity which is created by the intermediary of language is the transformation of the proper name in epithet.

Words like *berlusconiano*, *bosiano*, *prodiano* make in fact reference to the potential destiny of the political leader produced by media.

All these changes could be interpreted as an adaptation of the Italian policy to the existing style, according to which elections are rather a challenge between two persons than an ideas debate. This passage from *we* to *I* represents a change in the political structure, because it implies a re dimension of the party roles and of their decision organs in the favor of the individual responsibility of the leader, as well as in the communication field. The passage from the competition of programs to that of persons, implies a series of consequences on the political communication, on the way the candidates present themselves in front of the electorate, gain its confidence and succeed to convince it. Consequently, the role of the political communication in a personalized situation is to act in order to create that confidence.

The personalization of the political communication requires the necessity to demonstrate that policy is the only way to achieve one's personality and consequently to conquer his right to govern by his own actions.

One of the main missions belonging to the political communication in this context is its capacity to build up the candidate's "story" and to reproduce it coherently by the communicated content. In a competition for obtaining the largest electoral consensus, the opposition among candidates simplifies a dispute that sometimes could be interpreted as difficult. This candidate's role is obviously pointed out during a campaign aiming to obtain a personal power position, without a direct reference to the party, which remains somewhere on a second plan.

In the campaigns centered on the candidate the relevance report between the candidate and the party is inverted and it could happen to have a candidate imposed by himself, without a party or to have the party as a candidate. Consequently, the personalization appears as the most characteristic result of the new epoch and the relation with the electorate isn't more mediated by the society, but directed to and consumed by the intermediary of media, which warrants it by a system of concepts accessible to the large

public. In consequence, the author considers that these modern electoral campaigns can be faced and could lead sometimes to the victory, counting on the opportunities offered by media systems, which benefit of all these useful elements for positioning the candidate on the electorate market. In this context, the party, situated somewhere behind the scene, could even not exist: what is fundamental is the existence of media and especially of television.

Bibliography and references

- Balle, Francis (1992) - *Médias et société. Presse, audio-visuel, télévision*, Paris, Montchrestien.
- Blumler, Jay G. Michael Gurevitch, *The crisis of public communication*, London, Routledge.
- Brants, Kees & Els Debens (2000), *The status of TV Broadcasting in Europe*, in: J. Wieten, G. Murdock & P. Dahlgren (eds), *Television across Europe: a comparative introduction*, London, Sage, pp.7-23.
- Brants, Kees (1998), *Who's afraid of infotainment*, European Journal of communication, 3 (3), 315-335.
- Entman, R.(1991), *Democracy without citizens: Media and the decay of American politics*, Oxford University Press, New York.
- Esser F. and Pfetsch B., *Comparing Political Communication*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2004.
- Gerstlé, J. (2004) - *La communication politique*, Paris, Daloz.
- Goffman, Erving (1959) *The presentation of self in every day life*, London, Random House, Inc.
- Graber, D (1991), *Mass Media and American politics* (4-th ed.), Congressional Quarterly Press, Washington DC .
- Lamizet, Bernard (2003) - *La communication politique*, Lyon, Institut d'Etudes de Lyon.
- Le Bart, Christian (1998) - *Le discours politique*, Paris, P.U.F.
- Neveu, Erik (1995) - *Les émissions politiques à la télévision: les années quatre-vingt ou les impasses du spectacle politique*, in *Hermès*, Nos. 17-18, pp. 145-162.
- Pasella, Maria Luisa (2004) - *La comunicazione politica in Italia. I messaggi autogestiti nelle elezioni politiche 2001. Due strategie a confronto*, 2004, www.baskerville.it.
- Rieffel, Remy (2005) - *Que sont les médias*, Paris, Gallimard.
- Wolton, D. (1997) - *Penser la communication*, Paris, Flammarion.
- Wolton, D. (1991), *Les médias, maillons faibles de la communication politique*, *Hermès*, no.4,1991.

CATTOLICI E LAICI NEL DIBATTITO BIOETICO: DISTINZIONE INGANNEVOLE?

GIANLUIGI ZEPPELLA

Il cosiddetto "caso Englaro", da poco definitivamente segnato dalla morte di Eluana, effetto dell'applicazione di una sentenza della Corte d'Appello del Tribunale di Milano che determinava la necessità di porre in essere un protocollo di interruzione dell'alimentazione/idratazione, è, in ordine di tempo, solo l'ultimo, bruciante accadimento che ripropone l'annosa questione - *non solo italiana* - che possa esservi una visione laica piuttosto che cattolica riguardo alla vita e al morire.

Fino a non molti anni fa il termine 'laico', quando riferito al mondo della cultura, era sinonimo di non credente o non religioso (che non significa di necessità antireligioso). Questo significato, praticamente scomparso nel linguaggio cosiddetto 'dotto', tende a permanere, più o meno immutato, nel linguaggio ordinario.

Oggi tutti si dichiarano laici e per designare quelli che un tempo venivano definiti tali, molti usano, con un sottinteso polemico, il termine *laicista*, il quale fa riferimento a una laicità fortemente antireligiosa (Paolo Rossi).

Sui temi della bioetica, infatti, non c'è argomento, dalla fecondazione assistita all'aborto, dalla ricerca sugli embrioni e sulle cellule staminali alla pillola RU486, dall'accanimento terapeutico all'abbandono e all'eutanasia, sul quale il pubblico dibattito, nella sua rappresentazione massmediologica e politica, non si sia finora espresso, più o meno dichiaratamente, in termini di *conflitto* tra laici e cattolici.

I primi, secondo un'autorappresentazione piuttosto consunta, si identificano come coloro che, in ambito bioetico, sono portatori di una visione liberale (*libertaria?*) e garantista (*ultragarantista?*); essi sono, nel migliore dei casi, indifferenti - ma più spesso infastiditi e contrari - alle opinioni della Chiesa Cattolica, talora vocati ad assumere marcati atteggiamenti anticlericali. Anzi, nei loro confronti, la bioetica ha finito per porsi come una cartina al tornasole della consistenza e della capacità espositiva della laicità.

I secondi, cattolici appunto, religiosi e non, si vedono descrivere come coloro che sono favorevoli a posizioni repressive e proibizioniste, propugnatori dunque di una legislazione appiattita sui pronunciamenti della CEI, sui dettami della Chiesa di Roma, e dunque con una posizione ineluttabilmente oscurantista, in quanto la bioetica di tale provenienza sarebbe elaborata, sia in senso storiografico sia in senso umorale, come scaturigine di documenti pubblici del Magistero (particolarmente le encicliche *Veritatis Splendor* ed *Evangelium Vitae*) o di ricercatori in consonanza con esso.

La politica e i media, dunque, tendono da tempo a presentare - di fatto - le due "realtà" come contrapposte, alternative e inconciliabili, includendo surrettiziamente un giudizio di merito che traspare dalle aggettivazioni dedicate alle relative posizioni, per effetto del quale l'una, quella laica, illuminata dalla ragione e ispirata a principi di libertà, supera l'altra, confessionale, illiberale e rivolta al passato.

Questa categorizzazione oltre a non corrispondere - nei fatti - alla nostra realtà sociale, esprime un rilevante errore semantico che assegna ai termini "laico" e "cattolico" due significati opposti, configgenti e dunque inconciliabili.

Perfino il rappresentare come moderate le posizioni che invitano a rilanciare il dialogo tra laici e cattolici come se si trattasse di gruppi sociali ben distinti ed identificabili, rappresenta, in sostanza, un equivoco che nasce dall'azione combinata sia della maggior parte dei *media*, che per esigenze di semplificazione tendono a ridurre il significato di questi due termini, sia di alcuni politici (e i relativi intellettuali di riferimento) come i *teo-dem* e i *teo-con* i quali, trasversali agli attuali schieramenti, sembrano volersi fare portavoce di una nuova ideologia legata all'identità cristiana.

Ciò, a fronte di esortazioni provenienti dalla stessa chiesa cattolica (CEI, Cardinale Tettamanzi) a essere riconoscibili quali cristiani *per le opere* piuttosto che per le pubbliche professioni di fede.

Analogo contributo proviene dall'area cosiddetta laica (Giulio Giorello, Flores D'Arcais, Eugenio Scalfari e molti altri) che, nel professare un convinto ateismo o un indifferente agnosticismo, sembrano convinti che la Chiesa cattolica e le religioni più in generale debbano rimanere escluse dalla vita pubblica, confinate in una privatezza senza voce perfino nelle delicate questioni della bioetica e dell'etica di fine vita in particolare, a dispetto dell'interesse, delle ansie e dei timori che animano il pubblico e civile dibattito ormai da anni.

Eppure, molti contributi autorevoli si sono assommati a smentire o almeno ridimensionare il grave equivoco semantico e culturale in oggetto, tanto più grave, perché capace di influenzare le identità ideali cui si richiamano le persone.

Claudio Magris sul Corriere della Sera in un editoriale del gennaio 2008 afferma che il termine "*laico*" non si configura affatto come l'opposto di "*cattolico*" o di "*credente*", non indicando di per sé né un credente né un agnostico né un ateo. La *laicità* (meglio di *laicismo*) è abito mentale, capacità cioè di distinguere quello che è dimostrabile razionalmente da ciò che può essere solo oggetto di fede e di individuare gli ambiti delle diverse competenze: ciò che spetta allo Stato e ciò che spetta alla Chiesa, ciò che compete alla legge e ciò che riguarda la morale.

Ognuno tende a proporre una sua verità e tutto dipende da come ciascuno presenta la sua visione delle cose; è un laico se sa farlo mettendosi in gioco, distinguendo ciò che deriva da dimostrazione o da esperienza verificabile da ciò che è invece solo ipotesi o illazione, ancorché convincente, dichiarando a priori le sue convinzioni scientifiche e filosofiche, affinché gli altri sappiano che forse esse possono influenzare pure inconsciamente la sua ricerca, anche se egli onestamente fa di tutto per evitarlo. Mettere sul tavolo, con questo spirito, un'esperienza e una riflessione teologica può essere un grande arricchimento. Se, invece, si affermano arrogamente verità date una volta per tutte, si è intolleranti totalitari, clericali (Max Weber).

A tale riguardo, anche Norberto Bobbio affermò che: "*la laicità non coincide con alcuna filosofia o ideologia ma è l'attitudine critica ad articolare le proprie convinzioni secondo regole e principi logici che non possono essere condizionati, nella loro coerenza, da alcuna fede religiosa o politica, senza cadere in un pasticcio oscurantista (...). Tante volte politici anticlericali si sono rivelati faziosi e intolleranti come i sanfedisti e dunque niente affatto laici, perché laicità significa innanzitutto tolleranza, dubbio rivolto alle proprie certezze, autoironia, demistificazione di tutti gli idoli, anche i propri. Un laico - credente o no -*

dinnanzi alla formulazione di una legge non deve essere condizionato da alcuna Chiesa, né positivamente né negativamente'.

In tal modo, autorevolmente, si argomenta su come la laicità non sia un credo filosofico specifico, ma piuttosto la vocazione e la capacità di riconoscere le diverse aree di competenza, giungendo a distinguere le pertinenze della Chiesa da ciò che spetta allo Stato, la norma morale dalla norma giuridica, quanto è oggetto di fede da ciò che è oggetto di discussione. Se laico è dunque il libero esercizio del pensiero, il dubbio metodico, il rigore critico anche verso se stessi e le proprie convinzioni, allora tutta la cultura è laica, anche quella cattolica (C. Magris).

Il fatto è che oggi spesso chi si sente "laico" tende a provare fastidio e a ricusare preventivamente qualsiasi voce critica o richiamo alla coscienza proveniente dalle gerarchie cattoliche sulle grandi questioni che la bioetica e, segnatamente, l'etica di fine vita pongono anche senza richiamarsi alla legge, mentre talvolta da posizioni cosiddette "confessionali" ci si orienta ad accettare acriticamente le indicazioni che provengono dalla CEI e a volerle tradurre in "leggi", tanto da *far coincidere il peccato con il reato*.

Il linguaggio (quello scritto non fa eccezione, anzi) rappresenta un potente veicolo del pensiero da cui riesce a distaccarsi in modo sottile o netto enfatizzando, sottolineando, ammiccando o diventando allusivo, al punto di *dire* e intendere il contrario, *promettere*, negando, *affermare*, smentendo. Le parole possono, come è noto, essere pietre e nella contesa storica tra mentalità laica e cattolica la verità è rimasta spesso sommersa sotto cumuli di sassi, appunto.

Affermazioni - assai spesso condivise nel mondo scientifico - come "*.. non vi è dubbio che l'attacco più consistente alla scienza, negli ultimi anni, la Chiesa l'ha portato aizzando un esercito di bioeticisti confessionali contro gli sviluppi delle ricerche e delle tecnologie della medicina riproduttiva e dell'ingegneria cellulare*" (G. Corbellini), non rendono agevole il compito di chi, necessitato da esigenze pratiche oltre che da buoni propositi, si sforzi di ricercare il clima giusto per una composizione delle contese. E tuttavia nello stesso testo, dallo stesso autore, ci perviene, seppure amaro, un elemento di speranza, quando si legge che "*dovremo forse attendere che una nuova generazione di teologi recuperi quel buon senso e realismo che a sprazzi e molto raramente, nel passato, la Chiesa Cattolica è persino riuscita a manifestare*".

In realtà anche in Italia, come nel resto d'Europa, dal dopoguerra in avanti ci si è "*liberati*" con lenta progressione di quella *cultura cattolica tradizionale* che appariva non più accettabile, pur senza essere capaci di diventare "*laici*" nel senso vero del termine. Nel nostro Paese, infatti, il dibattito bioetico non ha ancora contribuito a gettare un ponte tra scienza e società; l'individualismo della comunità scientifica e il suo scarso impatto politico-culturale hanno mantenuto in vita, di fatto, un sentimento di timore e diffidenza verso la scienza e gli scienziati. Destruzzurazione culturale e superficialità della politica sostengono, nel contempo, la suscettibilità dei cittadini a farsi condizionare nella formazione delle opinioni e a farsi orientare nelle scelte. Di volta in volta i media, i movimenti, le lobby o le corporazioni ci suggeriscono cosa pensare o fare, indicando la via da percorrere.

Dal 1974, dopo i primi pronunciamenti dell'Università di Georgetown, Washington, D.C. (Georgetown Principles), si fa strada la tesi che la bioetica sia nata per "*proteggere l'umanità dalla*

scienza”, esplicitamente sostenuta dai principali esponenti della bioetica cattolica italiana. Bioetica come *disciplina difensiva*, quindi, nata con il compito di salvaguardare l’umanità da un improprio utilizzo di nuove tecnologie, il che rende conto di quanto il mondo della cultura sia stato sospinto ad assumere posizioni integrali, a difesa dell’avanzare del progresso scientifico e delle consapevolezze circa il diritto dell’uomo all’autodeterminazione. Per contro, è possibile trasversalmente condividere la riflessione secondo cui *“la scienza come forma di conoscenza controllata e continuamente rielaborata attraverso un metodo trasparente e socialmente aperto non rappresenta affatto un pericolo per l’uomo”*(G. Corbellini).

Eppure, a dispetto di ciò, si rende progressivamente evidente l’affiorare di una nuova sensibilità non acritica verso i temi della fede. C’è chi descrive questo particolare e interessante fenomeno come *“believing without belonging -credenza senza appartenenza - il che non significa (ad esempio) disconoscimento della propria cristianità, ma piuttosto un rifiuto di quelle prescrizioni accattate soltanto per obbedienza. Quanto più viene legalmente facilitata la rottura della famiglia, tanto più si è ripreso a percepire la responsabilità e il valore. Quanto più viene facilitato l’aborto, tanto più si avverte che l’interruzione di gravidanza è una scelta profondamente tragica”* (G. Amato).

Un’analoga categorizzazione applicata ai temi della fecondazione medicalmente assistita, alla ricerca sugli embrioni, all’eutanasia, individuerebbe ineluttabilmente due posizioni ideologiche contrapposte: i *cinici*, indifferenti agli scottanti temi della bioetica, e i *fedelissimi* della parte più conservatrice e dogmatica della Chiesa cattolica.

Oggi nuove questioni ci interrogano, come lo *‘statuto ontologico dell’embrione umano’* ormai disponibile al di fuori del corpo della donna e della madre; il tema della famiglia naturale o tradizionale a fronte dei nuovi modelli di convivenza che il mondo propone; i rischi di disumanizzazione che un’applicazione acritica della tecnologia alla riproduzione umana o alla vita in una fase terminale o sottoposta a gravi sofferenze comporta.

Su tali temi sempre più estesamente indaga una moltitudine di *“libere”* coscienze, a prescindere dall’appartenenza politica e religiosa, in un’ottica del tutto e nobilmente *“laica”*.

Ciò ci induce a non abbandonarci unicamente all’interazione scienza/mercato (Habermas) nella definizione delle regole e dei limiti dell’applicazione delle tecnologie, per esempio, alla riproduzione umana. Occorre infatti promuovere una doverosa assunzione di responsabilità da parte della politica che, recuperando un più autentico ruolo di rappresentanza, esprima nel parlamento, sede istituzionale di dibattito e legislazione, il frutto di quanto verificato, ascoltato e raccolto nel Paese, senza sentirsi in obbligo di rinnegare le sue profonde radici cristiane, ma sfuggendo alla tentazione di farle diventare l’unico codice di lettura per i cittadini.

L’agnostico e neomarxista della scuola di Francoforte Jürgen Habermas afferma infatti che la laicità dello Stato si esprime utilizzando prudentemente tutte le risorse in grado di alimentare la sensibilità morale dei suoi cittadini. Questo autore è sembrato essere, in difesa dei diritti dell’uomo, vicino alle posizioni cattoliche, in quanto ebbe modo di affermare che *“l’autostrumentalizzazione che l’uomo intraprende a partire dai fondamenti biologici della sua esistenza”* conduce *“all’erosione del senso categorico degli imperativi morali”*.

Queste considerazioni non riflettono, per fortuna, le opinioni di pochi, sebbene una quota significativa di cittadini, quali individui o come appartenenti a definiti gruppi sociali, tenda a considerare ancora i termini "laico" e "cattolico" come inconciliabili e a identificarsi nell'uno o nell'altro.

Alcuni esponenti politici, inoltre, sembrano voler sostituire la perdita di significato delle appartenenze ideologiche o di classe del passato con la scelta di nuovi orientamenti che strumentalizzano la fede nella lotta e nel dibattito politico-culturale odierno. Indagini demoscopiche recenti convergono nel mostrare che una maggioranza di cittadini italiani dichiara nel corso dell'intervista che per definirsi "cattolici" non è necessario seguire acriticamente i dettami morali della Chiesa. Nonostante ciò, i sondaggi maggioritariamente esprimono un orientamento favorevole al fatto che la Chiesa Cattolica conduca le sue battaglie etico-morali anche nell'agone politico.

Da tutto quanto detto si ricava chiaramente che un laico può benissimo essere anche cattolico ed un cattolico può benissimo essere un laico.

Arthur Caplan, direttore del centro di etica biomedica dell'università del Minnesota, annoverabile tra i più noti bioeticisti statunitensi, lamenta che «*la bioetica gode di molta autorità, ma non ha alcun potere effettivo*», mentre Albert Jonsen, protagonista della bioetica negli Stati Uniti e autore di una delle migliori ricostruzioni storiche sulle origini della bioetica, si è chiesto recentemente «*why has bioethics become so boring?*» Perché la bioetica è diventata così noiosa? Secondo Jonsen la bioetica avrebbe smarrito gli stimoli intellettuali e il coraggio morale delle prime battaglie contro il paternalismo medico e in difesa del riconoscimento dell'autonomia decisionale dei pazienti, ovvero si sarebbe troppo addomesticata, diventando una disciplina autoreferenziale e concentrata sulle realtà dei singoli Paesi (provincializzazione della bioetica).

Non sarebbe inoltre così insensato promuovere anche in Italia, sul modello anglosassone, delle *consensus conferences aperte e multiculturali*, in cui mettere a confronto istanze politico-istituzionali e il mondo della ricerca scientifica e bioetica su temi definiti e non generici; parallelamente è possibile, anzi doveroso, stimolare il pubblico dibattito sul tema dei diritti dell'uomo e la biomedicina, in ossequio alla Convenzione di Oviedo (art. 28) all'evidente scopo di aggiornare le idee e "costringere" tutti al confronto con la *realtà*.

Ragionando a partire da bisogni reali e dati concreti si potrebbero eludere molte delle difficoltà su cui si sono costantemente arenati i tentativi di dialogo tra laici e credenti sui temi della bioetica. Il rischio di restare fermi, intrappolati in sterili ed autoreferenziali diatribe ideologiche, è grande. Nel frattempo i cittadini, incalzati da problemi reali e condizionati da un'informazione confusa e carente (analfabetismo scientifico), si sono costruiti giudizi morali definiti e spesso non pertinenti, su diverse questioni. Sembra dunque urgente una riflessione sulla possibilità di deriva della bioetica italiana, che alimentandosi di una serie di equivoci culturali e di rigide contrapposizioni, non sembra in grado di svolgere appieno la propria funzione di riflessione interdisciplinare sulle dimensioni morali della ricerca biomedica, della pratica clinica e più in generale sui conflitti tra valori etici, norme giuridiche e aspettative sociali intorno alla vita, alla morte e alla malattia.

A conclusione, assai propizia appare la citazione del Cardinale Carlo Maria Martini: “.. *non serviranno tanto i divieti e i no, soprattutto se prematuri, anche se bisognerà qualche volta saperli dire, ma servirà soprattutto una formazione della mente e del cuore a rispettare, amare e servire la dignità della persona in ogni sua manifestazione..*”.

Gianluigi Zeppetella, Direttore U.O.C. di Fisiopatologia del dolore e cure palliative, A.O. "Sant'Anna e San Sebastiano" di Caserta; Coordinatore Regionale della Società Italiana Cure Palliative - SICP; Presidente della Consulta regionale campana per la bioetica in cure palliative.

RIFERIMENTI:

- Corte d'Appello, prima sez. civile Tribunale di Milano, Sentenza 25 giugno 2008;
- Rossi P., *I valori forti del laico*, Il Sole 24 Ore del 30 marzo 2008;
- Tettamanzi D., *Convegno ecclesiale di Verona*, ottobre 2006;
- Magris C., *Editoriale del Corriere della Sera*, 20 gennaio 2008;
- Corbellini G., *Italia laica - Giornale dei laici italiani, Il perenne attacco alla scienza*, 14/05/2005;
- Volonté P., *Razionalità e responsabilità. La fondazione etica dell'epistemologia delle scienze sociali in Max Weber*, Rubbettino, 2001;
- Bobbio N., *Intervista a Giulio Nascimbeni, Corriere della Sera*, 8 maggio 1981;
- Bobbio N., *Elogio della mitezza*, NET, Nuove Pratiche editrice, 2006;
- Corbellini G., G. E. Rusconi, G. Giorello et al, *Laicità, una geografia delle nostre radici*, Einaudi, 2006;
- Amato G., *Alla ricerca di un'etica tra religione e modernità*, Corriere della Sera, 7 febbraio 2006;
- Habermas J., *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002;
- Habermas J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006;
- Jonsen A., *The birth of bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1998;
- Jonsen A., *Why has bioethics become so boring?*, Journal of Medicine and Philosophy, 2000;
- Convenzione di Oviedo, Consiglio d'Europa, *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina*, 1997;
- Martini C. M., *Quando inizia una vita? Risponde il cardinale Martini*, l'Espresso, n° 16, 2006.

UNA RETE MUSEALE PER LO SVILUPPO SOCIO-ECONOMICO DEL TERRITORIO**GIUSEPPE REALE**

Il confronto tra la realtà territoriale campana, interpretata nelle sua possibilità di crescita socio-economico, e la diffusa localizzazione di strutture museali, capaci di organizzare un'offerta formativa ed un servizio di conservazione, rappresenta certamente un nodo cruciale sia sul versante della valorizzazione dei beni culturali che su quello dichiaratamente economico. In una regione come quella campana così rappresentativa, allo stesso tempo, sia della stratificazione storico-artistica plurisecolare, ancora oggi accessibile, che del bisogno di ridisegnare un'identità produttiva per molte aree del suo vasto territorio, è doveroso tentare di interrogarsi e riflettere sul possibile rapporto tra queste due esigenze tanto specifiche, che possono avere punti di intersezione

Un modo per richiamare con estrema brevità e semplificazione le questioni in oggetto può essere rappresentato da alcune notizie giornalistiche, che disegnano uno spaccato così radicale da apparire talvolta inconciliabile.

Non più tardi che nel mese di novembre 2008 si è tenuto a Napoli un concorso pubblico bandito dal Ministero dei beni e delle attività culturali per 35 posti da assistenti alla vigilanza, sicurezza, accoglienza, comunicazione e servizi al pubblico nei musei campani¹. Le domande presentate sono state solo nella nostra regione 19.926 e la selezione pubblica giunge dopo quindici anni, con una prova pre-selettiva di cultura generale con nessun quesito dedicato alla storia dell'arte e dei musei in Campania. La brevità delle notizie riportate, più di ogni altra analisi, offre un quadro generale delle questioni in campo, delle possibili contraddizioni, che si evocano quando si voglia tentare di capire ed interpretare la questione più generale dello status dei beni culturali oggi in Campania. Questo dato sociale, con la sua specifica domanda occupazionale, denuncia in modo inquietante non solo il diffuso bisogno di lavoro - se avessimo bisogno di ulteriori conferme - ma anche delle attese produttive che si hanno nei riguardi di quella che ad oggi con il turismo e la valorizzazione del territorio rappresenta una delle poche e sicure risorse progettuali su cui investire.

Rispetto allo scenario evocato è interessante inserirvi un altro approccio, in aperta contraddizione con quanto appena sostenuto, che rappresenta esattamente l'altro polo della questione. In un articolo apparso di recente sulle colonne di *Avvenire*, Antonio Paolucci, attualmente Direttore dei Musei Vaticani, già Sovrintendente e poi Ministro per i beni culturali, è intervenuto sulla discussa nomina di Mario Resca a Direttore generale dei musei italiani, brillante manager con un passato gestionale nella catena McDonald's. Il j'accuse di Paolucci è ispirato anche in questo caso dal commento della cronaca dei fatti, ma al di là dell'estemporaneità è utile ad offrire in breve un quadro alternativo di riferimento, soprattutto quando contesta la progressiva deriva anglosassone nella gestione dei beni culturali nel nostro Paese. Questa trasformazione sarebbe stata velocissima e avrebbe trovato nella legge Ronchey del 1994 una sua chiara

¹ Cf E. ORETO, *Il custode del museo non conosce l'arte*, da *La Repubblica Napoli*, 26 novembre 2008, I.

formulazione linguistica e giuridica, fino a rendere le *opere d'arte dei beni culturali* capaci di rappresentare il *nostro petrolio*. Nel tempo del pensiero unico liberista ed economicista, Paolucci individua la svolta con cui «il Museo che l'Europa dei fascismi e dei comunismi, dei governi democristiani e socialdemocratici, aveva immaginato strumento di educazione, memoria della Storia e luogo dell'orgoglio patrio, sostanzialmente privo di valore economico, cominciò ad essere considerato sotto l'inedito profilo del museo azienda, volano di sviluppo, moltiplicatore di occupazione»². Si tratta di un giudizio senza appello nella sua essenziale brevità giornalistica, che proprio per questo è ancor più interessante rispetto al nostro tema, poiché rivela certo un sentire più profondo ed argomentato, prospettando una radicale alternativa tra modalità assolutamente diverse nel modo di considerare la questione che è al centro del nostro interesse.

Il nodo centrale coincide con la possibilità di intendere o meno la diffusa rete territoriale di piccoli e grandi collezioni museali non solo come luoghi privilegiati della formazione educativa ed identitaria, ma anche come un volano produttivo di servizi per il tempo libero e, in tale senso, interpretati secondo una cultura di gestione aziendale³.

D'altra parte, finora non è ancora entrata nel confronto tra le parti la considerazione di un'assoluta disparità tra i bisogni finanziari di valorizzazione di un immenso patrimonio appartenente alla collettività e le effettive disponibilità, la cui efficacia nell'azione di salvaguardia la si deve unicamente all'onesta dedizione e generosità professionale di tanti funzionari pubblici. È evidente che il solo modello aziendale non possa rappresentare la soluzione di tutte le difficoltà gestionali in cui versa la sfera pubblica, ma certamente la prospettiva utilitaristica del privato può costituire - se opportunamente condizionata - un correttivo al rapporto, talvolta perverso, tra investimento di risorse e loro efficacia nei risultati complessivi. La gestione pubblica dovrebbe porre all'apice dei suoi interessi il raggiungimento di benefici da offrire in via indifferenziata alla collettività; spesso si constata come questa finalità democratica ed educativa finisca con l'identificarsi con modelli gestionali assistenzialistici ed improduttivi.

Questi brevi accenni indicano gli attori in campo e ci possano consentire di sottolineare, dunque, il problema centrale a cui ci avviciniamo ogni qual volta si affronta il delicato tema della gestione e della valorizzazione dei beni culturali nel nostro Paese. È il caso, dunque, di chiedersi, se esista la possibilità di sciogliere il nodo tutto politico e culturale nella prospettiva di opzioni alternative, che dovranno essere valutate secondo specifiche competenze e finalità progettuali.

In questo percorso, mi sembra quanto mai importante fare riferimento a dati documentari di assoluta autorevolezza, come lo sono alcuni interventi dell'ICOM che offrono le coordinate generali della situazione attuale. Lo leggiamo, a. es., in un testo proposto dal suo Consiglio direttivo in vista della loro Assemblea generale; in questo documento del maggio 2008 si riprendo le analisi ed i giudizi già espressi nel 2005, rispetto al quale si constata il generale peggioramento della situazione già precedentemente valutata. «A rendere particolarmente grave la situazione attuale è un contesto politico in cui, al di là delle

2 A. PAOLUCCI, *No al museo azienda*, da *Avvenire*, 20 novembre 2008, 31; cf anche S. SETTIS, *Italia S.p.A. L'assalto al patrimonio culturale*, Einaudi, Torino 2002.

3 Cf P. A. VALENTINO - G. MOSSETTO, *Museo contro museo. Le strategie, gli strumenti, i risultati*, Giunti, Firenze 2001.

parole, nei fatti si persiste invece a dare scarso rilievo al patrimonio; è un quadro normativo in cui prendono sempre più spazio tendenze involutive; è una situazione economica di una progressiva riduzione delle risorse disponibili i cui effetti negativi, dalla spesa corrente, si estendono agli investimenti»⁴. E così sintetizza: «La questione generale che si pone con sempre maggior urgenza è quella della sostenibilità stessa delle politiche in campo patrimoniale e culturale, cui non esiste altra risposta possibile se non la ricerca e la pratica di modelli radicalmente nuovi di tutela, di valorizzazione e di gestione dei beni e degli istituti culturali». Rispetto a questo quadro disarmante, si constata come i musei oggi rappresentino «il luogo in cui più tenacemente si fanno prove di innovazione, e si mettono in uso buone pratiche in tutti gli ambiti della gestione», lasciando così emergere dall'oblio quella diffusa presenza sul nostro territorio di una rete di piccoli e medi presidi, che costituiscono molte volte l'asse portante dell'azione educativa e di valorizzazione dei nostri beni culturali.

Tutti questi dati così acquisiti, posti accanto nella loro assoluta diversità, ci aiutano proprio a far emergere le tante contraddizioni e/o i tanti elementi che costituiscono la complessità in cui ci muoviamo; non si tratta evidentemente di optare preventivamente per uno dei poli di giudizio - per quanto la partigianeria sia sempre un elemento non trascurabile quando ben argomentata e, soprattutto, onestamente dichiarata sin dall'esordio - ma, piuttosto, tentare di abbozzare un metodo analitico nella trattazione della questione, evitando inutili estremizzazioni. Ognuna delle prospettive accennate pone domande ineludibili e sicuramente prospetta un parte rilevante della soluzione; eppure, si è consapevoli che se vi sarà una progettualità politica, questa non cercherà una populistica mediazione al ribasso, ma dovrà sicuramente tentare di valorizzare tutte le questioni in campo e, soprattutto, rendere sostenibile in tutti gli aspetti una propria opzione strategica.

Quando pensiamo alla situazione in cui versa la Regione Campania si comprende facilmente che il suo futuro produttivo in gran parte coinciderà con la capacità delle sue risorse professionali di attivare un'economia basata sull'offerta di servizi in una più generale politica di valorizzazione turistica. Questo non significa necessariamente appiattirsi sulle esigenze dell'industria del divertimento; potrebbe rappresentare una più generale valorizzazione di quella riconosciuta attitudine all'accoglienza e allo scambio sociale in un tempo di grandi migrazioni, solo per esemplificare come in un campo di valenza economica le idee progettuali possano anche veicolare contenuti diversi e non per niente esclusivi. Pensiamo, a. es., a come la diffusa campagna di sensibilità ambientale abbia offerto una forte spinta nell'azione di successo degli agriturismi e dei musei della civiltà contadina nelle nostre aree meno toccate dall'urbanizzazione. Si tratta, certo, di espressioni puntuali, locali, ma questa capacità di diffuso radicamento nel territorio rappresenta il motivo del suo successo; si è, cioè, dinanzi a modelli sviluppati sulla base di singolari esigenze, con coordinate riconoscibili, ma con soluzioni indipendenti e assolutamente creative. Abbiamo a nostra disposizione modelli gestionali, tali non per una loro generale applicabilità, quanto piuttosto per un certo modo di affrontare l'integrazione della complessità senza dimenticare uno sguardo dal basso delle questioni.

⁴ Cf http://www.icom-italia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=275.

Nel tentativo di abbozzare un'opinione, più che una generale soluzione sulla vicenda, tutti questi aspetti ci inducono a considerare almeno tre fattori in una condizione di assoluta equivocità. Se equivoco esiste, esso nasce dalla incapacità di separare il ruolo formativo ed educativo, che deve avere la cura e la valorizzazione dei beni culturali, con la necessità di aiutare l'azienda culturale a pensarsi non più in termini di assoluto assistenzialismo, ma affrontando la propria sfida produttiva. Se vi dev'essere aiuto e sostegno da parte della finanza pubblica, questo deve costituire - come per tante realtà produttive - un volano verso una progressiva autonomia gestionale, dove l'azione di sostegno deve avere come parametri ineludibili la consistenza e la sostenibilità di un percorso progettuale.

In questo ambito, non è ipotizzabile, né auspicabile una radicale riduzione della presenza pubblica nella gestione dei beni culturali, vista la centralità del settore; semmai è da riformare il ruolo pubblico in questo come in tanti altri settori, ben sapendo che la privatizzazione non sarà la panacea per tutti i mali. Di sicuro, è evidente il rallentamento che spesso un certo centralismo decisionale e burocratico abbia rispetto al bisogno di interventi e di risposte richieste dalla mutevolezza delle situazioni. Il ruolo di custodia e di conservazione espresso meritoriamente dalle sovrintendenze territoriali è stato pensato sulla base di un soggetto centrale erogatore delle risorse necessarie al soddisfacimento dei bisogni finanziari. La situazione odierna, radicalmente mutata, richiederebbe non una riduzione del loro sapiente ruolo di arbitro nell'azione di tutela, ma dovrebbe di più consentire la sperimentazione di modelli gestionali integrati, soprattutto rispetto a quei siti e luoghi che non rientrano immediatamente nelle grandi aree di interesse⁵.

In tal senso, se è vero che bisogna liberarsi dall'illusione del privato a tutti i costi, bisognerebbe forse di più riconoscere che spesso si è utilizzata la maschera della privatizzazione per riproporre in modo diverso i medesimi equilibri di controllo di passate gestioni. Si discute tanto della presenza dei privati nella gestione dei beni culturali, ma - mi chiedo - se vi sia stata un'effettiva liberalizzazione del mercato. Probabilmente in Italia non abbiamo finora assistito ad una reale apertura del mercato dei servizi volti alla valorizzazione dei beni culturali, capace di stimolare creatività secondo una politica della meritocrazia, poiché spesso lo si avverte come un ambito molto presidiato da soggetti imprenditoriali con una loro capacità di mobilitazione.

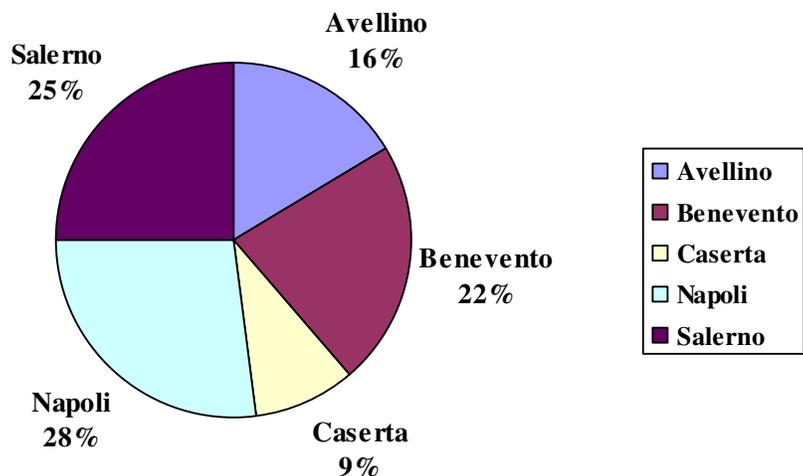
Sarebbe allora necessario bilanciare le due spinte, consapevoli sia della delicatezza dell'equilibrio da perseguire, ma anche dell'assenza di altri modelli risolutivi altrettanto efficaci, come pure delle troppe equivocità in cui ci dibattiamo.

Se guardiamo, allora, alla situazione della nostra Regione, ne emerge un quadro di assoluto interesse, come ci viene confermato dai dati messi gentilmente a disposizione dal Settore musei e biblioteche dell'Amministrazione regionale ed elaborati nell'occasione di questo mio contributo.

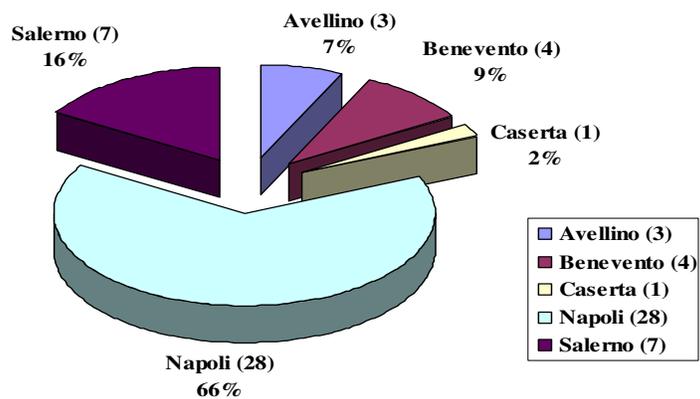
⁵ Cf M. MONTELLA, *Musei e beni culturali. Verso un modello di governance*, Electa, Milano 2003; L. ZAN, *Economia dei musei e retorica del management*, Electa, Milano 2003.

1 - Confronto tra le diverse zone geografiche, in relazione al numero di musei esistenti nelle suddette aree:

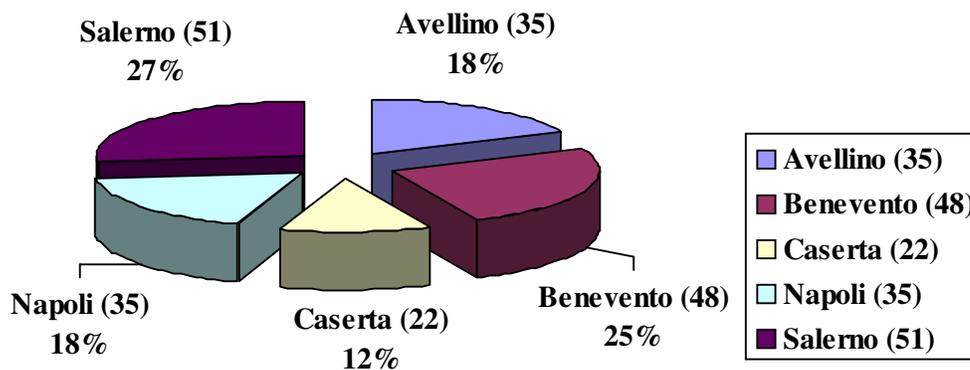
- in percentuale



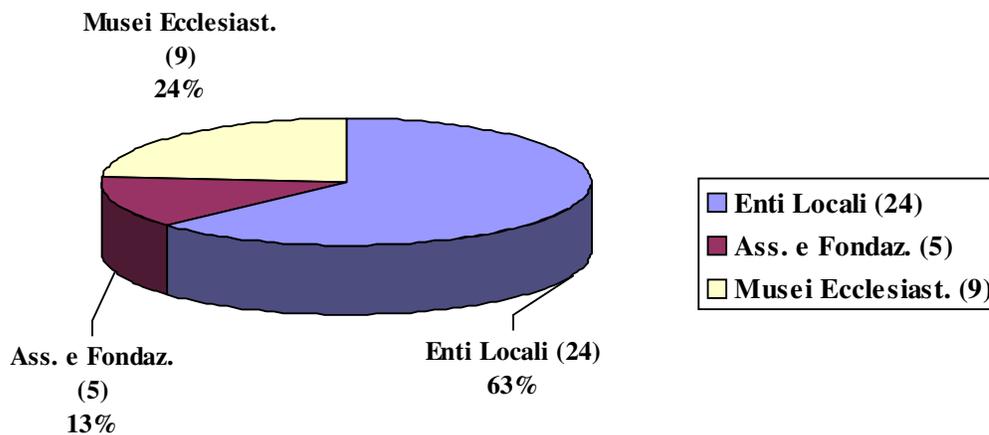
2/1 - Confronto tra il numero totale dei musei presenti nelle città campane:



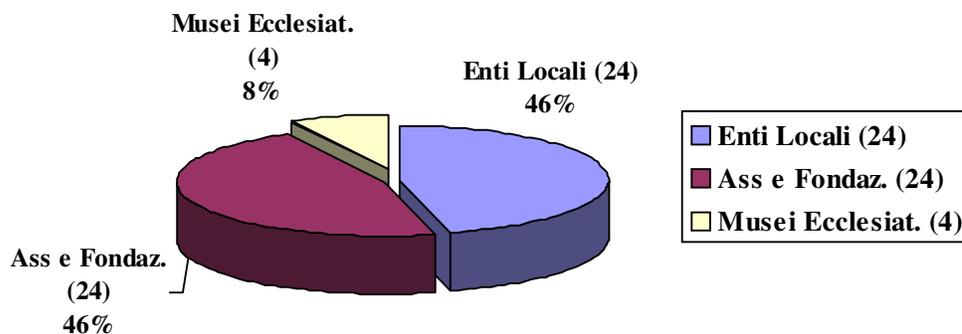
2/2 - Confronto tra il numero totale dei musei presenti nelle differenti province:



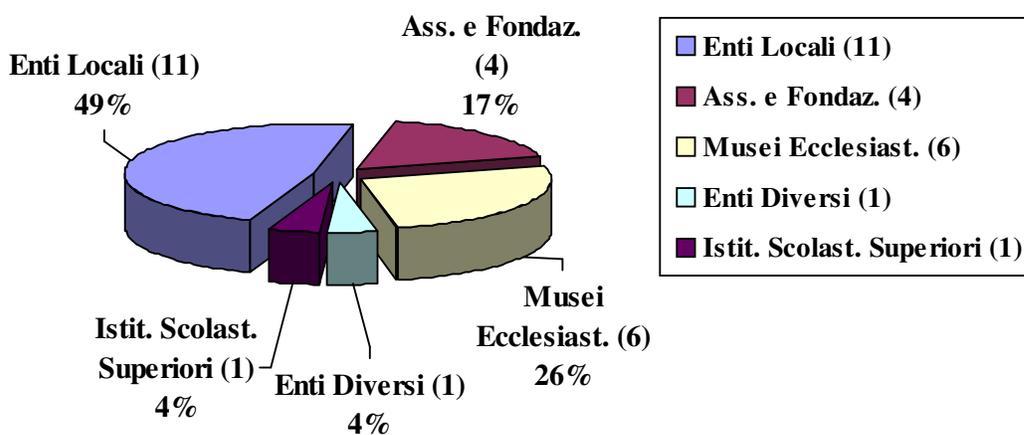
3 - Numero di musei presenti nella città di Avellino e provincia:



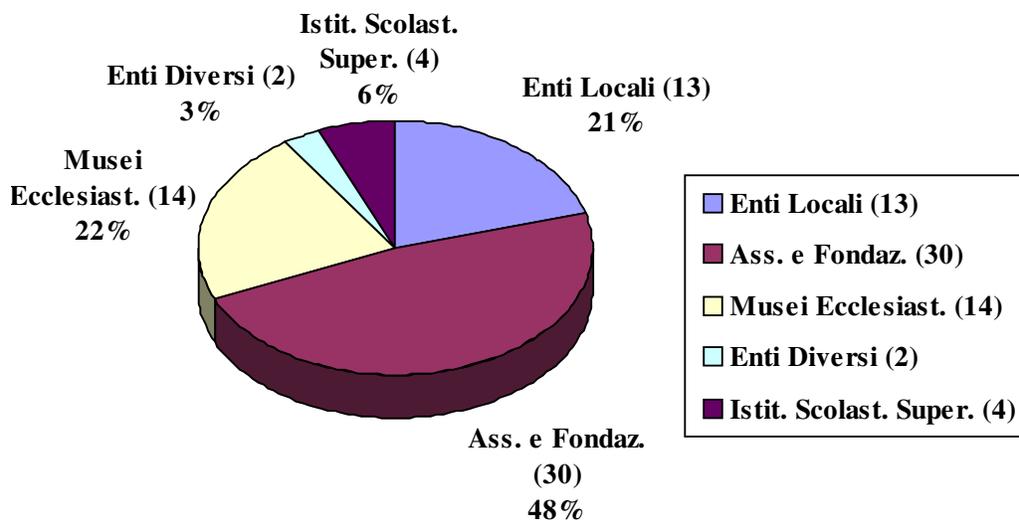
4 - Numero di musei presenti nella città di Benevento e provincia:



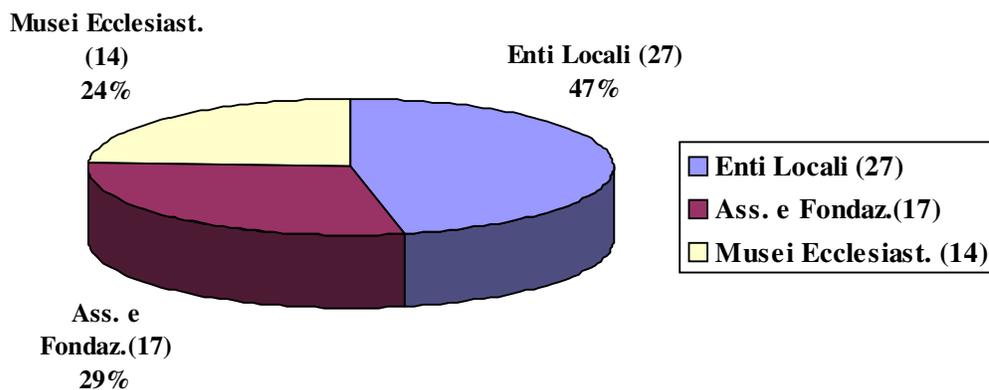
5 - Numero di musei presenti nella città di Caserta e provincia:



6 - Numero di musei presenti nella città di Napoli e provincia:



7 - Numero di musei presenti nella città di Salerno e provincia:



La lettura dei vari dati proposti di sicuro lascia emergere con assoluta evidenza una diffusa e radicata presenza sul territorio regionale, che vista nella sua complessità rappresenta un'opportunità importante. Se ci lasciassimo sbilanciare o dal senso di un centralismo della tutela o da una politica esclusiva dell'iniziativa privata, in entrambi i casi questa attenzione alle espressioni diffuse del territorio potrebbe apparire più come un ostacolo piuttosto che come una possibilità da valorizzare. Un centralismo pubblico preferirebbe, probabilmente, dedicarsi a realtà di maggior impatto, come una politica del privato

preferirebbe una logica dei grandi numeri; sono, invece, persuaso per analogia, che come un asse importante della società e dell'economia del nostro paese coincide con la piccola e media realtà, ugualmente questa rete possa aiutarci a sperimentare modelli gestionali atti a salvaguardare e a valorizzare quella singolarità italiana costituita dall'eccellenza presente - anche e di più - nei cosiddetti centri minori.

Un'azione prioritaria dovrebbe essere rappresentata dalla capacità di porli in una sinergia gestionale, in una rete di musei che possa esprimere nel suo complesso un museo diffuso sul territorio, **un museo dei musei**; in tal senso, le possibilità oggi offerte dalla rete telematica e dall'adozione delle moderne tecnologie possono enormemente semplificare ed agevolare una tale azione, da cui emerga questo tessuto connettivo locale che fa da sfondo alla grande eccellenza storico-artistica espressa nei millenni dalla nostra civiltà. Si tratterebbe di evidenziare quell'orizzonte di fondo più ampio, che ha stimolato e ha riverberato le grandi intuizioni celebrate nelle opere di quegli artisti, a cui la nostra storia ha attribuito un ruolo ispirativo e trainante. In questo scenario, sarebbe interessante che il ruolo del pubblico si limitasse alla necessaria tutela, ma soprattutto allo stimolo alla creazione di impresa sulla base di parametri progettuali e meritocratici. Se fosse assolto questo ruolo di incubatore di piccole e medie imprese nel campo della valorizzazione e della gestione dei servizi per i beni culturali, l'azione di tutela e di salvaguardia si coniugherebbe più che con il blocco decisionale, con la capacità di cercare insieme in via coordinata delle soluzioni rispondenti alla singolarità locale. Immagino che le due azioni, quella di collegamento e di messa in rete, insieme al ruolo di monitoraggio e di stimolo da parte di un ente capofila, siano da pensarsi in modo integrato, nel senso che l'efficacia dell'una dipenda dal bilanciamento anche dell'altro aspetto. Proprio questa diffusa realtà di testimonianze artistiche richiede di lasciar emergere la peculiarità del contesto locale, senza abdicare a quegli standard gestionali e a quelle esigenze qualitative, che più che mai oggi contrassegnano l'efficacia dell'azione intrapresa.

Le conclusioni a cui guarda questo mio contributo, si fondano su una duplice acquisizione: l'importanza della sfida che ci viene proposta dalla nostra storia locale; la creatività e la dedizione dei giovani professionisti del settore, a cui va offerta, anche al di fuori dei classici canali pubblici, la possibilità di trasformare il loro bisogno occupazionale in un volano per la crescita del nostro territorio.

COLLOQUIONLINE



SEGNALI
ed INCROCI

**R. SINNO, *BIOETICA AL FEMMINILE. IL CARE DI MARIA NEL PENSIERO DI GIOVANNI PAOLO II*, PREFAZIONE DI PASQUALE MARIA MAINOLFI,
EDIZIONI AUXILIATRIX, BENEVENTO 2008, PP. 165, EURO 15,00**

PASQUALE GIUSTINIANI

Il volume è aperto da una breve citazione di S. Privitera, che esalta la "danza della vita nel tempo" ed è chiuso da una citazione tratta da V. Mele, studiosa delle virtù al femminile, la quale ritiene che la liberazione della donna si realizzi «risvegliando nelle coscienze la dimensione del femminile» (p. 151). *Vita e dimensione femminile dell'essere umano* sono anche i due obiettivi di questo libro di Sinno, docente di Bioetica nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento.

Rispetto ad una certa radicalizzazione del conflitto tra il genere maschile e femminile, come avveniva ed avviene negli scritti dei teorici del femminismo più radicale (tutto il II capitolo di questo volume è dedicato appunto ad una breve storia del femminismo nelle sue diverse forme ed anime, che vengono ricondotte alle tre del pensiero liberale, radicale e culturale: pp. 45-78, soprattutto 85), Sinno, pur riconoscendo al dibattito femminista di aver arricchito «i principi fondanti la bioetica» (p. 84) e di aver per esempio rotto l'asimmetria che caratterizzava il rapporto tra medico e paziente, raccomanda comunque di «evitare l'analisi separata dei due generi», per non ridursi a ricondurre anche la donna contemporanea, come si è verificato nel recente passato, «ad un esclusivo ruolo di nicchia» (p. 14). Se il nostro tempo ha finalmente assicurato alle donne un'uguaglianza formale, i processi di esclusione e di subordinazione non risultano, infatti, ancora del tutto superati e non tutte le subculture hanno davvero digerito i temi della reciprocità proposti dalla cultura liberale, o dell'*altro concreto*, o anche quelli del simbolismo antropico su cui si diffondono per esempio pensatrici come Nel Noddings e, in Italia, Luisa Muraro (cf pp. 100-101). Non basta dunque continuare a parlare di parità e di rivendicazioni di genere. Neppure si deve continuare a separare ragione e sentimenti delle donne e degli uomini. Occorre evitare allora, suggerisce qui e là Sinno, dei "simbolismi acritici" (cf p. 147), per approdare piuttosto ad una concretezza di discorso. Il che non gli vieta di prendere opportunamente sul serio, soprattutto all'interno del pensiero femminista liberale e in genere "moderato", tutto un articolato «processo di pensiero critico, svolto dalle donne, sulle diverse morali storiche» (p. 15), che gli appare giustamente una «indispensabile opera propositiva e mediatrice dei bisogni contemporanei» (pp. 15-16).

Ed ecco che il volume prende la sua peculiare direzione bioetica al femminile. Infatti, tra i nuovi bisogni di oggi, vanno inventariati anche quelli generati dalla grande "invasione" biotecnologica sul corpo femminile, se è vero, come scrive l'Autore, che le «scoperte scientifiche biomediche» incidono sempre più «prepotentemente nel binomio donna/natura, nell'analisi della sua corporeità, e nelle scelte consapevoli» (p. 16) che ogni donna è chiamata in ogni caso a compiere in quanto ancora "custode" dei processi generativi umani. Se la bioetica è nata in Occidente anche come scienza della responsabilità nei confronti delle future generazioni e come vera e propria "etica della vita" (cf p. 27); e se, con Bellino, Sinno ricorda che essa è altresì un'etica applicata nel senso che è chiamata ad applicare i valori morali fondamentali alle

nuove conoscenze scientifiche e tecniche, e soprattutto alle situazioni umane in cui sia richiesta autonomia decisionale all'interno di una società complessa e pluralistica, davvero occorre perseguire in campo bioetico un "pensiero a larghe ali" (cf p. 32), in grado di approfondire gli aspetti antropologici delle questioni, nel confronto pluridisciplinare, nello studio delle regole del gioco performativo della tecnoscienza, in costante discussione con le fonti di produzione normativa e giuridica. Per quanto riguarda specificamente la donna ed il corpo femminile (a cui non pochi settori della scienza sono comunque debitori), sono evidenti gli scenari bioeticamente rilevanti chiamati in causa da questo volume: procreazione tradizionale e medicalmente assistita, aborto, esperienze di vissuto della corporeità dalla nascita all'invecchiamento e alla morte, simbolica del corpo tra eros e agàpe, gestione della coppia eterosessuale stabile, famiglia...

La prospettiva di Sinno è simpatetica con l'universo femminile nonché con la "voce differente" che da esso deriva, perfettamente in linea con quanto il Magistero di papa Giovanni Paolo II, almeno a partire dalla Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), ha insegnato "in modo definitivo" (cf p. 116) al mondo intero circa i valori femminili (e anche maschili): «la capacità dell'accoglienza, la benevolenza, la comprensione delle sconfitte» (p. 17). D'altra parte, come ricorda il sottotitolo del volume e come soprattutto si legge nelle pagine del IV capitolo (pp. 113-152), questa "bioetica la femminile", che assume esplicitamente la teoria dell'etica della cura, però purificata dalle sue eventuali ambivalenze (cf pp. 107-110) e integrata con la «novità del personalismo femminile» (p. 108, guarda in particolare alla ragazza di Nazaret, Maria madre del Figlio di Dio, cercando altresì di correlare la già discussa "bioetica della cura" (come le informate note bibliografiche di questo volume rammentano, per esempio a partire dagli apporti di Carol Gilligan) con il *Care* che viene ripetuto tipico di Maria di Nazaret, la quale diviene per l'Autore «l'emblema ed il compimento del *care*, di una cura accogliente che solo Lei è capace di offrire» (p. 119). Preferendo, in merito, lo schema cristologico "dall'alto", Sinno ragiona come segue: così come l'Altissimo si è annichilito abbassandosi fino alla carne, altrettanto Maria, mettendo a disposizione il proprio corpo per l'incarnazione del Figlio di Dio, diviene l'emblema di una possibile "ancillarità" dell'essere umano, da intendere ovviamente non come subordinazione e "schiavizzazione", bensì come collaborazione libera e servizio generoso. In questo senso, la Vergine-Madre è simbolo di una verginità accogliente e disponibile all'altro concreto, anzi, come ricordano alcune esegete, che Sinno riprende e rilancia, segno di una «sororità profonda» (p. 128), capace cioè non soltanto di recuperare il simbolismo delle relazioni parentali al femminile, ma di specifica attenzione verso la persona concreta. Ovviamente questa considerazione mariana gli permette di aprire il delicato e controverso scenario bioetico della maternità responsabile e dell'accoglienza della vita umana, anzi, come scrive l'Autore seguendo qui letteralmente le indicazioni pontificie, di «progetto di difesa della Vita che Dio ha tracciato come fine ultimo della storia» (p. 137). Rispetto alla contrapposizione tra i due generi, a lungo perseguita tra Seicento e Novecento – come appare dalla lunga disamina storica del capitolo II, che non omette di raccogliere gli spunti propositivi, per esempio di J.S. Mill che, nel 1866, propose senza successo al Parlamento «la sostituzione della parola "maschio" con quella di persona» (p. 63), oppure dei profondi legami ottocenteschi esistenti tra masse femminili e mondo cattolico (cf p. 68)- l'etica al femminile proposta da Sinno cerca di superare le estremizzazioni, già stigmatizzate da Simone de Beauvoir, che riducevano la donna a matrice e ovaia, o a

femmina animale, preferendo sempre il concetto di cura (da integrare, però, e non contrapporre al principio di giustizia, ancora così presente nelle bioetiche principialiste). Per Sinno, infatti, «la dimensione del *caring* è sostanzialmente accoglienza dell'essere umano nella sua dimensione universale, nel rispetto sacrale della vita come radice d'ogni altra motivazione o ragione» (p. 20). In questo senso, come si esprime sinteticamente l'Autore, «L'etica al femminile, non femminista, pur non rinnegando le conquiste di libertà e l'acquisizione di diritti, si propone di dirigersi oltre gli schematismi della diversità delle tipologie o dei caratteri dicotomici dell'umano, per evitare "la limitatezza del volere morale, e congiungere scienza, etica e vita, nella responsabilità degli uomini dotati di buona volontà"» (p. 110; tra apici, una citazione che Sinno riprende da Hans Jonas).

PIETRO PRINI
UN LUNGO PERCORSO DI PENSIERO
NEL CONTESTO DELLA RAGIONE FILOSOFICA DEL XX SECOLO

SALVATORE LATORA

Qualche ricordo personale

Chi intorno agli anni Sessanta del secolo XX ha avuto modo di studiare sui due utilissimi volumi: *Studio e insegnamento della filosofia*, a cura dell'UCIIM, specialmente se faceva parte di questa Unione Cattolica, avrà potuto apprezzare il lungo saggio di Pietro Prini: «*Il problema della conoscenza*» (I, pp. 55-94) e, nel secondo volume, lo studio monografico su *L'Esistenzialismo* (II, pp. 39-76). Ricordo che in casa del mio Maestro, Prof. Vincenzo La Via, per le riunioni di "Teoresi" a motivo delle recensioni bibliografiche, il nome di Pietro Prini appariva spesso per l'invio delle sue pubblicazioni (La Via è stato uno della Commissione che ha sancito la libera docenza al Prof. Pietro Prini).

In seguito, incontrai spesso Prini nei vari Convegni filosofici: durante il memorabile XXIV Congresso Nazionale di Filosofia, sul «*Bilancio dell'empirismo contemporaneo*», svoltosi a L'Aquila nel 1973, in cui egli tenne la relazione introduttiva: *Neoempirismo e metafisica*, e la *Conclusioni*; le altre relazioni introduttive furono tenute da: Norberto Bobbio, Evandro Agazzi, Andrea Vasa, Ettore Casari, Alberto Caracciolo, Elena Picchi Piazza e Eugenio Garin (cf. i tre voll. degli Atti, a cura della SFI). E ancora nei numerosi *Convegni rosminiani di Stresa*, di cui era assiduo partecipante e relatore, nonché membro del "Consiglio scientifico" per la «Rivista Rosminiana».

Ma soprattutto ebbi la sua disponibilità, quando nel 1998 organizzammo un Convegno su Vincenzo La Via ed egli venne a Catania e tenne, nella sede dell'Università, una documentata e importante relazione: *Il pensiero di Vincenzo La Via e la filosofia del Novecento* (pubblicata in «*laós*» 7 [2000] 1-2, 25-30, a cura di Salvatore Latora, ISSR «S. Luca», Catania)¹.

Nello stesso anno, presso l'Istituto teologico "San Tommaso" di Messina, si tenne un Convegno su «*Il magistero filosofico di Filippo Bartolone*»

(uno dei più apprezzati discepoli del La Via), a cura di Marianna Genzabella Furnari. Prini tenne la seguente relazione: «*Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*» (in *Itinerarium* 6 [1998] 11. 21-29).

¹ In quella relazione Prini individua nel "Conoscere fondante" l'idea-chiave dell'autentico filosofare...

La Via opererà la conversione dell'idealismo nel realismo assoluto, che nello stesso tempo lo aprirà ad accogliere alcuni suggerimenti più significativi del pensiero contemporaneo, come quello della intenzionalità del conoscere dalla sua fenomenologica e quello del "conoscere donante" che egli trarrà specialmente da una delle grandi opere dell'ultimo Blondel, *L'essere e gli esseri*, del 1935... In questo *conoscere donante* l'io attinge non soltanto, attraverso la scienza, la disponibilità del mondo ad essere presente alla coscienza come esso è veramente, ma anche, attraverso l'esercizio della vita morale l'apertura a quella reciprocità creativa che sono gli incontri con la profondità inesauribile dell'Interiorità degli Altri. Esso manifesta infine, attraverso l'esperienza religiosa, la pura, assoluta gratuità della trascendenza di Dio come libertà infinita.... Nel nichilismo, che è l'aria che respiriamo in questo tramonto ed alba di secolo, La Via resta una delle poche figure di pensatori degne di rappresentare la speranza irrinunciabile di un elogio della filosofia» (ivi, pp. 29-30).

Vi ritornò nel 2000 per un Seminario sulla "*Meditatio mortis all'inizio del terzo millennio*" a cura di Marianna Gensabella Furnari. La relazione di Prini porta il titolo: *L'al di là non è nello spazio e nel tempo, ma nello Spirito di Dio* (cf. *Itinerarium* 9 [2001]19, 17-20).

Per un profilo bibliografico

Pietro Prini, è nato a Belgirate (Vb), sul lago Maggiore, il 15 maggio 1915 ed ivi è deceduto all'età di 93 anni, nella notte di sabato 27 dicembre 2008.

Si era laureato a Pavia nel 1941 con una tesi sul *Il problema delle categorie nella Teodicea di Antonio Rosmini*. Dal 1938, a Pavia insegnava Michele Federico Sciacca con cui Prini si laurea e diventa suo assistente, ma anche segretario di redazione della rivista sciacchiana: *Il Giornale di Metafisica*.

Sono gli anni formativi per Prini in cui egli appronta le strutture del suo pensiero: qui dalle esercitazioni nascono i primi studi sull'esistenzialismo e su *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*. L'altra tappa decisiva del suo pensiero avviene in Francia, quando, a contatto con Gabriel Marcel, diviene studioso del suo pensiero con tale profondità, riconosciuta dallo stesso Marcel, che scrive in occasione del volume: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, riconoscendo quello studio come «uno dei più penetranti tra quelli che sono stati dedicati al mio pensiero, uno di quelli a cui i futuri commentatori dovranno in ogni caso riferirsi. L'espressione stessa di "metodologia dell'inverificabile" mi sembra particolarmente felice» (dalla *Lettera-prefazione* al volume di Prini, p. 7).

Per ripercorrere le linee del pensiero di Prini potremmo seguire le risposte che egli stesso ha rilasciato in seguito alle domande di Valerio Verra. «Ho orientato presto la mia ricerca, egli dice, nella ricostruzione esegetica e critica di quel modello teorico del mondo, che *risulta* dai punti essenziali di convergenza della tradizione neoplatonica nel pensiero occidentale, ma in accezione più vasta da quella comune, così da comprendere un arco storico che va da Plotino a Campanella e dagli spiritualisti cristiani dell'Ottocento alle filosofie dell'esistenza di Jaspers e di Marcel» (*La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di Valerio Verra, Ed. ERI, Torino 1977, pp. 502-505).

I lavori in cui sviluppa tale orientamento sono: *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore* (1968); *Rosmini Postumo* (1961); *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (1950, 1968).

Prini vede in questi Autori e correnti i punti di riferimento essenziali per una ricerca aperta che coniughi antico e moderno: il principio teologico del mondo con la comprensione interiore (Plotino). Le triplici forme dell'essere: *vitalità, conoscenza e moralità*, secondo la vigorosa indagine del Rosmini, «i cui risultati possono essere ritrascritti negli arricchimenti analitici delle odierne filosofie dell'esistenza come *l'impegno, l'amore e la speranza* (in Jaspers e Marcel)». In quest'orizzonte metafisico egli ha orientato le sue ricerche teoretiche pubblicando i volumi: *Verso una nuova ontologia* (1957); *Discorso e situazione* (1961, 1975); *Umanesimo programmatico* (1965, 1970).

Una volta riconosciuto il carattere partecipativo della ragione, egli ha sviluppato in maniera autonoma, le diverse forme logiche del discorso razionale "situato", individuandole nelle forme della *verifica* propria del discorso oggettivo della scienza; come *testimonianza*, nel discorso privato; e secondo la forma della *determinazione*, proprio del *discorso collettivo* o *ideologico*. «È stata una ricerca non inutile,

egli precisa, se è valsa a dimostrare, da un lato la necessità di estendere il concetto della ragione anche a quei campi del discorso che, non parendo controllabili con i procedimenti del pensiero scientifico, sono solitamente abbandonati all'arbitrio delle passioni o al conflitto degli interessi di parte; e, dall'altro lato, la concreta indicazione del ruolo di fondamento che compete all'ontologia, al discorso sull'essere, nei confronti di ogni altro tipo di discorso razionale» (ivi, p. 504).

Poiché, come scrisse Aristotele, *l'essere si dice in molti modi*, c'è da chiedersi come vada intesa questa *nuova ontologia* di Prini. Ecco i suoi chiarimenti: «L'essere, come io l'intendo, non è l'atto di esistere, sia esso originario o derivato, ma il progetto di dare un senso o valore all'esistenza, e dunque un atto di scelta, che è intrinsecamente orientato verso il futuro, è un *essere-per-il futuro*... L'altro aspetto di questa nuova ontologia che vado costruendo riguarda l'aspetto religioso o sacrale del rapporto fra Cristianesimo e filosofia. Il tema dell'esistenza, nelle sue ultime radici, è di natura essenzialmente religiosa, comunque il Sacro si sveli nella sua presenza o nella sua assenza, nella fede del credente o nella disponibilità dell'ateo di buon conto. Ma cos'è il Sacro, demistificato da ogni elemento fiabesco, se non l'annuncio di un progetto divino del mondo, il messaggio dell'avvento del "Regno", a cui son chiamati a collaborare tutti gli uomini di buona volontà? Così la religiosità della filosofia dell'essere è il fondamento del suo porsi al servizio della nostra azione nel mondo e della nostra speranza» (ivi, p. 504-505).

Prini, in una scelta e orientamento personale, indirizza la sua ricerca verso la costruzione di una filosofia del *concreto vivente*, perciò si dedica agli studi sull'esistenzialismo di cui è il maggiore conoscitore: *Storia dell'Esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989.

Quest'opera fondamentale, frutto di un lungo itinerario di ricerca si apprezza, non solo per la completezza della rassegna degli Autori e delle correnti, ma soprattutto per l'impostazione critica e prospettica. Egli, sulla scorta dei suoi autori, Jaspers e Marcel, considera l'esistenzialismo non come una semplice filosofia della crisi, con quel perverso esito nichilistico, ma vede in esso anche un suo attuale sviluppo in quella ontologia esistenziale: «Uscita dagli equivoci della moda degli anni Quaranta, egli scrive, la filosofia dell'esistenza ha tutt'altro che esaurito la propria ragion d'essere. La sua lezione può fornire una chiarificazione decisiva della forma speculativa che oggi il *Nichilismo*, volente o nolente, esprime o dissimula. Da questa chiarificazione dipende la questione più importante della filosofia del nostro tempo: se il *Nichilismo* sia una *conclusione* o non piuttosto un *metodo* duramente lucido di ritrovare un senso autentico dell'essere. In questa seconda alternativa emergono dalla radicalità delle sue negazioni gli equivoci che nascono dal non riconoscere l'enigma dell'*ambiguità dell'essere* come necessità, come finalità e come libertà» (*Storia dell'Esistenzialismo*, p. 10). Questo compito di chiarificazione e di approfondimento è assunto da Prini stesso, come si legge nell'ultimo capitolo del volume, il XVIII, *Pensare nell'ambiguità dell'essere*. L'argomento viene ripreso sotto forma dialogica nel volume: *L'ambiguità dell'essere*, Marietti, Genova 1989, e ancora nel 1991 con *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica* (SEI, Torino). Sollecitato dalle trasformazioni dell'immagine dell'uomo sulla base di tutti i complessi problemi di bioetica con gli interrogativi di fondo che ne conseguono, la ricerca diventa indagine sul problema educativo ne *Il paradosso di Icaro. La dialettica del bisogno e del desiderio*, (Armando, Roma 1976): in cui viene analizzata la diversità fra la cultura *scientifico-tecnologica* che caratterizza il mondo moderno del lavoro; e

un'altra cultura *iconico-orale*, che attraverso i *mass-media* viene costituendo una uniforme società di spettatori: questo fenomeno l'A. rappresenta con il *paradosso di Icaro*. S'impone pertanto un rinnovato impegno educativo, perché la cultura *iconico-orale* spinge precocemente le nuove generazioni a volare verso il sole, ma con ali di cera, con proposte velleitarie del "tutto e subito", senza quell'impegno duro e costante, per molti anni di sacrifici, che la preparazione scientifica e tecnologica richiede.

Secondo l'Autore, il compito attuale della filosofia è quello di impegnarsi con particolare urgenza su due settori: «promuovere il senso critico della coscienza religiosa e prospettare modelli ideali alle incerte e spesso contraddittorie programmazioni dei politici» (ivi, p. 505).

Per quanto riguarda il primo aspetto, Prini ha pubblicato il volume: *La filosofia cattolica italiana nel Novecento* (Laterza, Roma-Bari 1996), in cui cerca di cogliere i fili conduttori e il senso complessivo del pensiero italiano, pur tra due specie di censure, quella ecclesiale delle due encicliche papali, *Aeterni patris*, del 1879, e l'altra la *Pascendi dominici gregis* del 1907, alla luce delle quali bisognava riconoscere o negarne l'ortodossia; e l'altra dal mondo laicista che negava la legittimità di un pensare filosofico incompatibile con la fede, quando Heidegger riteneva che nell'espressione "filosofia cristiana" l'aggettivo negasse il sostantivo trattandosi di un *ossimoro*, come dire "ferro di legno"! Eppure in questa fedele rassegna che va da Papini a Buonaiuti, da Varisco a Bontadini, da Del Noce a Capograssi, risulta quasi imprevedibile che «proprio in Italia la filosofia cattolica, piuttosto che trattarsi nei falsi concetti "dell'antimoderno" o del "postmoderno", ha rilevato una direzione diversa della modernità - quella teologica da Cartesio a Rosmini, accanto e contro quella atea da Cartesio a Nietzsche -, aprendo la via alla fondazione di una metafisica civile, finalmente libera dalle mistificazioni degli assoluti terrestri» (dalla Introduzione, p. VII).

Sul rapporto Chiesa istituzionale e fedeli, Prini pubblica un volume: *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano. La società moderna e la Chiesa cattolica* (Garzanti, Milano 1999), che suscitò tanto scalpore, ma che addita, in fondo, riprendendola una delle *cinque piaghe* indicata dal Rosmini già nel 1848, e che depreca la distanza che intercorre tra gli insegnamenti della Chiesa gerarchica e la pluralità dei fedeli immersi nella quotidianità con problemi esistenziali nuovi: norme e prassi sono sempre più distanti, ma quel che emerge è che nella generalità dei credenti non se ne fa più un problema: Prini da filosofo cattolico ha avuto il coraggio di averlo fatto rilevare con argomentazioni convincenti. I temi in questione riguardano Satana, l'inferno, il purgatorio, la colpa, il peccato e i molteplici temi attuali di bioetica.

L'altro aspetto, quello educativo e socio-politico viene affrontato nei seguenti volumi: *Discorso e situazione* (1975); *Cristianesimo e ideologia* (1974); *Il cristiano e il potere. Essere per il futuro!* (1993). Su questo aspetto e sul rapporto *cristianesimo e politica*, ci sono nelle opere di Prini delle pagine interessanti. È chiaro che non si può trovare nell'essenza del cristianesimo il fondamento di una ideologia o di una metodologia politica: sono infatti oggetto di contestazione i tentativi da parte di Maritain o di Brunner di individuare un nesso necessario tra i principi cristiani e la democrazia nelle sue forme storiche. Però, «se è vero che il cristianesimo non ha da offrire né un'ideologia né un metodo della prassi politica, esso è tuttavia il più radicale rovesciamento dell'*esprit bourgeois*, la più energica riaffermazione del *primato dell'essere sul fare*, cioè, in un senso profondo, una vera e propria rivoluzione dei moventi essenziali della

civiltà moderna... La teologia cristiana contemporanea (secondo Bultmann di *Storia ed escatologia*) ha conseguito un risultato decisivo, quando ha riconosciuto la novità essenziale del messaggio cristiano nel passaggio dalla concezione apocalittica dell'escatologia, secondo l'idea giudaica della grande catastrofe cosmica, alla concezione esistenziale o antropologica di essa, secondo l'idea paolina che "l'evento definitivo, appunto l'evento escatologico, è già avvenuto, ed è il Cristo, l'azione di Dio con cui Dio ha posto fine al vecchio mondo"... Per il cristiano la verità essenziale è quella che trasforma e rinnova radicalmente l'essere dell'uomo, dall'egoismo che gli è connaturale, nella carità che gli è donata dalla grazia» (*Cristianesimo e ideologia*, pp. 30-31).

E poi il cristiano e il potere e il tradimento dei chierici sono gli altri temi interessanti ed attuali! Il filosofo cattolico Prini si chiede come sia possibile una filosofia cristiana, come sia possibile una ragione credente, un *filosofare nella fede*, ed è quello che egli ha perseguito con coerenza in tutto il suo percorso di impegno filosofico seguendo il pensiero di G. Marcel, che egli ha definito di *empirismo mistico*, secondo *la metodologia dell'inverificabile* per una *ontologia dell'invocazione*. La filosofia cristiana è una *ontologia sacrale*: «Il pensatore credente, che crede davvero, non filosofa fuori dalla fede... Il concetto di filosofia cristiana avanzato da Prini esige innanzitutto l'eliminazione di quel radicato equivoco consistente nel pensare che la fede traballi o non si fondi o non sia addirittura possibile senza l'intermediazione "di una metafisica deduttiva"; un vero pensiero cristiano, elimina, afferma Prini, la dissociazione interna tra fede e ragione - questa specie di schizofrenia o di vera e propria malattia mentale - che da più di quattro secoli ha intaccato la cultura cristiana. I grandi pensatori cristiani, a cominciare da San Tommaso, hanno filosofato dentro la fede, ma questo non è accaduto, per esempio, nel tomismo moderno da cui Prini prende le dovute distanze... La filosofia cristiana non può porsi se non come, prima di tutto, una *ontologia del Sacro*... Non interporrà tra se stessa e i problemi reali della vita lo schermo "inutile o incerto" di una traballante metafisica, ma, più semplicemente, affronterà quei problemi con la serietà e la ricchezza interiore di chi ha avuto in consegna un messaggio di redenzione» (dal recente e utilissimo volume di Antiseri e Tagliagambe, *Storia della filosofia. Filosofi Italiani Contemporanei*, vol. 14, p. 470).

Alcuni interrogativi

Alcune domande si pongono alla fine di questo percorso filosofico ed esistenziale del Prini. Dopo la giusta individuazione del *tradimento dei chierici*, è davvero sufficiente additare soltanto la ripresa del giusto rapporto esistenziale con la fede o non bisogna piuttosto proseguire chiedendosi "come"? In merito, bisogna riscoprire il valore della *dottrina sociale della Chiesa* e forse cominciare a ripercorrere le indicazioni della *Vera vita. Sociologia del soprannaturale* di Luigi Sturzo. Si veda anche Michele Federico Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, L'EPOS, Palermo 1999. Egli, in un dibattito su *Cultura e anticultura*, dopo la Conclusione, risponde ai vari interventi e anche a quello di Prini: «Prini stesso dice che non possiamo accettare la sostituzione dell'essere con il fare, ed è quello che io ho sempre sostenuto; dunque siamo d'accordo. Egli poi afferma che ci vuole un "nuovo tipo" di *essere*. Io non so se esistono tipi di essere vecchi e nuovi, non essendo esperto in tipologia dell'essere; so che vi sono diverse concezioni dell'essere nel senso di varie prospettive o filosofie della sola filosofia, che è quella dell'essere. La mia concezione che

non nega il fare è una di queste prospettive... Nemmeno questa volta Prini ha consumato il suo parricidio, e di questo lo ringrazio, anche se lui non è Platone e io non sono Parmenide... Spero sinceramente di non avere perpetrato io, senza volerlo un "figlicidio"» (pp. 120-123).

A sua volta, Carmelo Amato compie una lettura critica del volume di Prini: *Rosmini postumo*, che è la riedizione del suo primo lavoro (*Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*: titolo più pertinente, a parere di Amato, giacché si tratta effettivamente di una introduzione a tutta l'opera del Rosmini). Secondo Prini, «c'è nel sistema rosminiano un equivoco originario: l'idea dell'essere è presa dal Rosmini nelle due accezioni tra loro diversissime della pseudo-idea dell' "essere in generale" e dell' "essere iniziale o virtuale". Ciò ha pesato su tutto quanto il sistema, anche quando il Rosmini, come avverrà specialmente nella *Teosofia*, avrà raggiunto la possibilità di liberarsene totalmente. Il Rosmini nell'accoglimento della pseudo-idea dell'essere avrebbe subito l'influsso della tradizione della Scolastica decadente, nella quale si sarebbe operata la *sostituzione del primato dell'essenza al primato dell'essere, che ha determinato la flessione formalistica dell'actus essendi* tomistico, cosicché la sua prima filosofia si sarebbe svolta all'insegna del *formalismo ontologico o essenzialismo*». Carmelo Amato, con una estesa documentazione, ritiene discutibile l'interpretazione di Prini, per i seguenti motivi: *L'idea dell'essere o l'essere ideale di Rosmini non è: a) né l'essere generale astratto; b) né l'essere iniziale-virtuale; c) né l'essere stesso sussistente, che solo la nostra finitudine ci impedirebbe di vedere nella sua totale rifulgenza* (articolo pubblicato in *Rivista Rosminiana* (Stresa), fasc. III e IV, 1973).

Anche Marino Cristaldi discepolo di La Via, nel volume *Rosmini Antiromantico con Passi scelti dalla Psicologia e dall'Antropologia*, Edizione Giannotta, Catania 1967, prendendo lo spunto dal volume *Rosmini Postumo* di Pietro Prini, e specialmente dal capitolo: *La finitezza dell'esistenza*, con una indagine originale indaga in Rosmini i «legami stretti tra libertà e negativo, "la libertà, dice Rosmini, si fonda nell'elemento negativo dell'ente libero, tra libertà e peccato, tra peccato e "difetto della percezione primitiva", tra quest'ultimo e la designazione dell'individualità come sentimento detotalizzato o discreto. E, infine, come in Hegel, con tutt'altro sbocco, il rapporto stretto tra libertà e morte» (pp. 8-10). Cristaldi, sollecitato da Prini, studioso dell'*Esistenzialismo*, presenta qui un orizzonte di lettura delle opere del Rosmini, insolito e originale.

In conclusione, ecco l'eredità dell'opera di Pietro Prini, ricca di numerosi volumi, frutto di lunga e appassionata ricerca, che si presta a molteplici spunti e approfondimenti, per chi vuole continuare a pensare e ad operare filosoficamente nella fede. E sta in questo, mi pare, la validità di un pensatore cattolico come Prini. Il cristiano, egli ha ammonito con vigore, quando fa filosofia non deve mettere tra parentesi la sua fede, ma deve al tempo stesso accogliere tutta la problematicità e tragicità della domanda esistenziale. «È proprio dell'essenza della fede - scrive Prini - l'essere situata in un mondo in cui sia possibile il dubbio metafisico». Ed esprime ferma condanna per i «tradimenti dei chierici»: i filosofi laici che per anni hanno censurato ogni forma religiosa considerandola come una fase infantile dell'uomo; e i filosofi cristiani, che hanno preferito vivere di prestiti da altre filosofie. Tradimenti di segno uguale anche se opposto: i laici che hanno tradito la fede nel filosofare, e i credenti che hanno tradito il filosofare nella fede.

LAICI E CRISTIANI NEGLI STILI DI VITA**PASQUALE GIUSTINIANI**

La "PRESSIONE" che cardinali e vescovi, a nome di tutti i fedeli delle loro comunità diocesane, vanno visibilmente esercitando in alcuni segmenti del vivere sociale e civile, è un fatto innegabile. E avviene non da ora. Basterà ricordare, già a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, l'impegno esplicito delle chiese italiane in tutti gli ambiti in cui si fa cultura. Dove occorre coniugare la fede creduta con la vita vissuta - dall'università all'arte, dal tempo libero al teatro, dalle diverse forme di comunicazione sociale all'etico e al bioetico - la Chiesa è chiamata a farsi vedere, cerca di starci con le proposte qualificate.

Una vera e propria azione capillare, denominata significativamente "Progetto culturale orientato in senso cristiano". Un progetto per coordinare strategie, soprattutto per sfatare i rischi di una religione vaporosa e astratta, legata soltanto alla sfera privata e agli enunciati dottrinali. Un progetto per incentivare una fede che si faccia speranza costruttrice di un mondo diverso e quindi carità. Anzi qualcosa di più raffinato della "carità". Usando un termine non molto comune, "agàpe", gli uomini di chiesa sollecitano a una dedizione generosa agli altri, mostrando con sacrificio nei fatti la stessa tenerezza di Dio.

Ecco spiegato perché, ad esempio, nelle linee programmatiche del prossimo anno pastorale, il cardinale Sepe incoraggia i credenti a usare sempre più il linguaggio informatico per parlare ai giovani. Oltre al già attivo reparto per bambini leucemici, Sepe inaugurerà a novembre la Casa di Tonia, una struttura di accoglienza per ragazze madri e in difficoltà. E al fine di arginare lo spettro della disoccupazione dovuta alla crisi economica, egli sta realizzando un fondo di solidarietà che attraverso il sistema del microcredito offra una possibilità concreta per realizzare le proprie aspirazioni.

Soltanto azione di supplenza nei campi laici del tessuto sanitario e del mondo economico-finanziario? Non soltanto. È la traduzione di una fede che, per definizione, vuol essere insieme dottrina, azione solidale e culto. Una credenza che, mentre adora il divino, si fa fraterno modo di stare accanto a chi è più ai margini del vivere associato. Lo stile non è quello di una nuova riconquista degli spazi di potere politico perduti. L'intento è più elevato ma, per certi aspetti, ancora più provocatorio: orientare tutti gli ambiti della vita umana, sia singola che associata, ai valori del cristianesimo e del bene comune, della dignità della persona e dell'elevazione morale e civile. A chi fosse meravigliato di fronte a questa nuova grinta, basterà ricordare come il cristianesimo sia anche capacità di ritornare sempre da capo sulla propria tradizione per eliminare subalternità e appianare disuguaglianze. Del resto, non fu proprio l'apostolo Paolo, spesso tacciato a torto di misoginia, a suggerire di realizzare finalmente una corretta visione, in cui non vi fosse più né giudeo né greco, né schiavo né libero, uomo e donna?

Ogni marcata differenziazione tra europei e nuove etnie di immigrati, perfino tra clero e laicato va attutita se non proprio eliminata, pur di conformarsi sempre più a Cristo. Per capire anche questo nuovo "presenzialismo" della Chiesa, bisogna dunque comprendere il tutto del cristianesimo. E per comprendere il tutto, occorre comprendere le parti. Ora, le parti sono le supplenze svolte dove si riscontrano evidenti

mananze nella politica e nel sindacalismo. oppure sono le scelte che pongono i credenti al fianco dei più poveri, dei più svantaggiati, dei negletti. Il tutto in cui le parti prendono significato è, invece, la lenta costruzione di una città dell'uomo che abbia lo stile della città di Dio.

Città in cui la fede creduta non può essere confinata nel privato e nell'intimo, ma domanda di farsi impegno di libertà sul piano etico e degli stili di vita (ricordate le parole decise dei vescovi campani al momento della tragedia dei rifiuti?). Perfino azione di politica "alta", se è vero, com'è vero, che esiste un corpo di "dottrina sociale" della Chiesa. La scommessa è quella di introdurre nel tessuto umano e civile dei valori, anche etici e bioetici, in grado di parlare a tutti, conquistando universalità sul campo. Certo, lo scopo non è né quello di uno Stato etico, né quello di una laicità dello Stato invasa da valori religiosi non negoziabili. E tuttavia, la distinzione di sfere di competenza non può vietare al cristianesimo di giocare le proprie argomentate carte sul piano dei valori e dei costumi, come del resto non può vietare alla laicità dello Stato di discutere alla pari e in autonomia tra proposte e progetti, bilanciando in maniera equa tra gli interessi, peraltro non omologhi.

I laici che vivono nella comunità ecclesiale, laici in quanto non esponenti del clero, sono i più adeguati a condurre questa mediazione tra istanze cristiane e legittime autonomie del politico e del sociale. Ma nessuno si potrebbe definire laico e credente se predicasse bene e razzolasse male, soprattutto se il suo razzolare presunto "privato" fosse così assordante e "pubblico", come avviene in alcune vicende degli ultimi mesi.

LA SFIDA DI BENEDETTO XVI

PASQUALE GIUSTINIANI

La scommessa è quella d'invogliare, se non proprio alla fede, almeno all'adesione ai valori del cristianesimo. Di vivere al meglio sia le microrelazioni interpersonali, sia quelle che si strutturano in ambito sociale, giuridico, culturale, politico ed economico. *Detto altrimenti, consentire a Dio di trovare un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. È questa la nuova "frontiera" della dottrina sociale della Chiesa secondo papa Benedetto XVI, che il 29 giugno scorso ha firmato la sua terza Enciclica, "Caritas in veritate", ovvero *Amore nella verità e, insieme, Verità che sa farsi amore*. Un testo cristiano, redatto anche per rendere omaggio alla *Populorum progressio* di Paolo VI (1967), definita la "Rerum novarum del secolo XX". Di quel testo sono puntualmente ripresi gli insegnamenti sullo *sviluppo umano integrale*, riaffermando e giustificando il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita. Un testo, quello di papa Benedetto, che non chiude gli occhi di fronte alla crisi e non omette di segnalare l'urgenza di interventi decisivi. Più volte si ribadisce la crisi finanziaria ed economica globale. Altrettante volte si dichiara urgente il compito di riprogettare il nostro cammino, di darci nuove regole, di trovare nuove forme d'impegno, di puntare sulle esperienze positive e di rigettare quelle negative. L'orizzonte contestuale di lettura non poteva che essere quello della globalizzazione la quale, secondo il Pontefice, va senz'altro intesa anche come un processo socio-economico. E tuttavia, questa non resta l'unica sua dimensione, così come non soltanto tecniche sono le possibili soluzioni alla crisi. Sotto il processo più visibile resta, infatti, la realtà di un'umanità che diviene sempre più interconnessa, cioè costituita da persone e da popoli a cui il processo da costruire dev'essere di utilità e di sviluppo. Il Papa è fortemente convinto che occorra non soltanto un diverso modello di sviluppo, ma un complessivo ripensamento di esso. Per questo l'enciclica si candida a fungere da apripista per una diversa gestione dei processi di costruzione dello sviluppo umano, nel dialogo tra i saperi e le operatività. Senza spingersi ad elaborare vere e proprie soluzioni tecniche, soprattutto senza intromettersi nella politica degli Stati, siamo comunque di fronte ad un documento fatto non soltanto di enunciati teorici, ma di teorie che chiedono a credenti e non credenti di tradursi in concrete azioni sociali, economiche, finanziarie e politiche. *Caritas in veritate in re sociali*, scrive testualmente il Pontefice quando deve offrire una postmoderna definizione della dottrina sociale, qualificando questo peculiare corpo dottrinale come annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società.

Ma quale società, appunto? In primo luogo, una società afflitta da gravi problemi socio-economici, in un contesto ormai, si ripete più volte, "in via di globalizzazione" o già effettivamente globalizzato. In essa prevalgono spesso i privati interessi e le logiche di potere. Il Papa ne è convinto: una società sempre più globalizzata ci renderà probabilmente sempre più vicini, ma non ci renderà, come si dovrebbe, fratelli. L'alternativa sperata è che l'umanità globalizzata approdi all' "unica famiglia umana". Ma questo richiede appunto una revisione profonda e lungimirante del modello di sviluppo fin qui seguito, per correggerne le disfunzioni e le distorsioni.

Due i punti ritenuti più qualificanti, che diventano interessanti anche per la nostra Nazione: giustizia e bene comune. Giustizia è non soltanto sistema di diritti e di doveri, ma riconoscimento e rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Bene comune non è la semplice addizione del benessere dei singoli individui, ma il bene di quel "noi-tutti" formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale. Di qui l'urgenza di far ripartire lo sviluppo, cioè di far uscire la gente dalla miseria, dalle malattie endemiche e dall'analfabetismo e, sul piano politico, di consolidare regimi democratici in grado di assicurare libertà e pace. Lo sviluppo dei popoli non è un problema d'ingegneria finanziaria, di apertura dei mercati, di abbattimento di dazi, di investimenti produttivi, di riforme istituzionali, in definitiva non è un problema solo tecnico. Un netto no all'esclusivo obiettivo del profitto neppure quando si devono gestire gli imponenti flussi migratori, spesso solo provocati e non adeguatamente gestiti.

In definitiva, la Chiesa domanda un ruolo pubblico che non si esaurisca nelle sue attività di assistenza o di educazione. Inoltre, segnala il pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica. Anche la tecnica può farsi guidare dall'etica, anche se non bisogna sottostimare un certo abuso dell'aggettivo «etico» adoperato in modo generico al punto da far passare sotto la sua copertura decisioni e scelte contrarie alla giustizia e al vero bene dell'uomo.

Questa responsabilità è globale, perché non concerne solo l'energia, ma tutto il creato, che non dobbiamo lasciare alle nuove generazioni depauperato delle sue risorse. All'uomo è lecito esercitare un *governo responsabile sulla natura* per custodirla, metterla a profitto e coltivarla anche in forme nuove e con tecnologie avanzate in modo che essa possa degnamente accogliere e nutrire la popolazione che la abita

Nessun Paese da solo può ritenersi in grado di far fronte ai problemi migratori del nostro tempo. Tutti siamo testimoni del carico di sofferenza, di disagio e di aspirazioni che accompagna i flussi migratori. Il fenomeno, com'è noto, è di gestione complessa; resta tuttavia accertato che i lavoratori stranieri, nonostante le difficoltà connesse con la loro integrazione, recano un contributo significativo allo sviluppo economico del Paese ospite con il loro lavoro, oltre che a quello del Paese d'origine grazie alle rimesse finanziarie. Ovviamente, tali lavoratori non possono essere considerati come una merce o una mera forza lavoro.

La libertà religiosa non significa indifferentismo religioso e non comporta che tutte le religioni siano uguali

Difendere la verità

Impegnarsi nel campo della giustizia e della pace

Carità: via maestra della dottrina sociale della chiesa, principio delle micro e macro relazioni

La carità può essere travisata e sviata:, ossia nei contesti più esposti a tale pericolo

un contesto sociale e culturale che relativizza la verità

relazioni umane, anche di natura pubblica

La verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, e di un fideismo che la priva di respiro umano ed universale

nella valutazione del valore e della sostanza delle cose

l'adesione ai valori del Cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano integrale

tessere reti di carità

privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione

Ne desidero richiamare due in particolare, dettati in special modo dall'impegno per lo sviluppo in una società in via di globalizzazione: *la giustizia e il bene comune*

Passati altri vent'anni, esprimo la mia convinzione che la [Populorum progressio](#) merita di essere considerata come « la [Rerum novarum](#) dell'epoca contemporanea », che illumina il cammino dell'umanità in via di unificazione.

Bioetica

Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello *della bioetica*, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio. Le scoperte scientifiche in questo campo e le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza. Si è di fronte a un *aut aut* decisivo. La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore. Non a caso la chiusura alla trascendenza si scontra con la difficoltà a pensare come dal nulla sia scaturito l'essere e come dal caso sia nata l'intelligenza [153]. Di fronte a questi drammatici problemi, ragione e fede si aiutano a vicenda. Solo assieme salveranno l'uomo. *Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onnipotenza. La fede senza la ragione, rischia l'estraniamento dalla vita concreta delle persone* [154].

75. Già [Paolo VI](#) aveva riconosciuto e indicato l'orizzonte mondiale della questione sociale [155]. Seguendolo su questa strada, oggi occorre affermare che *la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica*, nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani dell'uomo. La fecondazione *in vitro*, la ricerca sugli embrioni, la possibilità della clonazione e dell'ibridazione umana nascono e sono promosse nell'attuale cultura del disincanto totale, che crede di aver svelato ogni mistero, perché si è ormai arrivati alla radice della vita. Qui l'assolutismo della tecnica trova la sua massima espressione. In tale tipo di cultura la coscienza è solo chiamata a prendere atto di una mera possibilità tecnica. Non si possono tuttavia minimizzare gli scenari inquietanti per il futuro dell'uomo e i nuovi potenti strumenti che la « cultura della morte » ha a disposizione. Alla diffusa, tragica, piaga dell'aborto si potrebbe aggiungere in futuro, ma è già surrettiziamente *in nuce*, una sistematica pianificazione eugenetica delle nascite. Sul versante opposto, va facendosi strada una *mens eutanastica*, manifestazione non meno abusiva di dominio sulla vita, che in certe condizioni viene considerata non più degna di essere vissuta. Dietro questi scenari

stanno posizioni culturali negatrici della dignità umana. Queste pratiche, a loro volta, sono destinate ad alimentare una concezione materiale e meccanicistica della vita umana. Chi potrà misurare gli effetti negativi di una simile mentalità sullo sviluppo? Come ci si potrà stupire dell'indifferenza per le situazioni umane di degrado, se l'indifferenza caratterizza perfino il nostro atteggiamento verso ciò che è umano e ciò che non lo è? Stupisce la selettività arbitraria di quanto oggi viene proposto come degno di rispetto. Pronti a scandalizzarsi per cose marginali, molti sembrano tollerare ingiustizie inaudite. Mentre i poveri del mondo bussano ancora alle porte dell'opulenza, il mondo ricco rischia di non sentire più quei colpi alla sua porta, per una coscienza ormai incapace di riconoscere l'umano. Dio svela l'uomo all'uomo; la ragione e la fede collaborano nel mostrargli il bene, solo che lo voglia vedere; la legge naturale, nella quale risplende la Ragione creatrice, indica la grandezza dell'uomo, ma anche la sua miseria quando egli disconosce il richiamo della verità morale.

76. Uno degli aspetti del moderno spirito tecnicistico è riscontrabile nella propensione a considerare i problemi e i moti legati alla vita interiore soltanto da un punto di vista psicologico, fino al riduzionismo neurologico. L'interiorità dell'uomo viene così svuotata e la consapevolezza della consistenza ontologica dell'anima umana, con le profondità che i Santi hanno saputo scandagliare, progressivamente si perde. *Il problema dello sviluppo è strettamente collegato anche alla nostra concezione dell'anima dell'uomo*, dal momento che il nostro io viene spesso ridotto alla psiche e la salute dell'anima è confusa con il benessere emotivo. Queste riduzioni hanno alla loro base una profonda incomprendimento della vita spirituale e portano a disconoscere che lo sviluppo dell'uomo e dei popoli, invece, dipende anche dalla soluzione di problemi di carattere spirituale. *Lo sviluppo deve comprendere una crescita spirituale oltre che materiale*, perché la persona umana è un'« unità di anima e corpo » [156], nata dall'amore creatore di Dio e destinata a vivere eternamente. L'essere umano si sviluppa quando cresce nello spirito, quando la sua anima conosce se stessa e le verità che Dio vi ha germinalmente impresso, quando dialoga con se stesso e con il suo Creatore. Lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato. L'alienazione sociale e psicologica e le tante nevrosi che caratterizzano le società opulente rimandano anche a cause di ordine spirituale. Una società del benessere, materialmente sviluppata, ma opprimente per l'anima, non è di per sé orientata all'autentico sviluppo. Le nuove forme di schiavitù della droga e la disperazione in cui cadono tante persone trovano una spiegazione non solo sociologica e psicologica, ma essenzialmente spirituale. Il vuoto in cui l'anima si sente abbandonata, pur in presenza di tante terapie per il corpo e per la psiche, produce sofferenza. *Non ci sono sviluppo plenario e bene comune universale senza il bene spirituale e morale delle persone*, considerate nella loro interezza di anima e corpo.