SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO II - N°1 - 2010

Sophia
Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi

ISSN 2036-5047

Rivista internazionale dell'Istituto Universitario Sophia
Via San Vito, 28 - Loppiano - 50064 Incisa in Val d'Arno (Fi) - Italia

ANNO II - 2010-1
Gennaio-Giugno 2010

Direttore scientifico
Piero Coda - Preside dell'Istituto Universitario Sophia

Direttore responsabile
Michele Zanzucchi

Comitato di redazione
Antonio Maria Baggio (Filosofia politica), Luigino Bruni (Economia politica),
Piero Coda (Teologia sistematica), Judith Povilus (Logica e fondamenti di matematica),
Sergio Rondinara (Epistemologia e cosmologia), Gerard Rossé (Teologia biblica)

Segreteria di redazione
Ettore Coppola
Fabio Dipalma
Email: info@iu-sophia.org

Editore
Città Nuova Editrice della P.A.M.O.M.
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma Italia

Listino
Fascicolo singolo € 12
Costo abbonamento annuo (2 numeri): Italia € 20
(c.c.p. 34452003 intestato a "Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
oppure a mezzo bonifico bancario a:
BANCO DI BRESCIA SPA - Roma Sede - Via Ferdinando di Savoia, 8 - 00196 ROMA
C/C intestato a: "P.A.M.O.M. - Città Nuova"
Cod. IBAN: IT38K0350003201000000017813 - Causale: abb. Sophia)
Estero € 25 (Vaglia internazionale intestato a
"P.A.M.O.M. - Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma")

Autorizzazione del Tribunale di Roma n° 405/2008 del 20/11/2008

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
II (2010-1)

EDITORIALE pag. 5

Piero Coda
Un seminario su "L'innovazione culturale. Fenomenologia e prassi" pag. 8

Pál Tóth
Cultura e innovazione. Status quaestionis pag. 12

Elena Granata
I dilemmi dell'innovazione culturale pag. 25

Antonio Maria Baggio
Innovazione e comunità: l'amicizia come condizione della conoscenza nella filosofia pag. 32

Sergio Rondinara
Novità scientifica e innovazione culturale pag. 41

Luigino Bruni
L'innovazione come eccedenza. Il caso dell'economia pag. 54

Piero Coda
Appunti per una lettura dell'evento di Gesù Cristo nella sua rilevanza per la cultura pag. 62

Gérard Rossé
Innovazione e Spirito Santo pag. 78

Fabio Ciardi
I carismi e l'innovazione culturale nella storia della Chiesa pag. 82

Judith Povilus
La novità dell'oggetto e del soggetto di una "cultura dell'unità" pag. 91

Bennie Callebaut
Lettura sociologica di una novità: Gesù abbandonato nella proposta di Chiara Lubich pag. 102

FORUM pag. 116

Giovanni Casoli
L'innovazione dell'artista nella sua comunità culturale pag. 117

Vida Rus
Fede e cultura nel magistero di Giovanni Paolo II pag. 119

Andrea Ghidini
Le pedagogie del '900 e le proposte dell'Istituto Universitario Sophia pag. 124

Michele Zanzucchi
Mass media e trasmissione della cultura dell'unità pag. 130

RECENSIONE

Gérard Rossé
"Tutto il Vangelo in quel grido" di Stefan Tobler pag. 134

EDITORIALE



Il presente fascicolo, numero 1/2010, si caratterizza per la ponderata audacia con la quale intende inserirsi con discrezione nel dialogo intorno ad alcune questioni cruciali proprie di un'epoca di transizione culturale quale la nostra, nell'intento di evocare suggestioni di approfondimento e di allargamento degli orizzonti.

Esso offre, infatti, gli atti del Seminario a carattere interno che l'Istituto ha organizzato, nei giorni 12 e 13 marzo 2010, sul tema: "L'innovazione culturale. Fenomenologia e prassi". Obiettivo primo del Seminario era quello di mettere a fuoco lo spettro semantico dei termini "cultura" e "innovazione" a partire dai diversi contesti scientifici d'uso, declinati in relazione al dibattito interno a ciascuna disciplina e delle diverse discipline in dialogo tra loro, in modo da delineare con accresciuta puntualità la figura e il compito dell'Istituto Universitario Sophia, in quanto laboratorio d'innovazione culturale pertinente e realistica. Il nesso di questo secondo Seminario col precedente, tenutosi lo scorso anno, i cui atti sono pubblicati nel numero 1/2009 di "Sophia" e che aveva per tema "L'idea di università", risulta evidente. Se infatti, come amava dire Giovanni Paolo II, la cultura è ciò in cui la persona umana accede, esprime e incrementa la sua umanità, l'innovazione è forma costitutiva e sfida incessante dell'umano e delle sue istituzioni, profondamente segnati, perlomeno in Occidente, dalla novità dell'evento di Gesù e dalla sua incidenza storica.

Il numero si compone di tre sezioni. Nella prima, che intende effettuare una ricognizione delle questioni in gioco, Pál Tóth, in prospettiva epistemologica, si concentra sul *problem solving*, interpretando la cultura come sistema di significati condivisi da una comunità umana per la risoluzione dei propri problemi, e leggendo, in questo contesto, i carismi come capacità innovativa per la risoluzione di problemi. Elena Granata, ancora in chiave epistemologica, propone un'idea d'innovazione come cambiamento di prospettiva che reinterpreta e conferisce nuova forma comunitaria a elementi provenienti dal passato, e dunque come creazione di una tradizione condivisa. Dal versante filosofico, Antonio Maria Baggio si occupa della relazione esistente tra innovazione e contesto comunitario, nel quale soltanto il nuovo può dispiegarsi e comunicarsi, sostando in particolare sull'amicizia come condizione della conoscenza nell'insegnamento platonico. Il nodo di un rapporto tra novità scientifica e innovazione culturale tale da rendere possibile un "umanesimo scientifico" è invece al centro dell'intervento di Sergio Rondinara, che illustra la

propria proposta a partire dal significato della nozione di "cambio di paradigma". Nell'ottica delle scienze economiche si situa il contributo di Luigino Bruni che, alla luce del rapporto tra "innovatori" e "imitatori", legge le grandi innovazioni, anche economiche, come frutto di un'eccedenza antropologica della quale i carismi sono espressione. Tre gli interventi di carattere teologico: il primo, a firma di Piero Coda e di taglio sistematico, guarda all'evento di Gesù come riarticolazione delle direttrici fondamentali dell'esistenza umana. In questo senso, per sé la fede è già cultura, in quanto rilettura globale dei rapporti tra divino e umano a partire dal Dio trinitario, rivelato in Gesù, che attende però di essere pensato, interpretato e vissuto all'interno delle categorie di pensiero di tutti i popoli e rinnovando quelle categorie medesime, secondo una logica pasquale. Di taglio biblico è l'intervento di Gerard Rossé, che si sofferma sull'esperienza della filialità ricevuta mediante lo Spirito di Gesù come fonte e criterio d'innovazione nella Chiesa apostolica. Fabio Ciardi si occupa infine, mediante una rapida e suggestiva carrellata, del fatto dei carismi come fonte di innovazione culturale nel corso della storia della Chiesa. Seguono due contributi che intendono indagare lo specifico del carisma dell'unità come fonte d'innovazione culturale. Il primo è di Judith Povilus: alla luce dell'esperienza di pensiero maturata all'interno della "Scuola Abbà", si propone la "cultura dell'unità" come un coltivare ogni particolare disciplina a partire dalla consapevolezza di una radicale unità del sapere, che ha in Gesù Abbandonato il suo centro e nel Risorto, presente in mezzo a due o più riuniti nella carità, il suo vero Soggetto, così che il nuovo che ne sgorga sia illuminato dal pensare stesso di Cristo (cf. *1Cor* 2, 16). Il secondo testo, a firma di Bernhard Callebaut, si colloca invece nella prospettiva della sociologia della conoscenza: analizzando i primi anni della storia del Movimento dei Focolari, ci si domanda in quale senso, anche sotto il profilo dell'analisi sociologica, si possa intendere come innovazione la centralità attribuita a Gesù Abbandonato nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich.

Il *Forum*, che costituisce la seconda sezione del presente volume, si compone di quattro interventi, che intendono gettare degli sguardi iniziali su altrettanti aspetti del tema oggetto del Seminario: nel primo, Giovanni Casoli consegna alcuni spunti sulla dialettica tra artista, comunità d'appartenenza e innovazione, alla luce dell'evento di Gesù crocifisso e abbandonato; il secondo, di Vida Rus, si occupa delle indicazioni sul rapporto tra fede, cultura e innovazione offerte autorevolmente da Giovanni Paolo II nel corso del suo lungo pontificato; Andrea Ghidini pone in

relazione gli scenari offerti dalle pedagogie del '900 e l'originalità della proposta culturale che sta prendendo forma nello *IUS*; Michele Zanzucchi, infine, si occupa del rapporto tra mass media e trasmissione della cultura dell'unità.

A partire da questo numero, infine, prende avvio la rubrica *Recensione*, che costituisce la terza parte del presente fascicolo e che ospiterà, a una o più voci, la presentazione critica di un'opera particolarmente importante, in ragione del suo valore intrinseco e del contributo che si ritiene possa offrire al dibattito scientifico, in relazione alle finalità che l'Istituto si propone di conseguire. Questo fascicolo propone, a firma di Gerard Rossé, la recensione del volume *Tutto il vangelo in quel grido*, traduzione (parziale) del lavoro di abilitazione svolto presso la Facoltà Teologica Evangelica di Tübingen in Germania da Stefan Tobler, oggi docente di Teologia Sistematica presso il dipartimento di teologia protestante di Sibiu (Romania).

F.D.



UN SEMINARIO SU "L'INNOVAZIONE CULTURALE. FENOMENOLOGIA E PRASSI"

di
PIERO CODA

This introduction outlines the theme, purpose and method of the seminar. It seeks to clarify the meaning both of what is anthropologically primitive and of what is historically determined in the nature of culture and to see what could be put forward, in the reality of historical circumstances, as a trigger or dynamic of transformation. From this follows the possibility of bringing together, as the subtitle suggests, a 'phenomenological' and a 'practical' view; that is, attention to the real results of cultural creativity and innovation throughout history and attention to the actual dynamics and structures that promote and transmit culture. The brief points for further reflection offered during the course of the seminar are simply an attempt to propose a basis for future and more extensive dialogue.

Con queste brevi parole mi tocca introdurre il nostro Seminario e delinearne sinteticamente tema, indirizzo e metodo.

1. Innanzi tutto, un cenno al significato del Seminario nel cammino dello IUS e al suo collegamento con l'analogo Seminario dello scorso anno accademico.
Il significato è senz'altro importante. Il Seminario accademico annuale vuol essere infatti un momento qualificato di coinvolgimento di *tutta* la comunità accademica - docenti, studenti, staff - attorno a un oggetto di comune riflessione e di comune ricerca che sia incidente nella progressiva delineazione della figura e del compito dello IUS. Non si tratta di un momento celebrativo o - almeno per il momento - rivolto a una più vasta area di partecipanti e attori: ma di un momento di lavoro serio che ci coinvolge appunto come *comunità accademica*, nell'esercizio dei rispettivi ruoli e delle rispettive competenze.
Di qui *il nesso* di questo 2° Seminario col precedente dello scorso anno, dedicato al tema per noi istitutivo della "Idea di Università"[1]. Grazie ad esso, in particolare, abbiamo guardato all'ispirazione originaria, alla storia e alle sfide che profilano questa "Idea" e insieme ci siamo aperti all'inedito carismatico da cui è germinato lo IUS e da cui ha preso a incarnarsi la sua espressione.
Si è così delineato, in particolare, il ruolo peculiare che l'Istituto universitario in quanto tale - e in specifico il nostro Istituto - è chiamato creativamente e responsabilmente a giocare nel contesto dell' interpellante transizione culturale che viviamo, proponendosi come laboratorio d'innovazione pertinente e realistica.

2. Di qui il tema del 2° Seminario, il cui senso si è cercato di esplicitare nel titolo: *L'innovazione culturale. Fenomenologia e prassi*.
Si tratta di mettere a punto il significato antropologicamente originario e insieme storicamente determinato di ciò che è *cultura* e di ciò che, nel concreto suo configurarsi, si propone come fattore e come dinamica di *trasformazione*. Se, infatti, come amava dire Giovanni Paolo II richiamandosi alla lezione del Vaticano II, la cultura è ciò in cui la persona umana accede, esprime e incrementa la sua umanità, l'innovazione - in senso che direi innanzi tutto ontologico, e insieme sociale e tecnico - è la sua costitutiva *forma* e la sua incessante *sfida*.
Ne consegue l'opportunità d'incrociare - come suggerisce il sottotitolo - sguardo "fenomenologico" e sguardo "pratico": e cioè l'attenzione al darsi effettuale della produzione e dell'innovazione culturale lungo la storia e l'attenzione alle concrete dinamiche e strutture che la propiziano e la trasmettono. Guardando le cose, in modo specifico, in rapporto all'evento di Gesù e all' incidenza storica della novità del suo riprodursi di tempo in tempo, nella sinergia tra lo Spirito di Dio e le libertà degli uomini.

3. Una parola - la terza - sul *metodo* di lavoro. Intanto, va positivamente registrato il fatto che questo 2° Seminario ha già goduto di due precedenti tappe di *istruzione*: la prima, nell'assemblea dei docenti di fine giugno 2009, dove si è rinvenuto

1) Cfr. gli *Atti* in «Sophia», 1 (2009/1).

il tema; la seconda, nell'assemblea degli stessi del settembre 2009, dove se ne è precisato il percorso.
Lo svolgimento effettivo del Seminario, in questi due giorni, si offre così come il *momento centrale* in cui docenti e studenti sono chiamati a offrire il loro contributo, in reciproco ascolto e offerta delle proprie competenze e dei propri apporti. I sintetici spunti di riflessione che verranno via via donati hanno semplicemente il compito di proporre una piattaforma di partenza e di dialogo per i successivi e più ampi momenti di condivisione e approfondimento. Importante sarà, in questa prospettiva, la regia dei moderatori delle sessioni nell'incanalare opportunamente gli spunti, i contributi e le domande e nella registrazione delle linee di sintesi.
Seguirà, a partire dal comune lavoro di questi giorni, la redazione dei contributi e dei risultati che sarà passato al vaglio nell'assemblea di giugno dei docenti, e confluirà nel fascicolo n. 1 della rivista "Sophia" di quest'anno. Questo percorso - mi piace sottolinearlo - si è reso possibile, dal punto di vista finanziario, perché il progetto è stato accolto ed è sostenuto dall'Ufficio della CEI per l'Università e la Cultura, cui va il nostro sentito ringraziamento.

4. Una parola sull'articolazione della ricerca che svolgeremo in questi giorni. Essa risulta in modo perspicuo dal succedersi delle quattro sessioni.
La prima - *Cultura e innovazione* - intende soffermarsi, da tre diversi punti di vista (fenomenologico, filosofico e scientifico), sullo *status quaestionis*: che cos'è cultura e che cos'è innovazione della/nella cultura?
La seconda vuole aiutarci a focalizzare l'evento di Gesù Cristo e l'innovazione culturale in esso e da esso propiziata: sia in riferimento a ciò che originariamente accade con Gesù, sia in riferimento alla sua dispensazione lungo i corsi dei secoli ad opera dello Spirito da lui promesso ai discepoli e, in particolare, grazie ai suoi carismi di vita e di luce.
La terza sessione - *Il carisma dell'unità e l'innovazione culturale* - si sofferma in un primo sguardo sullo specifico della produzione sociale e culturale indotta dal carisma dell'unità.
Infine, la quarta sessione - *La trasmissione dell'innovazione culturale* - affronta il tema cruciale, nell'innovazione della cultura, che è l'attivazione dei metodi, dei luoghi e delle strutture di comunicazione e trasmissione del nuovo, guardando in particolare a come ciò di fatto si produce e auspicabilmente ha da incrementarsi oggi in riferimento al carisma dell'unità.

5. Un'ultima parola. La forma - o metodo -, lo sperimentiamo ogni giorno, ha valore tanto quanto l'oggetto - o contenuto - che essa ricerca e veicola. È questo l'imprescindibile presupposto d'innovazione culturale che vuole dare il "la" alla nostra ricerca. Senza presunzione di completezza e definitività. La via - insegna Gesù - è già essa stessa, nel suo farsi, in qualche modo, attingimento della meta: la quale, del resto, è sempre in *itinere* e mai raggiunta una volta per tutte.

2) Cfr. C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"* (Montet, Svizzera, 15 agosto 2001), in «Sophia», 1 (2008/0), 12-18.

È il Patto che rinnoviamo tra noi a darci la garanzia di ciò. Assicurandoci, muovendo dall'intenzione, che è proprio la presenza del Maestro qui, oggi, tra noi quella che, senza fughe e senza strabismi, ci permette di guardare alla ferita dell'altro e del mondo, che geme dentro di noi perché figli di questo tempo e fratelli di tutti e di ciascuno. Lasciando che su di essa - come ci ha ricordato Chiara Lubich nella *magna charta* del nostro Istituto[2] -, «si proietti la luce dell'infinito sguardo d'amore di Dio».
L'auspicio - che è certezza, se riusciamo a rimetterci sempre di nuovo a questa scuola, di cui stiamo facendo l'affascinante esperienza - è che non si affievolisca in noi il fuoco del carisma che c'infiamma e la pazienza dell'incarnazione che c'impegna.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org



CULTURA E INNOVAZIONE. STATUS QUAESTIONIS

di
PÁL TÓTH

The article uses agent, problem solving and symbolic capacity as fundamental terms for a conceptual framework in describing and explaining culture in a transdisciplinary perspective, and presents also a possible account for cultural phenomena. The origin of culture lies in the intentional nature of the human mind which is capable of attributing meaning to actions and events and is thus capable of creating a symbolic world. From this perspective, culture is a complex, symbolic problem-solving capacity of individual and collective agents, and cultural change and innovation are due to the discovery of new problems and significant new solutions. In this way, religious phenomena - as partially cultural manifestations - may function as problem solving capacities. The charism of Chiara Lubich is analysed from this perspective.

Questo saggio si ispira all'immagine del Convito di Platone con una sceneggiatura aggiornata ai nostri tempi: uomini e donne associati dalla comune ricerca della verità in un rapporto non puramente intellettuale, ma che impegna la totalità della persona. Parlano diverse lingue e, per capirsi meglio, si offrono di fare da interprete l'uno per l'altro: vogliono stabilire un simile rapporto vivo con le idee che stanno maturando fra di loro. Si parla di cultura, di una nuova cultura che scaturisce da questo impegnativo rapporto fra persona e persona e fra persone unite in questo modo e le idee, mettendo in atto fra loro la novità culturale in questione. S'impegnano ad elaborare concetti ospitali capaci di accogliere pensieri molto diversi fra di loro. Da parte mia vorrei dare un contributo partendo dalla prospettiva delle scienze sociali, in vista di un'ulteriore approfondimento del legame con concetti filosofici e teologici in altra sede.

1. La cultura - una questione antropologica

Ernst Cassirer, nel suo *Saggio sull'uomo*[1], ribadisce la necessità di una definizione dell'uomo in termini di cultura. Rileva l'insufficienza di un'antropologia che considera l'uomo come individuo e propone di collocarlo in un quadro più vasto. Prendendo spunto da Platone, Cassirer afferma che l'uomo va studiato non nella sua vita individuale, ma in quella politica e sociale, anzi, in tutte le forme di espressione dell'esistenza umana comunitaria come il linguaggio, il mito, la religione e l'arte. La natura comunitaria dell'uomo esige, per il filosofo neokantiano, il coinvolgimento delle scienze positive in grado di descrivere le sfaccettature di questo "testo difficile e complesso". Rimane alla filosofia il compito di fornire una teoria soddisfacente dell'uomo, ma la definizione della natura o dell'essenza dell'uomo non deve avere un carattere sostanziale, bensì *funzionale*:

> «Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della "umanità". Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende. Il linguaggio, l'arte, il mito e la religione non sono creazioni isolate e casuali. Sono unite da un comune vincolo. Questo legame non è però un "vinculum substantiale" (come secondo la concezione scolastica), è piuttosto un "vinculum functionale"»[2].

1) E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to the Philosophy of Human Culture.* Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma 2004.
2) *Ibid.*, p. 144.

Per Cassirer, dunque, è la natura sociale e culturale dell'uomo a rendere impossibile un approccio essenzialistico, che rimane comunque astratto, incapace di render conto della complessità del tessuto umano.
Al funzionalismo si aggiunge un altro elemento relativizzante. Per Nietzsche la cultura è il campo in cui l'uomo realizza se stesso come creatore di significati o come interprete della propria esistenza. In questa linea, in Max Weber emerge una *visione prospettica della cultura*. L'uomo è un essere che vive in un tessuto di valori che non possono essere classificati gerarchicamente o ordinati logicamente.

> «Il presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura sta (...) nella circostanza che siamo uomini e donne di cultura, dotati di capacità e di volontà di assumere una posizione consapevole di fronte al mondo ed attribuire senso ad esso»[3].

Sia Nietzsche che Weber concordano su questo tipo di prospettivismo radicale di valori e significati attribuiti all'esistenza, in disaccordo con qualsiasi concetto che postula una base logica o trascendente di valori. Entrambi partecipano a una tendenza interpretativa nella quale l'esistenza umana e la storia sono concepite come cultura e la cultura come una profusione di significati. L'uomo, in quanto autore di significati e agente significante della realtà, può essere indagato attraverso la cultura della quale è portatore. Tale circostanza comporta che qualsiasi conoscenza circa l'uomo è sempre legata al significato[4].
Le opere di Weber e di Cassirer esprimono alcune caratteristiche che hanno influito profondamente sulla nostra concezione di cultura e sul nostro modo di indagare su di essa. Sembra che i due autori scelti ci possano orientare in questa impresa quasi impossibile data la molteplicità degli approcci e delle definizioni. Le loro opere esprimono il disagio che caratterizza il novecento: l'insufficienza della metafisica classica, la crescita delle conoscenze scientifiche sull'uomo e la necessità di un nuovo tipo di pensare capace di gestire questa complessità. Ambedue trattano la cultura come una questione antropologica e la collocano all'interno di una teoria dell'agire umano motivato dalla capacità dell'uomo di attribuire senso alla propria attività e al mondo che lo circonda. L'uno rileva la necessità di spiegazioni funzionali, l'altro la natura prospettica della conoscenza. Essi diventano, così, precursori del costruttivismo sociale e culturale.
Le scienze sociali oggi, per la maggior parte delle correnti, mirano alla descrizione e alla spiegazione dei fenomeni sociali tenendo presente, come criterio, la chiarezza concettuale, la metodicità, la costruzione dei modelli e, negli approcci analitici, l'applicazione del linguaggio della logica. La ricerca scientifica comporta, per l'autocomprensione oggi largamente diffusa di queste discipline, *l'approccio prospettico e funzionale* e non parte da un'ontologia della socialità. L'approccio facilita l'elaborazione di concetti operazionalizzabili e ipotesi verifica-

3) *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Reclam, Stuttgart 1991, p. 61.
4) Cf. il saggio di R.F. Nobre, *Culture and perspectivism in Nietzsche's and Weber's view.* Teoria & Sociedade, Vol. 2, Belo Orizonte 2006, pp. 68-89.

bili dall'esperienza. Emerge, nello stesso tempo, la necessità di elaborare modelli integrativi che rappresentino i diversi livelli (macro e micro) e le diverse prospettive della ricerca.

La presa di distanza dalle questioni ontologiche diventa un nuovo paradigma di pensiero in Jürgen Habermas, il quale sostiene che il pensiero post-metafisico è dialogico e comunicativo[5]. Recentemente emerge però la richiesta di un'argomentazione ontologica. L'antropologo francese Dan Sperber - noto fra l'altro per la sua teoria sulla "epidemiologia delle rappresentazioni"- parla della necessità di un'antropologia filosofica e di un'ontologia della cultura[6]. Diversi autori concordano sulla necessità di due strumenti epistemici per affrontare la complessità dei fenomeni umani: un approccio multidisciplinare con metodologia dialogica e una ontologia non statica, capace di rendere conto della dinamica delle relazioni sociali. Possiamo affermare con Martha C. Nussbaum che «attualmente la filosofia è un campo più interdisciplinare di quanto fosse alla metà del XX secolo» e che elaborare una teoria filosofica rigorosamente argomentata richiede «il confronto con altri approcci filosofici, vecchi e nuovi», «l'analisi di concetti chiave» e una discussione «deliberatamente arricchita dai contributi di altre discipline»[7]. Per la Nussbaum è compito della filosofia «far dialogare» le diverse discipline fra loro. Altri autori argomentano in favore «di un meta-sistema concettuale integrato o, in altri termini, di una interlingua per chiarire, valutare e riorganizzare i diversi fenomeni distinti ma correlati»[8]. Altri promuovono un progetto di transdisciplinarità[9] in vista dell'integrazione dei saperi[10].

Cultura e innovazione, infatti, sono due concetti già gradualmente ampliati nella loro evoluzione semantica. Dalla *cultura Christi* (Cristo coltivatore dell'anima umana) di Agostino agli approcci naturalistici o costruttivisti nel nostro tempo. Mentre l'uso quotidiano del termine *cultura* non comporta problemi specifici, i diversi autori elaborano definizioni assai differenti fra loro. C'è, addirittura, chi mette in dubbio la necessità del termine cultura in una teoria scientifica della socialità[11]. Nell'approfondire questi concetti voglio tenere presente lo scenario multidisciplinare e le diverse istanze nazionali e internazionali che si occupano di questo fenomeno e,

5) Cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Surkamp, Frankfurt/a.M., 1988; tr. it.: *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

6) «La tesi dell'autonomia ontologica della cultura è generalmente espressa come una serie di smentite: i fatti culturali non sono fatti biologici, non sono fatti psicologici, e non sono una somma di fatti individuali. Ma che cosa, allora, sono?» (*Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Blackwell, Oxford 1996, p. 9).

7) M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, pp.11-12.

8) Bátori Zs-G. Hamp-Ö. Horányi, *The Participation Theory of Communication: Philosophical and Methodological Analysis of Interlingua Perspectives*, http://www.ozseb.horanyi.hu/

9) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinaritá alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia» 1 (2008/0), pp. 61-70.

10) Cf. l'articolo di A. Cosseddu, *Comunione: "Spazio condiviso" per un dialogo possibile tra economia e diritto*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/6), pp. 757-782, che argomenta a favore di un nuovo linguaggio ontologico e dialogico.

11) D. Sperber, ad esempio, scrive: «Non credo che ci sia alcuna differenza fra fatti culturali e fatti sociali» (D. Sperber, *Explaining culture*, cit., p. 9).

proprio nello spirito di un nuovo modo di pensare, offrire "concetti dialogici". Il tema della cultura è di interesse centrale nell'antropologia biologica, nella psicologia evolutiva, nell'antropologia culturale, nella sociologia, nella linguistica, nelle scienze della comunicazione, per non parlare della filosofia e della teologia.

2. Agenti e problemi

L'elaborazione di un quadro di riferimento transdisciplinare[12] richiede un impegno molto più vasto e complesso di un saggio come questo. Quello che potrò offrire sarà necessariamente solo un frammento e non andrà oltre l'esemplificazione di alcuni elementi di tale modello[13]. Comunque, il tentativo di disegnare un quadro di riferimento transdisciplinare deve mirare, prima di tutto, a sviluppare un linguaggio L con le seguenti caratteristiche:

- *L* deve avere una *capacità descrittiva* (estensionale) tale che possa includere la capacità descrittiva di L_1, L_2, … L_n. In altri termini, questo significa cercare un fondamento comune di concetti descrittivi che si possa applicare a una vasta gamma di fenomeni. La specificità di ogni disciplina o approccio potrà essere espressa in riferimento al concetto ampio, fondamentale, espresso in *L*.
- I concetti più specifici dovrebbero servire come interfacce terminologiche. Questo criterio riguarda l'*intensione*, il contenuto semantico dei termini in quanto devono essere definiti in maniera tale che possano essere interpretati nei termini di altre discipline.
- I concetti devono essere operazionalizzabili, adatti cioè alla ricerca empirica: devono, quindi, essere adatti per descrivere e spiegare diversi casi.

In vista di un quadro integrativo offrirò qui *una* delle prospettive possibili nell'analisi della cultura e dell'innovazione che, a mio avviso, corrisponde ai criteri sopra esposti e sufficientemente riassume il pensiero *main-stream* delle scienze sociali. Esaminerò le idee dell'*agenzia* e del *problem solving*, due concetti funzionali e prospettici. Secondo la mia ipotesi questi concetti sono:
- abbastanza fruttuosi per una comprensione più profonda e integrale del fenomeno studiato,
- adeguatamente ampi per accogliere diversi approcci,
- interpretabili per la filosofia e per la teologia,
- adatti per la ricerca empirica.

12) Per i pensieri qui esposti devo molto ai miei colleghi, soprattutto al professor Özséb Horányi che mi ha ispirato. Cf. Ö. Horányi, *A kommunikáció mint participáció* (La comunicazione come partecipazione), AKTI - Typotex, Budapest 2007.
13) Non possiamo qui entrare in merito all'analisi di un quadro di riferimento transdisciplinare o di interlingua, offrendo una definizione in termini di condizioni necessarie e sufficienti, né chiarire la differenza fra traduzione e interpretazione di concetti e fra metalinguaggio e interlingua.

2.1. Risolvere problemi

La categoria della *risoluzione di problemi* o *problem solving* è stato proposta da Karl Popper[14] per connotare l'attività di ogni organismo vivente come tale. È un concetto comunemente usato per descrivere un'attività che un organismo o un dispositivo d'intelligenza artificiale mette in atto per riconoscere, analizzare, affrontare e risolvere situazioni problematiche. In altri termini, si può parlare di sfide, di scopi, di compiti.
Un *problema* non è soltanto una situazione problematica, ma una differenza critica nello stato di un agente. La struttura intrinseca dell'azione umana consiste, infatti, nel continuo superare uno stato non desiderato S_1 (motivazione) per raggiungere uno stato desiderato S_2 (scopo)[15]. Il problema consiste, appunto, nella differenza fra i due stati. Con questo modello si possono descrivere casi più semplici come lo sfamarsi (avere fame ed essere sazi), o più complessi come il santificarsi (sete di perfezione - stato di santità).

2.2. Agenti singoli e collettivi

In questa prospettiva *un agente* è qualcosa che è capace di risolvere problemi. Questa concezione allarga il concetto dell'agente e, *per definitionem*, considera agenti non soltanto gli esseri umani ma anche subumani (animali oppure una semplice macchinetta programmata per una sola azione, come il termostato) o soprannaturali (per es. l'angelo Gabriele che porta la notizia celeste a Maria). Una corrente d'opinione, un *flash mob*, un sito Internet possono essere considerati anche come agenti[16]. *Problem solving* indica, quindi, l'insieme delle attività di un agente per raggiungere una condizione desiderata a partire da una condizione data. Gli *agenti umani* si distinguono da altri tipi di agenti proprio per la loro cultura, come vedremo più avanti[17].
Raggruppiamo, quindi, enti ontologicamente diversi, ma funzionalmente simili. In questo modo possiamo affrontare *all'interno di un quadro generale* la differenza funzionale che rimanda a una differenza ontologica. Questo procedimento dovrebbe facilitare la distinzione fra umano e non umano, fra uomo, animale e

14) «Vorrei suggerire - scrive K. Popper - che l'attività di ogni essere vivente è fondamentalmente la stessa, quella del problem solving», (In K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, The Clarendon Press, London 1972, p. 166; tr. it. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1975; cf. anche Id. *Tutta la vita è un risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica*, Rusconi, Milano 1996).
15) Potremmo dire che si tratta di una formulazione aggiornata della teoria di Aristotele sull'azione umana, basata sulle quatto cause, e formulata più tardi nella teoria della socialità da M. Weber, J. Habermas ed altri.
16) Un esempio tipico dell'agente è il concetto del *gatekeeper* di K. Lewin, applicato alla selezione delle notizie da D.M. White. Il *gatekeeper* può essere una persona, un gruppo di persone oppure un software. Cf. *The "Gatekeeper": A Case Study in the selection of News*, in «Journalism Quarterly», 27 (1950/4), pp. 383-390.
17) Tanti autori potrebbero collocarsi in questa definizione, ad esempio il modello dell'azione umana di T. Parsons, che si basa sull'interazione dell'attore e del suo ambiente. Cf. T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, New York-London 1978.

macchina e facilitare anche il dialogo fra i sostenitori di approcci naturalistici e costruttivisti al fenomeno della cultura[18].
Un agente è *autonomo* se è capace di risolvere problemi attingendo soltanto alle proprie risorse. Di autonomia si può parlare rispetto alla risoluzione di un dato problema, in quanto un agente può disporre delle risorse necessarie alla risoluzione di quel problema a priori, nell'atto *di problem solving*. Quindi, si può parlare soltanto d'*autonomia relativa* nel senso che le risorse (conoscenze) acquisite (non innate) di un agente sono frutto di socializzazione.
Ci sono problemi che si possono risolvere da soli e, in seguito, senza collaborazione[19]. La risoluzione della maggior parte dei problemi richiede, però, la cooperazione di più agenti e comporta quindi anche la cooperazione e la comunicazione, in quanto è per la comunicazione che più agenti individuali possono integrarsi. Chiamiamo *agenti collettivi* due o più agenti integrati nella condivisone delle loro capacità (aspetto interno) che fungono come unità nella risoluzioni di problemi (aspetto esterno)[20].
Gli agenti umani hanno la loro *interiorità* e la loro *esteriorità*. Si offrono due prospettive essenziali per descrivere l'agente. Secondo l'aspetto esterno l'agente si mostra come *attore*, con le sue capacità comportamentali osservabili. Secondo l'aspetto interno, l'agente ha un *mondo proprio interno* direttamente non osservabile e accessibile attraverso la comunicazione.
Anche gli agenti collettivi hanno la loro interiorità: è la loro *sfera pubblica interna,* dove gli agenti individuali, come componenti della collettività, rendono le loro capacità accessibili agli altri agenti per una risoluzione comune dei problemi. L'esteriorità degli agenti collettivi è la loro *sfera pubblica esterna*. La sfera pubblica come categoria appartiene all'agente, è una sua caratteristica costitutiva.
Per descrivere adeguatamente un agente, si può procedere nello specificare prima i diversi *tipi di problemi* che l'agente è capace di riconoscere e risolvere, e poi specificare *le risorse* delle quali l'agente può disporre. L'insieme delle risorse (conoscenze, competenze, informazioni, mezzi, banca dati, ecc.) accessibili nell'interiorità e nell'esteriorità dell'agente lo denominiamo *capacità* dell'agente, che funge da preparazione in vista della risoluzione di un dato problema.

2.3. La capacità degli agenti

La categoria della *capacità*, quindi, è qui intesa in una accezione più ampia del solito e comprende risorse di diverso tipo: disposizioni di azione (desideri, pulsioni, motivazioni), dati, modelli di comportamento, preferenze, istituzioni, ecc. È un concetto funzionale, appunto, considerato dal punto di vista della risoluzione dei problemi. Per gli agenti umani dobbiamo sottolineare due capacità fondamentali:

18) Cf. ad esempio J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta,* Laterza, Roma-Bari 2007.
19) È ovvio che anche in questi casi si può parlare di azioni solitarie in funzione del patrimonio sociale di cui ogni agente umano dispone.
20) Per la concettualizzazione dell'agenzia collettiva cf. A. Bandura, *Exercise of Human Agency Through Collective Agency*, «Current Directions in Psycological Science», 9 (2000/3), pp. 75-76. e K. Graham, *Practical Reasoning in a Social World*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

l'*intenzionalità della mente* e, all'interno della capacità di costruzione, la facoltà di creare *rappresentazioni simboliche*[21]. Proprio quest'ultima sarà la fonte di quella capacità tipicamente umana che chiamiamo *cultura*.
Una capacità fondamentale dell'agente umano è la sua *capacità di integrazione*, cioè la sua abilità di condividere le sue risorse con altri agenti, un comportamento reciprocante che soltanto sporadicamente si trova negli animali.
Nel momento della risoluzione, come condizione a priori dell'azione che mira alla risoluzione di un problema, la capacità data deve essere *accessibile* all'agente. Essa può essere collocata infatti all'interno dell'agente (nel suo mondo proprio, nella sua interiorità, "nella sua testa") oppure fuori di lui (nel suo contesto, nella sfera pubblica appartenente all'agente). L'accessibilità è, quindi, una relazione fra l'agente e il *luogo* dove la capacità rilevante si trova. In altri termini, l'accessibilità è la *partecipazione* dell'agente a tutte le capacità reperibili per lui in una data occasione. Vedremo più sotto che le capacità condivise formano l'elemento costitutivo per una collettività o coalizione di agenti, cioè per la comunità o per il gruppo.

2.4. Il carisma come capacità

In questa prospettiva possiamo guardare a un *carisma come capacità* per la risoluzione di certi problemi. Anche il carisma di Chiara Lubich è una preparazione specifica per risolvere problemi dell'umanità di oggi. Dall'analisi del carisma vengono in rilievo i suoi diversi aspetti come preparazioni adatte a risolvere un problema centrale del nostro tempo: la transizione dallo stato non desiderato della disunità, della dispersione, della frammentazione allo stato desiderato dell'unità nelle sue diverse articolazioni. La Fondatrice dei Focolari, in una nota al suo scritto la *Risurrezione di Roma*, afferma:

> «Si pensa a volte che il Vangelo non risolva tutti i problemi umani e che porti soltanto il Regno di Dio inteso in senso unicamente religioso. Ma non è così. Non è certo il Gesù storico che risolve tutti i problemi. Lo fa Gesù-noi, membra del suo Corpo mistico, Gesù-io, Gesù-tu… È Gesù nell'uomo, in quel dato uomo quando la sua grazia e l'amore sono in lui, che costruisce un ponte, fa una strada… Gesù che è la personalità vera, più profonda, di ognuno. È come altro Cristo che il cristiano porta un contributo suo tipico in tutti i campi: nella scienza, nell'arte, nella politica»[22].

Altrove, ella precisa il compito dei movimenti a largo raggio dell'Opera di Maria: «entrare nelle strutture civili e nelle situazioni sociali e culturali dei vari Paesi, per dare un proprio contributo alla soluzione dei problemi, a piccola e grande dimensione»[23].

21) D. Davidson sviluppa una teoria dell'agenzia sulla base dell'intenzionalità. Cf. *Essays on Actions and Events*, OUP, Oxford 1980.
22) *La resurrezione di Roma*, in *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2006, p. 257.
23) *Per una civiltà dell'unità*, Intervento al Convegno internazionale "Una cultura di pace per l'unità dei popoli", Castel Gandolfo, 11-12 giugno 1988.

Il caso del carisma della Lubich può dunque esemplificare bene la capacità di agenti singoli, quali membri e aderenti del Movimento, e la capacità condivisa, partecipata dall'intero Movimento come agente collettivo, in vista della risoluzione di problemi o sfide definiti negli scopi generali e specifici descritti nei suoi Statuti.
È da notare che, nella società multiculturale, la cultura stessa diventa il problema per eccellenza. Nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II troviamo una puntuale presentazione delle sfide culturali della nostra epoca, e organismi internazionali come l'UNESCO offrono una panoramica esauriente di tutte le problematiche connesse. Mentre la sfida culturale, nell'era della globalizzazione, consiste nella conservazione delle diversità culturali, nell'armonizzare le diverse culture fra di loro, nello sviluppare un'autentica cultura digitale, la grande missione della Chiesa sta nella promozione di un autentico sviluppo culturale che rispetti il nesso fra il Vangelo e la cultura[25]. Il compito del Movimento dei Focolari, in consonanza con i processi mondiali, consiste nel saper trasfondere il suo patrimonio spirituale in cultura, in una cultura che ha molto da dire nell'ambito delle sfide culturali sopra menzionate.

2.5. La capacità descrittiva del modello

Il lettore attento avrà notato che il frammento di linguaggio da me proposto può essere interpretato come agente che potrebbe contribuire alla risoluzione di un dato problema: una mutua comprensione riguardo alla natura della cultura fra le diverse correnti di pensiero. Non abbiamo modo in questa sede di esaminare la capacità descrittiva ed esplicativa dei due concetti sopra analizzati.
Una delle applicazioni principali si trova nell'ambito multidisciplinare dell'antropologia cognitiva. Essa cerca di creare modelli di innovazione culturale e di trasmissione nel tempo e nello spazio, utilizzando metodi e teorie della psicologia sperimentale e della biologia evolutiva, in collaborazione con storici, etnografi, archeologi. Una teoria sul tipo dell'agenzia sopra esposta può unificare gli approcci dell'antropologia cognitiva e di quella simbolica, aprendo la sua mappa concettuale anche alle teorie dell'intelligenza artificiale, alle diverse teorie della scelta razionale, della psicologia evoluzionistica.
Un linguaggio come quello da noi abbozzato, per poter descrivere i fenomeni religiosi, richiede l'ipotizzazione di *agenti trascendenti*, anche senza prendere posizione per quanto riguarda il loro statuto ontologico. In questa maniera una teoria scientifica (sociologica, politologica, ecc.), espressa nel linguaggio L_s, può trovare un'interfaccia nel linguaggio teologico L_t, che può essere fruttuoso in un dialogo sui modelli normativi della vita sociale offerti dalla teologia.
Il nostro quadro ci offre la possibilità di relazionare il *concetto funzionale dell'agente* con il *concetto ontologico della persona*[26].

24) Cf. Opera di Maria, *Statuti Generali*, Artt. 5 e 6.
25) Cf. G. Zanghì, *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, in «Nuova Umanità», XX (1998/5) p. 119.
26) Per un dialogo fra l'approccio cognitivo e quello simbolico vedì J-P. Changeaux-P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998.

3. La cultura come capacità

Il modello abbozzato c'invita a guardare alla cultura dal punto di vista dell'agenzia e della risoluzione di problemi. È questa una delle prospettive possibili, che non assicura una visione a 360 gradi, ma costituisce una visione sufficientemente ampia per trarre conclusioni significative e, come condizione primaria, per integrarsi con altre prospettive.
In questa linea vogliamo affermare che la categoria della cultura è adatta per contraddistinguere agenti umani e sottoumani, animali, macchine e dispositivi d'intelligenza artificiale. La cultura è un fenomeno dell'autocoscienza umana, una *capacità* che caratterizza l'essere umano come singolo e, prima di tutto, come comunità. Nel senso forte della parola, gli animali non hanno una cultura; e una configurazione tipica di comportamenti animali all'interno di una specie non si può considerare cultura. In questa prospettiva, cultura è tutto ciò che va oltre la natura biologica dell'uomo e riguarda le sue capacità acquisite tramite l'apprendimento sociale.

3.1. La capacità simbolica

Sulla base di quello che abbiamo detto sull'agente e sulla risoluzione dei problemi, vogliamo sostenere la tesi che la cultura può essere interpretata come la spiccata *capacità simbolica* dell'essere umano di risolvere i propri problemi[27].
All'interno delle capacità umane distinguiamo le *capacità simboliche* (convenzionali) e le altre capacità non acquisite tramite l'apprendimento sociale (innate). Vedremo più avanti che la cultura come capacità comprende anche casi complessi di capacità innate, acquisite e accolte. Con più precisione, possiamo dire che si parla di cultura quando sono presenti specificamente capacità simboliche[28].
L'essere umano, per la struttura intenzionale della sua mente, è capace di attribuire senso alla propria azione e ai fenomeni del suo ambiente. Tramite la comunicazione e il linguaggio egli arriva a condividerne i significati con gli altri e a creare un mondo simbolico comune. In questa prospettiva, la cultura è un'attribuzione pubblica di senso (processo) e, di conseguenza, un sistema o una configurazione di significati condivisi (prodotto) da una comunità umana, che serve come risorsa alla risoluzione dei problemi. Nell'attività umana di progresso dal livello delle singole persone a quello della comunità internazionale, il prodotto simbolico condiviso funziona come risorsa (capacità).
Dobbiamo tenere presente, però, che, oltre il simbolico, ci sono altri modi di significazione. L'attribuzione di senso è, infatti, di duplice natura. Comprende, come abbiamo visto, la *costruzione di senso* tramite sistemi simbolici di significazione. Il prodotto di questi atti e processi è *il simbolico*, una categoria ontologica pecu-

27) Cf. l'opera fondamentale dell'antropologia simbolica di C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Milano 1998.
28) Per l'approccio qui esposto vedi specialmente il lavori di M. Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, 1999; tr. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Milano 2005 e *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge 2008; tr. it. *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

liare basata sulla convenzione. Una diversa possibilità di costruzione di senso è rappresentata dai manufatti che contengono il senso (l'idea, il progetto) in modo "infuso". È l'incarnazione dell'intelligibile - per parlare come i medioevali - o l'oggettivazione del pensiero - per parlare come i moderni. Qui possiamo elencare non solo tutte le opere d'arte, ma anche alcuni macchinari come una Singer. L'attribuzione di senso comprende, però, anche *l'accoglienza di senso* che si manifesta nei sintomi della natura e nell'ostensione del trascendente. Con queste modalità l'uomo non costruisce il senso, non produce conoscenze, ma acquista, nell'apprendimento sociale, la capacità d'interpretare ciò che si manifesta. Questo fatto ci invita a sostenere un costruttivismo moderato nel concepire la cultura, e apre a un discorso più equilibrato per quanto riguarda il rapporto fra uomo e natura e anche per quanto riguarda la presenza del divino nella vita umana. Con questa distinzione salviamo la differenza fra cultura, natura e religione.
Questi tre tipi di significazione rappresentano diversi tipi ideali in senso weberiano. Esistono anche casi complessi di significazione come *il sacro*, ad esempio, che può essere descritto come un complesso dell'ostensivo e del simbolico: manifestazione divina espressa in un linguaggio, o il trascendente che si esprime in cultura.

3.2. La capacità di integrazione

Come abbiamo visto, la risoluzione della maggior parte dei problemi richiede la collaborazione di più agenti e comporta quindi azioni reciprocanti di condivisone. Una delle capacità fondamentali dell'essere umano è la sua *capacità di integrazione*, cioè la sua abilità di condividere le sue risorse con altri agenti. La risoluzione di certi problemi della comunità umana richiede l'apertura alla trascendenza; anzi si può considerare la risoluzione di tutti i problemi come collaborazione fra il divino e l'umano. In questa prospettiva, è importante rilevare che il simbolico diventa *comunicativo* nel processo di condivisione in una sfera pubblica che comprende, fra l'altro, anche la legittimazione dei significati. Si può parlare, quindi, di un fatto culturale, nel caso di un simbolico condiviso (comunicato) e legittimato (inserito nel sistema dei significati già condivisi).
La cultura, dunque, è, in prima istanza, un concetto che descrive una *realtà comunitaria* e, in secondo luogo, la capacità di una singola persona. Si nasce in una cultura e si diventa membri di una comunità culturale tramite l'apprendimento sociale. Singoli e gruppi possono influire notevolmente sulla cultura della propria comunità. In questa prospettiva si può parlare di:
- cultura di una comunità estesa, come all'interno di una nazione o fra i seguaci di una religione;
- cultura di un gruppo (famiglia, organizzazione);
- cultura di una singola persona.

3.3. L'architettura della cultura

La cultura come capacità è strutturata con una propria architettura interna. Ogni cultura può essere rappresentata tramite idee di rilievo che fungono come principi ordinatori per altri concetti di secondo ordine. Le idee sono, nella concezione da noi delineata, strategie per risolvere i problemi. Le culture si diversificano fra loro

per il tipo di problema che devono affrontare e per il modo secondo il quale affrontano questi problemi. L'innovazione culturale riguarda, in genere, queste idee basilari. La diversità delle culture rispecchia il fatto che le singole comunità hanno elaborato soluzioni differenti per i medesimi problemi e per quelli che sorgono dalla diversità culturale.
Nella descrizione di una cultura possiamo distinguere, perciò, diversi aspetti: il primo e fondamentale è quello cognitivo, che riguarda i pensieri, le idee, gli ideali e i valori. In una cultura troviamo, in genere, alcune idee basilari che offrono una sua chiave di lettura e fungono quali principi ordinatori del sistema dei significati condivisi.
Le espressioni "incarnate" di una data cultura che vengono maggiormente in rilievo sono:
- le caratteristiche comportamentali che esprimono i modi tipici di agire, i modelli di comportamento, i costumi;
- il profilo istituzionale, dove l'istituzione rappresenta attribuzioni pubbliche di senso legittimate dalla comunità come accade nella politica, nell'economia, nel linguaggio, ecc.;
- le realizzazioni oggettuali relative alle opere concrete (manufatti, opere d'arte, ecc.).
Questi aspetti possono interagire fra di loro. Quello cognitivo incide su tutti gli altri; quello comportamentale può avere ripercussioni importanti sul cognitivo, e cosi via. Normalmente diamo precedenza al livello cognitivo (autocoscienza umana), rispetto al livello comportamentale, nel definire l'essenza della cultura. D'altronde, non si può parlare di cultura senza considerare tutte e quattro le componenti. In tal modo possiamo distinguere, ad esempio, una spiritualità dalla sua incarnazione nelle istituzioni, negli stili di vita, ecc.

3.4. L'innovazione culturale

Nella prospettiva offerta, una innovazione culturale significa il riconoscimento di nuovi problemi di rilievo per una comunità e di nuove vie di soluzione degli stessi o di quelli già precedentemente identificati. Essa provoca, in genere, cambiamenti nella vita dei singoli e delle comunità, e frutta un salto di qualità o un miglioramento delle loro condizioni di vita.
L'innovazione avviene, principalmente, tramite una nuova attribuzione di senso, in genere inaudita e originale, che ha ripercussioni sul comportamento, sulle istituzioni e sulle opere che, a loro volta, possono avere un *feed back* fertile sulle idee. L'innovazione culturale può essere incrementale, dove la novità emerge lentamente (tipo granello di senapa), o radicale, quando provoca una rottura e un cambiamento rivoluzionario. Gli ideatori di una innovazione culturale possono essere agenti singoli e agenti collettivi. Attualmente si mette in rilievo l'intelligenza collettiva che scaturisce dalle dinamiche interne di un agente collettivo.

3.5. L'innovazione culturale del carisma dell'unità

Gli elementi della mappatura concettuale sopra abbozzati ci possono aiutare a comprendere anche fenomeni come l'emergere di un nuovo carisma nella Chiesa. È noto l'impatto culturale delle grandi spiritualità della cristianità nel corso dei secoli. L'indagine storica rileva i frutti che queste spiritualità hanno portato nella

società, rispondendo alle sfide dell'epoca. Un'analisi dal punto di vista dell'agenzia culturale potrebbe contribuire alla comprensione della portata del carisma di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari, che prende coscienza di dover incarnare la sua spiritualità innovativa in cultura e promuovere tutto ciò che la potenzialità di questo carisma potrebbe originare. La sua spiritualità comporta una nuova attribuzione di senso: una nuova visione dell'unità stessa e una nuova via (metodo, strategia) che porta all'unità. Fa nascere un nuovo tipo di agente individuale e collettivo, nella Chiesa e nella società, che trasmette i nuovi modelli di comportamento dell'amore reciproco e chiama in vita nuove istituzioni e opere.
Un aspetto importante dell'innovazione culturale del carisma della Lubich è un *nuovo tipo di dialogo* che scaturisce dalla sua spiritualità comunitaria a tutti i livelli, dialogo che crea uno spazio relazionale dove la sapienza può emergere fra i dialoganti. A livello scientifico e culturale questa sapienza si esprime in *nuove categorie di pensiero,* quali nuove attribuzioni di senso in connessione fra di loro, in vista dell'integrazione dei diversi saperi.

PÁL TÓTH
Associate professor di Comunicazione presso l'Università Cattolica Pázmán Peter Budapest (Ungheria) e professore incaricato di Filosofia del linguaggio presso l'Istituto Universitario Sophia
pal.toth@iu-sophia.org

I DILEMMI DELL'INNOVAZIONE CULTURALE



Innovation does not coincide with discovery. Discovery may play a key role in the process of innovation, opening new horizons and possibilities for human activity, but it is possible to speak of innovation only when a change is accepted by a community and transforms its shared praxis. Within the phenomenological variety of innovation, it is not easy to distinguish real from more ephemeral cultural changes. This paper does not intend to review the phenomenology of cultural innovation, but to put forward an observation of cultural change according to three pairs of apparently extreme and contrary terms: technology and thought, tradition and innovation, subject and collectivity. The paper suggests, in fact, that innovation is generated by the ceaselessly different and original combinations of these dimensions.

di
ELENA GRANATA

La retorica intorno al mutamento sociale, al progresso, all'avvento del nuovo ha caratterizzato il progetto della modernità. Oggi che quel progetto è entrato radicalmente in crisi, non è facile comprendere cosa significhi nella nostra società innovazione e mutamento. Non è facile discernere, entro una variegata fenomenologia dell'innovazione, i mutamenti che realmente si depositano nell'organizzazione della società e nella produzione di cultura, dai mutamenti più effimeri, «dall'esaltazione, l'impazienza, l'illusione di un cambiamento subitaneo, di una discontinuità netta e chiara rispetto alle inerzie del passato»[1].
L'innovazione non coincide con la scoperta. Sapere che è possibile pensare e agire diversamente dal passato non ci colloca automaticamente nel campo dell'innovazione. Certo, la scoperta può giocare un ruolo determinante nel processo innovativo, aprendo orizzonti inediti e possibilità inesplorate dell'azione umana, ma si può parlare di innovazione solo quando quel cambiamento viene accolto da una comunità che se ne appropria e lo trasforma in prassi condivisa. L'innovazione, in tal senso, trasforma una potenzialità di cambiamento in un'attualità, e affinché questo accada sono necessarie particolari condizioni di opportunità - politiche, sociali, economiche - che rendano possibile a un'idea innovativa di farsi largo nei comportamenti e nelle modalità di pensiero di un gruppo di persone.
Nelle note che seguono non si intende proporre una rassegna delle proposte di fenomenologia dell'innovazione culturale, ma, con minor ambizione, ci si propone di osservare il mutamento culturale provando a decostruire l'opposizione fra tre coppie di termini, all'apparenza estremi e opposti: *tecnica* e *pensiero*, *tradizione* e *innovazione*, *soggetto* e *collettività*. Si ritiene, infatti, che sia nell'intersezione sempre diversa e originale tra queste dimensioni che si ingeneri il nuovo.

1. Consideriamo prioritariamente la relazione tra *tecnica* e *pensiero*. Il dibattito sull'innovazione tende a enfatizzare il divario esistente tra l'innovazione nel campo delle tecnologie e dell'organizzazione economica e la difficoltà delle scienze sociali a generare paradigmi interpretativi in grado di comprendere le trasformazioni della società. Qualcuno interpreta questa differenza come l'affermarsi di un primato della tecnica; altri lamentano l'inadeguatezza e l'arretratezza degli strumenti di cui le scienze sociali dispongono per interpretare il reale.
Forse è necessario riconoscere la possibilità di integrazione fra culture tecniche e scientifiche e culture umanistiche, entro una sostanziale convergenza di linguaggi e contenuti al di là dell'opposizione apparente; forse è necessario comprendere che tecnica e scienza non sono estranee all'uomo[2], ma ne modificano i tratti e il pensiero. Le innovazioni tecnologiche e scientifiche hanno a che fare con la comunità delle persone e non solo con i dati di fatto, influenzando e modificando le strutture stesse di pensiero.
Come da lungo tempo va affermando Bruno Latour, la scienza non è un mondo isolato da cui la politica possa distinguersi[3]. Già durante il Rinascimento il mondo

1) P. Palermo, *I limiti del possibile*, Donzelli editore, Roma 2009, p. 162.
2) Umberto Galimberti nel suo *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecni*ca, Feltrinelli, Milano 2008, sostiene che la tecnica è divenuta l'ambiente che ci circonda e ci costituisce.
3) B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèutera, Milano 2009.

della discussione politica e quello dei fatti scientifici erano strettamente collegati; solo più tardi i due campi si sono separati, e si è cominciato a pensare che fosse necessaria un'assemblea in cui venivano discusse le questioni della politica (Parlamento) e un'altra in cui si discutevano quelle della scienza (laboratorio). Oggi, le nuove questioni scientifiche che animano il dibattito internazionale non possono essere analizzate solo sotto il profilo scientifico, ma investono la sfera della cultura e la sollecitano a prendere parte attivamente alla discussione e all'interpretazione.

2. La seconda dicotomia riguarda la relazione tra *tradizione* e *innovazione*. Opponendo radicalmente i due termini, ci troviamo costretti a considerare valido solo ciò che è ereditato dal passato oppure, di converso, solo ciò che è nuovo e discontinuo. Invece, uscendo da questa contrapposizione, siamo in grado di cogliere meglio gli elementi di continuità, di relazione, di dipendenza creativa tra innovazione e cultura consolidata.
Ogni tradizione non è in grado di sopravvivere nel tempo senza la capacità di lasciarsi modificare dalle spinte innovative, così come ogni innovazione si impoverisce senza l'elaborazione dei materiali culturali che la tradizione ha lasciato in eredità.
Questa lettura è comune a tradizioni di ricerca che, con accenti differenti, cercano di spiegare l'origine di un evento innovativo. Entro questa dialettica possiamo collocare la riflessione epistemologica di orientamento post-positivista che prende avvio con Thomas Kuhn[4], il quale ha ipotizzato che la "rottura del paradigma" sia condizione necessaria per il rinnovamento delle teorie scientifiche. Per Kuhn il paradigma dirige lo sguardo dello scienziato, la sua aspettativa e capacità di previsione e non genera innovazione, mentre ogni rivoluzione scientifica è imprevedibile ed esterna per sua natura alle logiche istituzionali; per sua natura, nasce sempre altrove. Egli distingue tra scoperta scientifica, come risultato progressivo che si manifesta all'interno dell'evoluzione normale di un paradigma di spiegazione scientifica costituito, e invenzione teorica, che emerge come salto in seguito alla crisi del paradigma normale.
La rottura dell'equilibrio può avvenire anche per via catastrofica, come nella riflessione di Giovan Francesco Lanzara[5] che definisce capacità negativa, quella capacità degli individui di adottare comportamenti innovativi a ridosso di eventi traumatici e catastrofici. Anche Lanzara riconosce la necessità della rottura di uno stato di equilibrio affinché si possa aprire uno spazio nuovo d'azione.
In termini simili, l'immagine del disordine come condizione che crea le premesse di un nuovo ordine è al centro del pensiero di Raymond Boudon[6]. Condizioni di incertezza e di variabilità possono costituire il contesto più adatto affinché si generino innovazioni sociali e culturali.
Altre tradizioni disciplinari hanno, invece, sottolineato maggiormente gli elementi di ricombinazione di elementi esistenti e di slittamento anche nelle situazioni

4) T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* Einaudi, Torino1979.
5) G.F Lanzara, *Capacità negativa. Competenza progettuale e modelli di intervento nelle organizzazioni*, Il Mulino, Bologna 1993.
6) R. Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 2009.

all'apparenza riconducibili alla rivoluzione subitanea e alla rottura storica. Si pensi alle concezioni evolutive e morfogenetiche dell'innovazione, presenti nel pensiero della complessità del tardo Novecento[7], e in particolare al pensiero della complessità di Edgar Morin.
Il cambio di prospettiva e di visione è la premessa di ogni possibilità di innovazione. Quando Newton vide nella caduta di una mela la manifestazione della gravitazione universale - afferma Morin - egli aveva già maturato dentro di sé una concezione nuova, che gli consentiva di vedere quello che aveva sempre visto ma in un modo differente.

> «In altre parole, si ha interdipendenza fra "vedere ciò che tutti hanno visto" e "pensare ciò che nessuno ha pensato"; la *e* che associa i due enunciati deve essere *concepita* come un anello, nel quale la visione di un'evidenza non vista determina la creazione di una concezione per nulla evidente»[8].

L'innovazione si spiega allora come un modo nuovo di vedere, che suggerisce di ricombinare in forme diverse elementi del passato.
Nella tradizione economica, gli studi di Joseph Schumpeter[9] hanno evidenziato come ogni produzione consista nel combinare materiali e forze che si trovano alla nostra portata; innovare significa combinare queste cose e queste forze in maniera diversa.
L'innovazione, infine, nella lettura di molte teorie sociologiche contemporanee (Bourdieu, Luhmann), è sempre l'esito di costruzione sociale e di interazioni sistemiche, risultato dell'interazione delle forze politiche, economiche e sociali, dei rapporti di potere. L'evoluzione culturale, come quella tecnologica, non è conseguenza diretta e lineare dell'innovazione, ma è modellata dall'interazione di organizzazioni e persone interessate all'innovazione stessa. L'innovazione viene favorita, facilitata ed accolta dalle forze in campo che in maniera più o meno conflittuale riescono a fare prevalere una direzione di sviluppo su un'altra.
Lungo quest'asse di riflessione, anche la tradizione è interpretata come esito di una costruzione sociale. Per primo l'antropologo Jean Pouillon ha suggerito l'ipotesi che la tradizione sia una proiezione a posteriori: tradizione non è quello che è sempre stato, non è mai un semplice prodotto del passato; piuttosto è un'invenzione, una reinterpretazione attiva del passato.
Dopo di lui, Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger hanno osservato come, nel tentativo di affermare valori e norme di comportamento, tutte le società hanno bisogno di affidarsi alla forza di alcune pratiche che vengono proposte in continuità con un passato storico opportunamente reinventato[10]. Infine, Gèrard Lenclud ha ulte-

7) G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985, e in particolare, E. Morin, *Le vie della complessità*, pp. 49-60.
8) E. Morin, *Metodo. 3 La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 210.
9) J. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1971.
10) E. J. Hobsbawm e T. Ranger, (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

riormente precisato come la tradizione coincida con il punto di vista che gli uomini del presente sviluppano su quanto li ha preceduti: un'interpretazione del passato condotta in funzione di criteri rigorosamente contemporanei.
Questi brevi cenni, pur entro una varietà di posizioni, mettono in luce alcuni elementi di comunanza. Il linguaggio dell'innovazione e quello della tradizione si legittimano a vicenda e, nella relazione tra l'uno e l'altro, si configurano contesti che sono al contempo nuovi e in continuità con il patrimonio culturale ereditato. In questa prospettiva - spiega Franco Crespi - l'analisi del mutamento sociale procede individuando elementi strutturali relativamente stabili e dinamiche nuove che si configurano come eventi. Questi eventi producono nuove strutture «senza che sia possibile rintracciare in tale circolarità una successione, finalizzata in senso univoco e tanto meno un superamento evolutivo assoluto nel passaggio da una a un'altra situazione»[11]. È un processo di tipo circolare entro il quale l'evento suscita innovazione, riconfigura gli elementi di struttura, per poi ritrovare un nuovo ordine e così via.

3. E veniamo, infine, all'ultima dicotomia tra *soggetto* e *collettività*. Il dibattito sull'innovazione culturale spesso enfatizza il ruolo del soggetto che innova, del promotore, dell'iniziatore (scienziato, filosofo, sociologo, carismatico): in solitudine il soggetto inventa, scopre, apre nuove strade. Una visione che risente dell'interpretazione del ruolo di innovatore affidato per quasi due secoli all'intellettuale come soggetto capace di produrre e discutere idee nuove, attore strettamente individuale. Tuttavia, oggi è cresciuta la consapevolezza che i processi di produzione della conoscenza sono intrinsecamente socializzati, per cui è difficile isolare l'iniziatore dal proprio contesto di vita, dalle interrelazioni con la propria comunità scientifica o culturale di riferimento. Sono in molti ad acclamare un'epoca di produzione culturale "via intelligenza collettiva", nella quale il ruolo del soggetto viene notevolmente ridimensionato. Ma anche questa contrapposizione può essere ripensata in maniera più sfumata e problematica.
Si domanda Franco Crespi se vi sarebbe stata la filosofia di Platone o di Aristotele «senza lo sviluppo della polis e l'intensificazione degli scambi commerciali e delle comunicazioni intervenuti, per una serie di cause, nella Grecia del V e IV secolo a. C?»[12]. Egli osserva che le trasformazioni del clima culturale, delle rappresentazioni del mondo e della vita, dei valori e delle norme, non possono essere ricondotte unicamente alla presenza di alcuni individui di eccezione.

> «E tuttavia - prosegue - occorre anche riconoscere che talvolta la personalità di un grande fondatore di religione, come Cristo, Budda o Maometto, o di un grande pensatore, come Descartes, Kant, Nietzsche, Heidegger, mostra i limiti dello schema di interpretazione della storia come processo che procede con continuità per tappe evolutive successive"[13].

11) F. Crespi, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 32.
12) *Ibid.*, p. 153.
13) *Ibid.*, pp. 153-154.

Si tratta di una discontinuità che procede per salti e per rivoluzioni dei paradigmi costituiti, che apre nuovi orizzonti[14].
La dialettica tra esperienza individuale e cultura condivisa si configura nei termini di un'influenza reciproca tra le due dimensioni: la conoscenza nasce all'interno di condizionamenti sia naturali che sociali, ma è anche il risultato di un'attività soggettiva relativamente autonoma. Una circolarità che ritroviamo nella densità di definizione della cultura data da Edgar Morin, come

> «insieme di saperi, abilità, regole, strategie, abitudini, norme, divieti, credenze, riti, valori, idee, acquisizioni che si perpetua di generazione in generazione, si riproduce in ogni individuo e mantiene, per generazione e ri-generazione, la complessità individuale e la complessità sociale»[15].

Una definizione che tiene insieme un'idea di permanenza e un'idea di rigenerazione, e mette sullo stesso piano complessità individuale e sociale.
Morin ci aiuta nell'andare in profondità, per comprendere come sia complesso il soggetto in sé e come sia complessa la sua relazione con la collettività. «Il tesoro dell'umanità è nella sua diversità creatrice, ma la fonte della sua creatività è nella sua unità generatrice», afferma nel *Metodo*[16]. Ogni aspetto dell'umano ne è conferma: gli uomini sono legati dal linguaggio e separati dalle lingue, sono resi simili attraverso la cultura ma si differenziano in culture, irriducibilmente diversi eppure compresi nell'unica identità umana. Questa consapevolezza ha spinto Edgar Morin a guardare all'essere umano come a un essere che rispecchia al proprio interno questa unità e differenza: l'individuo stesso è plurale, complesso e contraddittorio, ragionevole e privo di ragione, capace di misura e insieme di dismisura, razionale e affettivo. Là dove queste opposte modalità confluiscono, si genera l'innovazione[17].
Ma questo spiega solo in parte l'innovazione culturale. Ogni uomo è individuo,

14) In maniera simile si era espresso Alberto Melucci quando aveva riconosciuto due modi di interpretare l'atto creativo: da una parte, l'atto creativo come espressione di un mondo interno ricco, animato, guidato da passioni; dall'altra invece, l'invenzione come soluzione di problemi, come normale attività quotidiana che tutti siamo in grado di svolgere (A. Melucci, *Creatività: miti, discorsi, processi*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 29). Uscire da un ordine, affrontare il disordine e dar vita a un nuovo ordine, può avvenire sotto la spinta individuale ma altri possono poi riconoscersi e farlo proprio.
15) E. Morin, *Il metodo, 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 284.
16) E. Morin, *La Mèthode*, sei volumi scritti dallo studioso tra il 1977 e il 2004, tradotti in Italia da Feltrinelli e Raffaello Cortina.
17) È necessario esplorare quel margine per poter comprendere dove prendano forma le grandi opere della poesia, delle arti, della letteratura ma anche le grandi intuizioni scientifiche e di ingegno. La creatività, l'immaginazione artistica «emerge nelle comunicazioni, nelle relazioni, nelle tensioni dialogiche tra immaginario e reale, razionalità e affettività, astratto e concreto, inconscio e conscio, ideale e esistenziale, soggettività e oggettività» (E. Morin, *Il metodo, 5. L'identità umana*, cit., p. 109). Nello stesso modo anche la ricerca e la scoperta scientifica si nutrono di immaginazione, avanzano nello spazio aperto dell'incertezza e dell'indecifrabilità, nella «breccia dell'incontrollabile, proprio là dove si aggira la follia» (*Ibid.*, p. 110).

parte di una società e parte di una specie, ma non in un'ottica gerarchica, quanto piuttosto nella considerazione che ogni singola parte del processo è sia la causa che l'effetto della parte successiva e della precedente.

Muoversi lungo l'asse di questi tre dilemmi mi sembra cruciale per riflettere sul tema dell'innovazione culturale. Comprendere come le spinte innovative e di rottura possano dialogare in maniera fertile con la tradizione, come il discorso scientifico e il discorso filosofico possano riconoscersi entro domande comuni, come la diversità creatrice tra gli uomini possa tradursi in unità generatrice per l'umanità, configura un programma di ricerca per Sophia, stimolante quanto impegnativo.

ELENA GRANATA
Docente di Urbanistica presso il Politecnico di Milano e presso l'Istituto Universitario Sophia
elena.granata@polimi.it



INNOVAZIONE E COMUNITÀ: L'AMICIZIA COME CONDIZIONE DELLA CONOSCENZA NELLA FILOSOFIA

di
ANTONIO MARIA BAGGIO

A important factor, which seems to be present in every cultural and social innovation, is that these innovations come about through the creation of new forms of community. Human history has witnessed a succession of various types of new community and a study of their typology demonstrates that each one generates a paradigm that is progressively communicated to society at large, at times even coming to characterize an entire epoch. The study of these communities gives an insight into the characteristics of a community that seeks, today, to bring about something new. Looking at Plato's philosophical community highlights the importance of the relationship among those who seek truth and the ways in which truth is sought: the awareness of the identity of the various interlocutors, and the mutual acceptance of their diversity, builds a bond of friendship that Plato holds necessary for obtaining that 'supreme dialectical rigour' which leads to the knowledge of truth.

Sophia II (2010-1) 32-40

L'idea di innovazione, nella storia della filosofia, presenta alcuni aspetti paradossali. La filosofia, ai suoi inizi, è radicalmente innovativa nel suo stesso esercizio, rispetto ai modi tradizionali di accedere alla verità. La pericolosità della sua pratica è resa evidente dalla sorte del suo iniziatore, Socrate: le due accuse sulle quali si impernia il processo che lo porterà alla morte implicano che le azioni di Socrate contengono aspetti innovativi considerati inaccettabili per l'ordine costituito. Si tratta dell'accusa di empietà: Socrate non crederebbe, secondo l'accusa, negli dèi della città e introdurrebbe, invece, nuove divinità; e dell'accusa di corrompere i giovani: Socrate insegna cose diverse da quelle in cui la città crede, inducendo i giovani a cercare autonomamente la verità, anziché accettare quella che viene loro trasmessa[1]. È evidente che l'elemento dell'innovazione nel pensiero e nell'azione di Socrate è ben presente - addirittura in maniera centrale - ai suoi accusatori, mentre non lo è affatto per Socrate.

Egli infatti - pur innovando realmente, anche se non nel senso inteso dai suoi accusatori - non intende affatto teorizzare l'innovazione. E nello stesso modo continuano i filosofi che lo seguono: non intendono innovare, ma conoscere; non "inventare", creare *ex novo*, ma "scoprire", dis-velare la verità, cioè portarla alla luce, non costruirla. E qui abbiamo una prima situazione paradossale, dovuta al fatto che la ricerca filosofia costituisce una radicale rivoluzione nella metodologia della conoscenza, e dunque, diremmo oggi, una autentica innovazione; essa però non era teorizzata come tale, perché l'esercizio della filosofia vive, da una parte, la rottura metodologica nella ricerca della verità ma, allo stesso tempo, esegue un mandato antico, di adesione all'essere, di fedeltà al vero, al punto da non percepire un sostanziale distacco dalla ricerca che l'ha preceduta, quanto all'*oggetto* della propria *philía* che rimane lo stesso che già affascinava i più antichi, come spiega "lo Straniero" nel *Sofista*:

> «Ma il grande Parmenide, ragazzo, quando eravamo ragazzi noi, contro questa proposizione ci portava prove, dall'inizio alla fine, in prosa e in versi così: *Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono./ Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero*»[2].

Aristotele, ad esempio, proprio riferendosi alla generazione di Parmenide, chiama "primitivi" coloro che hanno iniziato la ricerca e considera le loro capacità troppo deboli per riuscire a compierla[3] e, dunque, ha una chiara visione della trasformazione operata dal pensiero nel suo cammino storico; ma gli antichi sono ai suoi occhi, appunto, i predecessori, coloro che hanno indicato quella strada che Aristotele continua a percorrere: c'è distanza, ma non estraneità; distanza che, più cresce, più rende onore a coloro che hanno mosso il primo passo. Nei confronti dello stesso Platone, qua e là Aristotele sbuffa, e lascia trapelare un pizzico di insofferenza; ma si guarda bene dal lasciare il Maestro o dal sottolineare la "novità" del proprio pensiero.

1) Platone, *Apologia di Socrate*, 24 b-c; in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 30.
2) Platone, *Il Sofista*, 236d-237a; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 282.
3) Aristotele, *Fisica*, I, 8, 191 a 4.

Lungo la storia della filosofia, il tema dell'innovazione - inteso nel senso di teorie che non si limitano a presentare se stesse, ma che si autodefiniscono come "nuove" - compare in alcuni momenti di svolta epocale. Tale può essere considerato il momento di gestazione culturale nel passaggio tra il '500 e il '600: col nuovo secolo cominciano a fiorire le "novità" nei titoli stessi delle opere filosofico-scientifiche: ecco allora il *Novum Organum* (1620) e *La nuova Atlantide* (1626) di Francesco Bacone, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti la meccanica e i movimenti locali* (1638) di Galileo Galilei, il *Saggio su una nuova teoria della visione* (1709) di George Berkeley, ecc. Concludo gli esempi ricordando che i titoli di ben cinque opere di Leibniz, tra il 1667 e il 1705, dichiarano la novità del loro contenuto.
Come si vede, oltre all'oggettività dell'innovazione, abbiamo qui anche l'elemento soggettivo: i protagonisti dell'innovazione la percepiscono come innovazione e avvertono la necessità di farla riconoscere come tale presso un'opinione pubblica qualificata, alla quale si rivolgono. Il discorso diviene così "meta-innovativo", nel senso che non si limita ad essere nuovo in sé, ma teorizza la propria novità. È un discorso del "nuovo" che, per poter garantire la sopravvivenza della novità, cerca di creare una *cultura dell'innovazione*. L'opera innovativa si presenta come tale quando avverte la necessità di sottolineare il distacco da una tradizione e dall'autorità che la sostiene; per questo il discorso innovativo sottolinea sempre, oltre alla novità dei propri *contenuti*, anche quella del *metodo* col quale sono stati acquisiti. Il metodo infatti, come primo frutto della nuova, incipiente razionalità scientifica moderna, vuole sostituirsi all'autorità nella definizione di ciò che è vero; il metodo, che è processo, si sostituisce all'Istituzione tradizionale (e tende a creare nuove forme organizzative). È così che l'innovazione, in età moderna, comincia ad imporsi come valore in sé, in quanto è movimento; comincia a farsi strada l'idea che si imporrà successivamente, in età industriale, e che identifica il bene con ciò che si rinnova continuamente, cioè con l'idea di "progresso"; anche in questo caso la radice è cinquecento-seicentesca e la troviamo brillantemente esposta in *The Advancement of Learning* (1605) di Francesco Bacone.

1. La comunità necessaria

Un elemento di grande rilevanza in tutti i fenomeni di innovazione, è che essi avvengono in una comunità; anzi, l'innovazione si produce solo attraverso la *creazione di un tipo nuovo di comunità*. E questo avviene in due modi.
Il primo modo è quello dell'invenzione. La comunità è talmente essenziale al pensiero dell'innovazione, perché è soltanto in un contesto relazionale che l'elemento nuovo può dispiegarsi e comunicarsi che, se non esiste (o non esiste ancora) una comunità nella quale effettivamente viva il nuovo, essa viene inventata; è il caso delle proposte politiche di tipo utopico: oltre al già citato Bacone, pensiamo - per restare nell'arco temporale che abbiamo preso come esempio - alla *Città del sole* di Tommaso Campanella, all'*Utopia* di Tommaso Moro. Ma anche al *Telemaco* di Fénelon, dove l'intento educativo nei confronti del futuro sovrano si compie proprio attraverso un viaggio che permette di confrontare diversi tipi di comunità. Oltre a queste modalità, di tipo utopico o educativo, abbiamo anche l'invenzione di tipo progettuale: i grandi

contrattualisti del '600, Hobbes e Locke, "fingono", in base ad ipotesi razionali, l'esistenza di comunità naturali o la creazione per contratto di comunità artificiali, allo scopo di presentare progetti politici realizzabili o di difendere forze o scelte politiche già esistenti. Il tema di quella che potremmo chiamare "finzione comunitaria" è ricco di numerosi altri esempi, sia sul versante della comunità futuribile, sia su quello della comunità originaria: tra i grandi esempi di invenzioni recenti ricordo l'orda fraterna originaria di Freud[4], o la comunità rivoluzionaria auto-costitutiva di Sartre[5].
Il secondo modo è quello della costruzione effettiva di una nuova comunità. Inizialmente si tratta sempre di una comunità piccola, elettiva, dotata di una forma adeguata ad accogliere il "nuovo" che si genera. Queste comunità diventano sorgenti del nuovo e, per questo, si impongono un po' alla volta come modello per la società più vasta, nella quale si moltiplicano o alla quale comunicano il proprio spirito. Si tratta dunque di comunità che creano un paradigma; ognuna di esse costituisce un "tipo" che tende a dare un'impronta alla propria epoca. Lo studio della tipologia delle comunità innovative permette di confrontare i paradigmi culturali che si sono succeduti ed integrati nel corso della storia; e permette, anche, di intendere meglio le caratteristiche odierne di una comunità che voglia produrre innovazione.
A partire dalla prima comunità filosofica, la storia umana ha visto succedersi diversi tipi di "comunità conoscitive" nelle quali si sono prodotte innovazioni rilevanti. Si tratta di comunità molto diverse fra loro; pensiamo alla distanza tra la comunità platonica, una comunità stanziale, basata sulla convivenza, espressione di un contesto culturale omogeneo, e la "comunità dei dotti" (prima configurazione di una comunità scientifica internazionale in senso moderno) che nell'Europa del '500 e del '600 unisce studiosi di Paesi diversi, che si incontrano saltuariamente, impegnati nello sforzo titanico della creazione del nuovo "paradigma scientifico".
Per restare nei limiti del presente intervento, compiamo solo un primo passo nell'indagine della "tipologia delle comunità", prendendo in considerazione alcuni aspetti della comunità filosofica che si costituisce dopo la morte di Socrate e, potremmo dire, a causa di essa.

2. La comunità platonica: dialogicità e alterità

La comunità filosofica raccolta e costituita da Platone è comunità di vita e di conoscenza; essa si può rappresentare attraverso l'immagine simbolica del *convito* tra amici, descritto nel *Simposio*; il suo significato esistenziale e gnoseologico è invece espresso nella Lettera VII, dove Platone spiega la natura della filosofia come una particolare conoscenza che non può essere imparata dai libri né comunicata, ma scaturisce dalla vita della comunità filosofica:

4) Mi riferisco a *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913) e a *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-1938), dove Freud inventa un modello - che non ha riscontro nei materiali etnografici - alternativo a quelli della tradizione mitologica e della tradizione religiosa per spiegare l'origine delle società egualitarie.
5) J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica,* Il Saggiatore, Milano 1963, I, 2, pp. 11-223.

> «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»[6].

Una volta che la fiamma si è accesa dentro di lui, il filosofo può proseguire individualmente nella ricerca della verità.
Tale ricerca, però, porterà sempre con sé la forma dialettica dalla quale è nata, si svilupperà, cioè, nella forma della domanda e della risposta; il filosofo proseguirà la sua ricerca interrogandosi, o insieme agli altri filosofi, oppure fingendo, attraverso il dialogo interiore, la loro presenza. Il convito platonico è una conquista rilevante nella storia della relazionalità umana: la comunità filosofica, infatti, va intesa come un prototipo della comunità umana perché percorre nuove strade che, successivamente, saranno rese disponibili anche ad altri e verranno incorporate nella cultura comune. Uno degli elementi più importanti che vengono sperimentati e, dunque, conquistati dai filosofi per l'umanità, consiste nel fatto che la comunità filosofica approfondisce il valore delle relazioni orizzontali, paritarie, che diventano, nell'esperienza filosofica socratico-platonica, condizione per raggiungere il bene che gli antichi consideravano più prezioso: la verità. Prima del convito filosofico infatti, la verità, considerata esclusivo possesso divino, doveva essere ricevuta nella possessione, o interpretata attraverso gli oracoli. Con la nascita della filosofia, invece, il patrimonio conoscitivo della tradizione religiosa e poetica - che derivasse dalle narrazioni mitiche, o che fosse acquisito attraverso fenomeni di "delirio" conoscitivo[7] -, come pure ciò che il filosofo poteva vedere durante un'esperienza di contemplazione[8] o durante il sonno, passano attraverso il vaglio dell'indagine dialettica.
Platone però chiarisce anche che esistono delle condizioni da assolvere perché la ricerca comune della verità sia resa possibile; e sono proprio queste ad interessare il nostro discorso. Nel *Menone* precisa che, per iniziare il dialogo, gli interlocutori devono concordare sul significato dei termini: «E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere»[9]. C'è dunque un "nocciolo duro" di senso, contenuto nel significato dei termini che vengono usati, che deve essere presupposto nel momento in cui ci si accetta reciprocamente come interlocutori, e che costituisce la condizione per ogni successiva ricerca.
Platone, per identificare e sviluppare tale comunanza che deve stare agli inizi della ricerca dialettica, mette gli interlocutori dentro una comunità, creando la prima scuola filosofica. Si tratta dunque, in questo caso, di una comunità elettiva, composta da interlocutori che si sono scelti reciprocamente stabilendo un metodo, del-

6) Platone, *Lettera VII*, 341 c-d; in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1820.
7) Id., *Fedro*, 244a.
8) *Ibid.*, 247 c.
9) Id., *Menone*, 75 d; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 945.

le regole di vita, un fine. E questa "reciproca elezione" sembrerebbe differenziare nella sostanza la comunità filosofica da quella politica: in quest'ultima, infatti, gli interlocutori (che sono costituiti, almeno potenzialmente, da tutti i cittadini) non si scelgono, ma si devono accettare reciprocamente. Nella comunità filosofica ristretta, invece, potrebbe sembrare che la "comunanza di senso" che vi viene creata scaturisca solo dagli accordi stabiliti sul momento, dalle convenzioni artificialmente concordate: in tal caso, l'intero discorso successivo resterebbe a livello puramente ipotetico: esso vale, nella misura in cui "valgono" le convenzioni stabilite dalla ristretta comunità che pratica la ricerca, e ben difficilmente si potrebbero estendere alla comunità umana più vasta.

In realtà le cose non stanno in questo modo, come testimonia la lettura dei dialoghi platonici, che, almeno in parte, raccontano i discorsi di questa comunità filosofica: essi attestano l'estrema attenzione per i contenuti delle parole, per i significati che esse trasferiscono nel dialogo interno alla comunità; se i membri della comunità filosofica hanno scelto questa appartenenza, la comunità filosofica diventa il luogo nel quale, lasciati fuori dalla porta tutti gli interessi estranei alla pura ricerca della verità, si riconoscono le appartenenze storiche di ciascuno, le tradizioni, le provenienze, le eredità linguistiche e culturali, che sono ricevute e non costruite. E tutto questo viene discusso, diviene patrimonio comune. È il singolo filosofo che sceglie di partecipare: e dunque, sotto questo aspetto, la comunità filosofica è elettiva; ma ciò che ognuno vi porta dentro corrisponde alle culture umane che vi sono fuori, cioè agli argomenti che si incontrano (o si scontrano) nella città, cioè nella comunità umana non elettiva. I termini che gli interlocutori dichiarano di conoscere, dunque, sono termini da ri-conoscere, cioè non da ammettere per convenzione, ma da accogliere attraverso l'accoglienza esistenziale, storica, concreta, dell'altro, dell'interlocutore. Questa esigenza di accogliere l'altro, attraverso la ricchezza culturale della lingua, è una indicazione essenziale e particolarmente ricca di possibilità: fino a che punto la comunità filosofica di Platone è riuscita a coglierla? Certamente è una esigenza reale del pensiero filosofico, in quanto pensiero dialettico, che va interpretata come un compito che le comunità di conoscenza devono perseguire attraverso il tempo. Questo principio seminato da Platone - ma, prima di lui, da Socrate - è costitutivo della filosofia: la conoscenza ha bisogno dell'alterità, ma di una alterità non estranea, bensì interna alla comunità e costitutiva di essa. Solo in questo modo una comunità di conoscenza può diventare paradigmatica - cioè significativa, rilevante - per la comunità umana più vasta.

Certo, questa condizione per fare filosofia è stata spesso disattesa, nella misura in cui le varie scuole "filosofiche" hanno cercato di accorpare e costruire i "simili" piuttosto che i "dissimili"; e questo si è rivelato molto utile per creare delle "scolastiche" che si sono specializzate nell'affrontare solo le domande per le quali si riteneva di possedere una risposta; oppure utile per confezionare una filosofia che predispone i propri "problemi" in modo che una teologia povera e trattatistica possa facilmente rispondere: orrida interpretazione del *philosophia ancilla theologiae*, che sminuisce e l'una e l'altra. Ma il fatto che tale condizione sia stata spesso messa da parte, non la rende meno necessaria al pensare autentico.

3. Amicizia come condizione della conoscenza

Come arriva Platone, a scrivere queste parole sulla conoscenza dei termini, e che cosa autorizza ad intenderle come qui stiamo facendo? Lo si può cogliere, mi sembra, se si mette allo scoperto il vero presupposto della ricerca dialettica, presupposto che Platone dichiara esplicitamente, ma che spesso non viene preso in considerazione perché sembra di natura estranea alla stretta logica della ricerca dialettica. Nel dialogo platonico, Socrate spiega a Menone:

> «Se colui che interroga fosse uno dei Sofisti o degli eristi[10] o dei contenziosi, io gli risponderei: "Per conto mio, ho detto; e se non dico bene, è compito tuo riprendere il discorso e confutarlo". E se, invece, come io e tu ora, fossero amici quelli che volessero fra loro discutere, allora occorrerebbe rispondere con maggior calma e con maggior rigore dialettico»[11].

E solo a questo punto Platone mette in bocca a Socrate la conclusione già citata: «E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere»[12].
Come si vede, se ci si trova in una situazione di *eristica*, cioè se si sta combattendo attraverso le parole, il discorso è aggressivo, si sfida l'avversario alla confutazione, o la si pratica, mantenendosi su un piano che potremmo definire di "verità formale", cioè di correttezza del ragionamento, ma senza preoccuparsi di chiarire i termini usati dagli interlocutori; per questo, si lascia spazio a quella equivocità di cui si alimenta il combattimento, e le conoscenze vengono piegate allo scopo di vincere e detenere un potere sull'altro. Anche quando il rispetto per le esigenze della deduzione e dell'induzione è soddisfatto e, dunque, si ottiene un discorso formalmente corretto, gli avversari possono sviluppare discorsi paralleli, ciascuno valido nell'ambito delle proprie, indiscusse, premesse; oppure si sviluppano discorsi dotati di forza persuasiva, che rispettano, ciascuno, le regole del proprio gioco, ottenendo con ciò due effetti: il discorso può non essere vero, può non dire la realtà ma ricostruirla nel proprio modo; allo stesso tempo, il discorso, poiché persuade una parte degli ascoltatori, li induce ad agire e l'azione sarà costitutivamente contrapposta a quella indotta dal discorso contrario; si instaura, così, il gioco del conflitto, che non è ideato per trovare soluzioni comuni (e infatti non le trova), ma per rinforzare le parti contrapposte che conducono il gioco. Per questo, paradossalmente, questa finzione di ricerca della verità e del bene comune è nell'interesse dei dirigenti di entrambe le parti, che hanno solo da perdere se si cambiano le regole del gioco; essi dunque non cercano, ma recitano. Si tratta, in effetti, di buffoni

10) Da *eristikos*, che riguarda la contesa, il conflitto; si riferisce a coloro che discutono non per cercare la verità, ma per prevalere sugli interlocutori.
11) Platone, *Menone*, 75 c-d; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 945.
12) *Ibid.*, 75 d.

al governo: che siano padroni della piazza o dello Stato, poco importa.
Per chiarire i termini, invece, bisogna preoccuparsi di *comprendere l'interlocutore*: si esce dal terreno del combattimento per entrare in quello della ricerca della verità. Ma questo è ciò che fanno gli amici: solo se la discussione è fra amici si rende necessario (e possibile) il "maggiore rigore dialettico", che richiede di dissipare gli equivoci perché altrimenti non si potrebbe arrivare alla verità. L'amicizia crea il terreno comune, la comune appartenenza, che consente ad un interlocutore di dichiarare che conosce (cioè ri-conosce, identifica il senso) i termini proposti dall'altro. Tale appartenenza può avere contenuti molto più ricchi di quelli che, all'inizio, gli stessi interlocutori sono disposti ad ammettere; e, dunque, ciò che "siamo" - insieme - è un patrimonio che può riservare sorprese. Ma una parte di esso deve essere riconosciuta fin dall'inizio, per poter avviare la ricerca.
Il vero presupposto di Platone, in conclusione, è l'amicizia tra gli interlocutori, che crea la condivisione e la comunanza senza la quale la ragione viene distolta dal suo fine. Platone sapeva bene che *non si può disincarnare l'esercizio della razionalità dalla relazione tra coloro che la usano*. Il fatto che egli non voglia divulgare ciò che di più profondo si scopre all'interno della comunità filosofica spiega bene questa "personalizzazione" della conoscenza, legata al rapporto stabilito tra quei filosofi. Ma spiega anche un aspetto dei suoi limiti: la difficoltà (forse l'impossibilità, per lui) di affrontare realmente l'altro; dunque, di conseguenza, di portare fuori dalla comunità filosofica il suo stile e le sue scoperte. Diremo, di Platone, ciò che Aristotele diceva di Parmenide: sono «coloro che hanno iniziato». Proprio per questo è necessario cercare di capire fino in fondo la profondità della loro intuizione; vi troviamo, in effetti, vari "inizi", veri e propri "pilastri" del pensiero filosofico.
Uno di essi riguarda l'universalità della conoscenza cui la comunità filosofica perviene. Ogni "concordare" sui significati traccia un orizzonte, un confine comune; gli interlocutori riconoscono l'uno all'altro l'appartenenza al cerchio tracciato da tale confine: secondo questo aspetto, in effetti, ogni comunità che realizzi una partecipazione intensa definisce, allo stesso tempo, una esclusione. D'altra parte, la metodologia socratica, che Platone trasmette, consisteva nel partire dal dato comune agli interlocutori per muovere, però, *oltre entrambi gli interlocutori*; l'accordo serviva per iniziare, per avere un punto di partenza dal quale inoltrarsi - spesso proprio negandolo o scoprendo al suo interno una contraddizione - verso la verità, percorrendo la strada che *questa* imponeva.
In effetti, la natura della relazione dialogica secondo la dialettica socratico-platonica, così come i suoi fondatori già sembravano intenderla e, certamente, così come oggi potrebbe venire interpretata da noi, sembra quella di una via per raggiungere conoscenze universali; cioè, per usare un termine scomodo, per raggiungere "la" verità. È chiaro che questa non si può ottenere attraverso la somma dei saperi dei dialoganti, dato che mancherebbe sempre qualcuno. Si tratterebbe, in effetti, di una convenzione continuamente allargata, nella quale l'intensità del contenuto si riduce mano a mano che la convenzione si estende: dovendo infatti, il contenuto, essere comune a tutti, la "somma" si rivelerebbe, in effetti, una "sottrazione", perché ciò su cui sempre più persone possono essere d'accordo è "sempre meno". Questa ricerca "quantitativa" obbedisce infatti alle regole del "massimo comune denominatore" che può ridursi fino a scomparire. E ciò è dovuto al fatto che si ricercherebbe ciò che è comune e a tutti senza mettere in discussione ciò che

ognuno pensa, senza attraversare il faticoso e dialogico processo di confutazione e purificazione che sottopone al vaglio della dialettica le conoscenze di ciascuno. Il metodo conoscitivo dialettico, tipico della comunità filosofica, invece, procede *vagliando la qualità* di ciò che si conosce, e cioè trasforma le convinzioni di partenza degli interlocutori, mettendo in discussione ciò che ciascuno, all'inizio, ritiene essere vero. Il rapporto con l'altro serve non per "sommarsi" all'altro, ma per perdere la particolarità di entrambi, per far sì che ciascuno "esca" da se stesso.

Scopo della dialettica è dunque uscire dalla dimensione particolare del singolo o del gruppo. È vero che, in tempi antichi, qualcuno poteva pensare di raccogliere tutta la conoscenza esistente in maniera enciclopedica; e che ancora ai tempi di Beda il Venerabile si dicesse che egli aveva letto tutti i libri allora conosciuti. Ma questa intenzione di ricostruzione "quantitativa" della conoscenza è una cosa non solo impensabile oggi a causa della diversità e vastità delle conoscenze, ma, soprattutto, non esprime l'intenzione più profonda del metodo dialogico antico, aperto alla conoscenza che il divino aveva della realtà e, quindi, tendenzialmente orientato a ciò che per sua natura sta aldilà delle conoscenze in ogni tempo date. Il risultato della ricerca, nell'intenzione dialogico-dialettica, non è un mero accordo tra gli interlocutori, ma raggiungere il vero che sta al di là, non solo di *ciascuno*, ma anche di tutti loro.

Ancora, la metodologia della comunità di impostazione filosofica richiede anche l'approfondimento di altre condizioni, che riguardano, ad esempio, l'interpretazione dell'intelligenza umana, i ruoli che vengono riconosciuti alla ragione e all'intelletto. Un "inizio", questo, che ha bisogno di una trattazione a parte.

Per questa volta basti il primo degli insegnamenti metodologici della comunità platonica: la relazione tra coloro che cercano la verità non è estranea al buon fine della loro ricerca; senza l'amicizia tra gli interlocutori non si dà il "maggiore rigore dialettico" che permette di raggiungere il vero.

Chiudiamo allora con le domande che questa conclusione pone: quali sono le condizioni dell'amicizia filosofica? Fino a che punto è capace di includere l'alterità?

ANTONIO MARIA BAGGIO
Professore stabile di Filosofia politica presso l'Istituto Universitario Sophia
antoniomaria.baggio@iu-sophia.org

NOVITÀ SCIENTIFICA E INNOVAZIONE CULTURALE



This essay attempts a schematic analysis of the factors that bring about cultural innovation in the body of knowledge resulting from modern scientific rationality, that is, knowledge tested methodologically on a similar empirical-theoretical basis to that of natural, social and human sciences. The argument is developed according to the formal and material character of the topic itself. According to its formal character, elements peculiar to scientific activity are presented and consideration given to how these affect humanity. According to its material character, on the other hand, the human implications of science are presented through an analysis of the paradigm shifts typical of revolutionary moments in science.

di
SERGIO RONDINARA

Che cos'è che provoca un'innovazione culturale in un sapere che segua i caratteri della razionalità scientifica moderna, e quindi in un sapere empirico-teoretico metodologicamente controllato come quello delle scienze naturali, delle scienze della persona e delle scienze del vivere sociale?
Si tenterà di rispondere a tale questione articolando l'argomentazione secondo il carattere formale e materiale del tema stesso. Circa il carattere formale verranno presentati gli elementi peculiari dell'attività dello scienziato e come questi incidano sulla sua umanità. Qui l'innovazione culturale avrà la sua incidenza a livello squisitamente personale. Secondo il carattere materiale, invece, verranno presentati i risvolti umanistici dei contenuti scientifici attraverso lo schema del cambio di un paradigma tipico dei momenti rivoluzionari nelle scienze. Qui l'innovazione culturale avrà valenza e impatto decisamente sociale. In quest'ultimo momento si farà riferimento alla terminologia tipica di Thomas Kuhn. Sull'opportunità di questa scelta si potrebbe avanzare l'obiezione sul perché non si sia optato per il linguaggio e il modello - meno evidenti, ma più precisi - di Imre Lakatos[1], secondo il quale si ha un'innovazione culturale quando una serie di teorie, di un dato programma di ricerca, è superata (falsificata) da una teoria con un maggior contenuto empirico di cui una parte risulti già corroborato. La risposta è presto data: sia pur nella più precisa e razionale formulazione sui motivi della crescita del sapere scientifico data da Lakatos, per quanto riguarda l'innovazione scientifica - e quindi riguardo il progredire delle teorie - essendo i due modelli sostanzialmente equivalenti, si è scelto quello kuhniano a motivo del suo linguaggio facilmente fruibile, anche se - come vedremo - non esente da possibili equivoci.
Per focalizzare una tematica così ampia e composita, quale quella proposta, si richiedono necessariamente alcune precisazioni.
a) Innanzitutto occorre dire che si farà riferimento, in questo saggio, a una nozione di scienza intesa come *scienza accademica*, che nella propria autonomia abbia l'impresa cognitiva come suo unico scopo, trascurando in questo modo il suo carattere istituzionale e sociale, l'interazione con la società che oggi la caratterizza fortemente e che la sociologia della scienza[2] ha ben messo in evidenza.
b) La seconda precisazione riguarda il fatto che si farà riferimento soltanto alle scienze della natura. Se a volte si accennerà ad alcuni casi riguardanti le scienze sociali o antropologiche, non si vorrà tentare di ridurre una scienza a un'altra scienza di un livello inferiore nei gradi di complessità del reale, o fornire una spiegazione completa della stratificazione a vari livelli del reale, deducendo le leggi dei livelli maggiormente complessi dai livelli inferiori più semplici, essendo ben lontano da noi il perseguire una qualunque concezione riduzionista del sapere a livello sia epistemologico che ontologico.

1) I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Milano 2001.
2) Cf. B. Latour - S. Woolgar, *Laboratory Life*, Beverly Hills 1979; B. Latour, *Science in Action*, Paris 1989; B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris 1999; T. Shinn, *Hiérarchies des chercheurs et formes des recherches*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1988, p. 74; D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londra 1976.

1. L'attività scientifica

Oggi, all'interno della civiltà occidentale, assistiamo ad una presenza sovrastante e incombente della scienza, determinata dal fatto che la conoscenza scientifica è considerata la forma di sapere più valutata. Metaforicamente potremmo dire che la sentiamo aleggiare intorno e sopra di noi, anche se a livello culturale non possiamo non riscontrare che essa ha un peso quasi irrilevante. Se ci domandassimo quali sono le fonti dei nostri giudizi, delle nostre valutazioni, vedremo che esse scaturiscono molto spesso da una data filosofia, da una fede religiosa o da reperti ideologici ancora vaganti nella galassia culturale, mentre è molto più difficile rintracciare in noi e nella nostra analisi del mondo quelle tracce che ci indichino una presenza della verità scientifica.
Nel nostro contesto culturale la scienza svolge, secondo una logica funzionale, un ruolo marginale e ausiliario; essa è considerata essenzialmente un mezzo per risolvere problemi, ha esclusivamente una funzione strumentale: può liberare l'uomo dalle malattie, dalle sue necessità, dai suoi bisogni, ma non le viene attribuita la capacità di creare conoscenze capaci di informare culturalmente il quotidiano, come fanno la filosofia, la politica, la religione o la morale.
La scienza c'è, e questo è un dato innegabile, ma cosa sa di essa l'uomo d'oggi? Paradossalmente il tentativo, fatto attraverso la divulgazione scientifica, di rendere partecipe il pubblico a un'impresa considerata da molti come razionale per eccellenza, produce invece un effetto opposto, perché trasmette un messaggio che viene recepito quasi esclusivamente a livello emozionale, e consegue un risultato del tutto diverso da quello che si sarebbe auspicato.
Nonostante tutto ciò, ritengo che la conoscenza scientifica sul mondo naturale, sulla persona umana e sul suo vivere sociale costituisca un fattore non trascurabile dello sviluppo culturale dell'uomo d'oggi. L'esperienza critica della realtà del mondo, insieme all'esperienza della verità che le scienze hanno procurato all'uomo contemporaneo, sono state tali, per ricchezza e profondità, da mutare la sua stessa struttura mentale e il suo modo d'essere uomo. Tutto ciò riveste un'importanza affatto marginale se si pensa che il Novecento, da poco concluso, possa essere considerato un secolo intriso di scienza, dove la ragione scientifica ci ha svelato un universo non più statico ma in espansione, dove due tra le sue principali rivoluzioni scientifiche (teorie della relatività e meccanica quantistica) hanno procurato importanti mutamenti nella concezione stessa della realtà fisica, dove le conquiste della biologia insieme agli altri sviluppi della fisica hanno contribuito a mettere in discussione le antiche certezze su che cosa sia la realtà, e a rivisitare nozioni quali *realtà oggettiva* e *determinazione del mondo* reale, che rappresentavano nel passato un sicuro ancoraggio per la conoscenza scientifica e per i suoi risvolti culturali.
Ora, se si guarda alla scienza esclusivamente nel suo aspetto cognitivo, emergono alcuni fattori caratteristici del modo in cui gli scienziati fanno l'esperienza della conoscenza. Enrico Cantore, già negli anni settanta del secolo scorso, nel suo *Scientific Man*[3], riduceva sinteticamente a tre i fattori antropologici caratterizzanti

3) E. Cantore, *Scientific Man*, ISH Publication, New York 1977.

l'attività scientifica: la creatività del ricercatore, la sua fedeltà alla realtà oggettiva e il coinvolgimento dell'intera persona dello scienziato.
a) Mediante la creatività, lo scienziato esprime la propria capacità di portare alla luce ciò che fino a quel momento era cognitivamente non esistente. Per evidenziare come la ricerca scientifica possa essere considerata creativa, occorre valutare le tre fasi consecutive nelle quali essa si esplica: s'inizia con l'osservazione, si procede con la teorizzazione e infine si completa con la sperimentazione.
L'osservazione per lo scienziato non è, come talvolta si potrebbe pensare, una questione di recettività passiva, non è un semplice guardare; essa implica una complessa attività poiché, da un lato, deve superare la tendenza psicologica della natura umana a prendere per vero ciò che appare e, dall'altro, non può riferirsi a oggetti se non all'interno di un determinato gioco linguistico, come ha mostrato Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*[4]. A riguardo, Norwood Hanson[5] ha distinto tra un «vedere come» e un «vedere che». Nel primo caso l'analisi dell'osservazione viene circoscritta al fatto fisiologico della visione, mentre nel secondo caso - quello rilevante per la conoscenza scientifica - l'oggetto raccolto dai sensi viene organizzato in percezione secondo alcuni *patterns* mentali. È qui il primo sforzo dello scienziato: nonostante il proprio carico teoretico *(theory-laden)* occorre tenersi continuamente in un atteggiamento di apertura mentale nei confronti del proprio oggetto di studio, soprattutto quando può sembrare insensato mettere in questione ciò che comunemente può essere considerato ovvio. Secondo il logico-matematico e filosofo inglese Alfred North Whitehead: «occorre una mentalità fuori dal comune per intraprendere l'analisi dell'ovvio»[6].
Alla necessità dell'apertura mentale segue, da parte del ricercatore, una particolare disponibilità alla scoperta, che si concretizza nella consapevolezza che il fenomeno osservato non è altro che un evento di una particolare regolarità generale, presente nella natura, che fino ad allora non era stata ancora colta. A riguardo, un esempio classico è quello proposto dall'aneddoto raccontato da Newton, ormai anziano, di come egli fosse giunto a intuire la forza della gravitazione universale osservando una mela cadere. Da questo fatto comune, il cadere dei corpi, il giovane Newton intuisce e ipotizza che la stessa causa della caduta del frutto fosse anche responsabile del muoversi della Luna nel suo orbitare intorno alla Terra.
La creatività è ancora presente nella fase di teorizzazione, nella quale, attraverso la ricerca di modelli e con l'ausilio della matematica, lo scienziato deve formalizzare coerentemente quella intelligibilità della natura da lui colta. Infine, nella terza ed ultima fase, la sperimentazione, il ricercatore, per mettere alla prova dei fatti l'ipotetica interpretazione teorica precedentemente formulata sui dati osservazionali, deve cimentarsi con grande rigore logico, con abilità e inventiva, nel compito di connettere i parametri sperimentali verificati tramite l'esperimento con il contenuto della teoria di riferimento. Senza poi dimenticare che spettano allo speri-

4) L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, pp. 255-298.
5) N.R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge 1962.
6) A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Torino 1979, p. 23.

mentatore l'ideazione, la progettazione, il montaggio, il collaudo e la calibrazione dell'apparato sperimentale.
b) Un secondo elemento antropologico che caratterizza il lavoro del ricercatore è la sua fedeltà alla realtà oggettiva. La ricerca scientifica non è una risposta passiva alla realtà del mondo, bensì attiva: essa, nella sua essenza, è un processo di corrispondenza tra il prodotto del pensiero e la realtà oggettiva. Una corrispondenza in cui i prodotti del pensiero, cioè le teorie e le ipotesi teoriche, vengono verificate dai risultati sperimentali e i nuovi dati osservazionali controllano le costruzioni teoriche. Galileo Galilei era solito affermare: «la natura ci conduce per mano»; Pierre Duhem, riflettendo sulla propria esperienza di fisico, ha un passo in cui poeticamente spiega come lo scienziato non scelga il proprio cammino nella ricerca della verità più di quanto un fiore non scelga il granello di polline che lo feconderà. In questa similitudine:

> «il fiore si limita a tenere la corolla aperta alla brezza o all'insetto che trasporta il polline che darà origine al frutto; analogamente il fisico si limita a tener aperto, con l'attenzione e la riflessione, il suo pensiero all'idea che attecchirà in lui spontaneamente»[7].

All'inizio, dunque, dell'atto conoscitivo scientifico c'è la stessa capacità di lasciarsi sorprendere dal reale e di accoglierlo nello stupore che si può riscontrare nel metafisico e nell'artista. Se lo scienziato, poi, non si distrae, e concentrato sul problema in esame conserva incessantemente la propria capacità di riflessione, si sentirà come attratto verso una soluzione plausibile e a poco a poco vedrà l'enigma schiudersi.
Molto spesso la soluzione non arriva immediatamente, e allora la corrispondenza alla realtà oggettiva assume la tinta di virtù metodologiche quali la perseveranza e la pazienza.
c) Terza e ultima caratteristica della ricerca scientifica è che la forma di tale conoscenza implica il totale coinvolgimento della persona dello scienziato. La scienza, per la sua complessità e per l'essere una conoscenza in continuo sviluppo, tra rallentamenti e tentativi falliti, richiede un lavoro e uno sforzo continui. È una conquista autentica e graduale nella quale si conseguono risultati solo dopo un duro lavoro. Generalmente c'è sempre un lungo periodo di tempo tra la prima idea luminosa e la formulazione del contenuto concettuale scientifico come realtà compiuta. A tale riguardo la storia della scienza è molto esplicita: nel 1604 Galilei era già in possesso dell'esatta formulazione della legge sull'accelerazione della caduta dei gravi, ma per lungo tempo non fu in grado di darne prove soddisfacenti. Anche a Newton accadde qualcosa di simile: dovette attendere venti anni dall'intuizione della gravitazione universale al momento in cui riuscì a formularla matematicamente nell'opera *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, che presentò il 28 aprile 1686 alla Royal Society di Londra.
Questi casi famosi non costituiscono eccezioni. La conoscenza scientifica nel suo

7) P. Duhem, *La teoria fisica, il suo oggetto e la sua struttura*, Bologna 1978, p. 287.

sforzo di concepire la realtà fisica comporta un totale coinvolgimento del soggetto conoscente e porta frutti solo se vi si dedicano tutte le proprie risorse. Per poter valutare correttamente il ruolo che la scienza ha per la cultura umana, occorre tener presente che essa esige un impegno totale da parte dello scienziato.
La risultante di queste tre componenti che riguardano l'attività dello scienziato (la creatività, la fedeltà alla realtà oggettiva, e il suo totale coinvolgimento) è, sul piano oggettivo, un accrescersi del bagaglio della conoscenza umana, e sul piano soggettivo un'accresciuta consapevolezza del valore e della dignità dell'intelletto e conseguentemente della persona. L'uomo di scienza trova un comprensibile motivo d'orgoglio nel potere della propria mente; e se qualche volta manifesta intolleranza o anche arroganza nei confronti di opinioni altrui, ciò va imputato alla debolezza umana del singolo e non al processo scientifico come tale. Un onesto lavoro scientifico di per sé educa lo scienziato alla modestia poiché, come ogni autentico sapere, rivela all'uomo la propria ignoranza e plasma la sua mente ad un duplice atteggiamento di dignità e modestia.
Tutto ciò mostra come l'attività scientifica, posta a confronto con la mentalità prescientifica, possa essere considerata un'impresa conoscitiva veramente nuova e con caratteri senza precedenti. Essa rivela l'uomo a se stesso come oggetto osservabile e gli procura una nuova consapevolezza di sé come soggetto personale. Glielo rivela con le informazioni che sa dare, ma anche con quelle che, a motivo del proprio metodo non può e non potrà mai dare. Mediante il lavoro scientifico, o i suoi contenuti, l'uomo può conoscere e realizzare ambiti di se stesso meglio che in passato.
La scienza concorre insieme alle altre attività - quali l'arte e il pensiero - a stimolare lo sviluppo culturale umano. In ambienti scientifici dove non c'è progresso umano non c'è stata neanche un'autentica scienza, ma solo tecnicismo, scientismo e pragmatismo.

Sia pur nella brevità che caratterizza questa sintetica riflessione, non possiamo tralasciare un aspetto peculiare che caratterizza la conoscenza scientifica nei confronti di altre forme del sapere. La scienza è un'impresa tipicamente comunitaria, è il prodotto di una comunità internazionale. Il fisico e sociologo della scienza John Ziman così la descrive:

> «Ogni scienziato vede con i propri occhi, e anche attraverso quelli dei suoi predecessori e dei suoi colleghi. Non è mai un solo individuo a salire i gradini della catena logico-induttiva: è un gruppo di individui che si suddividono il lavoro, ma che continuamente e gelosamente controllano i contributi di ciascuno»[8].

Per quanto il contributo del singolo sia indispensabile e decisivo per la scienza, è altrettanto vero che essa è un'impresa comunitaria. Ciò è dovuto alla complessità

8) J.M. Ziman, *Public knowledge: an essay concerning the social dimension of science*, London 1968, p. 9.

della ricerca scientifica, al metodo che la caratterizza e alla natura stessa della mente umana. Infatti, se è vero che la scienza implica per sua natura una stretta intersoggettività, è anche vero che non c'è mai stato scienziato che sia stato in grado di cogliere da solo tutti i problemi impliciti in un settore d'indagine riguardante una data fenomenologia.
La comunità scientifica come fenomeno sociale è generata essenzialmente da due fattori fra loro complementari: la *guida intellettuale* e la *tradizione*. La storia della scienza con le figure di Galilei, Newton, Darwin, Planck e Einstein ci mostra che un grande scienziato, uno che con la sua creatività - per primo - porta all'attenzione degli altri un nuovo mondo, è essenzialmente una guida intellettuale. La sua testimonianza e il suo entusiasmo attirano molti altri a portare avanti con lui le sue indagini. Un esempio lo troviamo in Galilei. In una lettera[9] a Belisario Vinta, scritta a Padova il 7 maggio 1610, egli elenca il progetto di un gran numero di opuscoli su soggetti naturali - quali il *De compositione continui* e il *De animalium motibus* - che sperava di realizzare, ma non vi riuscì. L'idea di realizzare questi lavori fu però d'incitamento per alcuni suoi discepoli di valore, quali Bonaventura Cavalieri che scriverà la *Geometria degli indivisibili* e Gian Alfonso Borelli che stenderà un libro sul moto degli animali.
L'altro fattore, che completa l'influenza intellettuale esercitata dai grandi scienziati, è quel senso di tradizione vivente costituitosi nel mondo scientifico. Questo è un dato psicologico: i grandi maestri del passato non sono affatto morti e sepolti, ma continuano ad esercitare il loro influsso sui ricercatori, generazione dopo generazione. Bernice Eiduson ha scritto sin dagli albori della psicologia della scienza:

> «L'immagine di sé analizzata negli scienziati mostra che gli stessi traggono principalmente la loro identità dall'affiliazione ai grandi scopritori, ai grandi che hanno contribuito alla conoscenza scientifica, agli uomini che ci hanno dato l'immagine del mondo che noi oggi abbiamo»[10].

La tradizione trasmette abilità e cultura. Essa è certamente la trasmissione di dati, convinzioni e modi di pensare necessari al lavoro del ricercatore, ma allo stesso tempo è anche un'esortazione a muoversi con determinazione in avanti, verso l'inesplorato.
Se i grandi scienziati sono le guide e gli ispiratori, la scienza è però il risultato di tutti coloro che ne condividono lo spirito. La comunità scientifica sorge perché gli scienziati sono consapevoli di costituire un tutt'unico. Possono essere separati nello spazio e nel tempo, possono appartenere a sistemi ideologici o credi religiosi diversi, possono avere caratteristiche individuali molto diverse, ma sanno di costituire una comunità. Il senso della comunità scaturisce in loro dalla reale partecipazione

9) G. Galilei, *Lettera a Belisario Vinta*, in G. Galilei, *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, Firenze 1965, vol. X, pp. 351-352.
10) B.T. Eiduson, *Scientists: their psychological world*, Basic Books Publishing, New York 1962, p. 152.

allo stesso spirito, allo stesso progetto caratterizzato da modi di pensare e fini ben definiti. Questo aspetto comunitario manifesta un valore umanistico rilevante per l'impresa scientifica e ne segna culturalmente chi vi partecipa.
Oggi, attraverso l'attività scientifica, giungiamo a fare un'esperienza della natura come oggetto conosciuto, della conoscenza come processo, e un'esperienza di noi come soggetto conoscente, in un modo esclusivo e inedito.

La scienza nel suo triplice aspetto: formale (come risultato di conoscenze), metodologico (la scienza vista nel suo processo) ed esperienziale (come attività dell'intera persona) costituisce oggi un fattore essenziale dello sviluppo storico e culturale delle persone che la esercitano.
La scienza è umana non solo perché fatta dall'uomo, ma anche perché per se stessa è un agente che modella culturalmente l'uomo in modo nuovo rispetto a quei saperi che tradizionalmente hanno condotto per millenni la crescita culturale. In questo senso si può parlare di una scienza umanisticamente significante e di umanesimo scientifico. Infatti, se la scienza è davvero rilevante per l'uomo in quanto tale, ne consegue immediatamente che deve essere possibile un umanesimo che soddisfi l'uomo che vive nell'età della scienza: un umanesimo scientifico che si integri, offrendo la propria forma e contenuti, nell'umanesimo che amo chiamare plenario. Questo umanesimo scientifico scaturisce dunque da un'integrazione armoniosa dei problemi umani tradizionali con le nuove conoscenze portate alla luce dalla scienza.
Un umanesimo autentico implica il concetto di totalità delle sinergie che lo muovono. La scienza è, e sarà sempre di più, un fattore umanizzante nella misura in cui i suoi operatori saranno fedeli a questa esigenza di totalità.

2. Cambio di paradigma e suoi risvolti umanistici

Riprendiamo la questione iniziale sul determinare ciò che provoca una innovazione culturale a partire da un sapere che segua i caratteri della razionalità scientifica moderna e analizziamo ora quest'ultima secondo la crescita veritativa dei propri contenuti.
Si può rispondere a tale questione affermando che, a volte, alcune esperienze osservative possono incidere direttamente a livello culturale nella vita degli uomini e delle donne del tempo. Ad esempio, l'osservazione del moto di recessione delle galassie, scoperto e misurato da Edwin Hubble nel 1929, e la conseguente deduzione che l'Universo non fosse statico, come lo si era pensato sino allora, ma in un'espansione evolutiva, ha cambiato radicalmente la concezione dell'universo per larga parte delle generazioni successive a tale storico evento.
Si può anche rispondere alla questione sopra citata affermando che, a volte, conclusioni appropriate su alcune attente analisi sulle equazioni matematiche, utilizzate in un dato sapere, possono incidere direttamente a livello culturale nella vita degli uomini e delle donne del tempo. Ad esempio, nel 1928, partendo dai lavori di Pauli sui sistemi non relativistici con spin, il fisico inglese Paul Dirac, in una serie di articoli, derivò l'equazione che poi prese il suo nome e che descriveva con eleganza formale l'elettrone da un punto di vista relativistico. Le conclusioni

di Dirac sull'equazione che esprimeva i risultati relativistici dei fenomeni quantici lo portarono a prevedere l'esistenza dell'antimateria, e quindi di una nuova e più ricca concezione della realtà materiale fino ad allora inedita non solo per l'uomo comune, ma anche per gli stessi fisici.
Andando oltre i fatti osservativi o le deduzioni matematiche, si può rispondere alla nostra questione esaminando il fatto conoscitivo scientifico nella sua unitarietà empirico-teoretica. Nel fare ciò possiamo fare riferimento a quel momento privilegiato del fare scienza che è la scoperta scientifica e in particolar modo alla crescita della conoscenza secondo il modello di Thomas Kuhn[11]. Secondo Kuhn, in ambito scientifico, si produce un'autentica innovazione scientifica quando si attua un cambio di paradigma, cioè quando si realizza una rivoluzione concettuale nella interpretazione dei dati in possesso fino a quel momento in un dato sapere.
Ma che cos'è un paradigma?

2.1. Una nozione discussa

Può essere considerato "paradigma" quell'insieme di idee, convinzioni, concetti, teorie e metodi che contribuiscono a dare una struttura conoscitiva unitaria ad una costellazione di dati osservazionali e sperimentali. Le cinque componenti sopra indicate sono altrettanti elementi essenziali alla costituzione di un paradigma. Ma all'interno di esso le metodologie e le teorie (o dottrine)[12] hanno una rilevanza del tutto particolare. Se le metodologie sono determinanti nel caratterizzare un paradigma come una realtà indissolubilmente legata a una precisa forma del sapere, la teoria (o dottrina) ne costituisce il cuore, il centro euristico, la carica propulsiva che permette al ricercatore non solo di realizzare una nuova e più esauriente interpretazione unitaria dei suoi dati empirici, ma soprattutto di fare nuove ipotesi e predizioni circa il proprio lavoro. Aspetto, questo, assolutamente indispensabile affinché il relativo paradigma sia fatto proprio da un gruppo di ricercatori. La teoria (o dottrina) è così centrale nella nozione di paradigma al punto che non si può parlare di paradigma, senza una teoria o dottrina corrispondenti, poiché la natura universale di un paradigma è fortemente segnata dall'universalità della teoria o dottrina che lo anima.
Queste precisazioni si rendono necessarie, poiché ai giorni nostri la nozione di paradigma è uscita dal campo semantico in cui è stata formulata (filosofia della scienza) ed è approdata mediante una sua generalizzazione anche nel linguaggio accademico e culturale in genere, dove è piegata a personalizzazioni che provocano continue erosioni al complesso e sofisticato significato del termine, rischiandone una banalizzazione.
Già in ambito della filosofia della scienza la nozione di paradigma aveva suscitato un vivo dibattito al momento stesso del suo apparire. La riflessione storico-episte-

11) T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.
12) Con il termine "dottrina" intendo riferirmi al contenuto teoretico delle scienze della persona e del suo vivere sociale, mentre con il termine "teoria" mi riferisco soltanto a quello delle scienze naturali.

mologica elaborata da Kuhn è stata spesso oggetto di erronee interpretazioni più o meno intenzionali, di molte incomprensioni, e a volte è stata anche piegata nel suo significato a tal punto che lo stesso storico statunitense, al termine del *Colloquio internazionale di filosofia della scienza*, tenutosi nel luglio del 1965 presso il Bedford College di Londra, parlò dell'esistenza di due Thomas Kuhn:

> «sarei tentato di credere all'esistenza di due Thomas Kuhn. Kuhn1 è l'autore di questo saggio e del precedente contributo a questo volume. Nel 1962 ha anche pubblicato un libro dal titolo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* […]. Kuhn2 è invece l'autore di un altro libro che ha lo stesso titolo. Quest'ultimo libro è quello qui ripetutamente citato da Karl Popper e da Feyerabend, Lakatos, Toulmin e Watkins. […]. Così come viene presentato dai sui critici (io purtroppo non dispongo dell'originale) Kuhn2 sembra sostenere talvolta posizioni che capovolgono alcuni aspetti essenziali della posizione che il suo omonimo ha delineato»[13].

Per questa situazione paradossale Kuhn stesso non era esente da responsabilità. Il dibattito intorno al concetto di paradigma ha mostrato, con gli studi di Dudley Shapere e Margaret Masterman, quanto intorno a questo nuovo concetto si fosse creato un vero e proprio groviglio linguistico. In un saggio[14], ormai diventato celebre, la Masterman, analizzando il termine "paradigma" nell'opera kuhniana, mise in evidenza come questo termine assumesse ben ventuno significati diversi che lei raccolse sotto tre gruppi: paradigma inteso come *paradigma metafisico* (o metaparadigma), come *paradigma sociologico*, ed infine come *paradigma artefatto* (o paradigma-costruzione). Notò la Masterman:

> «È evidente che non tutti questi significati di "paradigma" sono tra loro incompatibili: alcuni possono essere perfino delucidazioni di altri. Tuttavia, data la diversità, ovviamente è ragionevole chiedersi: "C'è qualche cosa in comune tra tutti questi significati? C'è, sul piano filosofico, qualche cosa di definito o di generale intorno a questa questione di paradigma che Kuhn sta cercando di render chiara? O Kuhn è semplicemente uno storico-poeta, che descrive avvenimenti diversi che sono occorsi nel corso della storia della scienza, ai quali fa riferimento impiegando per tutti la stessa parola "paradigma"?»[15].

13) T.S. Kuhn, *Riflessioni sui miei critici*, in I. Lakatos - A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1986, pp. 313-314.
14) M. Masterman, *The Nature of Paradigm*, in AA.VV., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970; tr. it. *La natura di un paradigma*, in I. Lakatos - A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1986, pp. 129-163.
15) M. Masterman, *La natura di un paradigma*, in I. Lakatos - A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1986, p. 137.

Il contributo di Shapere[16] consistette nel mettere in evidenza come la nozione di paradigma, così come Kuhn l'aveva presentata nella sua opera, coprisse una serie di fattori caratteristici dello sviluppo della conoscenza scientifica poiché includente in sé: teorie, leggi scientifiche, metodi, modelli, intuizioni e credenze o precomprensioni metafisiche più o meno esplicite.
Le osservazioni critiche emerse nel dibattito furono recepite da Kuhn che, nel 1969, nell'edizione giapponese de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* inserì un Poscritto in cui, nel presentare alcune sue considerazioni aggiuntive, commentò le critiche rivoltegli e cercò di sciogliere alcuni fraintendimenti: «Parecchie difficoltà fondamentali del mio testo originario si accentrano attorno al concetto di paradigma»[17]. In effetti:

> «in gran parte del libro il termine "paradigma" viene usato in due sensi differenti. Da un lato, esso rappresenta l'intera costellazione di credenze, valori, tecniche, e così via, condivise dai membri di una data comunità. Dall'altro, esso denota una sorta di quella costellazione, di quelle concrete soluzioni-di-rompicapo che, usate come modelli o come esempi, possono sostituire regole esplicite come base per la soluzione dei rimanenti rompicapo della scienza normale»[18].

La disponibilità mostrata da Kuhn nel tener conto delle obiezioni sollevate nei confronti della tesi da lui formulata ha sicuramente favorito il dialogo e ha fatto riflettere gli epistemologi del tempo sull'opportunità - o meno - di proseguire sulla via del monologo, che fino ad allora aveva caratterizzato il rapporto tra le varie concezioni e scuole della filosofia della scienza.

2.2. Nuovo paradigma e innovazione culturale

Il cambiamento di questo insieme di idee, convinzioni, concetti teorie e metodi, pur avvenendo all'interno di un dato sapere - e quindi circoscritto ad un numero limitato di persone - può influire, con più o meno incidenza, sulla visione del mondo del tempo trasformando in questo modo un'innovazione scientifica in un cambiamento culturale. Si pensi, ad esempio, a ciò che è accaduto a livello culturale nella rivoluzione astronomica del XVI-XVII secolo, quando il paradigma copernicano iniziò a sostituirsi a quello tolemaico: essa comportò una mutazione radicale di mentalità sul modo d'intendere l'uomo e il cosmo. La rivoluzione copernicana fu il simbolo di una nuova cultura e una nuova civiltà che si stava presentando. La persona umana, con il pianeta Terra, non erano più il centro dell'universo e non godevano di alcuno *status* speciale, di alcun privilegio, ma erano in una zona qualunque di un cosmo che veniva scoperto ogni giorno più grande. L'uomo veniva così spodestato dal centro geometrico e ontologico del mondo e si scopriva sempre più simile a un

16) D. Shapere, *The Structure of Scientific Revolutions*, in «The Philosophical Review», July 1964, pp. 383-394.
17) T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 211-212.
18) *Ibid.*, p. 212.

granello di polvere gettato in un universo immenso.
Allo stesso tempo, il cosmo con la sua realtà materiale acquista un valore indipendente dall'uomo, che diventa un qualcosa di secondario e accessorio da cui non solo si può, ma si deve prescindere nello sviluppo dell'immagine scientifica del mondo.
Ora, affinché un paradigma sia vivo, cioè attivo, e non si riduca a un reperto museale o di biblioteca, occorre che esso sia in atto nel processo e nella storia della conoscenza umana, e che:

a) sia capace di attrarre un gruppo stabile di seguaci (ricercatori che svolgono le loro ricerche riferendosi al paradigma in esame),
b) che sia sufficientemente ampio e aperto da lasciare al gruppo di ricercatori, che fanno riferimento ad esso, la possibilità di risolvere problemi della tipica fenomenologia in esame ancora non affrontati.

C'è da precisare che non tutti i cambiamenti di paradigma - soprattutto quelli che danno luogo a rivoluzioni minori - hanno conseguenze prorompenti per la cultura o per le visioni del mondo del tempo come è accaduto per Copernico, Newton, Darwin, Planck o Einstein.
Generalmente, si hanno i sintomi di un cambio di paradigma quando una data tradizione di ricerca (ad es.: astronomia tolemaica, fisica newtoniana o sociologia weberiana) entra in crisi, cioè non riesce più a interpretare in modo soddisfacente dall'interno del proprio campo teoretico la molteplicità dei fenomeni osservati, e quando tali osservazioni inducono anomalie tra osservazione e teoria all'interno del paradigma.
Ciò che caratterizza ognuna di queste tradizioni di ricerca è l'essere strettamente legata a un testo, a un libro del passato (l'*Almagesto* per l'astronomia tolemaica, i *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* per la fisica newtoniana, la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* per la sociologia di Max Weber, o *Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*[19] di Einstein). Testo che riporta quei risultati esemplari ai quali una comunità scientifica, per un dato periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi.
La storia della conoscenza umana c'insegna che le rivoluzioni del sapere, intese come cambi di paradigma, non sono il risultato di una lotta fra idee, bensì una contesa tra scienziati di una data disciplina che accettano certe idee (diverse tra loro), e che credono vivamente in esse. Un paradigma - secondo Kuhn - non è semplicemente una nuova e geniale idea che sfida il sapere accademico ormai istituzionalizzato, ma è «un'idea incarnata» in uno o più testi sui quali si formano generazioni di ricercatori di una data disciplina.
In questo senso la rivoluzione copernicana in astronomia, la rivoluzione darwiniana in biologia, la rivoluzione weberiana in sociologia della religione, il radicale cambiamento operato dal Concilio Vaticano II riguardo alla teologia cattolica, o la rivoluzione operata in teologia da Karl Barth, trascendono la biografia di Copernico, Darwin, Weber, dei padri conciliari o dello stesso Barth, ma - questo cambiamento rivoluzionario - consiste in una graduale adozione delle tesi di questi personaggi da parte di settori sempre più ampi di ricercatori nelle rispettive discipline. Questo fa si che l'opera per eccellenza di questi autori venga in seguito individuata come

19) Articolo pubblicato su «Annalen der Physik» ser. 4, XLIX, 1916, pp. 769-822.

il testo originario da cui è scaturita la rispettiva tradizione di ricerca.
Riporto brevemente l'esempio relativo a Copernico e al suo *De revolutionibus*, ma si potrebbe anche far riferimento al *On the Origin of Species* di Darwin, al *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* di Weber, ai documenti del Concilio Vaticano II o all'opera *Die Kirchliche Dogmatik* di Karl Barth.
Il punto di vista eliostatico presentato dal *De revolutionibus* è rimasto per lunghissimo tempo più un programma di ricerca per un ristretto gruppo di innovatori nel campo astronomico che un vero e proprio paradigma. Risulta infatti agli storici della scienza che siano stati sicuramente nove, ma non più di dieci, le persone che hanno letto integralmente e compreso il *De revolutionibus* dal 1543 - data della sua pubblicazione - al 1650.
Se infatti indaghiamo sui manuali di astronomia posteriori al 1543, si nota con facilità che la formazione degli astronomi del tempo veniva effettuata ancora sui classici testi dell'astronomia tolemaica quale l'*Almagesto*, e soltanto in rare scuole astronomiche - ritenute in quel tempo particolarmente sofisticate e avanzate - il punto di vista eliostatico veniva insegnato accanto a quello della tradizione geostatica, e soltanto come un'ipotesi alternativa a quest'ultima e mai come un'autentica dottrina o teoria.
Questo metodo della ricognizione storica dei testi e dei manuali va comunemente sotto il nome di *criterio del libro*; o di *criterio del manuale* quando vengono prese in esame le opere dei seguaci, che puntano a formare nuove leve per la propria scuola, e non più opere dei padri fondatori della tradizione di ricerca.
Tutto ciò dice come la logica del cambiamento e dell'innovazione scientifica sia caratterizzata dalla tenacia che alcuni scienziati hanno nel mantenere in vita il paradigma dominante, e d'altra parte la proliferazione dei lavori osservativi e teoretici che altri scienziati eseguono per far impiantare il nuovo paradigma nello scenario conoscitivo di quella data disciplina.
Il nuovo paradigma definirà globalmente gli orizzonti conoscitivi sia per la struttura della conoscenza in genere, sia per quella scientifica in particolare, consentendo in questo modo d'informare in maniera innovativa la soluzione di problemi quotidiani del conoscere - i rompicapo, secondo la concezione di Kuhn - e della costruzione del sapere. In questo modo, ogni paradigma si presenta come uno strumento operativo di natura epistemica che media tra la conoscenza scientifica vera e propria e quei particolari settori di una visione del mondo nella quale essa viene colta.
Il sapere scientifico moderno - inteso in senso esclusivamente cognitivo - non è soltanto quel particolare conoscere che nel suo accumularsi sa fornire informazioni prima impensabili sulla realtà naturale, o un'istituzione sociale il cui prestigio è simbioticamente legato all'efficacia delle tecnologie che da essa scaturiscono, ma può anche indirizzare la persona umana alle fondamenta della realtà e stimolare la capacità a problematizzare, tipica del suo intelletto, indirizzando quest'ultimo verso un ulteriore orizzonte. Così facendo, esso si caratterizza come un'esperienza culturale, un'esperienza in cui la persona umana, sia essa colei che esercita fattivamente l'attività scientifica o che ne fruisca i contenuti, è coinvolta globalmente secondo le molteplici dimensioni che la caratterizzano.

SERGIO RONDINARA
Professore stabile di Epistemologia e cosmologia presso l'Istituto Universitario Sophia
sergio.rondinara@iu-sophia.org



L'INNOVAZIONE COME "ECCEDENZA". IL CASO DELL'ECONOMIA

di
LUIGINO BRUNI

Beginning with the notion of surplus, the article discusses the concept of innovation in economic theory and practice. After presenting J. A. Schumpeter's classic theory of innovation, it then analyses the relationship between innovation and charism, seeing charisms as the archetypes of every innovation understood as surplus, in both economic life and theory.

Sophia II (2010-1) 54-61

1. L'innovazione tra scienza e vita

La storia dell'economia - sia come fatti *(economy)* sia come scienza *(economics)* - può essere letta come una storia di innovazioni. Imprenditori e costruttori di modelli teorici hanno da sempre spinto avanti sia l'*economy* che l'*economics* innovando, continuamente. Sul piano delle idee e del pensiero economico, la storia della scienza economica, dai mercantilisti del Seicento ad oggi, è un susseguirsi di innovazioni.
Il primo luogo dell'innovazione è stato lo stesso oggetto materiale della scienza economica. Per i mercantilisti l'economia era la scienza della ricchezza (misurata in particolare dalla quantità di *oro* che uno Stato possedeva), nel Settecento i fisiocratici francesi spostarono l'oggetto materiale sulla *terra*, vista come la fonte di ogni valore aggiunto (il *"produit net"*) e affermando, per la prima volta nella storia del pensiero, che la forza economica di una nazione non è misurata dagli stocks di ricchezza (oro nei forzieri e nei *caveaux* delle banche centrali, terreni, palazzi, ecc.), ma dai flussi, dal *reddito* in particolare: una nazione è economicamente fiorente quando è capace di far girare le sue ricchezze (naturali, fisiche, umane, ecc.), e far sì che generino valore aggiunto, cioè reddito[1]. Smith, qualche anno dopo, nel 1776, rifonda con la sua *Wealth of Nations* la scienza economica dicendo che la ricchezza vera non è né la terra né l'oro, ma il *lavoro umano* (una tesi in linea con l'idea di valore presente nel pensiero di tradizione tomista). A fine Ottocento, con la rivoluzione cosiddetta neoclassica, il centro della scienza economica, diventa l'*utilità* soggettiva, mentre lo studio dell'individuo con le sue preferenze soggettive diventa il nuovo protagonista della nuova scienza economica del Novecento. Oggi stiamo assistendo a una nuova fase rivoluzionaria (nel linguaggio di T. Kuhn) e potremmo uscirne con una nuova definizione di scienza economica, incentrata (finalmente) sulle relazioni interpersonali.
Occorre però affrontare una domanda preliminare e centrale: che cosa intendiamo per innovazione in economia? Riguardo alla scienza economica, ogni giorno vengono pubblicate decine di articoli che introducono novità (fatti o modelli nuovi) nella scienza economica. Di queste novità, solo una piccola parte diventano *innovazioni scientifiche*, aggiungono cioè un "mattone" all'edificio della scienza economica, per usare un'efficace metafora dell'economista italiano Maffeo Pantaleoni (1889). Un recente studio dell'economista svizzero Bruno Frey (2009) ha mostrato che oltre la metà degli articoli pubblicati sulla rivista con il più alto *impact factor* ("Econometrica") ha zero citazioni, cioè non viene citata da nessun autore, e non ha così alcuna influenza nella comunità scientifica. Ogni tanto, invece, accade che un articolo scientifico, o un libro, cambi il modo di fare teoria economica, diventi cioè una *innovazione scientifica*. Credo che un primo criterio per poter affermare che siamo in presenza di una innovazione scientifica sia un criterio *ex post*, e cioè la presenza di quella novità nei libri di testo, nella trasmissione cioè del sapere all'interno di una data disciplina - economia in questo caso. Premi accademici (so-

1) Se non fosse vero che la ricchezza economica non è uno stock ma un flusso, non capiremmo come mai Stati (ma anche famiglie) molto ricchi di materie prime e di terra sono poverissimi di reddito, a causa delle difficoltà (culturali, tecnologiche, politiche, ecc.) di "far girare" quelle ricchezze e far sì che producano reddito.

prattutto il Nobel) sanciscono e celebrano l'innovazione, dicono cioè che quella *novità* è diventata una innovazione *scientifica*.
L'innovazione scientifica, però, non diventa sempre anche innovazione *culturale*, cioè non innova il modo con cui la società e i cittadini concepiscono la vita economica, prendono decisioni, e la politica economica dei governi. La teoria di Keynes, per fare un famoso esempio, non è stata solo un'importante innovazione scientifica, *è stata anche un'importante innovazione culturale*, poiché non ha cambiato soltanto il modo di fare teoria economica e di insegnarla agli studenti, ma ha anche stravolto il modo con cui i governi dopo il 1936 (l'anno di pubblicazione della sua *General Theory*) hanno attuato la politica economica in buona parte del globo. Alcune teorie di un altro gigante della teoria economica, Vilfredo Pareto, invece, sono rimaste soltanto innovazioni scientifiche, poiché non sono uscite dall'accademia raggiungendo la vita della gente[2]. Oggi la distanza tra l'accademia e la vita mi sembra crescente, facendo sì che gli economisti assomiglino sempre più - nelle parole di Giacomo Becattini - a dei "costruttori di trapanetti per dentisti"[3], dimenticandosi sempre più del "dente da curare" e della salute e del benessere della gente.

Anche sul piano della vita economica (dell'*economy*) l'innovazione svolge un ruolo centrale. Lo vediamo osservando la vita delle imprese e i mercati, che sono essenzialmente (quando l'economia è civile) una gara nell'innovare per rispondere meglio ai bisogni dei cittadini. L'autore che ha fornito una vera e propria teoria dell'economia di mercato incentrata sul concetto di innovazione è l'economista e scienziato sociale J.A. Schumpeter, che nel suo libro *Teoria dello sviluppo economico* (2002[1911]) descrive la dinamica del capitalismo come una rincorsa tra innovatori e imitatori. Egli utilizza un modello idealtipico nel quale il punto di partenza è lo "stato stazionario" dove le imprese pongono in essere soltanto attività routinarie, in cui cioè la vita economica si ripete in modo uniforme nel tempo, e il valore aggiunto da esse prodotto è esattamente sufficiente per coprire i costi di produzione e gli ammortamenti, senza creazione di nuova ricchezza. Lo sviluppo economico inizia quando un imprenditore spezza lo stato stazionario introducendo un'*innovazione*, che per Schumpeter è qualsiasi invenzione tecnica, nuova formula organizzativa, creazione di nuovi prodotti o di nuovi mercati, che fanno sì che si possa creare nuova ricchezza, capace non solo di coprire i costi di produzione e gli ammortamenti, ma di creare profitto. Per Schumpeter il profitto, compreso l'interesse bancario, può essere maggiore di zero solo in presenza di innovazioni. L'imprenditore innovatore è il protagonista dello sviluppo economico, poiché crea vero valore aggiunto e rende il sistema sociale dinamico.
L'innovatore è poi seguito da uno sciame di *imitatori* (che nella teoria di Schumpeter non sarebbero degli autentici imprenditori), attratti dal profitto come le api dal nettare, i quali entrano nei settori nei quali si sono verificate le innovazioni e creati i profitti, facendo sì che, a seguito dell'aumento del numero di imprese e quindi

2) Occorre però ricordare che ogni innovazione scientifica ha sempre una dimensione concreta e quindi culturale e vitale: anche l'accademia è una comunità, e quando la scienza cambia si modificano le carriere degli scienziati, e quindi la loro vita.
3) Da un'intervista non ancora pubblicata.

dell'offerta di beni, il prezzo di mercato diminuisca fino ad assorbire interamente il profitto a suo tempo generato dall'innovazione, riportando con ciò l'economia e la società allo stato stazionario: finché una nuova innovazione non ri-inizia il ciclo dello sviluppo economico. Il profitto ha dunque natura transitoria, poiché sussiste fin quando c'è innovazione, nel lasso di tempo che passa tra l'innovazione e l'imitazione. L'imitazione non ha solo una valenza negativa: essa svolge infatti un compito importante, poiché fa sì che i vantaggi dell'innovazione non restino concentrati solo nell'impresa che ha innovato ma si estendano all'intera società (ad esempio attraverso la riduzione dei prezzi di mercato, che aumenta il benessere collettivo). Ma il messaggio di Schumpeter è ancora più forte: l'imprenditore è fattore di sviluppo economico e civile *solo se e quando innova*, e innovando è elemento costruttore di bene comune. Quando smette di innovare, magari cercando solo rendite di posizione o dedicandosi ad attività speculative, l'imprenditore muore in quanto innovatore e blocca la rincorsa o la staffetta innovazione-imitazione, che è la vera dinamica virtuosa che spinge avanti la società[4]. Inoltre, l'innovazione è un fatto sociale, non una faccenda privata dell'imprenditore o dell'impresa.
C'è bisogno, ad esempio, di finanziatori e di banchieri innovatori, che siano capaci di capire l'innovazione e dare fiducia (credito, da *credere*) all'innovatore. Infatti, se l'innovazione è autentica innovazione, nello stato stazionario non ci sono le categorie culturali per capirla: la sorte dell'innovatore è dunque l'incomprensione e la diffidenza generale, finché non incontra altri soggetti innovatori (nella banca, nelle istituzioni, ecc.) che fanno sì che quelle sue idee possano diventare innovazione in senso proprio (non è sufficiente l'invenzione o la nuova idea perché si abbia l'innovazione, poiché se mancano queste condizioni sociali, quelle invenzioni e quelle idee non maturano in innovazione, e quindi non producono sviluppo economico).

Si dà allora, in questa prospettiva teorica (che, va notato, non è la linea che è diventata dominante nella scienza economica contemporanea, ancorata invece a una visione del mercato più statica e meccanicistica), un rapporto profondo *tra economia e creatività*, essendo l'innovazione frutto della creatività umana.
Uno dei primi economisti-filosofi a enfatizzare il *ruolo della creatività* e dell'intelligenza umana è stato il milanese Carlo Cattaneo, il quale attorno alla metà dell'Ottocento sviluppò un pensiero economico che, criticando gli economisti inglesi che avevano individuato nei fattori produttivi gli elementi chiave dello sviluppo economico, poneva invece come punto causale dello sviluppo economico proprio l'uomo e la sua intelligenza. In un brano di un suo studio del 1859, *Frammenti di filosofia civile*, leggiamo: «Non v'è lavoro, non v'è capitale, che non cominci con un atto d'intelligenza. Prima d'ogni lavoro, prima d'ogni capitale […] è l'intelligenza che comincia l'opera, e imprime in esse per la prima volta il carattere di ricchezza». È

4) Ritroviamo anche nella teoria dell'innovazione schumpeteriana l'idea, tipicamente settecentesca (da Smith a Genovesi), che il bene comune non è parte degli obiettivi intenzionali dell'imprenditore, ma piuttosto il risultato inintenzionale di azioni mosse da obiettivi o passioni individuali (la cosiddetta eterogenesi dei fini, che in economia è nota soprattutto come la metafora smithiana della "mano invisibile", che trasforma, quando esistono i mercati e le istituzioni, interessi privati in benessere collettivo).

dunque la persona che, con la sua creatività e con la sua intelligenza, entra in rapporto con gli altri e con le cose, e così conferisce valore, anche economico, ai beni: una tesi sorprendentemente profetica per il suo tempo, e attualissima per il nostro.

2. Innovazione e carismi

La teoria di Schumpeter ci offre lo spunto per dire qualche cosa di più generale sul modo di procedere della storia, anche quella economica e civile. La rincorsa innovatore-imitatore non è troppo lontana dalla dinamica carisma-istituzione, sia nella versione originaria di Max Weber sia nella versione ecclesiologica di Von Balthasar, che interpreta la vita della Chiesa come un dialogo o tensione vitale tra diversi "profili", in particolare tra il profilo o principio carismatico e quello istituzionale[5].
La griglia teorica schumpeteriana si presta molto bene anche per comprendere e raccontare la storia economica e civile delle società come una rincorsa tra innovatori (i carismi), e gli imitatori (le istituzioni), che svolgono la funzione fondamentale di far sì che l'innovazione culturale e civile dei carismi diventi bene comune.
Le grandi innovazioni, anche economiche, sono state frutto di un'*eccedenza*, di un "di più" antropologico che ha fatto sì che si "spostassero avanti i paletti dell'uma-

5) Cf. L. Bruni e A. Smerilli, *Benedetta Economia*, Città Nuova, Roma 2008. Nell'uso comune, oggi la parola carisma viene usata per indicare una «dote soprannaturale, come la virtù profetica, il parlare in lingue diverse e sim., concessa da Dio a un fedele per il bene della comunità […] la forza di persuasione, ascendente innato di chi possiede grandi o indiscusse qualità personali» (T. De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*). Si parla anche di persona o leader dotato di "carisma". L'uso che faccio del termine carisma ha come punto di riferimento la prima lettera di Paolo ai Corinti. Qui Paolo ci presenta una teologia e una visione di Chiesa nella quale ogni cristiano possiede un carisma, cioè un dono o una manifestazione particolare dello Spirito, grazie al quale contribuisce al bene della comunità. Nel corso della storia della Chiesa, soprattutto nel Novecento, il significato dell'espressione "carisma", pur restando coerente con la tradizione paolina, si è esteso, e in un certo senso ha anche assunto nuove semantiche (le parole "theofore" sono sempre vive, e crescono nella storia). Lo si è usato anche per indicare i grandi doni ricevuti dai fondatori di ordini e movimenti religiosi che hanno sviluppato e portato a maturazione il messaggio evangelico, carismi che vengono definiti «grazie speciali», o doni «straordinari», e distinti dai doni «più semplici e più largamente diffusi» (*Lumen Gentium*, 12). Da questa prospettiva, che comunque continua sempre a muoversi rigorosamente all'interno del significato paolino, i carismi vanno letti in un contesto dinamico e storico. In lavori precedenti (in particolare in L. Bruni e A. Smerilli, *Benedetta Econimia*, cit., da cui traggo le considerazioni di questo paragrafo sui carismi) abbiamo utilizzato l'espressione "carisma" con un significato ancora diverso, che prende elementi delle due interpretazioni appena accennate (Paolo e *Lumen Gentium*), dicendo al contempo anche qualcosa di diverso. Con "carisma" intendo *un dono di occhi capaci di vedere dimensioni della vita che gli altri (che non hanno quel carisma o che non ne partecipano) non vedono*; oppure un dono che fa capaci di vedere "benedizioni" dove gli altri vedono solo "ferite" (cf. L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007). Da una parte, quindi, siamo in linea con la lettura paolina di carisma (dono dato per il bene comune), ma i carismi che spiegano la dinamica civile sono soprattutto doni che non tutti ricevono, ma solo alcuni (e in questo senso la mia definizione è vicina a quella della teologia del Novecento, che usa l'espressione "carisma" per indicare il dono "speciale" ricevuto da fondatori o santi). In particolare, se il carisma è un dono di "occhi diversi", possiamo trovarli dappertutto, ben oltre la Chiesa o l'ambito delle religioni.

no". Per spingere più in là il territorio dell'umano occorrono però occhi diversi, di persone capaci di vedere di più e diversamente degli altri. Di carismi quindi, dove la *charis* dice proprio eccedenza, grazia, ciò che sovrabbonda oltre i confini del merito, del dovuto, degli interessi, dell'*eros*. Senza carismi non si darebbero le vere innovazioni nel campo dell'umano. Il carisma grida "non hanno più vino". L'episodio delle *Nozze di Cana* è infatti l'immagine più eloquente di Maria come icona del principio carismatico nella storia: Maria che durante la festa di nozze per prima si accorge che i commensali «non hanno più vino» (*Gv* 2,3). I carismi *vedono più lontano*, in particolare vedono cose diverse che altri non vedono. E vedono anche il "vino", non solo il pane; vedono cioè bisogni non solo primari, o meglio considerano il vino primario come il pane, vedono non sono la sete d'acqua ma anche l'arsura di bellezza, di rapporti, di dignità, di senso.

Restando solo nell'ambito economico, pensiamo, per fare qualche esempio in età recente, ai tanti uomini e donne che, grazie al particolare carisma ricevuto, si sono impegnati per dar vita al movimento sindacale, alle cooperative, ai fondatori di casse di risparmio, di casse rurali, che, fino ad oggi, continuano a trasformare problemi in risorse e in opportunità, ferite in benedizioni, grazie al dono di "occhi" diversi con cui guardano il mondo. Sono abitati da un *daímon* che grida dentro di loro e li porta a servire l'umanità non per altruismo o bontà, ma per vocazione.

Quando nella storia irrompe un carisma, grande o piccolo che sia (ma come si misura la grandezza di un carisma?), inizia un processo di autentica innovazione, che investe tutti i campi dell'umano, economia compresa. Fino all'epoca pre-moderna, quando l'economia non era ancora un ambito separato e distinto dal resto della vita in comune, era semplice vedere gli effetti economici di un carisma: chiunque fosse vissuto al tempo di Benedetto, o di Francesco, non avrebbe potuto non vedere gli enormi effetti civili ed economici di quel carisma; anzi, erano soprattutto quelli civili gli aspetti che più venivano in evidenza, o almeno che per primi venivano notati, in un mondo dove il religioso impregnava tutto di sé, e il fattore critico e scarso era lo sviluppo economico e civile. Le grandi innovazioni spirituali erano immediatamente innovazioni civili.

Va infatti ricordato che i grandi carismi nella storia sono stati eventi di liberazione morale e civile, soprattutto dei più poveri e degli esclusi, e lo sono ancora; sono stati, e sono, qualcosa di più e di diverso di quanto la cultura contemporanea chiama, riduttivamente, "religioso" o "spirituale". I carismi di Benedetto e di Francesco, o di Don Bosco, furono anche, e, forse primariamente, strade di vita buona a 360° per coloro che ebbero il dono di incontrarli e di informare di quel carisma la propria vita, ma anche per chi non li incontrò mai, ma visse meglio grazie alle innovazioni che quei carismi produssero ben oltre i confini geografici e storici nei quali si svilupparono.

Per questa ragione, se guardiamo alle vicende umane con attenzione, ci accorgiamo che la storia dell'umanità, storia economica compresa, è anche il frutto di innovazioni prodotte da questi carismi, dalla *charis*. Poi (quando la vita civile e politica funziona), le innovazioni dei carismi vengono universalizzate delle istituzioni: Gandhi inizia nel marzo del 1930 la sua "marcia del sale", e quindici anni dopo l'India è indipendente, e la Costituzione supera la divisione castale. I carismatici danno la vita per rivendicare diritti negati di minoranze, donne, bambini, spesso contro le istituzioni; ma dopo un certo lasso di tempo, quelle stesse istituzioni seguono (imitano) l'innovazione e la fanno diventare bene comune. Senza i carismi di fondatori di ordini e congregazioni sociali tra Seicento e Novecento - per un esempio - la storia del *welfare-state*

europeo sarebbe stata ben diversa: gli ospedali e l'assistenza sanitaria, la scuola e l'istruzione, la "cura del disagio", sono stati il frutto di questa dinamica innovazione (i carismi, che hanno fatto da apripista, da innovatori in questi terreni di frontiera dell'umano) e universalizzazione (le istituzioni pubbliche e private)[6].
Oggi possiamo trovare - se li sappiamo e vogliamo vedere - tante persone portatrici di carismi che fondano cooperative sociali, ONG, scuole, ospedali, banche, sindacati, lottano per i diritti negati degli/lle altri/e, degli animali, dell'ambiente, dei carcerati, dei malati mentali, perché vedono "di più e diversamente" da tutti gli altri. Nella società attuale, che da una parte mostra segni di grande individualismo e edonismo, si assiste anche a una fioritura di questi nuovi carismi, per le mille battaglie di civiltà e di libertà, grazie a persone portatrici di carismi, capaci per questo di vedere prima degli altri un bisogno insoddisfatto, di lasciarsene attrarre, di amarlo e di trasformare quel problema in bene comune.
Innovatori e imitatori, pionieri e generalizzatori: forse è questa una delle dinamiche più profonde della storia degli uomini.
Va poi notato, seppur per inciso, che i carismi, almeno i grandi, hanno innovato anche sul terreno della scienza e della cultura economica. Ciò è vero senz'altro per il medioevo, quando da Benedetto, da Domenico e da Francesco nacquero non solo realtà economiche (dalle innovazioni nelle abbazie alle banche dei francescani), ma anche nuove categorie culturali e teoriche (per il tempo): quali le idee sul valore, sull'interesse, sullo scambio, sulla moneta, sul mercato, che hanno rappresentato la prima "teoria" economica prima della rivoluzione moderna (e in un certo senso anche dopo).
Nella modernità sono pochi i carismi che hanno avuto un impatto anche nella teoria e cultura economica. Il carisma di Chiara Lubich è, a mio avviso, uno di questi: perché attorno all'esperienza dell'Economia di Comunione non si sta soltanto sperimentando un nuovo modello di gestione dell'impresa o di sviluppo, ma stanno anche fiorendo brani di teoria economica, che vanno sotto il nome di bene relazionale, economia civile, reciprocità incondizionale, felicità, fiducia, gratuità, agape, che iniziano, sebbene ancora in modo embrionale, a influenzare alcuni settori della ricerca economica e, credo, potenzialmente un domani (non troppo lontano) anche libri di testo e manuali.

3. Conclusione

Il rapporto tra carisma e innovazione è il luogo nel quale si vede, nella sua purezza, una dimensione più generale dell'innovazione nelle scienze economiche e sociali

6) Con questa distinzione idealtipica tra carisma e istituzione non voglio dire che nelle istituzioni non ci possano essere persone "carismatiche": esse sono quelle persone che riproducono, anche all'interno delle istituzioni, la stessa dinamica di innovazione-imitazione di cui abbiamo parlato. Inoltre, il carisma poi spesso si istituzionalizza, e l'istituzione carismatica resta tale quando e se aperta all'azione profetica di persone che al suo interno rendono vivo e incarnato nell'oggi della storia il carisma originale. Il principio carismatico ha molto in comune con il principio profetico della Chiesa e di Israele, e forse si identifica con esso (ma per dipanare questo rapporto occorrerebbero più lavoro e altre competenze).

(e forse non solo in queste). L'innovazione, lo abbiamo accennato, è normalmente il frutto di una eccedenza, e lo abbiamo accennato nel caso dei carismi: donne e uomini i quali, per il loro essere portatori di gratuità sono stati e sono oggi capaci di innovazioni, proprio perché nella loro azione erano mossi dalla *charis*-gratuità.
Nell'ambito della storia delle idee economiche l'eccedenza si è espressa in varie forme: disciplinare, antropologica, storica. Ci sono state innovazioni nel corso della scienza economica che sono nate da una eccedenza dell'economista rispetto alla sola scienza economica: A. Marshall, lo stesso Schumpeter, T. Scitovsky e oggi A. Sen hanno innovato e innovano l'economia perché sono stati "più grandi" dell'economia; e il contagio con altri ambiti disciplinari (filosofia, storia, sociologia, psicologia, ecc.) ha dato loro spunti e ispirazioni per innovare. L'eccedenza ha poi assunto la forma di esperienze personali sul piano storico e antropologico, quando la vita che è fuori dell'accademia irrompe sulla scena e produce innovazioni. È questo il caso di J.S. Mill e del suo incontro con H. Taylor, da cui nacque quella che lui definiva una esperienza di *agape* che gli offrì nuove categorie per comprendere dimensioni nuove della realtà economica (ad esempio il movimento cooperativo e l'importanza degli elementi non materiali del benessere), e di scrivere il primo libro "femminista" della storia delle idee sociali (*The subjection of Women*, 1869), nel quale rivendicava l'uguaglianza vera uomo-donna e invocava il voto alle donne e i pieni diritti civili. Un esempio recente di questo tipo di eccedenza è M. Yunus, fondatore nel Bangladesh della *Grameen Bank* e premio Nobel per la Pace, che ha sentito la sua vocazione a far nascere la sua istituzione di microcredito osservando dal palazzo elegante della sua università la povertà della sua gente, delle donne musulmane in particolare: ha messo in secondo piano i libri e si è fatto promotore di una della più importanti innovazioni economiche e civili del XX secolo, che oggi, a sua volta, sta influenzando anche la teoria economica - va infatti notato che, raramente ma significativamente, è l'innovazione *culturale* che diventa nel tempo anche innovazione *scientifica*, come sta accadendo anche attorno all'esperienza dell'Economia di Comunione.
Infine c'è un'eccedenza della storia, quando un evento spesso tragico irrompe nella vita di tutti, e quindi anche dell'accademia, facendo sì che gli scienziati siano chiamati a dare nuove risposte. È questo il caso del ruolo giocato dalla grande crisi del '29 nella rivoluzione scientifica (poi culturale) di J.M. Keynes, la cui teoria fu anche provocata da quella crisi epocale: chissà che anche l'attuale crisi non sia un altro momento di eccedenza storica che chiami gli economisti a offrire nuove risposte scientifiche e culturali?

LUIGINO BRUNI
Professore di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e presso l'Istituto Universitario Sophia
luigino.bruni@unimib.it

Bibliografia

L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007.
L. Bruni e A. Smerilli, *Benedetta economia*, Citta Nuova, Roma 2008.
C. Cattaneo, *Frammenti di filosofia civile*, 1859.
B. Frey, *"The Pubblication Impossibility" Theorem*, Risec, 2009.
M. Pantaleoni, *Principii di economia pura*, Barbera, Firenze 1889.
J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Etas Libri, Milano 2002.



APPUNTI PER UNA LETTURA DELL'EVENTO DI GESÙ CRISTO NELLA SUA RILEVANZA PER LA CULTURA

di
PIERO CODA

The article offers an outline of its theme (in point 1), followed by a few indications for further development (in point 2). It begins by clarifying two premisses: 1) if every religion has an undeniable cultural impact, this is particularly so for Christianity; and 2) the truth of the Christian faith is that of the Word of God becoming flesh, that is, of the Love of God expressing itself in taking on human flesh 'once and for all'. In the light of this, in the first part, the article, more as an invitation to thought than as a fully expressed argument, discusses the orientation towards innovation that the Jesus event impresses upon the four fundamental directions of human existence: God (no longer seen only as above and beyond but also as here and now), humankind (the adventure of being/becoming Son), the city (fraternity that learns friendship), the world (the garden and the worksite of the 'new earth'). In the second part, the article, instead, takes an initial look at a few topics that open up a deeper comprehension: faith itself as culture; dialogue between the world's cultures in the light of Jesus; towards a global society; custom, faith and culture.

Sophia II (2010-1) 62-77

Mi limito a offrire una sorta di indice del tema proposto alla nostra riflessione e al nostro dialogo nel titolo affidatomi (al punto 1), con qualche successivo spunto di svolgimento (al punto 2). Inizio puntualizzando due premesse.

Due premesse

La prima. Se ogni religione ha un'indubitabile incidenza culturale, ciò vale in maniera singolare per il cristianesimo. Perché, se è vero che ogni autentica esperienza/tradizione religiosa per sé e da sé è intesa a plasmare e orientare l'umano, la fede "di" Gesù il Cristo (nel senso oggettivo e soggettivo insieme del genitivo) è addirittura segnata dall'evento del *Figlio di Dio che si fa Figlio dell'uomo*: così che in essa e per essa la relazione da e con Dio non può più intendersi come una sfera (quella religiosa) accanto alle altre (quelle profane), ma come l'orizzonte che tutto illumina *dal di dentro* al tempo stesso «senza separazione» e «senza confusione»[1]. Ciò implica che l'atto religioso diventi uno e uno soltanto degli ambiti di esercizio dell'umano - informato anch'esso, come tutti gli altri e in relazione ad essi, del *novum* introdotto nella storia dalla Parola di Dio che in Gesù «carne si è fatta» (cfr. *Gv* 1,14).

La seconda. Mi colpiscono sempre più in profondità - a illustrazione di questa novità - due metafore che disegnano il *novum* cristiano, la prima di Gesù, l'altra della fede apostolica. La metafora di Gesù è quella dell'*avvento in Lui del Regno di Dio*: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio sta venendo; convertitevi e credete nel Vangelo» (cf. *Mc* 1,14-15). Si tratta di una relazione con Dio che viene a determinare in radice e definitivamente, nella dinamica del dono e della libertà, l'esistenza e la relazione degli uomini tra loro. La metafora, di origine neotestamentaria, che in certo modo riassume conseguentemente la verità della fede cristiana, è quella del *farsi carne della Parola di Dio*, cui ho già fatto riferimento: e cioè dell'esprimersi dell'amore di Dio, dell'Amore che è Dio (cfr. 1*Gv* 4,8.16), «una volta per sempre» nella carne dell'uomo. Incarnazione che s'illumina e si realizza *nell'abbandono* di Gesù (cfr. *Mc* 15,34; *Mt* 27,46): dove l'uno, Dio, si fa sino in fondo l'altro, l'uomo, aprendo lo spazio e la dinamica, nello Spirito, dell'essere l'uno per e nell'altro degli uomini in Dio (cfr. *Gv* 17,23: «Io in essi e tu in me, perché siano perfetti nell'Uno»).
In questa duplice e inscindibile metafora sono racchiusi e tramandati il senso, la promessa e il compito culturale dell'*incipit vita nova* che accade in e con Gesù, anche dal punto di vista culturale, nella storia dell'umanità.

1) Secondo la formula del Concilio di Calcedonia che configura la relazione tra il divino e l'umano nella persona di Gesù Cristo. Sulle implicazioni culturali di ciò mi sono soffermato nel contributo *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», (2008/0), 35-46.

1. Una chiave di lettura: la novità di Gesù e le direttrici dell'esistere

Alla luce di ciò, in questo primo segmento del mio intervento, cerco di esplicitare, più nella forma dell'*evocazione che invita a pensare* che in quella di una distesa argomentazione, l'orientamento d'innovazione che l'evento di Gesù imprime nelle quattro direttrici fondamentali in cui si articola la nostra esistenza: Dio, l'uomo, la città, il mondo.

1.1. Dio: non più soltanto l'al-di-là ma anche l'al-di-qua

In Gesù Dio viene «in mezzo a noi» (cfr. *Mt* 18,20). Il Cielo resta Cielo, Dio resta Dio, ma «pone la sua tenda» (cfr. *Gv* 1,14), in modo definitivo, tra gli uomini. La "terra" degli uomini non solo acquista così uno spessore e un valore prima impensati: perché abitata ormai e per sempre da Dio (essa non è più ombra e illusione e neppure semplicemente provvisorietà ed esilio), ma si fa *luogo dell'incontro con la verità di Dio nell'uomo e per l'uomo*: «tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me» (*Mt* 25,45).
È questo il significato inaudito - mi sembra - della preghiera insegnata da Gesù ai discepoli: «Padre nostro, che sei nei Cieli, sia santificato il tuo Nome, venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà *come* in Cielo *così* in terra» (*Mt* 6,9-10). La terra, cioè, la vita degli uomini, ha da tradurre al suo proprio livello la vita stessa di Dio che si vive nei Cieli: la reciprocità, l'effusività, l'unità nella libertà dell'amore trinitario.

1.2. Uomo: l'avventura di essere/diventare Figlio

Dio che si comunica così all'uomo, in Gesù e Gesù Abbandonato, provoca l'evocazione, e cioè l'affiorare storico, della vocazione ontologica cui l'uomo per sè è chiamato: essere/diventare Figlio dell'Abbà.
Ciò è innanzi tutto dono - essere - e perciò scoperta e riconoscimento: perché «nessuno conosce il Figlio se non il Padre» (*Mt* 11,27), essendo Dio in Gesù colui che conosce il "chi è" dell'uomo, di ogni uomo.
Ma è di conseguenza risposta - divenire - e perciò avventura e avvento nella/per la libertà della statura intera dell'uomo nuovo: «nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt* 11,27).
L'amore dell'Abbà e la libertà del Figlio, nella reciprocità aperta e ulteriore dello Spirito, descrivono la cifra risolutiva dell'esistere e trovano la loro forma ultima e insieme originaria nella fede dell'Abbandonato.

1.3. Città: la fraternità che impara l'amicizia

Se l'esistenza dell'uomo è città - luogo e sviluppo dei legami che la propiziano e in cui essa s'esprime -, l'evento di Gesù ne descrive lo spazio "politico" e l'intenzionalità "civile".
La città si dà quale espressione dell'esistere dell'uomo, perché gli uomini sono fratelli: *la fraternità* descrive il dato da cui origina la città in cui la chiamata dell'*Abbà*, che è uno e uno solo, convoca in unità i figli, che son tutti fratelli nell'alterità irriducibile che li connota e li costituisce (a livello personale, sociale, culturale).
Ma il dato introduce al compito, l'essere al divenire. La fraternità tale diventa ove

riceve soffio di vita, sempre nuova, dall'amicizia: «non vi chiamo più servi, ma amici» (*Gv* 15,15).
L'esecuzione della città nella logica della fede "di" Gesù coniuga dunque fraternità e amicizia: è *philadelphía* (cfr. 1Pt 3,8). Di qui - mi pare - la produttiva e insuperabile dialettica che d'ora innanzi segna la storia, tra "comunità" e "comunione" (in tutte le sue forme ed espressioni: stato e società civile, stato e chiesa, ecc.)[2]. Con la rimessa in gioco - alla luce dell'amore trinitario - di concetti e prassi come la "giustizia", la "solidarietà", la "sussidiarietà".

1.4. Mondo: il giardino e il cantiere della "terra nuova"

Che il mondo sia "giardino" dice, da un lato, il dono di Dio, ma insieme dice, dall'altro, il compito dell'uomo. Il "giardino" è ciò che il mondo ha da diventare a partire dal dono che Dio ha fatto: e che come tale ha da essere accolto e goduto, ma insieme scoperto e plasmato. Come un'opera d'arte.
Per questo, esso, il mondo, non è soltanto "giardino", ma anche "cantiere": e cioè spazio dell'espressione creativa e operosa, scientifica e tecnica, dell'uomo nel mondo e nella compagnia di tutte le espressioni della vita che lo abitano e che sono per essenza/vocazione espressione dell'amore dell'*Abbà*.

> «*La creazione stessa* - scrive Paolo - *attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio…e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della luce radiante dei figli di Dio» (Rom 8,19-21).*

***

Queste quattro fondamentali direttrici - e anche questo è *incipit* d'innovazione culturale, in Gesù - si attuano secondo la logica del "seme" (*Mc* 4,14-20), del "lievito" (*Mt* 13,33), del "sale" (*Mt* 5,13), della "luce" (*Mt* 5,14-16).
È questa la logica di ciò che reca in sé il dono prezioso e inconfondibile dell'avvento di Dio nella carne dell'uomo e che si offre nella libertà dell'amore alla libertà della ricerca e dell'attesa: perché da essa e in essa si schiuda, volta a volta, il nuovo che viene solo dall'incontro con "questo" Dio che si comunica nel comunicarsi degli uomini.
Ciò implica la dinamica di quel morire che è il farsi dell'amore: il seme ha da cadere in terra e marcire per portare molto frutto, il lievito da scomparire nella pasta per lievitarla tutta, il sale da sciogliersi per dare sapore, la luce da non essere perché l'altro appaia.
Forse, si potrebbero raccogliere i rapidi schizzi intorno alle quattro fondamentali direttrici dell'esistere, che ho cercato di offrire a partire dall'evento di Gesù, attorno ai grandi simboli della fede che illustrano e orientano la nostra vita e la scuola di Sapienza che ci vede discepoli: Gesù in mezzo (Dio nell'al-di-qua), Gesù Abbandonato (il Figlio), la Trinità (la legge della città, perché legge della vita in Dio), Maria (il giardino del Cielo in terra).

2) Su ciò ha scritto cose meritevoli di ogni attenzione G.M. Zanghì, *Il sociale come utopia tra politica e fede. Riflettendo sulla crisi della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», III (1981/15), pp. 6-24.

2. Prime linee per uno svolgimento del tema

In questo secondo segmento dell'intervento, vorrei esplicitare, nella forma dell'inizio di uno svolgimento, alcuni spunti per una più approfondita lettura del nostro tema che si evincono e sono illuminati da quanto sin qui detto.

2.1. "La fede stessa è cultura"

Poggiando sulla solida base del magistero del Concilio Vaticano II (espresso, in particolare, nella Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* [7 dicembre 1965]) e di Paolo VI (condensato nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* [8 dicembre 1975]), magistero in più di un'occasione da lui riproposto a partire dalla Lettera enciclica *Redemptor hominis* [4 marzo 1979], Giovanni Paolo II ha sottolineato icasticamente che «*una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta*» [3] e che «*il cristianesimo è creatore di cultura nel suo fondamento stesso*»[4].
In realtà, solo da un'adeguata comprensione della relazione intrinseca e reciproca tra fede e cultura, all'interno stesso dell'evento della fede suscitata e plasmata dalla rivelazione di Dio in Gesù, è possibile interpretare e attuare in modo corretto e fecondo la relazione tra la fede cristiana - che per sé già s'esprime in una determinata cultura, almeno allo stato embrionale -, e le culture altre con cui essa è chiamata a interagire: sia sul piano dell'evangelizzazione sia su quello del dialogo interculturale.
In una conferenza su *Cristo, la fede e la sfida delle culture*[5], l'allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, card. Joseph Ratzinger, impostando il tema del rapporto tra fede cristiana e culture, affermava in questa prospettiva che «*la fede stessa è cultura*», e spiegava: «non esiste la nuda fede o la pura religione. In termini concreti, quando la fede dice all'uomo chi egli è e come deve incominciare ad essere uomo, la fede crea cultura. La fede è essa stessa cultura»[6]. Si tratta di un'affermazione che non può esser data per scontata.

a) Che cosa significa infatti che "la fede stessa è cultura"? Per rispondere, occorre muovere da una considerazione di fondo: la fede cristiana s'istituisce come tale nell'atto in cui la coscienza liberamente e consapevolmente determina se stessa nello Spirito Santo a partire dall'evento di Gesù Cristo, riconosciuto come la grazia e la rivelazione in cui Dio si concede escatologicamente quale destino dell'uomo.
La coscienza è per sé disposta (creata) in vista di tale accadimento, e ciò si mostra,

3) Giovanni Paolo II, *Lettera al Card. A. Casaroli per l'istituzione del Pontificio Consiglio per la cultura*, 20 maggio 1982.
4) Giovanni Paolo II, *Discorso* all'Unesco, 2 giugno 1980.
5) Pubblicata in inglese su «Asia News», n. 141, genn. 1994, 20-34; tr. it., in «Nuova Umanità», XVI (1994/6), pp. 95-118; testo ripreso in J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, tr. it., Cantagalli, Siena 2003, cap. II: *Fede, religione e cultura*, pp. 145-221.
6) J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 103.

in modo preliminare, nell'universalità dell'esperienza religiosa che, esplicitamente o implicitamente, interessa ogni esistenza umana come apertura al Mistero. Tale apertura e destinazione si esprimono nell'affidamento al rendersi presente del Mistero entro la trama concreta delle relazioni in cui l'esistenza umana attua se stessa. Si dà perciò un nesso profondo e strutturante tra l'affidamento al Mistero, il rapportarsi storico all'altro nella socialità concreta e le forme simbolico-culturali che significano e propiziano insieme sia l'affidamento sia il rapportarsi storico come spazio di attuazione dell'esistenza. Di qui, in particolare, la rilevazione storica e fenomenologica dell'universale legame tra religione/i e cultura/e in tutte le epoche e in tutti i contesti[7]. Con pertinenza, G. Angelini ha affermato in tal senso che

> «*la cultura ha il compito obiettivo di predisporre le forme simboliche, mediante le quali soltanto può essere articolato il rimando della prossimità immediata (affettiva) a un ordine "sacro", che precede l'iniziativa del soggetto. In tal senso, l'ordine dei rapporti umani, a cui dà espressione la cultura, ha sempre natura "religiosa"*»[8].

Su questo sfondo antropologico, già determinato in forma originale nell'esperienza della fede ebraica progressivamente plasmata dalla rivelazione, la fede cristiana s'istituisce come ulteriore, gratuita e inaspettata novità. Basti pensare, per un esempio che in definitiva tocca il centro stesso della sua identità, al fatto per cui l'affidamento al Dio dell'alleanza viene definitivamente mediato, nella fede cristiana, dall'affidamento e nell'affidamento a Gesù Cristo, crocifisso e risorto, riconosciuto come il Figlio unigenito del Padre per il quale e nel quale siamo creati e chiamati alla figliolanza. Questo stesso fatto comporta un'importante specificazione antropologica che trova una corrispondente mediazione simbolico-culturale: e precisamente sotto il profilo di una relazione nuova col Mistero di Dio, quale spazio e sorgente di una relazione nuova tra gli uomini - sia a livello di relazioni interpersonali sia a livello di relazioni sociali e tra i popoli -, e con il mondo.

7) Per un approfondimento di queste tematiche, in ordine al rapporto tra antropologico e teologico nel fatto religioso, mi permetto rinviare a quanto ho sviluppato in Il *Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004², in particolare: Il *Logos che s'incarna e le molte religioni*, pp. 13-139. Una possibile obiezione a questa interpretazione può nascere dalla costatazione della rimozione del fatto religioso dalla determinazione dell'antropologico in alcune, e importanti, correnti di pensiero e di prassi nella modernità. Per impostare la delicata questione è necessario tener conto che ciò si realizza, paradossalmente, entro un contesto culturale pervasivamente connotato dall'evento cristiano e come tipica reazione al medesimo: qualche riflessione in proposito sempre ne Il *Logos e il Nulla*.

8) G. Angelini, *Fede nel Vangelo e mediazione storica del senso: per una teoria teologica della cultura*, in AA.VV., *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Glossa, Milano 2000, pp. 209-210. Il riferimento all' "ordine sacro", precedente e istituente l'esistenza umana nella sua peculiare espressione religiosa e culturale, va senz'altro ulteriormente specificato in relazione al "novum" de-sacralizzante, ma non per questo meno "religioso", dell'alleanza offerta dal Dio d'Israele al suo popolo, e della nuova alleanza che si attua nell'evento escatologico di Gesù Cristo.

Non è un caso che la qualificazione della novità ("nuova" alleanza, "nuova" creazione, comandamento "nuovo", e così via) attraversi tutta la letteratura neotestamentaria, dando così per realizzata, e in modo sovrabbondante, la promessa di novità che intenzionalizza all'avvento escatologico di Dio tra gli uomini l'esperienza d'alleanza propria ad Israele[9].

In questa prospettiva, l'atto di fede e il suo dispiegarsi come forma dell'esistenza nell'*agape* lievitata dalla speranza, sono per sé evento culturale. Essi, infatti, non determinano soltanto, e in primo luogo, una specifica e insieme dinamica interpretazione dell'antropologia, ma la realizzano: e proprio in quanto la realizzano costituiscono il presupposto antropologico vissuto, a partire dal quale e nell'orizzonte del quale, sempre di nuovo, l'esperienza di fede si storicizza nelle forme simbolico-culturali.

Ciò avviene e può avvenire, in fedeltà e coerenza all'evento fondatore di Gesù Cristo, nella luce della Parola di Dio attestata dalla Sacra Scrittura che risuona viva entro la comunità ecclesiale, e sotto la guida dello Spirito Santo comunicato oggettivamente dai segni efficaci della grazia (i sacramenti), interpretato autorevolmente dalle istanze ministeriali a ciò preposte, e per impulso dei doni carismatici elargiti con libertà lungo la storia. È dunque indispensabile - come notava il Card. Ratzinger - «un processo di fede vissuta, che crei la capacità d'incontro nella verità e così, come dice il *Salmo*, "porre le cose in un vasto spazio" (31,9). Ma naturalmente questo processo deve essere guidato e ordinato dall'intelligenza della fede»[10]. Così che tutto il Popolo di Dio, nell'esercizio ordinato delle sue vocazioni, dei suoi ministeri e dei suoi carismi, si definisca - non solo di diritto ma anche di fatto - come il soggetto adeguato del processo attraverso cui la fede si attua consapevolmente e criticamente come cultura: entro la vita della comunità ecclesiale, in primo luogo, e, per la mediazione di essa, come "lievito" e "sale" nel tessuto complesso della società

Tutto ciò significa che l'impegno di "inculturazione della fede", di cui si è fatto un gran parlare negli ultimi decenni, non va inteso come un semplice innesto o addirittura come un'applicazione della forma e del contenuto del credere a un materiale simbolico già dato, ma prima di tutto come il rinnovamento creativo e storicamente rilevante dell'esistenza umana in tutte le sue espressioni simboliche: è precisamente ciò che Paolo intende dire quando afferma che chi vive in Cristo «è creazione nuova» (cfr. 2 *Cor* 5,17). Il che ovviamente comporta la dialettica tra il già dato e il gratuitamente compiuto, che secondo il linguaggio d'origine e dinamica cristologica invalso anche a proposito del processo d'inculturazione, contempla le fasi (diacroniche e sincroniche) dell'accoglienza/assunzione, del discernimento/purificazione e del trascendimento/trasfigurazione.

9) Un esempio, che resta sino ad oggi impressionante, di tutto ciò si può rinvenire nella concezione paolina del *mystérion* creativo-salvifico, che non solo è centrale nella determinazione del Vangelo annunciato dall'Apostolo delle genti al seguito di Gesù, e nella prassi del cristianesimo primitivo in ordine al rapporto di Giudei e Gentili in Cristo, ma viene ulteriormente precisato nelle epistole deutero-paoline con una reinterpretazione dello stesso evento su scala universalistica: con decisive conseguenze per l'assetto religioso della nuova comunità e per la sua capacità di lettura e di incidenza storico-culturale (si pensi soltanto alla nota pericope di *Ef* 2,11-22).

10) J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 111.

Secondo quel processo che la Chiesa apostolica ha sperimentato sin dall'inizio e con un significato in certo modo paradigmatico, anche se in forma diversa, sia nei confronti della cultura ebraica sia nei confronti della cultura greco-ellenistica. È evidente, ad esempio, che la fede apostolica non ha potuto storicizzarsi in forme simbolico-culturali a essa confacenti se non sulla base della precedente esperienza ebraica, ma al tempo stesso ciò ha fatto (e ha dovuto fare), da un lato, dando forma al *novum* dell'evento cristologico che ha imposto al tempo stesso rottura e innovazione rispetto a ciò che lo precedeva, restando ad esso interiore; e, dall'altro, innescando un analogo rapporto dinamico con la cultura dominante all'epoca nel bacino del Mediterraneo orientale.
Così, se è vero che è stato sul tronco della fede-cultura ebraica che è accaduto l'evento cristologico e poi, inizialmente, quello ecclesiale, e che su di esso necessariamente si è innestata anche la cultura pagana che si è aperta a Cristo, è altrettanto vero che è stato solo entro lo spazio di novità della fede in Cristo vissuta dalla Chiesa, che ebrei e greci - per dirla con la Lettera agli *Efesini* - son potuti diventare «un solo uomo nuovo», per presentarsi così, «gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (*Ef* 2, 15.18).

b) Se poi, precisate le condizioni formali di possibilità dell'incarnarsi in forma culturale storica dell'evento della fede, ci chiediamo quali siano i suoi contenuti specifici, dobbiamo senza dubbio rivolgerci alla "regola della fede" nel suo nucleo centrale e strutturante: *la verità cristologico-trinitaria*[11]. Ciò non va inteso primariamente, e tanto meno in forma esclusiva, sotto il profilo oggettivo della *fides quae*, ma anche, e in forma esistenzialmente originante, sotto il profilo soggettivo della *fides qua*. A ben vedere, infatti, l'evento della fede attua e si attua come relazione filiale, vissuta in Gesù mediante lo Spirito Santo, all'*Abbà* e insieme, e di conseguenza, come relazione fraterna, in Cristo, con il prossimo. La verità cristologica e la verità trinitaria, nella loro inscindibile reciprocità, strutturano da cima a fondo l'esistenza credente: essendo esse, in altri termini, verità teologiche, sono al tempo stesso verità antropologiche.
In ciò Giovanni Paolo II ha individuato un, se non "il" principio fondamentale del Concilio Vaticano II: la coniugazione organica e profonda, nella luce dell'evento cristologico, di teocentrismo e antropocentrismo, ispirandovi il suo magistero[12]. Ma occorre interpretare la relazione tra antropologia e cristologia trinitaria in chiave non estrinsecista. L'esistenza in-Cristo, infatti, è attuazione gratuita e attesa dell'umano. D'altro canto, la determinazione trinitaria della cristologia è altrettanto necessaria per evitare i pericoli, tra loro opposti, di una interpretazione riduttiva (semplicemente umanistica) o di una interpretazione cristomonista (tendenzialmente integrista) della cristologia stessa.
Il respiro pneumatologico, infatti, come peraltro testimonia con sorprendente dovi-

11) Cf. il nostro *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo,* Lateran University Press, Roma 2005[2], in particolare: *Teo-logica. La struttura una e molteplice della verità teologica*, pp. 381-432.
12) Cf. Giovanni Paolo, Lettera enciclica sulla misericordia divina *Dives in misericordia*, 30 novembre 1980, n. 1.

zia di indicazioni il Nuovo Testamento, è essenziale per l'espressione della dinamicità e plasticità dell'umano nella sua originaria e universale destinazione teologica, e insieme per l'espressione dell'inesauribilità e della forma di avvento già dato eppure sempre nuovo, che per sé connota l'evento Cristo[13]. Così, d'altra parte, l'orizzonte della paternità di Dio dilata la fede cristologica sulla misura del *proton* e dell'*eschaton*, permettendo di coniugare, senza frettolosi cortocircuiti millenaristici, la singolarità cristologica con l'universalità del disegno divino di salvezza.
La novità della fede diventa dunque per sé forgiatrice di novità culturale. Uno sguardo anche di superficie alla storia del cristianesimo e, in stretta connessione, alla storia della civiltà occidentale in questi duemila anni, lo documenta in forma inoppugnabile, senza con ciò voler escluderne altre radici culturali.
Non mi riferisco soltanto a quanto, di primo acchito, cade sotto lo sguardo: vale a dire l'espressione nei simboli della fede professata e celebrata del mistero di Cristo, vero Dio e vero uomo, e del mistero di Dio Trinità, uno in tre persone, con la ricca sequela di raffigurazioni artistiche e spirituali che ciò ha comportato. Ma anche, al tempo stesso, alla straordinaria incidenza di tali verità sul concreto configurarsi dell'esistenza personale e sociale. Non occorre spendere parole e moltiplicare le esemplificazioni. Basti pensare all'immagine della dignità umana illuminata e rafforzata dall'evento dell'incarnazione, o alla comprensione/realizzazione di essa grazie al concetto (di ascendenza trinitaria) di persona come essere-in-relazione[14].
Tutto ciò, ripeto, non è restato a livello dei principi, ma, faticosamente e non senza contraddizioni, ha plasmato delle specifiche espressioni culturali: quelle, in fin dei conti, che configurano l'eredità ricca e molteplice dell'umanesimo europeo, con le sue conquiste e i suoi fallimenti storici, con le sue crisi e le sue *chances*.

2.2. Il dialogo tra le culture nella luce di Gesù Cristo

Nella prospettiva sin qui tracciata, per offrire una descrizione del fatto e del compito - oggi impellente e ineludibile - di una positiva coesistenza tra le culture che sia capace di coglierne l'universale radice ontologica e di esprimerne l'universale vocazione assiologica, non è sufficiente rivolgere l'attenzione al vettore spaziale dell'interazione tra le diverse culture nell'*hic* et *nunc* della società planetaria che si sta profilando. Occorre insieme tener conto del suo vettore temporale nell'effettivo prodursi e attivarsi della/e cultura/e nella storia dell'uomo.
Se infatti - come abbiamo detto - cultura è l'estrinsecarsi dell'umanità dell'uomo nello spazio e nel tempo delle sue relazioni con Dio, con gli altri, col mondo, è evidente che essa, la cultura, è per definizione un processo *in fieri*. Poiché designa *il farsi uomo dell'uomo*: e cioè il libero e creativo suo protendersi, sul fondamento dell'identità comunicatagli dal Creatore come dono e responsabilità, verso una sempre più piena e condivisa attuazione di sé.

13) Cf. in proposito il saggio di M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995. Sull'azione decisiva dello Spirito Santo nell'avventura culturale che traduce la novità dell'evento di Gesù Cristo si vedano in questo stesso fascicolo di «Sophia», i successivi contributi di G. Rossé e F. Ciardi.
14) Cf. il nostro *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», 1 (2009/2), pp. 144-158.

Come sottolinea la *Gaudium et spes*, l'uomo è non solo l'unica creatura in terra che Dio abbia voluto e voglia per se stessa, ma anche, e proprio per ciò, quella creatura che può ritrovarsi unicamente nel *sincero dono di sé* (n. 24). La cultura essendo appunto la forma obiettiva e simbolica che l'estrinsecazione dell'uomo nel segno del dono di sé viene ad assumere e propiziare nel corso del tempo, il quale appunto diventa storia a partire da quest'estrinsecazione in quanto sollecitata e guidata dalla presenza di Dio ad essa.
Stando così le cose, è altrettanto evidente che la cultura, essendo intrinsecamente connessa all'esplicarsi della natura dell'uomo, non potrà non fare riferimento, come a suo principio a un tempo sorgivo, ispirativo e unificante, alla relazione con Dio. Tale relazione costituisce, infatti, la decisiva bussola di orientamento e il supremo criterio di discernimento di ogni esperienza culturale in cui l'uomo cerca e ritrova se stesso. Senza dire che, precisamente a motivo della libertà e creatività dell'uomo cui è confidata da Dio la traccia di esecuzione del compito ch'egli è a se stesso, la cultura è per definizione *plurale*: instaurando l'avventura dell'uomo sia lungo il vettore della sua collocazione geografica sia lungo quello del suo cammino storico. Come sta a dimostrare la multiforme e cangiante figura assunta dall'incontrarsi e dal succedersi delle culture dell'uomo lungo lo svolgersi, tentativo e drammatico e pur tuttavia progrediente, della sua avventura nel mondo e nella storia.
Il quadro testé tratteggiato rende conto a un tempo dell'unità e della molteplicità del fenomeno antropologico della cultura. E ciò in grazia del riferimento discriminante di *ogni* cultura al fatto religioso, che a sua volta, proprio a partire dalla sua espressione culturale, può essere decifrato insieme nella sua unità di fondo e nella sua dinamica molteplicità. Poiché uno è il progetto di Dio sull'uomo, che di fatto nella sua configurazione nello spazio e nel tempo può assumere - non solo a partire dall'uomo, ma *in primis* a partire dal rendersi presente di Dio -, quella molteplicità di figure che non ne contraddice ma ne propizia l'unitarietà, la direzionalità e la convergenza.
Ora, proprio guardando al concreto dipanarsi della storia della/e cultura/e dell'uomo sotto lo sguardo di Dio, occorre registrare l'intervento di tre fatti inediti che, pur essendo di diversa portata e di diverso significato, a ben vedere vengono a delineare sinergicamente l'inedito *kairós* contemporaneo.

a) *Il primo* e decisivo avvenimento è legato al prodursi stesso e al tramandarsi del fatto cristiano. Con Gesù Cristo, e con la comunità di vita e cultura che da lui si origina, si mette in moto un processo del tutto originale nella storia della/e cultura/e. La fede cristiana, in effetti, è sin dall'inizio e costitutivamente legata (in quanto preparata da una storia determinata e insostituibile) alla cultura ebraica. Ma al tempo stesso, senza dimettere le acquisizioni decisive di tale cultura propiziate dalla rivelazione che l'ha plasmata, essa è in grado di esprimersi via via, in virtù dell'evento di croce e risurrezione di Gesù Cristo quale principio dell'effusione universale dello Spirito "senza misura", in altre, anzi *in tutte le altre culture*: quella greco-ellenistica, quella romana, quelle celtica e germanica… quelle amerinde, africane, asiatiche...
Senza quest'inesausta opera di "transculturazione" (così l'ha definita J. Ratzinger) la fede cristiana non potrebbe ritrovare se stessa nell'altro-da-sé: e cioè nelle molteplici espressioni culturali dell'umano incontrate lungo la sua strada. Pur essendo

tale processo decisamente drammatico, perché l'espressione della fede cristiana in una cultura già data implica una trasmutazione di essa dall'interno che conosce la dinamica cruciale della purificazione e della trasfigurazione, esso mostra in atto l'interdipendenza - nella logica dell'evento cristiano - dell'unità di orizzonte e di convergenza di una cultura autenticamente umana e insieme la molteplicità creatrice e arricchente delle diverse culture in cui essa s'esprime.

b) *Un secondo* fatto, di vasta e profonda portata, è la distinzione, anch'essa intrinseca al prodursi storico della fede cristiana, tra "ciò che è di Cesare" è "ciò che è di Dio", e cioè tra la sfera del civile, gestita dalla comunità politica, e quella del religioso, vissuta dalla comunità ecclesiale. Tale distinzione, a ben vedere, induce la possibilità del profilarsi di uno spazio culturale che in qualche modo prescinde dal fatto religioso. Possibilità che non si dà in regime di cristianità, dove lo spazio religioso, pur nella sua non scontata distinzione da quello civile/politico, esprime in definitiva i principi regolativi anche di quest'ultimo.
La possibilità diventa invece realtà nella modernità, quando si fanno realtà progetti culturali che programmaticamente intendono prescindere quando non negare il riferimento a Dio. Un'esperienza che porta a risultati persino contraddittori. Da un lato, certo, impone il configurarsi di *uno spazio culturale di laicità*: di cui però diventa estremamente difficile descrivere i criteri e le norme di vita quando più non vi sia il riconosciuto riferimento a un orizzonte di verità e di senso ispirativo e regolatore per sé valido. Dall'altro, può invece rovesciarsi in forme più o meno esplicite di quel totalitarismo che assolutizza la sfera del politico espungendo la sfera del religioso, ma proprio così smarrendo la possibilità di attingere alla sorgente di un'integrale e innovativa esperienza culturale. Provocando, a lungo andare, l'impoverimento e addirittura l'implosione, per svuotamento dall'interno, dei riferimenti valoriali condivisi.

c) Infine, *l'ultimo* fatto cui oggi assistiamo - e sul quale non occorre soffermarsi in questa sede tanto è evidente - è quello della *globalizzazione* di una cultura costituita da un mix di elementi anche contradditori ma tenuti insieme dal collante dell'economicismo e del tecnicismo, cultura che, per il suo ritmo incalzante e omologante, provoca in reazione l'autodifesa identitaria delle diverse culture, quando non dei rigurgiti fondamentalisti.

E tuttavia, da un'attenta e coraggiosa disamina e assunzione dei criteri orientativi che sono emersi, almeno implicitamente, dai due spaccati sin qui offerti (il primo a carattere generale concernente la portata antropologica dell'evento culturale, il secondo rivolto al particolare configurarsi della vicenda culturale dell'Occidente, con riflessi universali, a partire dal fatto cristiano) diventa possibile leggere e orientare un percorso praticabile e arricchente di coesistenza delle culture non solo nel rapporto tra mondi culturali distinti storicamente e distanti geograficamente, ma anche all'interno di una medesima compagine sociale.
A partire di qui si può accennare a un ulteriore versante della questione: quello della relazione che, una volta stabilito il nesso intrinseco alla fede stessa tra fede e cultura, va riconosciuta e attuata tra la fede culturalmente espressa e le forme culturali altre da essa. Muovo anche questa volta da alcune considerazioni dell'allora Cardinale Ratzinger.

Nella relazione cui già si è fatto riferimento, egli osserva che propriamente non si dovrebbe parlare di "inculturazione" della fede, ma piuttosto di "inter-culturalità"[15]. La prima espressione, infatti, presuppone una fede "pura" trapiantata in un'altra cultura diversa da quella di provenienza. Le cose - come abbiamo visto - sono più complesse. La fede è già sempre cultura, e incontrando un'altra cultura la invita a esplicare quel dinamismo di apertura e trascendenza che intimamente la connota e la struttura.
L'incontro, dunque, avviene tra la fede già espressa in una specifica cultura e un'altra cultura chiamata ad esprimersi, grazie all'evento della fede da essa in proprio esercitata, in forme simbolico-culturali che, nell'essenziale, non potranno non consentire con quelle già espresse dalla fede cristiana, ma che, al tempo stesso, potranno ed anzi dovranno esprimersi per il resto con una loro peculiare originalità.
Un tale incontro e un tale processo costituiscono - spiega Ratzinger - «la Pasqua di salvezza di una cultura: mentre sembra che muoia, la cultura realmente nasce, ritrovando se stessa pienamente per la prima volta»[16]. Questa dinamica, d'altra parte, è vitale non solamente per le culture "altre", ma anche per la cultura espressa dalla fede nell'esperienza storica del Popolo di Dio.

> «*Non si va forse lontano dal vero* - notava in proposito mons. Pietro Rossano - *nel ritenere che l'economia cristiana non sarà conosciuta e sviluppata in tutte le sue virtualità, fino a quando non sarà stata pensata, interpretata, vissuta nelle categorie religiose di tutti i popoli. Parallelamente si può ritenere che a contatto di essa, le tradizioni religiose dei popoli avranno la possibilità di svelare ed esprimere il meglio di quello che portano in seno*»[17].

Di qui, per interna coerenza, un'ulteriore considerazione. Se è vero che ogni autentica cultura è per sé aperta alla verità del suo compimento nella fede e nella relazione con le altre, è altrettanto vero che ciò si attua in forma specifica in quella cultura che è già espressione, pur determinata dalla particolarità storica, dell'universalità della fede. Il fatto è che l'evento della fede imprime alle forme simbolico-culturali che lo esprimono quel dinamismo di autotrascendenza e apertura universalistica che è proprio della fede stessa.

15) Cf. J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 100.
16) *Ibid*.
17) P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Paoline, Catania 1975, p. 46. Una prospettiva assai vicina a questa si trova nella lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, al n. 56: «Sappiamo che, di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell'uomo, la Chiesa stessa non finirà mai di indagare, contando sull'aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cfr. *Gv* 14,17), al quale appunto compete di portarla alla "pienezza della verità" (cfr. *Gv* 16,13). Questo principio è alla base non solo dell'inesauribile approfondimento teologico della verità cristiana, ma anche del dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le religioni. Non raramente lo Spirito di Dio, che "soffia dove vuole" (*Gv* 3,8), suscita nell'esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori».

Il che certo non significa che di fatto tali forme, se non sono innervate e lievitate sempre di nuovo dall'evento della fede attuato nello Spirito, non tendano a fissarsi e a chiudersi su se stesse, tradendo così la loro vocazione. Secondo Ratzinger lo specifico della fede ebraico-cristiana si palesa piuttosto nel suo «carattere conflittuale contro ciò che è proprio, in questo uscire da ciò che è proprio, che comincia con il pellegrinaggio di Abramo» e che raggiunge, grazie all'annuncio di Paolo a partire dal suo incontro con il Cristo risorto, il suo fine logico: «l'universalizzazione della fede che viene liberata dalla particolarità di un ordinamento etnico». Ne consegue - continua - che

> «*ora tutti i popoli sono invitati a entrare in questo processo di superamento della particolarità, che ha avuto inizio innanzitutto in Israele, a rivolgersi a quel Dio che da parte sua si è oltrepassato in Gesù Cristo e ha infranto il "muro dell'inimicizia" che era fra noi (cfr. Ef 2,14) e ci conduce l'uno verso l'altro nell'autospogliazione della croce. (…) Tutto ciò che ci appartiene ora appartiene a tutti, e tutto ciò che è degli altri diviene allo stesso tempo anche nostro*»[18].

In definitiva, la dinamica dell'"oltrepassamento" di Sé in relazione agli uomini, compiuta da Dio nell'evento pasquale del Crocifisso, dischiude nel Cristo risorto, vivente nel suo Corpo che è la Chiesa, e per l'azione a raggio universale dello Spirito (cfr. GS 22), lo spazio della relazionalità dialogica con il Padre e tra gli uomini: sia nelle loro relazioni interpersonali, sia nelle relazioni tra le loro tradizioni culturali. Propiziando con ciò stesso un arricchimento e uno scambio reciproco delle rispettive forme simboliche che ne rispetta le distinte identità, purificandole dalle connotazioni negative e trasfigurandole nel processo pneumatico dell'*agape*.

2.3. Verso la società planetaria: costume, fede e cultura

Veniamo così a un ultimo punto: lo sguardo al costume che ha da innervare la società planetaria che si annuncia e, passo passo, si va costruendo sotto i nostri occhi sollecitando il nostro creativo e responsabile apporto.
In realtà, ogni società si costituisce, si regge e si propone in virtù del *costume* che la abita e la plasma. Costume che è abilitato a svolgere il ministero che gli è proprio, in seno alla società, in quanto intenzionalmente e tentativamente attinge a quelle dimensioni dell'essere che presiedono al vivere della persona - il vero, il bene, il bello, l'uno -, su di esse sempre di nuovo misurandosi.
In questo senso, il significato del concetto di costume[19] - che per sé ondeggia dal piano fenomenologico e descrittivo a quello deontologico e normativo - è forte e determinante. Esso decide infatti del suo *oggettivo valore*, della sua *consistenza*

18) J. Ratzinger, *Fede e ragione*, in "L'Osservatore Romano", 19/11/1998, p. 8. Si tratta di un commento alla *Fides et ratio*, in cui si fa particolare riferimento ai nn. 70-72 inerenti il rapporto tra rivelazione e culture.
19) Cf. B. Pasciuta, "Costume", in *Enciclopedia Filosofica*, vol. III, Bompiani, Milano 2006, pp. 2380-2385.

storica e della sua *incisiva vitalità* in rapporto alla capacità di ascolto e di conseguente creatività che riesce a esprimere rispetto alle grandezze di cui prima. Dunque, il costume non ha da offrire soltanto lo *stile* della convivenza sociale (la sua armonia e la sua apprezzabilità alla percezione affettiva dell'estetico), ma anche l'*ethos* che è garante e promotore del bene personale e comune, che a sua volta traduce sul livello del comportamento morale l'intuizione del vero che orienta e dà senso alla decisione e all'iniziativa, e a partire da cui traluce e si compone la figura di unità (nella libera e molteplice distinzione) che governa ogni tragitto dell'umano. In questa ricca e variegata convergenza di livelli si gioca la relazione tra *costume e società*, in modo tale ch'essa prende senso solo quand'è intersecata dal riferimento al vero, al bene, al bello e all'uno. Tanto che, quando l'irruzione della terzietà di quest'intersezione non si dà, il cortocircuito tra costume e società porta - nello smarrimento della loro necessaria alterità - all'appiattimento e all'estenuazione dei due: il costume riducendosi a rispecchiamento del vivere sociale nella sua fattualità e la società smarrendo il principio di coesione identificante e di energia creativa che la fa tale.
La società del nostro tempo - e di concerto il costume che può abitarla e darle colore - è stata senz'altro introdotta in una stagione nuova del suo destino e in un orizzonte nuovo della sua configurazione. Due fatti inediti connotano questo passaggio in una forma così profonda da mettere allo scoperto le radici del costume che presiede al significato del vivere in/come società e da invocare una nuova stagione culturalmente creativa ed efficace dell'esperienza che nasce dalla fede cristiana.

a) Si tratta, da un lato, dell'entrata della storia dell'umanità nell'era di una virtualità tecnologica capace non solo di creare efficaci protesi di supporto all'umano, ma di trasformare l'umano facendone il supporto di qualcosa che, da prodotto dell'uomo, può gabellarsi a produttore di ciò che è "al di là" (quale?) di esso. Filosofi come Martin Heidegger ed Emanuele Severino ci rendono consapevoli di questa frontiera.

b) D'altra parte, anche in forza dei risultati messi a disposizione dalla tecnica, per la prima volta nella sua storia l'uomo si trova di fatto a essere membro di un'unica società: quella planetaria.
È vero senz'altro che non solo permangono molteplici aree socio-culturali che rivendicano, di fatto e di diritto, la loro peculiare identità, e al tempo stesso che la società post-moderna ha ulteriormente incrementato, sin quasi ad estremizzarla, la complessità dei sistemi sociali in cui si articola. Ma, come acutamente intuiva Karl Jaspers[20], è altrettanto indubitabile che si è irreversibilmente spalancata davanti a noi la situazione in cui la spinta centripeta che ha segnato la prima "epoca assiale" della storia umana - quella che tra l'800 e il 200 a.C. ha segnato la configurazione identitaria delle grandi civiltà - lascia oggi il posto a una seconda "epoca assiale" plasmata dalla spinta centrifuga all'esodo da sé e all'incontro con l'altro.

20) Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1959), tr. it., Comunità, Milano 1965.

La combinazione di questi due fatti disegna la radicalità del compito che tutti oggi c'investe. Se la tensione a una società planetaria chiede di individuare i criteri della relazione tra le diversificate forme di società in cui si è espressa nel corso dei secoli la storia dell'umanità, ma anche, di conseguenza, di concordare le forme condivise del costume che ha da presiedere a una società planetaria; la situazione tecnologica che connota oggi l'esistenza sociale dell'uomo nel cosmo chiede una ridefinizione pertinente, praticabile e condivisibile dell'essere dell'uomo e della società in cui e di cui vive.

Di qui l'ineludibile e urgente riproposizione dell'antica e sempre nuova questione dell'*essere*, del *dover essere* e del *poter essere* dell'uomo nel cosmo. Il costume che può oggi responsabilmente contribuire a dar forma alla figura di società al di là delle frontiere religiose e culturali segnate dalla storia non può non rivisitare le radici che danno senso all'umano, così come non può guardare con occhi aperti e vigili all'appello che proviene dall'inedito dell'attuale situazione.

Occorre dunque riandare, con la serietà e la novità dello sguardo propiziato dal *kairós* che viviamo, alle dinamiche che presiedono alla formazione, alla trasmissione e all'innovazione del costume nella e della società. Le possiamo in buona sostanza individuare, alle loro radici, muovendo dall'interazione dinamica e insolvibile tra *coscienza*, *tradizione* e *relazione*. La coscienza designando il nucleo sorgivo e inalienabile dell'identità della persona nel suo costituirsi e proporsi per la disposizione libera di sé a partire da quell'anticipazione efficace del senso cui la coscienza è per sé orientata; la tradizione designando la rete simbolica di significati e pratiche che sincronicamente e diacronicamente danno forma al costume che presiede a una società; e la relazione richiamando non solo alla costituiva apertura d'ogni società all'altro da sé nell'orizzonte invitante di una casa comune, ma *in primis* alla vitale dialettica tra autonomia ed eteronomia che, ai diversi livelli, attraversa l'identità relazionale della coscienza stessa.

Ma per non restare nell'astratto, questo discorso ha da tener conto della relazione col mistero di Dio che presiede al senso ultimo del vivere. Tale relazione costituisce la decisiva bussola di orientamento e il supremo criterio di discernimento di ogni esperienza culturale e sociale in cui l'uomo cerca e ritrova se stesso. Come sta a dimostrare, dal punto di vista storico, il riferimento discriminante di *ogni* concreta società al Mistero, che a sua volta, proprio a partire dalla sua espressione culturale, può essere decifrato insieme nella sua unità invitante e nella sua dinamica convivialità. Perché è uno il "progetto" sull'uomo e dell'uomo, che di fatto nella sua configurazione nello spazio e nel tempo può assumere - non solo a partire dall'uomo, ma *in primis* a partire dal rendersi presente alla storia del Mistero - quella molteplicità di figure che non ne contraddice ma ne propizia l'unitarietà, la direzionalità e la convergenza.

A partire di qui diventa praticabile leggere e orientare il percorso oggi ineludibile della coesistenza delle diverse società nell'orizzonte della società planetaria in via di costituzione: non solo in rapporto a mondi culturali distinti storicamente e distanti geograficamente, ma anche all'interno di una medesima compagine sociale. A tale fin è certo prioritario apparecchiare con realismo e lungimiranza quel quadro culturale di riferimento e quello spazio civile di convivenza che sia autenticamente laico - in quanto non direttamente legato a una confessione religiosa - ma sappia al contempo mediare con plausibilità ed efficacia i riferimenti antropologici positivi

e integrali che, essendo espressione delle diverse esperienze e tradizioni culturali e religiose, al tempo stesso e per ciò stesso convergano nella delineazione di una comune piattaforma di vita sociale. Secondo quanto avvenuto, ad esempio, nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite.

Ma al tempo stesso è essenziale la maturazione della coscienza che ognuna delle società dell'uomo è autentica estrinsecazione del costume che fa l'uomo uomo quando dal suo intimo si fa *sempre di nuovo aperta* verso la sorgente che l'origina e la meta cui tende. Solo così, con discernimento e responsabilità, essa sarà aperta anche verso le altre società: nella promozione di una società planetaria che graviti attorno alla condivisa ricerca dell'uomo a ritrovare se stesso nel dono sincero di sé.

Di qui la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel «soggetto più grande» - per dirla con le parole di papa Ratzinger - che per sé è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto del Mistero: comunità nelle quali la relazione agapica tra le persone - che per i cristiani in tutti attinge allo Spirito di Gesù che «soffia dove vuole» (*Gv* 3,8) - comunichi il proprio timbro alla relazione tra le culture, forgiando quel nuovo costume di vita capace di farci abitare da cittadini e non da stranieri la società planetaria.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org



INNOVAZIONE E SPIRITO SANTO

di
GÉRARD ROSSÉ

With a number of examples, this article shows how in the writings of the New Testament, and so also in the life of the primitive Church, there emerges both the importance of faithfulness to the original 'deposit' and the need for innovation. It is a faithfulness in freedom, guaranteed by the Holy Spirit, creator of the bonds of continuity and, at the same time, of new things. This can be seen, for example, in the handing down of the words of Jesus, and in the evolution of the apostles' missionary programme.
The innovative function of the Holy Spirit is present in two dimensions: as the moving agent guiding the community, but above all as the One who renews the believer in depth, imprinting upon the heart of each one the gift of freedom (cf. 2 Cor 3,17) and communicating the reality of being 'children of God'.

La vita della Chiesa, così come la nostra di cristiani, riposa sulla Tradizione.
Intendo con questa parola non soltanto quella parte della trasmissione apostolica che è distinta dalla Scrittura, ma l'intero patrimonio che costituisce la vita, la continuità e l'identità stessa della Chiesa e del credente. Questa Tradizione ha senz'altro come centro perenne l'evento-Cristo testimoniato dagli apostoli e fedelmente trasmesso alle generazioni successive dai primi testimoni oculari.
Quando la prima generazione degli apostoli scompare, sul finire del I secolo, si acutizza la coscienza di dover custodire e trasmettere con assoluta fedeltà quello che allora viene chiamato "il deposito" (cf. *1 Tm* 6,20; *2 Tm* 1,12.14). Ecco la raccomandazione fatta a Timoteo (in *1 Tm* 6,20): «*Custodisci, mediante lo Spirito santo che abita in noi, il deposito prezioso che ti è stato affidato*».
E proprio il verbo "custodire" acquista importanza, tanto da definire in pratica la funzione principale dei responsabili nella vita della Chiesa. L'autore degli Atti degli Apostoli fa dire a Paolo, nel discorso di Mileto, che i presbiteri sono costituiti come custodi (*At* 20,28), *epískopoi* in greco. Questa coscienza di "custodire" si era acutizzata non soltanto per la scomparsa della generazione dei testimoni oculari e quindi con l'esigenza di conservare integra la Tradizione autentica, ma anche per il diffondersi di false dottrine.
Il passo della lettera a Timoteo citato poco sopra fa capire che la Tradizione apostolica da trasmettere non era lasciata alla fantasia e all'arbitrio del primo venuto. Esistevano funzioni e carismi, all'interno della Chiesa, che avevano il compito specifico di vigilare, di "sorvegliare" *(epíscopos)*, e questo grazie alla convinzione che lo Spirito Santo era presente con la funzione di "ricordare" - come si legge nel vangelo di Giovanni - e cioè di ancorare solidamente alle origini la Tradizione trasmessa come base stabile di autenticità.
Ma se si tratta di custodire tale fondamento solido, di stabilirsi in esso, la Chiesa non rischiava di sclerotizzarsi? Ciò che era uno sgorgare di vita non rischiava di diventare legge, un ordine che paralizza ogni innovazione ?
La soluzione viene sempre dallo Spirito santo, garante di fedeltà, ma anche motore dell'innovazione…a condizione di non soffocarLo (cf. *1 Ts* 5,19): ecco l'eterno equilibrio tra istituzione e carismi.
Il Nuovo Testamento vede lo Spirito Santo come creatore di legami e, quindi, di continuità e, nello stesso tempo, di diversità e di pluralismo; uno Spirito innovatore ma sempre radicato nella fedeltà, dono che proviene e lega a Cristo risorto. E questa unità nella diversità è caratteristica della vita stessa.
Vorrei presentare due esempi in cui lo Spirito Santo appare come fonte di innovazione.
Una prima testimonianza: la trasmissione stessa del Vangelo. Le lettere di Paolo sono una buona testimonianza della volontà di fedeltà nel proporre le parole del Signore: egli sa distinguere la propria opinione dalle parole che provengono dall'insegnamento di Gesù (cf. *1 Cor* 7,10.25). L'autorità di quest'ultimo è indiscussa. Nella *1 Cor*, Paolo recita a memoria la tradizione dell'ultima cena, confermando l'importanza attribuita alla memorizzazione della Tradizione di e su Gesù nella Chiesa. Ricordo, tra parentesi, che in quell'epoca ci si fidava più dell'oralità che dello scritto. Eppure tale fedeltà, di cui Paolo è testimone diretto, non significa pura ripetizione meccanica del dato imparato. Si nota nella Chiesa altrettanta libertà nell'attualizzare le parole del Signore a nuove situazioni. Eccone qualche esempio.
Luca non teme di cambiare la parola sul discepolato di «*prendere la propria croce*» per seguire Gesù (*Mc* 8,34) nella forma: «*prendere la croce di ogni giorno*» (*Lc*

9,23), vedendo nella croce non tanto il destino finale del discepolo, ma le difficoltà da affrontare quotidianamente nell'esistenza cristiana.
Ricordo che quasi tutte le parabole di Gesù sono rilette alla luce della situazione ecclesiale che Gesù prima della sua morte, certo, non poteva ancora conoscere. Di conseguenza il loro significato evolve, pur rimanendo fedele all'intenzione del Maestro. Da dove questa libertà di innovare?
Il Gesù giovanneo ne dà la chiave: «*Sarà il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre invierà nel mio nome a insegnarvi tutte queste cose e a ricordarvi tutto ciò che vi ho detto*» (*Gv* 14,25s.). Ecco dunque il doppio compito dello Spirito Santo riguardo alla trasmissione del Vangelo: ricordare, e cioè ancorare la tradizione ai fatti originari; ma anche insegnare, e cioè dare una sempre nuova comprensione, nella fede, di questi fatti.
La Tradizione apostolica non esprime, quindi, la sua fedeltà al Signore in una ripetizione letterale dell'insegnamento di Gesù, ma piuttosto in una ripetizione compresa, attualizzata, approfondita, innovativa; è una caratteristica della vita: chi si ferma è perduto!

Un altro esempio: lo stesso fenomeno si osserva nell'evoluzione del programma missionario della Chiesa primitiva. La scelta di Mattia al posto di Giuda, raccontata negli Atti degli Apostoli, è molto significativa: essa rivela l'intenzione dei Dodici di rimanere fedeli al programma di Gesù; e rivolgere il Vangelo a Israele per fare di esso la "luce delle nazioni". Ma in pochi anni il programma cambia radicalmente: la missione si apre alle nazioni, non invitando queste a venire in pellegrinaggio a Gerusalemme, ma al contrario, uscendo gli apostoli verso di loro; la missione si fa direttamente universale, e non più secondo la prospettiva esplicita di Gesù (che pure a modo suo era universale). Chi ha dato agli apostoli il coraggio di innovare? Evidentemente è il grande dono del Padre comunicato dal Risorto, lo Spirito Santo. L'autore degli Atti tiene infatti a presentare lo Spirito di Dio come il protagonista invisibile della missione: Egli sceglie gli evangelizzatori, dona loro la forza di testimoniare, guida la missione, fa approdare il Vangelo in Europa…
Anche questa apertura all'universalismo e dunque al mondo non giudaico di cultura - e non soltanto il cosiddetto problema del ritardo della Parusia - ha risvolti importantissimi per il pensare cristiano. Cosa implica, per esempio, l'affermazione paolina: «Cristo è la fine della Legge» (*Rm* 10,4), per il pensare teologico, ecclesiologico, soteriologico, etico? Non si esaurisce mai. Storicamente basta pensare alla fine del giudeo-cristianesimo, che pure era culturalmente quello più vicino al Gesù storico.
In altro modo, osserviamo lo sforzo di un Luca per dialogare col mondo della cultura ellenistica. Già molto significativo è il prologo che egli pone all'inizio della sua opera, scritto in perfetto stile retorico e con la chiara intenzione di fare opera letteraria. L'esistenza del prologo manifesta in Luca una notevole apertura al mondo e la mancanza di paura nei confronti del profano. Luca è uno scrittore cristiano in dialogo con la cultura della sua epoca. Egli scrive in modo che i cristiani ellenisti possano realmente trovare nel comportamento e nelle esigenze di Gesù - e senza annacquarle - una risposta che corrisponda alla loro mentalità e cultura, fuori dal contesto particolare del milieu giudaico nel quale ha vissuto Gesù. E questo non è poco, richiede un rovesciamento della mentalità apocalittica che vede il mondo sotto il dominio di Satana: il mondo degli uomini diventa il luogo dove invece agisce lo Spirito Santo. A differenza di Paolo, che considera la storia nella quale vive come storia del mondo vecchio alla quale si contrappone la nuova creazione,

Luca invece vede di buon occhio questa storia e le dà valore come il campo dove si attua il progetto salvifico di Dio, e quindi dove è più che mai attivo lo Spirito santo.

Ho soltanto voluto mostrare con qualche esempio come grazie allo Spirito santo, garante di fedeltà ma anche di novità, la Chiesa apostolica abbia saputo innovare, non restare prigioniera di un passato mitizzato e quindi immobile, trasmesso soltanto come un pezzo da museo. In poche parole, la Chiesa ha saputo innovare, e quindi rimanere viva, in fatti così fondamentali per la propria identità come la trasmissione dell'insegnamento di Gesù e la missione. Insomma, non c'è innovazione autentica senza radicamento in un patrimonio stabile. Ma a sua volta tale patrimonio vivrà e sopravvivrà se evolve, si rinnova, si attualizza. L'attualizzazione è infatti la capacità di entrare in dialogo col cambiamento.
L'origine di tale libertà creativa viene vista risiedere nel dono dello Spirito santo. Quest'ultimo non deve essere compreso solo come un agente esteriore che muove apostoli e credenti dal di fuori, li spinge, li guida.
La teologia di un Paolo ci apre alle cause profonde; esse agiscono nel cuore del credente che acquista la "libertà dei figli di Dio", libertà che consiste per l'apostolo nel superamento della Legge come sistema chiuso. Certo non si tratta di libertinismo. Il credente riceve come Legge lo stesso Spirito santo. Ora *«dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà»* (*2 Cor* 3,17). E la libertà ricevuta è fondamentalmente legata al dono dell'essere figli di Dio, non più in senso metaforico ma essenziale, perché ci viene data la relazione filiale stessa del Risorto col Padre. E questa libertà è attuata nell'amore vissuto come esigenza personale, grazie all'interiorizzazione, ad opera dello Spirito santo, dell'*agape* come pienezza della Legge. Ciò significa che lo Spirito Santo depone in noi la Sua propria legge, in modo che il credente vive l'amore come una esigenza personale. Il credente è dunque libero perché obbedisce alla legge del suo essere nuovo: egli può fare la volontà di Dio non come la volontà di uno che impone un precetto, ma come la propria volontà, ciò che egli vuole fare. La vocazione cristiana è una vocazione alla libertà: *«Voi, fratelli, siete chiamati alla libertà»*. (*Gal* 5,13a). Niente paura quindi di muoversi, di innovare.
Già Gesù rimprovera un tale immobilismo alla gente pia della sua epoca nella parabola dei talenti. Perché, infatti, egli rimprovera all'ultimo servo di aver nascosto sotto terra il talento ricevuto, un comportamento in fondo prudente e giudicato il mezzo migliore per proteggere i soldi dai ladri? Non merita di essere invece lodato? Gesù gli rimprovera di avere avuto paura di trafficare i talenti e di saper rischiare per farli fruttificare. Perché non ha trafficato il talento? Perché aveva paura del padrone, e quindi si trovava paralizzato. Gesù in questa parabola contesta l'immagine di un Dio che comanda e vieta, quindi un Dio della Legge, freddo, impersonale, che punisce chi trasgredisce i precetti e ricompensa chi obbedisce. Dinanzi a un tale Dio, l'atteggiamento adeguato è non prendere rischi, non innovare. Un tale Dio paralizza la vita dell'uomo. Ma Gesù annuncia e offre con Dio un rapporto personale e liberante: perché Dio è Padre. In altre parole, non c'è innovazione - nel campo della vita ecclesiale - senza esperienza del rapporto filiale ricevuto da Gesù. Con ciò abbiamo toccato il fondamento dell'innovazione che, certo, riceve la luce autentica, quando, donata nella reciprocità, viene illuminata dalla presenza stessa del Risorto.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org



I CARISMI E L'INNOVAZIONE CULTURALE NELLA STORIA DELLA CHIESA

di
FABIO CIARDI

Charisms are interventions of the Spirit in the history of the Church. Situated between the Christ event and new beginning of the eschaton, they guarantee what is new in the gospel. At the same time as throwing light upon the mystery of God, they generate a new capacity to read the needs of the Church and of civic society, and with that they offer appropriate responses which in turn demonstrate their innovative value for society and culture. The present article seeks to explore this by looking at four historic transitions: from the world of Rome to the mediaeval world with Benedict of Nursia; from manorial life to freedom of movement with Dominic of Guzman and Francis of Assisi; from ancient to renaissance culture with Ignatius of Loyola; from agrarian to industrial society with the great constellations of charisms in the eighteenth and nineteenth centuries.

Sophia II (2010-1) 82-90

«Non c'è niente di nuovo sotto il sole». L'affermazione realista e cinica di Qoèlet (1, 9) è sconfessata dall'evento Cristo, che sarebbe capitato poco più di 200 anni più tardi. Nella storia dell'umanità è avvenuto qualcosa di radicalmente "nuovo": Dio si fa uomo. Qoèlet non poteva immaginare una simile innovazione. In Cristo è ormai tutto nuovo, lui radice di ogni novità. Nel "Nuovo" Testamento il termine nuovo è ormai di casa, espresso sia con *neòs*, nuovo nel tempo, giovane, sia con *kainòs*, la novità assoluta, qualitativamente migliore. Troviamo un comandamento nuovo (*Gv* 13, 34), una nuova alleanza (*Lc* 22, 20), otri nuovi (*Lc* 5, 39); i discepoli di Gesù parleranno lingue nuove (*Mc* 16, 17); nuova e mai udita è la sua dottrina (*Mc* 1, 27). Paolo conosce una pasta (*1 Cor* 5, 7), un uomo (*Ef* 4, 24), una creatura (*2 Cor* 5, 17), una via (*Rm* 6, 4) nuovi.
La novità è ormai data, definitivamente. Gesù lascia tuttavia intravedere una ulteriore novità, escatologica. Eccolo allora che annuncia una creazione nuova (*Mt* 19, 28), nella quale si berrà un vino nuovo (*Mc* 14, 25). L'Apocalisse mostra la novità escatologica dove tutto sarà nuovo: nome (2, 17), cantico (5, 9), cieli e terra (21, 1), Gerusalemme (3, 14)… tutte le cose sono fatte nuove (21, 5).
Il nuovo inaugurato da Gesù si vive già nel tempo, ed è nel tempo che si prepara il nuovo escatologico, definitivo. Ma tra il nuovo dell'evento Cristo e il nuovo escatologico il vecchio è sempre in agguato: "il vecchio mangia il nuovo". La tentazione della Chiesa è quella di ripiegare sul passato, sul già vissuto, anche su forme precristiane, perché spesso il passato offre più sicurezze e richiede meno impegno, non necessità alcuna creatività.
A salvaguardia della novità evangelica Gesù manda il suo Spirito. A lui il compito di ricordare le sue parole, non in maniera statica, ripetitiva, ma guidando verso la loro piena comprensione, aprendola al futuro escatologico (cf. *Gv* 16, 13). I carismi sono gli interventi dello Spirito nella storia della Chiesa volti a garantire questa novità evangelica, a esplicitare le novità germinali in essa contenuta, e a guidare la Chiesa e con essa l'intera creazione verso la novità escatologica.
Un carisma è una illuminazione che investe una persona e la abilita a tradurre in vita una determinata parola di Gesù, un aspetto della sua persona e del suo operare e che insieme fa leggere, in prospettiva evangelica, la storia, infondendo luce per rispondere in maniera innovativa alle istanze che dalla storia emergono.
I carismi investono sempre persone concrete (spesso ignare della complessità degli eventi nei quali si trovano a vivere) che lo Spirito trasforma in Vangelo vivo che, in loro, si fa carne, si fa vita, si fa opera. Quando queste persone si rivelano capaci di guidare altri sulle medesime strade, rendendole partecipi della medesima esperienza e orientandole con loro verso il Vangelo, per fare di tutte loro un'unica Parola vivente, il loro carisma acquista una valenza "collettiva" e può essere trasmesso e continuato nel tempo. Ne nasce un movimento, spesso una famiglia religiosa, un corpo che insieme vive la novità dello Spirito e opera in novità di risposta alle domande della storia. Il succedersi dei carismi nella Chiesa può essere letto come un Vangelo vivo che si attualizza in sempre nuove forme, come un Cristo dispiegato nei secoli che, grazie alle persone investite dai carismi del suo Spirito, continua ad essere luce per ogni uomo che viene nel mondo (cf. *Gv* 1, 9), l'uomo nuovo che fa nuove tutte le cose[1].

1) Per una introduzione più ampia sul tema, rimando a due mie opere: *I fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982; *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996.

1. La novità nella concretezza della storia

Niente di più spirituale… dello Spirito Santo. Ma lo spirituale non si contrappone al vissuto storico concreto, non è avulso dalla realtà umana in ogni sua dimensione. È proprio per opera dello Spirito Santo che il Verbo prende carne nel seno della Vergine Maria e si fa uomo, entrando nel tessuto storico del suo tempo e della sua cultura, diventandone protagonista. È per opera dello Spirito che Gesù di Nazaret, nella sua morte e risurrezione, è proclamato Signore e penetra intimamente nel cormo e nella storia d'ogni tempo per portarli al loro compimento.
Così è di tutto quanto è toccato dallo Spirito. Ogni uomo, ogni donna da lui resi "spirituali" sono resi coattori della sua azione ricreatrice. I doni che egli effonde su di loro, i carismi, non li sottraggono alla storia, anzi li abilitano ad operare in essa con nuova lucidità ed energia.
Il carisma accende una luce non soltanto sul mistero di Dio, illumina non soltanto il volto di Cristo e le sue parole dilatando l'anima su sguardi di conoscenza sempre più ampi e profondi e infondendo il dono della sapienza, ma crea anche una nuova capacità di leggere i "segni dei tempi". Poiché lo Spirito scruta e conosce i segreti di Dio (cf. *1 Cor* 2, 11), sa scrutare e riconoscere anche i segreti del cuore dell'uomo e li rivela a quanti egli chiama a collaborare alla sua opera di salvezza. Dà loro occhi nuovi per vedere le urgenze della Chiesa e della società civile; li porta a percepire in profondità i concreti bisogni, le necessità, le aspirazioni, gli aneliti e i gemiti più profondi della gente che vive attorno ad essi, fino a suscitare il desiderio di offrire una risposta adeguata impegnandosi in prima persona[2].
I contemporanei degli uomini e delle donne carismatici si rendono conto, al pari di loro, di determinati mali o povertà, ma questi non brillano ai propri occhi al punto da diventare un appello. Nei carismatici quello sguardo si tramuta in "compassione"; essi sentono quello che gli altri sentono, quasi in un'arte del "farsi uno", come l'ha insegnata san Paolo, che si faceva giudeo con i giudei, greco con i greci, senza legge con i senza legge (cf. *1 Cor* 9, 20). È l'arte di farsi poveri con i poveri, ignoranti con gli ignoranti, di andare verso gli altri in un completo vuoto di se stessi, così da essere liberi e puri per accogliere le istanze degli altri senza alcun diaframma. Tale "compassione" e il conseguente farsi prossimo, li rende sensibili e attenti all'appello che si cela entro situazioni, di per sé opache o polivalenti, e li muove a offrire una risposta. Nessuna forma di povertà, nessuna situazione critica, nessun male sociale possono essere risolti senza essere amati: solo chi sa "commuoversi" davanti ad essi riesce a redimerli. Il carisma mostra così la sua valenza sociale[3]. La società antica, ad esempio, vedeva nel lavoro manuale qualcosa che si addiceva solo allo schiavo; Benedetto vi vede qualcosa di più e di diverso e, fecondato dalla preghiera, lo pone al centro della nuova vita delle loro comunità: *ora et labora*. La città di Assisi nei poveri vedeva solo lo scarto della società, Francesco vi vede l'espressione di "madonna povertà"

2) Ho offerto alcune linee fenomenologiche in *La capacità di lettura dei segni dei tempi di fondatori/trici*, in AA.VV., *Una grande storia da costruire. Spiritualità apostolica e Formazione*, Rogate, Roma 1997, pp. 169-180; *L'idea fondazionale*, "Claretianum", XLVIII (2008), pp. 5-18.
3) Per un primo approccio alla rilevanza sociale dei carismi cf. S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*. Guaraldi, Rimini 1995.

e di Cristo povero e crocifisso. Ogni volta che la miseria o le epidemie o l'ignoranza attanagliano l'Europa, brillano le parole evangeliche: «Ero affamato, forestiero, ammalato, carcerato… ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (cf. *Mt* 25, 34-40). Ed ecco la risposta sociale dei carismatici e delle loro congregazioni religiose degli ultimi tre secoli: Luisa de Marillac, Francesco di Sales, Giovanna di Chantal, e poi Vincenza Gerosa e Bartolomea Capitanio, Giovanni Bosco, Maria Domenica Mazzarello, Leonardo Murialdo, Giuseppe Cottolengo, Francesca Saverio Cabrini, Maddalena di Canossa, Paola Frassinetti, don Calabria, don Guanella, don Orione... Essi hanno ricevuto occhi per vedere nei poveri, nei vergognosi, nei derelitti, nei ragazzi di strada, negli immigrati, nei malati, persino nei deformati, qualcosa di grande e di bello per cui vale la pena spendere la loro vita e quella delle centinaia di migliaia di uomini e donne che li seguirono, attratti e ispirati da quei carismi, dando vita a opere di misericordia corporali e spirituali, alla formazione dei giovani, all'umanizzazione della sanità e all'attenzione verso le nuove povertà. Altri carismi hanno illuminato altre piaghe nascoste, come la perdita di Dio, l'attenuarsi della tensione escatologica, l'annacquarsi del Vangelo, l'ignoranza di Cristo. Ecco allora le "idee" luminose del Monachesimo, nelle sue diverse esperienze, capace di riproporre la scelta incondizionata e radicale di Dio: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta la tua forza» (*Mc* 12, 30). Davanti all'eresia Domenico di Guzman percorre città e villaggi per annunciare la Parola di Dio e trasmettere la verità contemplata. Ignazio di Loyola, davanti alla Riforma luterana che separa nazioni intere da Roma, si lega strettamente al Papa e ripete con Cristo: «Ecco, io vengo […] per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10, 7). Quando "occhi nuovi" percepiscono l'ignoranza di Cristo sorge il grande movimento missionario dell'Ottocento con de Mazenod, Claret, Libermann, Janssen, Comboni, Lavigerie... Oggi è la volta di Luigi Giussani, Chiara Lubich, Kiko Arqüello, ecc., pronti a interpretare le nuove attese e i nuovi appelli.

Dato dallo Spirito in un preciso contesto culturale, il carisma ne è debitore, e nello stesso tempo è destinato a informare il proprio ambiente per rispondere alle esigenze in esso presenti e per contribuire a creare una nuova cultura, più adeguata al messaggio evangelico.

Per illustrare il contributo dei carismi religiosi alla società e le innovazioni da essi portati occorrerebbero tutti i duemila anni di storia della Chiesa. Qui sarà sufficiente un semplice richiamo a quattro momenti nodali, privilegiando il mondo culturale europeo.

2. I passaggi epocali

Un primo fondamentale punto di riferimento nella nascita dell'Europa possiamo trovarlo in Benedetto da Norcia e nel movimento monastico che da lui ha preso origine[4].

4) Cf. M. Folador, *Il lavoro e la Regola*. *La spiritualità benedettina alle radici dell'organizzazione perfetta. Una saggezza antica al servizio dell'impresa moderna*, Guerini e Associati, Milano 2006; F. Morandi, *San Benedetto. Una luce per l'Europa,* Paoline, Milano 2009; L. Bruni - A. Smerilli, *Benedetta economia*. *Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2009[2].

L'apparire nell'Europa occidentale dei nuovi popoli dell'Est, aveva posto il continente in uno stato di costante mobilità e irrequietezza, con notevoli ripercussioni anche sulla vita della Chiesa. Benedetto contrappone la *stabilitas loci*. Gradualmente i monasteri diventano i punti fermi, potenti luoghi catalizzatori, attorno ai quali si coagulano le orde che i latini chiamavano "barbariche", per la costruzione della nuova civiltà medievale.
Lo spostamento dei popoli mette inoltre a confronto culture diverse: "romani" e "barbari" si trovano improvvisamente gli uni di fronte agli altri. In questa crisi epocale il monastero si rivela centro di incontro e di fusione delle molteplici culture ed al fuoco della fraternità e dell'amore evangelico insegnato da Benedetto nascono espressioni culturali e sociali originali.

> «L'abate - leggiamo della *Regola* - non faccia distinzione di persone in monastero [...] Non anteponga mai il nobile a chi è entrato in monastero venendo dalla condizione di schiavo [...] E se, per esigenza di giustizia, l'abate decide di promuovere un fratello, egli lo faccia prescindendo dalla considerazione della classe sociale cui il monaco apparteneva. Per il resto, ciascuno tenga il proprio posto, perché schiavi o liberi tutti siamo uno in Cristo»[5].

Il messaggio cristiano, a cui la Regola fa esplicito riferimento - «Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti» (*Gal* 3, 11) - si fa espressione di vita, immettendo nuovi criteri di relazione, diventa cultura. In un periodo in cui il modello imperiale (il vecchio) rischia si imporsi su quello evangelico (il nuovo), Benedetto attualizza la novità evangelica dell'uguaglianza, tra nobile e plebeo, tra latino e germanico e slavo.
Nell'equilibrio dell'*ora et labora* viene riportato l'uomo alla sua più autentica e profonda dimensione terreno-divina, aprendo la strada per un nuovo umanesimo. Il lavoro ritrova la sua dignità e la *contemplatio* non è mai disgiunta dall'operosità fattiva, così da «dedicarsi al lavoro manuale e in altre ore alla *lectio divina*»[6]. Il monastero diventa l'inizio di una nuova aggregazione. Attorno ad esso si formano centri abitati, costruiti da coloni, massari, artigiani e operai, gente che scoprono il gusto del vivere insieme e trovano un luogo sicuro. Attraverso la ramificazione nelle terre vicine, il monastero diventa inoltre un centro di irradiazione spirituale e di assistenza religiosa con le sue chiese, le cappelle rurali, i casali, le celle e gli ospizi; un luogo di intensa operosità economico-sociale a favore delle popolazioni rurali; un vivaio di instancabile impegno intellettuale e di attività scrittoria. Ne nascerà l'economia curtense dell'alto medioevo, già inscritta nella *Regola*: «Per quanto è possibile, il monastero sia strutturato in modo da avere nel suo ambito tutto quanto è necessario, ossia l'acqua, il mulino, l'orto e le attrezzature per esercitare i vari mestieri»[7]. La *pax benedictina*, nata nella profondità dello spirito, ha la capacità di riversarsi dal monastero sull'intera società trasformandosi in *pax* sociale.

5) *Regula Benedicti,* 2, 16-19.
6) *Ibid.,* 48,1.
7) *Ibid.,* 66, 6.

Accanto a Benedetto, Giovanni Paolo II ha posto nuovamente in evidenza «l'attualità sempre viva» di Cirillo e Metodio «come concreti modelli e sostegni spirituali per i cristiani della nostra età e, specialmente, per le nazioni del *continente europeo*»[8]. Ciò che è stato Benedetto per l'Occidente lo sono stati Cirillo e Metodio per i popoli slavi. «Tutte le culture delle nazioni slave debbono il proprio inizio o il proprio sviluppo all'opera dei fratelli di Salonicco»[9]. Infrangono un angusto e radicato pregiudizio culturale che pretendeva che soltanto tre lingue, l'ebraico, il greco, il latino, fossero capaci di esprimere la liturgia cristiana e quindi la cultura europea. Essi aprono ad una nuova lingua e dilatano la cultura europea su nuovi orizzonti. Creano l'alfabeto per la lingua slava e danno un contributo fondamentale alla cultura e alla letteratura delle nazioni slave. Per questo «la loro opera costituisce un contributo eminente per il formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa»[10].
Il progetto benedettino è stato più volte rilanciato lungo il medioevo e riattualizzato dalle differenti riforme monastiche. Particolarmente significativa l'esperienza cistercense, che ha trovato in Bernardo di Chiaravalle il suo uomo di punta. Le sue abbazie che, a centinaia, con rapidità sorprendente, pervadono l'intera Europa, diffondono ovunque un ideale di unità, che d'altra parte era già racchiuso nella *Carta Caritatis*, il principale documento di fondazione; in esso, ai monaci si domanda «che nei nostri atti non vi sia alcuna discordanza, ma viviamo tutti con una medesima carità» (I, 3). Al suo secolo, il XII, viene attribuito l'appellativo di "rinascita", "rinascenza", "rinascimento", ad indicare le trasformazioni economiche, politiche, della scienza, del diritto, della cultura in tutti i suoi vari aspetti.

Gli Ordini mendicanti si collocano in un ulteriore momento delicato di transizione. La trasformazione dell'Europa, nel XIII secolo, è insieme politica e culturale. Il medioevo perde gradatamente la propria struttura feudale che aveva garantito l'unità dei popoli, e procede verso nuove conquiste come quella della libertà, dello scambio commerciale, della ricchezza economica[11].
Gli Ordini mendicanti sanno interpretare le nuove sensibilità e le nuove esigenze popolari. Introducono la povertà evangelica come via concreta e atteggiamento indispensabile per un nuovo equilibrio sociale, politico, economico: per poter dare tutto, occorre essere spogliati di tutto. È questo un periodo nel quale si avvertono tensione contrastanti. Da un lato il desiderio sfrenato del lusso e del benessere, favorito da fattori economici e politici con risvolti sociali, quali la nascita dei liberi comuni con i conseguenti nuovi ordinamenti politici, unito allo sviluppo del commercio con le sue nuove strutture economiche; dall'altro l'aspirazione ad una Chiesa pura e povera, come quella delle origini. Il movimento delle Crociate, se fa-

8) Giovanni Paolo II, *Slavorum apostoli*, n. 2.
9) *Ibid.*, n. 21.
10) *Ibid.*, n. 25.
11) Cf. G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società dio mercato*, Il Mulino, Bologna 2004. Sulla rilevanza economica dei monti di pietà: R. Ferrari, *L'azione dei Minori Osservanti nei Monti di Pietà. Il Defensorium di Bernardino de Busti, Alfonsianum*. Roma 2001; G. Mazzurelli, *I Monti di pietà ovvero scommettere sui poveri meno poveri*, in *Dai Monti di Pietà al microcredito oggi* (Atti della XXV edizione delle "Giornate dell'osservanza", 13-14 maggio 2006), a cura di A. Chili, Bologna 2006, pp. 17-27.

vorisce la corsa alla ricchezza, apre anche la strada alla riscoperta della dimensione umana del Cristo e al nascere di un acuto interesse per un evangelismo radicale.
Lo Spirito, in questo periodo di travaglio, suscita nuovi carismi, tra i quali eccelle quello di Domenico e Francesco, che sapranno interpretare e incanalare la diffusa aspirazione ad una vita che riproduca da vicino il modello della vita di Cristo e dei suoi apostoli, considerata nella sua dimensione di predicazione itinerante e di reale povertà, che si contrappone all'avidità di denaro propria del tempo. Se nel periodo di Benedetto era necessaria la stabilità come freno alla troppa mobilità dei popoli nuovi, ora è tempo di una nuova agile elasticità, che faciliti il contatto con la gente, specialmente con le città - che rinascono in questo periodo -, e lo spostamento progressivo in una itineranza scaturita dalle crociate e dai commerci. I monasteri, dalle campagne si spostano ora in città, nei quartieri popolari, immettendo forze evangeliche nell'intensificazione dei rapporti interpersonali. Non più luoghi deserti e appartati, ma il mescolarsi con la gente. I membri della nuova comunità carismatiche non si chiamano più monaci, ma frati, perché è proprio la fraternità che caratterizza il loro stile di vita e che appare estremamente necessaria a una città caratterizzata dalle tensioni e gli odi di parte. Da qui la popolarità del movimento francescano, la profonda incidenza tra la gente, il coinvolgimento dei laici nell'esperienza carismatica attraverso il movimento del terz'ordine.
Domenico rivoluziona l'organizzazione interna al suo Ordine: non più un abate o un superiore, ma un priore, un *primus inter pares*, così come Francesco crea i nomi di ministro (colui che serve) e di guardiano (colui che è attento al fratello e ne ha cura) e fa nascere una nuova idea di governo fatto di servizio alla collettività e non di privilegio. Lo stesso regime sociale, con il principio di elezione e di rappresentanza, rispecchia e insieme influisce quelle delle nuove libertà comunali. Inviati a due a due come i discepoli di Cristo nel Vangelo verso i quattro angoli del mondo per annunciare il Regno di Dio, i frati, Domenicani e Francescani, testimoniano quella fraternità che spezza le barriere e le gerarchie feudali e aristocratiche. Si pongono così, ancora una volta, le basi per una nuova libertà e unità dei popoli[12].
Le università sono da poco fondate e i nuovi carismi vi irrompono con la forza nelle idee e della vita. L'ideale che aveva infiammato Domenico era stato diffondere ovunque la Verità, donare a tutti la luce del Vangelo, illuminare con la Sapienza divina il cammino di ogni uomo e donna. Ed aveva compreso per irradiare la Verità, occorre prima possederla. L'evangelizzazione non può mai essere disgiunta dallo studio, della ricerca della verità, dalla sapienza, dalla contemplazione: *"Contemplari et contemplata aliis tradere"*. È il tempo delle grandi Somme, con Tommaso e Bonaventura.

L'avvento dell'umanesimo e del rinascimento assieme al sorgere degli stati nazionali, sono l'*humus* dal quale sorgono nuovi carismi che esprimono e, nello stesso tempo, contribuiscono a creare la cultura dei popoli.
A mano a mano che le culture si diversificano, si diversificano anche le sensibilità religiose e le spiritualità, sempre frutto di un carisma. L'espressione massima della produzione spirituale e mistica dei Paesi Bassi coincide con il periodo aureo di questa regione dal punto di vista economico, artistico, culturale. La spiritualità carmelitana

12) Cf. J. Dalarum, *Francesco d'Assisi, il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Biblioteca Francescana, Milano 1999.

che nasce dai carismi di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce si sviluppa all'interno di una scuola di spiritualità spagnola e la porta al suo massimo splendore. Lo stesso avviene in Italia, alla fine del '500, con Antonio M. Zaccaria, Gaetano da Thiene, Filippo Neri, ecc.; in Francia con Francesco di Sales, Vincenzo de Paoli, Luisa de Marillac... Il "secolo d'oro" dell'Italia, della Spagna, della Francia, coincide con le espressioni più felici della produzione spirituale e mistica. Sempre in questo periodo vediamo svilupparsi una spiritualità russa, che acquisterà piena coscienza di sé nell'800. Accanto alla spiritualità cattolica la Riforma, accelerando il fenomeno dell'identità nazionale, dà il via alla nascita di una spiritualità protestante e anglicana. Non può essere diversamente se teniamo conto dell'intrinseca unitarietà della persona e della società umana. Cultura e spiritualità crescono o decrescono insieme.
Emblematica l'esperienza di Ignazio di Loyola. Nel medioevo le cattedrali portano nell'abside circolare, quasi icona del mondo, il Cristo *Pantocrator*, oppure la croce gemmata. Leonardo da Vinci, di poco antecedente a Ignazio, aveva anche lui disegnato un cerchio nel quale aveva inscritto l'uomo, anche lui a braccia aperte come un crocifisso. Il cerchio di Leonardo è nuovamente l'icona del mondo, ma esso non è più dominato dal Cristo Signore o dal Crocifisso, ma dall'uomo, nuovo signore dell'universo, fatto centro del mondo. È una delle immagini più espressive del rinnovamento culturale portato dall'Umanesimo. Se l'uomo è al centro della storia occorre metterlo in luce in tutta la sua singolarità. Niccolò Macchiavelli lo pone in rilievo nel suo scritto *Il Principe*. Nuova èra culturale, nuovo carisma. Ignazio compone i suoi *Esercizi spirituali* per la formazione dell'uomo nuovo, in modo che esso si stagli in tutta la sua completezza, secondo il progetto di Dio. Crea un metodo nuovo perché nasca un uomo nuovo, capace di libertà e di spirito critico, per un nuovo umanesimo. Nascono collegi per la preparazione di una nuove *élite*, ora che sono le *élites*, le grandi personalità che iniziano a guidare le sorti dei popoli.

Con le congregazioni religiose del Diciannovesimo secolo, frutti di altrettanto carismi piccoli o grandi, assistiamo a una autentica inondazione di carismi che si raggruppano, quasi a formare delle costellazioni capaci di individuare e di rispondere con nuova creatività a bisogni locali, a urgenze sociali ed ecclesiali le più svariate. È il tempo della rivoluzione industriale e dei cambiamenti che essa porta nella vita sociale. Dalle migliaia di carismi che sorgono in questo periodo nascono gli asili d'infanzia per venire incontro ai genitori che lavorano nei campi o nelle fabbriche; la formazione professionale che permette a ragazzi e ragazze di affrontare la vita con una buona preparazione; l'impegno caritativo ed assistenziale particolarmente necessario nei sobborghi in cui confluiscono le forze operaie dei nuovi stabilimenti industriali o nei ghetti nazionali del Nuovo Mondo. È tutto un pullulare di iniziative che partono dalla base. In tutte, sul piano apostolico e caritativo, si nota una notevole intraprendenza e incidenza, con il progressivo emergere del "fine specifico", come elemento peculiare delle Congregazioni, nel settore dell'insegnamento, specie nell'istruzione delle bambine, nella cura dei malati, nell'aiuto alle persone socialmente deboli, che va sempre più specializzandosi: orfani, anziani, personale di servizio domestico, giovani lavoratrici, carcerati, ciechi, sordomuti, ecc.[13]

13) Cf. «*...l'avete fatto a me*». *Le sfide sociali e i religiosi*, a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 1995.

Basterà ricordare, tra i tantissimi istituti, frutto di altrettanti carismi, l'Istituto Cavanis, i Fratelli Maristi, i Pavoniani, le Suore della Carità del Buon Pastore, le Suore della Carità di S. Bartolomea Capitano e S. Vincenza Gerosa (Suore di Maria Bambina), i Giuseppini del Murialdo. Non c'è settore d'umanità o ambito sociale in cui i seguaci di queste persone carismatiche non si siano resi fattivamente presenti in una testimonianza d'amore concreto di Dio per l'uomo, che sa prendersi cura di ogni povertà ed aprire nuove frontiere, operare autentica innovazione, nel campo dell'istruzione, della catechesi, della pastorale, dei mass media...
E oggi si continua con Andrea Riccardi, Don Lorenzo Benzi, Ernesto Olivero... Persone diverse, ma tutte capaci di non fuggire di fronte ai problemi dei mondo, ma restarne attratti, amarlo, e trasformare così il dolore in amore, la croce in resurrezione. Intanto la creatività dello Spirito continua a suscitare nuove fondazioni, circa 300, negli ultimi 20 anni: nuove comunità, movimenti ecclesiali, variegati gruppi carismatici. È un pullulare di vita fresca e giovane. Gli istituti "storici" vedono con gioia il nascere di queste nuove forme di vita consacrata, capaci di coinvolgere istituzionalmente laici e consacrati, famiglie e celibi; così come gli ordini monastici vedevano con gioia l'avanzare del nuovo movimento mendicante all'inizio del XIII secolo.

Una simile incidenza culturale e capacità innovativa sono da addebitarsi anche al fatto che i membri sia degli ordini monastici come dei successivi movimenti religiosi erano generalmente persone colte. Ecco perché tra loro troviamo storici, letterati, geografi, antropologi, matematici, astronomi, scienziati... Potrebbe anche sembrare strano che persone che hanno lasciato tutto per servire Dio nella sequela di Cristo si ritrovino immerse così profondamente nelle realtà umane. Eppure la loro incidenza culturale è legata proprio al carisma e alla spiritualità di cui sono portatori, che va al di là delle loro doti, e li spinge, a secondo della diversa grazia, ad operare in favore dell'uomo colto nella sua interezza e concretezza, in una attitudine di autentico servizio, che li portati ad occuparsi di ogni espressione autenticamente umana.
La valenza culturale e sociale del carisma è frutto della passione che esso accende per l'umanità colta nella sua interezza e concretezza, fino a tradursi in un'attitudine di servizio capace di occuparsi di ogni espressione autenticamente umana. Come il Verbo si è fatto carne ed è passato in mezzo a noi facendo del bene a tutti (*Atti* 10, 38), così coloro che lo seguono nella radicalità evangelica continuano la sua presenza nell'umanità di ogni tempo e di ogni luogo e rendono vivo e operante il suo amore creativo, permeando la società di divino.
È la testimonianza della circolarità dell'amore di Dio e del prossimo, un unico indivisibile amore anche se dalle differenti manifestazioni. Cercando Cristo le persone carismatiche trovano i poveri e andando verso i poveri incontrano Cristo. La preghiera li porta ad andare verso Cristo che si è identificato con ogni uomo, e dedicandosi al servizio dell'uomo avvertono di pregare. La vita "interiore" ha sempre sentito il bisogno di esprimersi in opere "esteriori" e queste, lungi da essere mera filantropia, si sono alimentate alla visione evangelica e hanno condotto al Vangelo: nessuna dicotomia tra spiritualità e impegno per l'umanità.

FABIO CIARDI
Professore ordinario di Teologia della vita consacrata presso l'Istituto "Claretianum" (PUL) di Roma
ciardif@gmail.com

LA NOVITÀ DELL'OGGETTO E DEL SOGGETTO DI UNA "CULTURA DELL'UNITÀ"



Every cultural innovation emerges and develops in a social context with which it has a symbiotic relationship. The charism of unity, by teaching a method for establishing profound ways of relating among people of differing cultures and disciplines, brings about a social transformation that produces, in turn, what could be called a new culture.

This article tries to discern the way in which this new cultural paradigm develops. It looks, in first place, at its intellectual/cognitive effects in the field of academic research, and then also at the meaning of the term 'unity' insofar as it is the object under examination, at what it means for the personal subject of this culture, and finally at the process of its evolution. In conclusion the article examines this culture's methodology as it is modelled by the Abba School where both dialogue and interpersonal relationships are given the highest value and the process of reciprocity itself acquires a personal face, that of the Risen Lord present among two or more thinkers met together in his name (cf. Mt 18,20).

di
JUDITH POVILUS

In un mondo sempre più segnato dalla frammentazione del sapere, è quanto mai rilevante una proposta culturale - oserei dire una cultura o "paradigma culturale" - che sta germogliando da un carisma che si qualifica come "carisma dell'unità". In questo saggio vorrei mettere a fuoco qualcosa sulla natura di tale proposta e dei suoi protagonisti, esaminando poi più dettagliatamente in che modo essa viene "generata" e si sviluppa.
Trattandosi di una cultura "dell'unità", sarà anche utile illustrare il concetto e il fenomeno di "unità" come qui viene intesa, perché in questo sta la chiave di volta dell'intero discorso. Nel farlo, presupponiamo come dato basilare che ogni cultura, e quindi ogni novità culturale, nasce e cresce in seno a una realtà sociale ed in simbiosi con essa. Nel senso più ampio, dunque, il carisma dell'unità, insegnando un metodo per istaurare rapporti profondi fra persone di culture e discipline diverse, effettua una trasformazione sociale che produce, a sua volta, ciò che si può denominare una "cultura nuova".
Il nostro approfondimento specifico sarà più circoscritto, essendo orientato a considerare la cultura, e in particolare la cultura dell'unità, soprattutto nella sua valenza intellettuale/cognitiva di studio accademico. Senza fermarci sui contenuti specifici delle varie discipline, vediamo in modo generale il significato di "unità": riguardo all'oggetto della cultura presa in esame, riguardo al suo soggetto e infine nella sua evoluzione.

1. Una premessa

Prima di cominciare, sarà utile dire due parole per chiarire il nostro punto di vista riguardo alla cultura e all'interazione delle varie componenti che costituiscono lo sfondo culturale entro cui si colloca ogni singola persona.
Come già precisato, in questo testo facciamo riferimento soprattutto al discorso intellettuale/cognitivo, in particolare a quel patrimonio di conoscenza che porta a considerare le varie discipline accademiche, ciascuna con i propri metodi, oggetti e obiettivi (scienze naturali, storia, sociologia, teologia, ecc.).
Ovviamente non si può prescindere dagli elementi multiformi che costituiscono la cultura di ogni persona in senso più ampio, che comprendono, ad esempio, il modo di vedere il mondo di un dato popolo o di una data ideologia (attraverso una "lente" marxista o capitalista, individualista o comunitaria, democratica o oligarchica, occidentale o orientale, ecc.). Più generalmente, è l'antropologia di base, il modo autoriflessivo dell'uomo di pensare sé, a influire sul suo modo di concepire e affrontare il mondo intorno, con tutti i riflessi culturali che ciò comporta.
Mettendo a fuoco soprattutto la dimensione di studio e ricerca, dunque, non ci dimentichiamo che essa contiene in sé necessariamente altri elementi importanti. Essendo l'uomo un tutt'uno, i vari livelli secondo cui sperimenta ed esprime la cultura non sono mai totalmente slegati, ma rappresentano componenti a strati diversificati. Ogni studioso porta implicitamente con sé il proprio modo di vedere il mondo nell'affrontare le varie discipline, anche quelle più scientifiche, se non altro per le sfumature con le quali coglie i vari termini linguistici in cui esse vengono espresse. Vedremo in seguito come il modo in cui nasce e si sviluppa una cultura

dell'unità tiene conto e si arricchisce di questi vari elementi, portandoli tutti a un'integrazione più piena e profonda anche nell'ambito del pensiero.

2. La natura innovativa di una cultura dell'unità e il suo oggetto

Con profonda intuizione, Hans Urs von Balthasar scrive che ogni grande carisma nella Chiesa è come uno sguardo nel centro della Rivelazione, un nuovo sguardo dischiuso sull'Infinito. Il grande protagonista nell'aprire tale finestra è lo Spirito Santo, che lungo la storia, secondo la promessa di Cristo, porta «alla Verita tutta intera» (*Gv* 16,13). I carismi sono doni Suoi, modi di vedere che illuminano aspetti sempre nuovi dell'infinita verità, «che stavano in qualche modo inosservati da sempre sull'orizzonte spirituale della fede e a un tratto con la nuova luce che cade assurgono finalmente nella coscienza chiara»[1].
L'oggetto della "cultura dell'unità", frutto di un carisma, è dunque tutto: tutta la Rivelazione, tutta la verità, tutto il mondo, ammirato e studiato con uno sguardo nuovo e penetrante, nell'insieme e nei particolari. Viene in mente l'invenzione del telescopio che, nell'epoca di Galileo, ha aperto agli occhi dell'umanità visioni più profonde e inattese dell'universo. Portando alla scoperta di galassie già esistenti ma ancora sconosciute, ha ridimensionato l'immagine che l'uomo aveva di sé e della posizione della sua dimora, la terra, nel concerto dell'universo.
Anche la natura della nuova cultura che scaturisce dal carisma dell'unità è quella di una comprensione più profonda, più penetrante, e anche più unitaria. Lo Spirito con i suoi carismi, ricorda Von Balthasar, «diffonde la divina pienezza nell'infinito, ma solo sempre in modo da unificarla sempre di nuovo e di più»[2]. La cultura dell'unità rappresenta una sintesi nuova, uno sguardo più penetrante sulla cultura nel suo insieme, nella quale ogni disciplina, ogni particolare è visto nel suo rapporto col Tutto e in qualche modo lo contiene. Presuppone, in chi ne è artefice, una conoscenza solida delle varie acquisizioni culturali del passato, come la chioma di un albero presuppone la radice, i rami, il tronco. Tuttavia, risulta anche originale rispetto al passato e agli sforzi attualmente in atto per riacquistare l'unitarietà del sapere che nella modernità è andato persa.
Analizzando la novità dell'approccio del carisma dell'unità nel contesto della interdisciplinarietà, lo studioso americano David Schindler scrive:

> «Oggi in genere questo termine fa riferimento a un dialogo fra le discipline che presuppone una loro originaria frammentazione. Ogni disciplina raccoglie dati seguendo la propria metodologia e in seguito i contenuti o le proprie conclusioni vengono "correlate" in modo più o meno esteriore con quelli delle altre discipline. Un siffatto dialogo però non può mai dare luogo ad una genuina integrazio-

1) H.U. von Balthasar, *Come lo Spirito Santo viene nella logica?*, in Id., *TeoLogica* III, Jaca Book, Milano 1992, p. 22 (riportato nella *lectio* che Chiara Lubich ha svolto per il conferimento del dottorato *h.c.* in Sacra Teologia, Manila, 14.1.1997, pubblicata in «Nuova Umanità», XXII (2000/6), p. 772.
2) *Ibid.*

> ne del pensiero». Il nuovo approccio nato nel contesto del carisma dell'unità, «pur non negando l'autonomia legittima delle discipline moderne e i loro risultati, punta all'attuazione di una integrazione disciplinare diversa, innestata in un'unità più radicale»[3].

Si tratta dunque di un capovolgimento del discorso, in quanto esso parte non dai molti ma dall'uno.

> «È un'unità che comporta un riordinamento dinamico di tutte le cose e di ogni aspetto di tutte le cose in Gesù abbandonato, come l'ultima rivelazione dell'amore trinitario[4]. Comporta un cambiamento […] nella nostra comprensione della stessa "logica" del mondo, del cosmo nella sua interezza - creato (e redento) da Dio»[5].

Per Schindler, se tutto è già stato realmente ricapitolato in Cristo, tocca a noi illuminare tale unità con nuove categorie e connessioni cognitive, cioè «ricapitolare l'ordine di tutte le cose create, umane e non umane, nella luce del significato/unità rivelata in Gesù abbandonato». Sottolineando la natura ontologica dell'originaria unità di ogni oggetto di studio prosegue:

> «Tale significato/unità non è qualcosa di estraneo alle cose, da essere imposto in modo arbitrario. Al contrario, in essa consiste la loro originaria e ultima verità come creature. Quindi il lavoro di ricapitolazione comporta una "nuova" teologia e filosofia e antropologia, ma anche una "nuova" cosmologia e anzi un modo "nuovo" di concepire le scienze umanistiche e naturali»[6].

3) D. Schindler, *Toward a New Unity of the disciplines*, in AA. VV. *An Introduction to the Abba School*, New City Press, New York 2002, p. 7. «Typically today this term ["interdisciplinary"] refers to a dialogue among the disciplines that presumes an original fragmentation among them. Each discipline gathers evidence in accord with its own methodology, and the contents or conclusions which it derives are then "correlated" more or less externally with those of the other disciplines. Such a dialogue, however, can never result in a genuine integration of thought. Denying not at all the legitimate autonomy and achievements of the modern disciplines, the Abba School aims for a different sort of disciplinary integration, rooted in a more radical sense of unity». La traduzione di questo e dei brani seguenti è nostra.

4) L'autore si riferisce a uno dei capisaldi del carisma dell'unità: Gesù abbandonato. Nel Suo grido sulla croce «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», Cristo rivela l'Amore più grande, che è dono totale, fino all'annullamento di sé, che caratterizza la dinamica della vita trinitaria e la legge dell'universo e che porta alla più piena unità.

5) *Ibid.*, p. 10. «It signifies a unity involving the dynamic reordering of all things and all aspects of all things in Jesus forsaken as the ultimate revelation of Trinitarian love. It signifies a change […] in the way we understand the very "logic" of the world itself - of the cosmos in its entirety - as created (and redeemed) by God».

6) *Ibid.*, pp. 10-11. «Human beings are to be the sacrament of God's love […] they are to recapitulate the order of creaturely things, of all things, human and non-human, in terms finally of the meaning-unity revealed in Jesus forsaken. This meaning-unity is not something foreign to things, hence something to be (arbitarily) imposed on them. On the contrary, it is their most original and ultimate truth as creatures. Thus the task of recapitulation involves a "new" theology and philosophy and anthropology, but it also involves a 'new' cosmology and indeed a 'new' way of conceiving the human and natural sciences».

La domanda fondamentale che nasce - e su cui torneremo in seguito più ampiamente -, è allora:

> «come questa nuova visione può individuare e appropriarsi di tutto ciò che è vero e buono e bello nelle discipline come sono ora configurate e trasformarvi i contenuti e i metodi alla luce dell'ultima unità di ogni cosa come rivelata nella "potenza"/"impotenza" amorosa di Dio in Gesù».

Quale, dunque, è il metodo, quale la pratica che porta a tali frutti, permettendo di «approfondire e non corto-circuitare le dinamiche interiori dell'intelligenza, integrate ormai nell'ordine della santità»[7]?

3. Il soggetto della cultura dell'unità

La risposta a questa domanda è intrinsecamente legata al discorso sul soggetto: chi è, chi sono gli agenti che producono la nuova cultura dell'unità?
Se lo Spirito Santo è il grande protagonista nell'aprire squarci nuovi sull'Infinito tramite i carismi, è Cristo Risorto, presente per mezzo di Lui nel Suo corpo mistico, il vero Soggetto della cultura che nasce dal carisma dell'unità. Abbiamo accennato innanzi al fatto che ogni cultura è legata a una società. La cultura dell'unità emerge da un tipo di società singolare, contrassegnata da legami profondi e particolari fra i suoi componenti, e da una dinamica di vita e di pensiero tali che consentono un "salto ontologico" nella comprensione della realtà. È una società talmente unita da possedere il volto di una Persona: il Cristo Risorto, presente secondo la Sua promessa fra due o più persone unite nel Suo nome (cf. *Mt* 18,20). Nella dinamica proposta, il Risorto risulta al contempo il legame che eleva a una nuova Realtà e la nuova Realtà costituta. Secondo una logica trinitaria, le "due o più" persone rimangono distinte, anche se sublimate in quanto partecipanti a una Realtà superiore - la Sua.
Ovviamente i "due o più", cui si fa cenno nel versetto di Matteo, sono persone concrete situate nella storia, e ognuno porta in dono tutto il proprio bagaglio intellettuale e culturale. Anche se fossero persone addette alla stessa disciplina o persino alla stessa specializzazione, portano ciascuna uno sguardo in qualche modo diverso, in ragione delle storie personali e dei vari altri fattori che costituiscono nel senso più ampio la cultura di ogni persona e determinano la sua visione del mondo. Il discorso si fa poi ancora più ricco ed interessante se esse provengono da campi di studio diversi.

7) *Ibid.*, 11. «Thus the fundamental question […] is how this new vision can acknowledge and appropriate all that is true and good and beautiful in the presently-configured disciplines, while at the same time transforming the content and methods of these disciplines in the light of the ultimate unity of things as revealed in the loving "power"/"powerlessness" of God in Jesus. […]. It is a matter of deepening, not short-circuiting, the inner dynamics of intelligence, integrated now into the order of holiness».

Dato che il Cristo Risorto, che si fa spiritualmente presente nel rapporto e nella vita di due o più uniti, è non solo vero Dio ma anche vero Uomo, nell'esperienza di comunione viene coinvolto anche il pensiero, e cioè anche la dimensione intellettuale in quanto dimensione fondamentale dell'uomo. Così, quando due o più sono uniti in Cristo nel modo di dialogare specifico che approfondiremo in seguito, non si trova più il pensiero giustapposto di tanti individui ma un pensiero nuovo, nato dall'unione dei doni portati da ciascuno, un pensiero autenticamente umano ma anche divino. Paolo, riferendosi alla possibilità di una penetrazione nella verità che supera la capacità meramente umana, afferma: «Noi abbiamo la mente di Cristo» (*1 Cor* 2,16). È qui il cuore della *novità* culturale che porta il carisma dell'unità.
Viene in mente a questo proposito il pensiero di Teillard de Chardin e la sua spiegazione dell'evoluzione cosmica, che dalla noosfera è indirizzata al Punto Omega[8]. Su un altro piano, si può pensare al fenomeno dell'"emergenza" studiato da Prigogine e altri[9]. Partendo dalle intuizioni di questi autori, si può suggerire che, come sul livello biologico la vita si rivela essere più della somma dei suoi ingredienti inerti, in modo analogo è possibile sperimentare, nell'unione di più persone umane in Dio, la Sua presenza nel loro pensare e nel loro agire, sublimati nel Suo.
Dato che l'esperienza vitale che la Lubich denomina "Gesù in mezzo" comprende al contempo, in una logica trinitaria, le due dimensioni correlate dell'unità e della distinzione[10], anche il fenomeno della generazione di un pensiero nuovo può manifestarsi concretamente su due livelli: quello comunitario e quello del singolo.
A volte le idee nuove emergono e si sviluppano pian piano nella comunione fra tutti. Ad esempio, trattandosi di un gruppo di studiosi della stessa disciplina è come se "Gesù filosofo", "Gesù teologo", "Gesù matematico" ecc. illuminasse e portasse avanti il discorso. Similmente, in un contesto interdisciplinare, è come se si accendesse una luce tutta nuova su un dato argomento, in quanto essa viene percepita insieme da prospettive diverse. Ognuno poi riporta la nuova comprensione nel proseguire la ricerca nel proprio ambito specifico, ma con una vita intellettiva "amplificata nei suoi contenuti, reimpostata nel suo apparato, arricchita nella metodologia"[11].

8) Cf. P. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* [tit. orig. *Le Phénomène Humain*, Ed. du Seuil, Paris 1955]. L'autore ha sviluppato le idee del geologo russo Vladimir Vernadsky.
9) Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata*, Longanesi & C., Milano 1979 [tit. orig. *La Nouvelle Alliance. Metamorphose de la Science*, Gallimard, Paris 1979]. Partendo da considerazioni sul fenomeno dinamico dell'autoorganizzazione in campo fisico-chimico, il premio Nobel estende il discorso ai sistemi biologici e sociali, proponendo «nuove alleanze» tra «la storia degli uomini, della loro società, dei loro saperi e l'avventura esploratrice della natura». Senza approfondire il discorso, suggerisce la necessità di un orizzonte unificante che trascende l'uomo.
10) È l'antropologia fondamentale del cristianesimo, dove la presenza di Cristo nel singolo e nella comunità sono co-essenziali e mutualmente dipendente. «Noi non siamo perfettamente Lui finché Lui non è fra noi […]. Così avviene dove due s'uniscono nel Nome di Gesù. Debbono esser Gesù per averLo fra essi; ma sono Gesù quando Lo hanno fra loro» (C. Lubich in J. Povilus, *'Gesù in mezzo' nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, p. 69).
11) S. Rondinara, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007, p. 87. L'autore, partecipe della realtà della Scuola Abbà, analizza tale esperienza nel capoverso "Dialogo e Agape cristiana", pp. 83-88.

Altre volte, vari pezzi di cultura slegati e giustapposti si trovano unificati nella mente di un singolo che, perché ed in quanto è stato reso partecipe della Realtà di Cristo Risorto nella dinamica dell'unità, si fa capace di cogliere questa stessa dinamica fra le diverse verità. Citiamo a questo proposito l'esperienza esistenziale annotata da Igino Giordani, uomo di vasta cultura, dopo il primo impatto col carisma dell'unità:

> «Una cosa avvenne in me. Avvenne che quei pezzi di cultura, giustapposti, presero a muoversi e a animarsi, ingranandosi a formare un corpo vivo [...] Era penetrato l'amore e aveva investito le idee, traendole in un'orbita di gioia. [...] Tutti i dogmi, tutte le nozioni uscivano dal casellario della memoria e divenivano materia viva, sangue del mio sangue. [...] Nulla di nuovo: oppure tutto nuovo: gli elementi della mia formazione culturale e spirituale venivano a disporsi secondo il disegno di Dio. Si mettevano al loro giusto posto. Vorrei dire, che, da disuniti, si univano, componendosi»[12].

Sia sul livello comunitario, sia nella singola persona inserita in una vita d'unità, è lo Spirito Santo, fuoco d'amore divino, che porta all'unione di elementi culturali diversi in una nuova sintesi vitale. Per la Sua azione, l'uomo è reso partecipe della mente di Cristo Risorto, presente nella comunità, e ciò che risulta è qualcosa di culturalmente inedito.

4. Una metodologia di frontiera: la Scuola Abbà

Rimane comunque la domanda fondamentale ed esistenziale sul "come"? Quali sono le modalità concrete in cui il carisma dell'unità è all'opera nel far sorgere e promuovere una cultura nuova, quasi come un catalizzatore spirituale? Quali sono le condizioni richieste, quali i risvolti nella vita concreta?
Per studiare la genesi e lo sviluppo della nascente cultura dell'unità, sarà utile prendere in esame una realizzazione modello, quella della Scuola Abbà. Si tratta di un gruppo di ricerca interdisciplinare istituito da Chiara Lubich nel 1990, impegnato a sviscerare i contenuti dottrinali impliciti nella *spiritualità dell'unità*[13]. Si incontra regolarmente nella sede centrale del Movimento dei Focolari, a Rocca di Papa.
Più propriamente, la Scuola Abbà può essere definita un laboratorio interdisciplinare, un evento che coinvolge 25 studiosi di quasi altrettante specializzazioni. Fra i componenti sono presenti persone di 10 nazionalità: laici, ma anche religiosi e sacerdoti cattolici, un pastore anglicano e un pastore della Chiesa riformata. La cosa più significativa è che tutti i membri s'impegnano a vivere in modo radicale, nella dimensione intellettuale richiesta dalla Scuola e anche fuori di essa, l'esperienza d'unità che è il *novum* che porta il carisma dell'unità. Attorno a ogni membro gra-

12) I. Giordani, *Memorie d'un cristiano ingenuo*, Città nuova, Roma 1981, 2005, pp. 50-152.
13) Per un approfondimento storico/fenomenologico cf. J. Povilus, *La Scuola Abbà*, in «Unità e Carismi», (2002/2-3), pp. 47-52.

vitano poi degli studiosi ed esperti della propria disciplina che s'incontrano periodicamente nello stesso spirito e con la stessa metodologia della Scuola, per ripeterne l'esperienza in un ambito di ricerca più specifico. La Scuola Abbà, considerata in questi suoi due livelli (in senso stretto e allargato), è un *locus* ideale per studiare la formazione e lo sviluppo di una cultura dell'unità.
In una pagina di appunti per un incontro della Scuola Abbà del 2004, la fondatrice dei focolari descrive la modalità della nascita e dello sviluppo della cultura che ha da emergere dal carisma dell'unità:

> «Noi non abbiamo tagliato le radici della nostra cultura solamente per esserne staccati e capire gli altri, ma anche per metterla in comune: perché diventi materiale consumato in uno, con quella dell'altro, da Gesù fra noi e fiorisca in una nuova dottrina»[14].

È un brano che contiene in sunto la dinamica richiesta per generare una nuova cultura: donare la propria competenza culturale per amore, essendone staccato completamente ("tagliare le radici"), e al contempo accogliere pienamente il dono altrui. Innanzitutto, si può notare che per la Lubich la comunione della propria ricchezza culturale è una dimensione di quella comunione dei beni chiesta ai cristiani per essere uniti come Cristo ha insegnato. Secondo il noto racconto degli Atti degli Apostoli (*Atti* 3,43-44), la comunità dei primi cristiani era un cuore solo ed un'anima sola ed essi mettevano tutti i loro beni in comune. La comunione dei beni, agli albori del cristianesimo, era frutto e al contempo fondamento dell'unità della comunità. Si era "consumati in uno" se, e solo se, si metteva in comune ogni cosa. Anche se il testo neotestamentario descrive più nei particolari la comunione dei beni materiali, essa presuppone una comunione esistenziale («un cuor solo e un'anima sola»). Scrive Chiara Lubich a proposito del carisma dell'unità: «Come esternamente l'unità porta alla comunione dei beni (materiale), intimamente e spiritualmente porta alla comunione della nostra cultura»[15]. È un processo dinamico, in cui due o più persone unite in Cristo formano come "una cellula viva" del Suo corpo. Questo processo è anche descritto da Chiara con un'altra analogia: la fusione delle persone in "uno", in un unico Gesù, «fusione di tutto ciò che le persone sono ed hanno, beni materiali e spirituali»[16].
Le due immagini della cellula viva e del fuoco, che fonde vari elementi in "uno", non vanno separate. Soprattutto, non bisogna fraintendere la "fusione in uno" di cui parla la Lubich: non si tratta di un "uno" statico, in cui le componenti vengono cancellate o schiacciate. Tutt'altro! Unità e distinzione sono co-essenziali, come nella SS.ma Trinità: «Cristo intero rivive in ambedue e in ciascuno e fra noi». Inoltre, «è Dio che fa di due uno, e si pone a terzo come relazione di essi: Gesù fra loro»[17]; e Dio, che è amore unitivo, è eterno dinamismo.

14) C. Lubich, appunti inediti preparati per la Scuola Abbà, Rocca di Papa, 24.1.2004.
15) *Ibid.*
16) *Ibid.*
17) La citazione fa parte di uno scritto del 1949 ("Risurrezione di Roma", in C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, p. 256), che la Lubich riprende e commenta nelle note alla Scuola Abbà del 24.1.2004. È in questo scritto che si trova l'espressione "cellula viva" riportata sopra.

Come si scandisce, nella vita concreta della Scuola Abbà, tale dinamica? All'inizio di ogni sessione, i membri promettono di amarsi fra loro come Cristo li ha amati, fino al dono totale di sé. Farsi "nulla", nel donare il proprio pensiero gratuitamente, e "nulla", nell'accogliere il pensiero altrui, esige l'esercizio dell'amore evangelico nella sua massima misura, sul modello dello svuotamento di sé vissuto da Gesù sulla croce (cf. *Fil* 2,7). Tale radicalità dell'amore sprigiona grande creatività: sia nell'ascolto dello Spirito dentro di sé, sia nell'ascolto/accoglienza dell'altro. È un essere "l'uno nell'altro" per quanto possibile anche coll'intelletto, un "essere uno" che si realizza alla luce della carità divina e che implica il doppio movimento del dono gratuito e dell'ascolto/accoglienza perfetta.

Per una declinazione ulteriore della natura dell'amore che qui è richiesto, riportiamo alcuni brani di Igino Giordani che, pur pronunciati in un contesto più ampio, si addicono bene al nostro caso specifico, in quanto illuminano la purezza e il sacrificio intellettuale richiesto per generare una cultura nuova. Giordani sottolinea come la rivoluzione del Vangelo «demolisce quel culto della persona, quell'egoismo, che si coltiva, nascosto o palese, nel cuore dei più, se non di tutti». E non è proprio questo culto della persona il "demone nascosto" che tiene in qualche modo incatenato il pensiero di ogni individuo, pur quando viene offerto agli altri, ma in fondo sempre attendendo un qualche riconoscimento, e così compromettendo la totalità del dono ed ostacolando l'unione perfetta di molti pensieri in uno? Giordani descrive tale puro dono come «ultraumana, superumana […] partecipazione della natura di Dio, il quale dà, non prende, perché è amore». L'amore è inoltre definito da Gesù servizio. «Non è facile all'uomo accedere a questa diminuzione di sé, spinta sino all'annientamento. Quasi, uno sgonfiamento»[18].

Nell'esperienza culturale proposta dalla Scuola Abbà, Gesù che spinge il suo amore al Padre e ai fratelli sino all'abbandono diventa lo stile del pensare, inseparabile dallo stile di amare[19]. In contrasto con la mentalità prevalente nel mondo accademico, in cui un'idea originale viene gelosamente salvaguardata, il pensare come servizio esige il sacrificio del proprio io: nel senso del distacco totale dalle proprie idee, per donarle come puro amore e per accogliere quelle dell'altro e accedere insieme a un pensiero nuovo, quasi "ispirazione partecipata" da tutti. In sintesi, è la mutua *kenosis* culturale che genera una cultura nuova.

Nella metodologia dinamica della Scuola Abbà, l'impegno personale di ciascuno è dunque essere "niente" per sé, ma solo amore, come Gesù abbandonato, mettendo le proprie acquisizioni culturali, le proprie idee e ispirazioni a servizio degli altri. Ciò significa essere pienamente presenti agli altri, a Gesù in loro. Nel contesto di un'impresa intellettuale come la Scuola Abbà questo comporta non solo ascoltare intensamente gli altri - avendo spostato la propria formazione intellettuale, la propria cultura e i pensieri che sopraggiungono -, ma anche "farsi uno" in quanto possibile con il pensiero dell'altro, facendolo proprio. D'altro lato questo significa

18) I. Giordani, *La rivoluzione cristiana*, cit. in «Città Nuova», LIV (25 gennaio 2010), p. 41.
19) Cf. G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1), pp. 1-19; Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

anche, come si è già detto, donare, come puro dono d'amore, quei pensieri o ispirazioni che possono sembrare pertinenti alla discussione in corso, senza condizione, senza pretendere che vengano accolti.

> «Quando ci incontriamo - spiega Chiara Lubich, descrivendo tale esperienza - dichiariamo di essere pronti a morire l'uno per l'altro, e soprattutto a far morire il nostro pensiero, il nostro modo di ragionare, il nostro modo di pensare, per acquistare il pensiero di Gesù in mezzo»[20].

Perciò bisogna avere il coraggio di morire, di "farsi nulla", ma in senso positivo. E ciò si verifica in due direzioni: essendo pieno dono ed essendo pieno "ascolto" e piena "accoglienza", fino a comprendere l'altro in sé[21].

Conclusione

La metodologia delineata è la condizione necessaria perché si realizzi il "salto qualitativo" più sopra descritto. Nell'unità profonda, Cristo presente dove due o più sono uniti nel Suo nome, diventa - come ha detto Chiara Lubich - non solo l'oggetto ma anche il soggetto del pensiero e dello studio. Come accennato, ciò si può estendere in qualche modo a tutti i campi, a ogni sapere, per arrivare a una sintesi originale in ciascuna delle varie aree di approfondimento e fra di loro.
Se, parlando al mondo della cultura all'Università di Pavia, Benedetto XVI ha affermato che: «solo ponendo al centro la persona e valorizzando il dialogo e le relazioni interpersonali, può essere superata la frammentazione specialistica delle discipline e recuperata la prospettiva unitaria del sapere»[22], alla luce di quanto esposto, si può giungere a un'ulteriore precisazione. Guardando alle linee di sviluppo della cultura che comincia a fiorire dal carisma dell'unità, si nota che ven-

20) Cit. in Povilus, *La Scuola Abbà*, cit., p. 50.
21) La "metodolgia" descritta e il "salto qualitativo" che ne risulta stanno anche alla base dell'esperienza dell'Istituto Universitario Sophia, sorto per iniziativa della Lubich nel 2008, come germoglio sbocciato dalla Scuola Abbà. Nel caso dell'Istituto Sophia si aggiungono alcuni elementi nuovi significativi nello sviluppo di una cultura dell'unità. Ad esempio, la continuità della convivenza per un periodo prolungato, in cui vita e studio vanno di pari passo. Infatti, immersi in una vita di unità si comprendono meglio le espressioni scientifiche volte ad esprimere tale cultura. Segnaliamo anche il rapporto specifico docente/studente, e l'interazione non solo di discipline diverse, rappresentate dalla variegata provenienza accademica degli studenti, ma anche di sfondi culturali diversi, dato che gli studenti provengono da tutti i continenti. L'apporto di ciascuno, nell'accogliere quanto viene dato e nel donare i propri punti di vista, risulta fondamentale al processo di sviluppare e solidificare la nuova proposta culturale offerta dai professori, mentre le domande e gli interventi durante le lezioni, lo studiare insieme in piccoli gruppi, così come gli esami e la preparazione dei lavori di tesi, ne scandiscono le grandi tappe quotidiane. Per un approfondimento, cf. J. Povilus, *L'idea di università in Chiara Lubich e l'Istituto Universitario Sophia*, in «Sophia», 1 (2009/1), pp. 18-25.
22) Cf. Visita pastorale a Vigevano e Pavia, incontro con il mondo della cultura, discorso di Sua Santità Benedetto XVI, nel cortile "teresiano" dell'Università, Pavia, 22 aprile 2007.

gono valorizzati al massimo sia il dialogo sia le relazioni interpersonali di cui parla il Pontefice, ma in modo che non una persona o un concetto di persona vengono posti al centro, bensì la Persona stessa di Cristo, vivo in mezzo a coloro che sono uniti nel Suo nome.
L'esperienza della reciprocità acquista un volto personale, e in essa il concetto di persona giunge a compimento. Questa svolta antropologica provoca un rovesciamento di prospettiva anche nella cultura, una rivoluzione copernicana che risponde alle esigenze più profonde dei nostri tempi[23].

JUDITH POVILUS
Professore stabile di Logica e fondamenti di matematica presso l'Istituto Universitario Sophia
judith.povilus@iu-sophia.org

23) Cf. ad esempio gli atti registrati del Convegno Internazionale "Chiara Lubich da Trento al mondo: l'impatto di una storia", promosso dall'Università di Trento, 25-26 febbraio 2010, on-line in http://events.unitn.it/chiaralubich. Nella sua analisi storico-filosofica Luigi Alici, professore di filosofia morale presso l'Università di Macerata, descrive tale cambiamento di prospettiva come «una profezia intorno alla pertinenza antropologica, all'altezza metafisica e alla vocazione comunitaria dell'amore».



LETTURA SOCIOLOGICA DI UNA NOVITÀ: GESÙ ABBANDONATO NELLA PROPOSTA DI CHIARA LUBICH

di
BENNIE CALLEBAUT

The article examines the relationship between ideas and their social context from the perspective of the sociology of knowledge. It starts by examining recent theories of social constructionists on authorship and authorship competencies. How can we reflect on the process of differentiation of meanings and how they eventually provoke creative re-interpretations and bring about new meanings and competencies? As a case study the article examines the history of the Focolare Movement in its early years. Jesus Forsaken is a key point in Chiara Lubich's 'spirituality of unity', does this term function as a basis for creative re-interpretation? If so, how is this to be understood?

Sophia II (2010-1) 102-115

1. Linee teoriche di un percorso di ricerca

La sociologia della conoscenza è un ramo del sapere sociologico che si è sviluppato a fatica. Oggi si parla più volontieri di sociologia dei processi culturali. Si tratta di analizzare i rapporti tra il contesto sociale e la produzione culturale, e più particolarmente la conoscenza: le idee e le ispirazioni. Alla radice sta la domanda se i pensieri siano liberi o meno, e su quali condizionamenti si possano dare nella loro produzione e trasmissione.
La risposta della sociologia classica si giostrava tra due posizioni idealtipiche: le idee sono libere - la posizione del mondo classico e medioevale; le idee sono del tutto determinate - la posizione di K. Marx. I due autori considerati i più importanti in questo campo, M. Scheler e K. Mannheim, hanno posizioni diverse ma cercano la sintesi tra le due posizioni estreme. Oggi, i sociologi prudentemente scartano l'idea di una completa determinazione o dipendenza dei pensieri da qualche fattore sociale, ma non accettano neanche la libertà completa[1]. Si suppone che nessun pensiero è del tutto determinato: che c'è, sì, una dimensione di libertà nell'espressione del pensiero, ma anche (come sottolinea Scheler) che le idee non hanno forza se non si calano nella realtà sociale, che per ciò stesso le condiziona.
Nel contesto di una riflessione articolata sui processi del cambiamento culturale, ci si può porre la domanda circa un dossier concreto come quello della genesi e dello sviluppo del Movimento dei Focolari: siamo in presenza di un pensiero e di un'ispirazione nuovi? Quanto c'è di veramente libero e nuovo, e quanto esprime invece un'evoluzione di un intero sistema religioso? E, seguendo il pensiero di Scheler: qual è l'ispirazione prima dei Focolari e, quand'essa si cala nella realtà degli anni '40-'50 del secolo scorso, quale percorso compie? Provoca un cambiamento e, se sì, di quale tipo? Quali condizionamenti sociali subisce? E che cosa cambia, eventualmente, nella prospettiva dell'ispirazione?
Il concetto di cambiamento, in verità, è troppo vago - sottolinea E. Poulat, noto sociologo francese, esperto del mondo cattolico[2]. Bisogna sempre misurarsi col carattere relativo di ogni cambiamento, e cioè paragonarlo a cosa e a chi e in quale momento della storia ci si trova di fronte.

1.1. M. Bakhtin o la costruzione del discorso

Nel nostro caso, mettiamo a fuoco la genesi e lo sviluppo dell'esperienza e del pensiero della giovane Chiara Lubich (1920-2008). Quando, dalla sua iniziativa, nasce il nucleo fondatore dei Focolari, siamo nel 1943. La novità sta prima di tutto nelle relazioni che danno inizio a una specifica micro-realtà sociale. Con ciò siamo già

1) Si veda in proposito il sempre solido saggio di W. Stark, *Sociologia della conoscenza*, Etas-Kompas, Milano 1967.
2) Su questo problema E. Poulat scrive: «Concetto ambiguo: cambiamento della Chiesa, cambiamenti nella Chiesa; cambiamenti sociali, cambiamento religioso ... Concetto rudimentale, da Eraclito e Aristotele possiede una lunga tradizione filosofica, assente nella cultura socio-storica o socio-politica». Si veda, in particolare, il capitolo *La societé religieuse et le problème du changement*, in E. Poulat, *Modernistica*, N.E.L., Paris 1982, pp. 251-272.

concentrati, più che sullo strutturarsi sociale dei Focolari, sul suo aspetto culturale. C'è infatti qualche idea, qualche scintilla ispiratrice che si staglia in particolare? M. Bakhtin[3] ha sviluppato un approccio alla questione su come si costruisce un discorso e si diventa autori di un discorso in proprio. È ciò che fa al nostro caso. Nel 1947, quando l'autorità ecclesiastica spinge Chiara Lubich a stendere un piccolo regolamento per dare profilo canonico al gruppo, nel testo appare per la prima volta, bianco su nero, la parola "spiritualità". Questo gruppo si avverte dunque come protagonista di una spiritualità propria.

Bakhtin sviluppa in proposito le nozioni di *authorship* e *authorship competencies*. Nota, tra l'altro, che le parole dei nostri discorsi esistono già sulla bocca degli altri in altri contesti e sono al servizio delle intenzioni di altre persone[4].

Da chi Chiara Lubich prende a prestito le parole di quel suo discorso articolato che verrà definito, nel giro di pochi anni, "spiritualità dell'unità"? Qual era la sua biblioteca, chi frequentava in quegli anni? «La storia della mia vita è sempre immersa nelle storie di quelle comunità dalle quali traggo la mia identità» - scrive MacIntyre[5]. Da quale tradizione proviene Chiara Lubich? È chiaro che appartiene a una comunità culturale precisa, la parte italofona della regione Trentino-Alto Adige, e cioè a una comunità di fede con caratteristiche precise[6].

Ma la domanda è: che cosa ne fa, Chiara Lubich, delle parole che riceve, delle tradizioni che la formano? Continua semplicemente tale discorso, introducendo le sue compagne in una vita evangelica come lei la conduce? Chiara Lubich privilegia il discorso cattolico dominante all'epoca, quello della sua prima formazione catechistica, quello dell'Azione Cattolica e degli Universitari Cattolici della FUCI che frequenta tra il 1935 e il 1943, quello del mondo francescano (cappuccino) entro cui si muove il primo gruppo, o siamo già in presenza di elementi che modificano il discorso abituale?

Bakhtin sostiene che il linguaggio è (sovra)popolato dalle intenzioni degli altri: «Espropriarle, forzandole a sottomettersi alle proprie intenzioni e ai propri accenti, costituisce un processo difficile e complicato»[7]. Quale tipo di *authorship* sviluppa Chiara Lubich? Da chi più precisamente prende in prestito, che cosa seleziona, che cosa scarta nella produzione del *suo* discorso?

L'elaborazione di un discorso proprio è frutto di un lavoro di espropriazione e selezione, in un processo che continua spesso a partecipare di una certa riproduzione del discorso già dato. Ciò porta J. Shotter a parlare di un processo di "reinterpretazione creativa"[8]. Con Chiara Lubich e la spiritualità dell'unità siamo in

3) M. Bakhtin, *The dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin 1981.
4) *Ibid*., pp. 293-294.
5) *Ibid*., p. 205.
6) Vedi il mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement international des Focolari. Analyse sociologique*, Nouvelle Cité, Paris 2010, pp. 122-168.
7) M. Bakhtin, *The dialogical imagionation*, cit., pp. 293-294.
8) «People mutually and reciprocally negotiate sustainable conversation and associated contexts of meaning, allowing at once for constantly accumulating richness and appearance of continuity and order, and for creative re-interpretation of categories and styles so that new meanings and competencies can emerge» (J. Shotter, *Social accountability and selfhood*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 52-53).

presenza di qualcosa di simile? Per rispondere, occorre far emergere la differenza che specifica il nuovo che così emerge. K. J. Gergen precisa: «La costruzione di un discorso proprio richiede la differenza»[9]; e spiega: «senza tradizioni contrastanti, il significato del proprio discorso resta pallido»[10]. Nel caso del discorso emergente di Chiara Lubich, troviamo effettivamente una parola "differente"?

1.2. La differenza

Gergen evidenzia anche, nell'elaborazione del discorso, il fenomeno della creazione di "amalgami nuovi". Si tratta delle «forme di pratiche religiose che traggono qualcosa da tradizioni per il resto in contrasto tra loro»[11]. Egli sottolinea che la forza del cristianesimo sta appunto nel presentare una tradizione "poliglotta", mettendo insieme elementi delle tradizioni ebrea, greca e romana. Quale tipo di poliglottismo è presente nel discorso focolarino?
Abbiamo la chance, nel dossier storico dei Focolari, di avere a disposizione un punto centrale del "discorso sviluppato" di Chiara Lubich, che è considerato il centro della novità che in esso viene messa in risalto. Si tratta del discorso che la fondatrice dei Focolari propone su Gesù Abbandonato e che fa riferimento al grido di Gesù in croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (cf. *Mc* 15,34 e *Mt* 27,45)[12]. Non è solo Chiara Lubich a sottolineare che si tratta di un discorso nuovo, ma anche teologi e pensatori, dei Focolari e non, lo considerano tale. E il sociologo? Lo accetta, in un primo momento, come "definizione della situazione" prodotta dall'attore sociale, per poi sottoporlo ad indagine.

2. Genesi e caratteristiche dell'ispirazione originale di Chiara Lubich

Riassumiamo gli strumenti o meglio le domande che ci aiuteranno *«at every twist and turn in the process of reflecting»*[13]. Come nasce l'ispirazione di Chiara Lubich? Come si sviluppa? Diventa un discorso in proprio? Le parole che utilizza esistono già? Da quale tradizione l'ispirazione trae la sua linfa? Che cosa opera Chiara Lubich rispetto a tale tradizione: la modifica? Che cosa seleziona? Possia-

9) «We find that the movement into meaning requires difference» (citato in K. J. Gergen, *An invitation to social construction,* Sage, London 2002, p. 19).
10) «It is from the matrix of difference that meaning comes into being. […] Without contrasting traditions, the significance of one's own becomes pallid» (*Ibid*., p.19).
11) «Moreover, we may specially prize the emergence of new amalgams, forms of religious practice that draw from otherwise conflicting traditions» (*Ibid*., p. 20).
12) Per il racconto e le riflessioni di Chiara Lubich, vedi il suo: *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1996 (1984): ma anche *Il Grido*, Città Nuova, Roma 2000; e *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001. Per la riflessione esegetica vedi G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984; per un approccio teologico al tema in Chiara Lubich: S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009; e F. Gillet, *La scelta di Gesù Abbandonato, nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009.
13) J. Beckford, *Social theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p.12.

mo definire il risultato una re-interpretazione creativa? Nel produrre un discorso segnato dalla differenza, abbiamo a che fare con tradizioni contrastanti? Quale tipo di "poliglottismo" si pratica in questo discorso? Quale condizionamento sociale subisce questo discorso?

2.1. Come nasce l'ispirazione originale?

24 gennaio 1944. Chiara, da qualche mese, ha intorno a sé - anche se tutte ancora vivono a casa dei rispettivi genitori - un gruppo di ragazze, con cui giornalmente si ritrova a condividere le esperienze di vita fatte alla luce delle frasi del Vangelo scelte per metterle in pratica. La giovane Lubich, insegnante di mestiere, gestisce inoltre la responsabilità di un gruppo più numerose di ragazze, legate alla sezione giovanile femminile del Terz'Ordine Francescano del Convento dei Cappuccini di Trento. La scena si svolge nella stanza di una delle giovane, Dori Zamboni, ammalatasi a contatto coi poveri che il gruppo visita e sostiene nell'impegno evangelico a servire Gesù in essi. Un padre cappuccino, P. Casimiro da Perarolo, assistente del gruppo, porta l'Eucaristia alla giovane ammalata in presenza di Chiara Lubich, e volendo accompagnare questo momento con un pensiero devoto, chiede a Chiara quale sia per lei il momento dove Gesù ha più sofferto. Chiara, secondo la tradizione religiosa che conosce, risponde: il dolore patito nell'orto degli Ulivi. Ma il sacerdote le dice: «Io credo invece che sia stato quello in croce, quando ha gridato: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».
Il racconto così prosegue, secondo quanto scritto da Dori:

> «Appena il padre cappuccino se ne fu andato, avendo udito le parole di Chiara mi rivolsi a lei, sicura d'una spiegazione. Mi disse invece: "Se il più grande dolore di Gesù è stato l'abbandono da parte del Padre suo, noi lo scegliamo come Ideale e lo seguiamo così"»[14].

Interrogata su questo fatto alcuni decenni più tardi, Dori mi confermerà, in due momenti distinti, che Chiara aveva aggiunto immediatamente: «Se è lì che ha più sofferto, è lì che ha più amato». Questa precisazione è indirettamente confermata da Chiara stessa, che scriverà, non più tardi di sei giorni dopo, alla sorella Liliana: «*S'è contemplato in lui immediatamente il vertice del suo amore perché culmine del suo dolore*»[15]. A conferma della versione di Dori troviamo qui l'avverbio "immediatamente".
Bisogna dunque rilevare che all'origine non vi è un'ispirazione che viene a Chiara, bensì la parola del padre cappuccino. Ma, mentre per quest'ultimo ciò non riveste una specifica rilevanza spirituale ed esistenziale particolare, per Chiara il grido di Gesù in croce diventa immediatamente il punto centrale della propria vita.

14) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 61.
15) C. Lubich, *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 31-32.

2.2. Come si sviluppa?

Dori Zamboni nel suo racconto scrive testualmente: «Da quel giorno Chiara spesso, anzi sempre, mi parlò di Gesù abbandonato. Era *il* personaggio vivo della nostra esistenza»[16]. Le lettere e testimonianze degli anni quaranta confermano il racconto. Il cuore del discorso di Chiara Lubich in quegli anni è centrato sull'approfondimento di quel momento particolare della passione:

> «La scelta di Dio, che aveva caratterizzato il primo passo della nuova vita, si precisava: scegliere Dio per noi significava: scegliere Gesù abbandonato [...] Gesù abbandonato era l'unico libro in cui leggevamo»[17].

Il 7 giugno 1944, in una lettera, Chiara scrive: «lì è tutto. È tutto l'amore di un Dio»[18]. Impressiona il commento che ella stessa farà anni dopo, rileggendo quei primi scritti:

> «Scorrendo questi scritti rimasti, si ha l'impressione che questo amore a Gesù abbandonato è entrato, è penetrato, è esploso nel nostro cuore come un fuoco che tutto divora, che nulla salva, come una passione divina che travolge e coinvolge cuore, mente, forze; e come una folgore che illumina. Si vedeva. Si capiva. Erano fiumi di luce»[19].

L'osservazione finale, probabilmente, fa riferimento a un testo della fine di settembre del 1949, nel quale Chiara Lubich scrive una delle pagine più celebri uscite della sua penna: «Ho uno solo sposo sulla terra, Gesù abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui»[20]. Questo esclusivo rapporto sponsale - un elemento che si ritrova nella letteratura spirituale cristiana lungo i secoli - descrive il culmine dell'ispirazione tradotto in percorso vitale.

2.3. Un discorso proprio, originale e nuovo?

Un racconto orale che mi è pervenuto ricorda che quando il padre cappuccino, qualche giorno dopo, incontra di nuovo Chiara, che lo mette al corrente degli sviluppi che hanno conosciuto in loro quelle parole, quasi si spaventa. Egli avrebbe allora spiegato che il suo era solo un pensiero pio da meditare, non da vivere come loro l'avevano interpretato. In effetti, attorno a lui, nessuno parla come Chiara e i suoi. Il padre si pentirà poi di questa reazione, e permetterà che vadano avanti sulla loro strada. Anche se esse stesse ben presto si rendono conto che «c'erano quelli che capivano e quelli che non capivano. Ma chi rimaneva toccato, illuminato, si sentiva moralmente impegnato per l'*ut omnes*»[21].

16) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 62.
17) *Ibid*., p. 63.
18) *Ibid*.
19) *Ibid*.
20) *Ibid*., p. 138.
21) *Ibid*., p. 68.

La prova e contrario che si tratta di un accento nuovo, e cioè di un discorso in proprio, viene dal fatto che, mentre nelle lettere private si parla quasi sempre di Gesù abbandonato, definito "il segreto" dell'unità, nel primo scritto ufficiale che presenta la storia dei Focolari, *Un po' di storia*, Chiara gli dedica appena due righe alla fine delle dodici pagine dello scritto come ci è pervenuto[22]. Benché l'ultima riga, che segue immediatamente e conclude lo scritto, reciti: «È la perenne meditazione di tutti noi e l'unico modello propostoci in quest'unica vita che abbiamo». Il testo non parla esplicitamente di "Gesù abbandonato" e utilizza più prudentemente la citazione evangelica. Segno evidente che la "novità" non passa facilmente: siamo nel momento del condizionamento sociale o, in questo caso, ecclesiale. Le critiche che si sono manifestate inducono alla prudenza. È il periodo della "gestione prudente" della nuova ispirazione - secondo la terminologia utilizzata da J. Séguy[23]. Una prova lampante del fatto che quel punto così centrale fa difficoltà perché nuovo, la troviamo nel commento di un vescovo quando la Conferenza Episcopale Italiana è chiamata a esprimere, nel 1960, la sua opinione sui Focolari in vista dell'approvazione da parte del Vaticano: si tratta - egli afferma - di "dottrina sconosciuta alla Chiesa"[24].

In verità, nel libro *Il Grido*, scritto alla fine del secolo scorso, più libera perché ormai riconosciuta ampiamente dalla Chiesa come portatrice di un carisma originale, Chiara Lubich esprime con chiarezza che non è stato per iniziativa sua ma di Dio che è venuto quel discorso "differente": «È proprio sull'abbandono di Gesù in croce che Dio ha concentrato la nostra anima sin dall'inizio del Movimento»[25].

Ma siamo ancora a livello della convinzione personale. E ciò non basta al sociologo per convincerlo di un brevetto di originalità. Ai nostri giorni però la ricerca teologica conferma la differenza sostanziale tra i precedenti approcci e gli sviluppi che Chiara Lubich imprime all'interpretazione del grido. Una dimostrazione efficace, anche se sintetica, l'ha fornita di recente un contributo di Piero Coda che ricostruisce le differenze, nell'interpretazione del grido, tra Agostino d'Ippona, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Giovanni della Croce da una parte, e gli sviluppi di Chiara Lubich dall'altra[26].

Se la teologia, scrutando scrupolosamente i testi della tradizione cristiana di due millenni, approda a queste conclusioni, ci troviamo di fronte a un dato oggettivo che la sociologia deve accogliere e interpretare a sua volta.

22) «Veramente queste anime possono dire come S. Paolo, di non conoscere che Cristo Crocifisso! E lo amano specie quando nel suo massimo strazio gridò: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato"» (C. Lubich, *Un pò di storia del «Movimento dell'unità»*, AOR, Trento 1950, p. 12).

23) J. Séguy, *Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L.G. de Montfort*, in «Social Compass», (1982), pp. 21-22.

24) Per un commento, vedi B. Callebaut, *Tradition, charisme et prophétie*, cit., pp. 401-406.

25) C. Lubich, *Il Grido*, cit., p. 31.

26) P. Coda, *Gesù Abbandonato e l'Unità. Per una lettura teologica del carisma dell'unità*, Conferenza tenuta al Convegno dell'Università Statale di Trento sulla figura di Chiara Lubich, il 25-2-2010. I contributi di questo convegno faranno oggetto di una pubblicazione curata dall'editrice Città Nuova.

2.4. Le parole esistevano già?

Sappiamo relativamente poco di quanto Chiara Lubich abbia ricevuto e integrato nella sua spiritualità e cultura prima di avviare il gruppo che sarà all'origine dei Focolari. I genitori provenivano dell'ambiente operaio. La sete di cultura era molto forte nella loro generazione - ha raccontato Gino Lubich, fratello maggiore di Chiara: «Leggevamo gli autori cattolici d'avanguardia»[27]. Cosa confermata da Chiara, che elenca in successione, per l'importanza nella sua formazione: la madre, il fratello e i libri che le passava, l'ambiente dell'Azione Cattolica frequentato dall'età di 15 anni. Ella legge certamente qualcosa di autori come Agostino, Francesco e Chiara d'Assisi, insieme a parecchie vite di santi e grandi autori spirituali; particolarmente ricca e acuta è poi la sua conoscenza, a partire del messale quotidiano, dei testi della Scrittura che citerà lungo tutta la sua vita con grande facilità. Nell'intervista concessami così dice a proposito di essi:«Hanno preparato il terreno per permettermi di accogliere il nuovo carisma del Movimento. Gli impulsi interiori del carisma stesso, sottolineati dalle Scritture, soprattutto dai Vangeli, e approvati dalla Chiesa, furono decisivi»[28]. Nel discorso che viene via via a elaborarsi e che costituirà la spiritualità dei Focolari, siamo dunque di fronte a parole nuove, forgiate *ex novo*, almeno alcune, nel contesto di parole che già esistevano e che ricevono eventualmente un nuovo contenuto. Ambedue i processi sembrano presenti nel percorso dei Focolari. Ma se rimaniamo al concetto chiave di Gesù abbandonato, spesso scritto al maiuscolo Abbandonato, siamo di fronte a un'invenzione reale, un vero e proprio neologismo, come non esita a definirlo il teologo Piero Coda, «dove l'aggettivo "abbandonato" è scritto al maiuscolo, quasi fosse nome proprio»[29].
La coscienza di trovarsi davanti a qualcosa di nuovo viene presto: «Egli - scrive Chiara l'8 dicembre del '44 - ha fatto da Dio, di quel grido, la norma d'una nuova vita, secondo un ideale nuovo». E anni dopo commenta: «Era, dunque, una nuova spiritualità che lo Spirito Santo faceva piovere sulla terra. Era un nuovo ideale quello al quale chiamava noi per prime»[30].

2.5. Che cosa seleziona, che cosa scarta?

Più difficile mi sembra indagare sul processo di selezione all'opera nell'elaborazione del nuovo discorso. Chiara Lubich ne parla raramente, con linguaggio esplicito in discorsi del genere: nel passato si fece così, noi abbiamo capito ora che ... Quando si porrà il problema di collocarsi adeguatamente nel solco della Tradizione della Chiesa, Chiara utilizzerà l'immagina di una nuova fioritura della chioma dell'albero della Tradizione che suppone ovviamente tutto l'albero e le sue radici. Ella non si pone dunque mai in contrasto, ma sempre nella continuità. Anche se non esiterà a parlare di "rivelazione" o "ri-rivelazione" (sulla base della rivelazione fondante e insuperabile attestata dalla Scrittura) quando tratta il tema dell'abbandono. Ciò

27) B. Callebaut, *Intervista con Gino Lubich*, 3-12-1987, p. 8.
28) Id., *Tradition, charisme et prophétie*, cit., LV.
29) P. Coda, *Gesù Abbandonato e l'Unità*, cit., p. 1.
30) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 65.

non vuol dire che nei fatti ella non seleziona. Non solo seleziona un fatto tra tanti, ma lo promuove a punto focale che ri-organizza tutta la comprensione del messaggio di Gesù. Per la fondatrice dei Focolari si tratta senz'altro di ritrovare tutto il messaggio evangelico, ma leggendolo ormai a partire del mistero dell'abbandono. Ma questa selezione significa anche scartare qualcosa? In un certo senso sì. Ricordo un solo episodio, come un colpo di sonda, ma si potrebbero moltiplicare le testimonianze indagando nel vasto patrimonio della storia dei Focolari. Esso aiuta a capire che si scarta qualcosa quasi senza rendersi conto che si tratta di tradizioni minori, per ritrovare accenti e sfumature che si riveleranno consone alla grande Tradizione della Chiesa. Siamo ancor prima della nascita dei Focolari, nel 1938-39, quando Chiara insegna in un piccolo villaggio di montagna del Trentino, nella Val di Sole. L'episodio è riportato in un articolo (solo in parte pubblicato nel quindicinale "Città Nuova"):

> «A un certo momento, in un primo raduno fuori scuola nell'ambito dell'Azione Cattolica, Elena [una giovane diventata amica della maestra Lubich] non poté trattenersi: "Perché lei, signorina, fa tutti i giorni la comunione?". E Silvia [solo più tardi si chiamerà Chiara, prendendo parte al Terz'Ordine Francescano]: "Potete farla anche voi". "Veramente - fu la risposta - i nostri genitori ci hanno insegnato che Dio, da lassù, castiga i cattivi e premia i buoni. Noi siamo peccatori e non è il caso di prenderlo in giro facendo la comunione e poi disubbedendo, rispondendo male ...". Certo Elena non si aspettava di vedere la signorina scoppiare in una grande risata, che contagiò anche le altre. "Ma cosa credete? - spiegò la maestrina -. Gesù è come una mamma: noi andiamo a lui e lui viene a noi e ci fa simili a sé. La mamma non usa lo stesso metodo per ogni bambino. Ognuno lo prende dal suo verso: così fa Gesù con noi»[31].

Chiara è ovviamente di tutt'altra scuola spirituale e teologica di quella ancora sotto l'influenza di un certo giansenismo che s'indovina dalla domanda di Elena. Ha un'immagine di Dio molto più calda e solare di quella severa e perfino cupa spesso presente nella spiritualità in auge all'inizio del secolo scorso.

2.6. Una re-interpretazione creativa?

La spiritualità dei Focolari avendo come centro l'unità[32] e come altra faccia della stessa medaglia e suo "segreto", Gesù abbandonato, può dirsi una "re-interpretazione creativa" del mistero della croce e risurrezione di Cristo? Due episodi illustrano, mi sembra, una tale re-interpretazione.

31) O. Paliotti, *Un anno a Castello. Quando Chiara era Silvia, maestrina nella Val di Sole*, presso l'autore, Roma 2002, p. 6.
32) «Col tempo poi la cosa si fa sempre più chiara: Dio ci chiama all'Unità (abbiamo enumerato in precedenza i segni di questa vocazione) e Gesù abbandonato né è il segreto; è lui la condizione per attuare il testamento di Gesù: *"Ut omnes unum sint"*, in C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 65.

Il primo si situa prima della "scoperta" di Gesù abbandonato, ed è raccontato ne Il Grido. Chiara è invitata a parlare a un gruppo di giovani. Siamo verosimilmente nella primavera del 1943.

> «Rispondo affermativamente [al padre cappuccino che la invita]. "Ma di che parlerà?" - mi domanda. "Dell'amore" - dico. "E che cos'è l'amore?" - prosegue, incuriosito. "Gesù crocifisso" - rispondo».

Il commento che ne scrive Chiara stessa, nel 2000, è eloquente:

> «In quell'epoca, anche in ambienti notoriamente fedeli alla religione come quello dal quale tutte noi provenivamo, non era comune sentire parlare di amore. E meno ancora credere che il Crocifisso, il quale attira tutti a sé, fosse un'arma valida per l'apostolato, anche in questo secolo. Però - lo confesso - a tutt'oggi non so chi mi abbia messo sulle labbra quella definizione dell'amore»[33].

Il secondo episodio, decisivo per lo sviluppo dei Focolari, è quello già descritto del 24 gennaio del 1944. Vorrei attirare l'attenzione sul fatto che il padre cappuccino parla del più grande dolore di Gesù. Si sa che tradizionalmente i cappuccini sono decisi nell'accentuare la dimensione dell'ascesi nell'esperienza cristiana. Difatti, nei primissimi tempi, il padre, davanti allo zelo del gruppo iniziale, orienta le giovani alle pratiche di ascesi proprie dei frati (digiuni, cilizi, ecc.), che esse abbandoneranno dopo la distinzione dal Terz'Ordine, perché ormai convinte che amare concretamente il fratello costituisce da sé un'ascesi impegnativa. Ma nell'episodio del 24 gennaio Chiara interpreta subito quello che ha detto il religioso e commenta con la sua giovane amica Dori: se è il momento del più grande dolore, è quello del più grande amore. Spinge cioè il ragionamento del cappuccino in una direzione che la porta ad agire lei stessa con la misura di quell'amore. La creatività nell'interpretazione dell'episodio dell'abbandono sembra stare soprattutto nell'applicazione alle relazioni sociali di ciò che, per autori come Giovanni della Croce, era da interpretare e applicare al rapporto individuale dell'anima con Dio. Piero Coda esprime così questo assunto:

> «Se Giovanni della Croce dice che l'essere svuotati di tutto, come Gesù nel suo abbandono, è la via per farsi una cosa sola con Dio, Chiara - riaffermato ciò - sottolinea che Gesù Abbandonato è al tempo stesso la via per ritrovare Dio nel rapporto con i fratelli»[34].

2.7. Tradizione contrastante?

Nel racconto stesso della "scoperta" di Gesù abbandonato troviamo un esempio di tradizioni contrastanti. Quando viene per la prima volta a contatto col versetto del

33) C. Lubich, *Il Grido*, cit., pp. 32-33.
34) P. Coda, *Gesù Abbandonato e l'Unità*, cit., p. 4.

grido dell'abbandono, la giovane Lubich è portata a vedere il dolore più grande di Gesù in quello da lui patito nell'orto degli ulivi. Era la definizione che avrebbe dato la gran maggioranza dei credenti formati. La risposta del cappuccino si discosta e in questo senso la Lubich, accettando la nuova definizione, si inserisce in una tradizione contrastante. Anche se l'albero genealogico di questa seconda tradizione - se così si può chiamarla - non sembra molto lungo.
Lo stesso cappuccino, oggi ancora in vita, non si ricorda da dove gli venisse la sua convinzione. Un suo confratello di Trento, P. Bonaventura da Malè, pensa che sia legata alla lettura, in convento, di un classico della spiritualità francese del '600: il domenicano Louis Chardon, che parla effettivamente dell'abbandono di Gesù[35]. Ma non ci sono conferme. Il lavoro dell'esegeta G. Rossé, dal canto suo, permette di appurare che il tema non è assente dalla riflessione di alcuni grandi autori della teologia cristiana[36]. Esiste dunque una sorta di preparazione allo sviluppo che Chiara Lubich opererà.
Ma se rimaniamo agli anni quaranta e all'ambiente trentino, il contrasto si manifesta nel fatto che le conseguenze che i Focolari tirano da quel discorso sono in controtendenza con la sensibilità cattolica dominante. Un esempio: i Focolari trattano i comunisti da fratelli da amare, allorché l'Azione Cattolica del tempo li definisce nemici da combattere, e vogliono un cattolicesimo virile che non ceda davanti al "nemico comunista". L'accusa che ne viene sarà quella di propagare un cattolicesimo sentimentale[37]. I discorsi cristiani sull'amore appartenevano alla mistica e al mondo dei conventi, ed erano considerati lontani dalle possibilità del laicato. Per i giovani focolarini si trattava invece del linguaggio evangelico tale e quale. Il discorso morale e spirituale cattolico era centrato sul rispetto dei dieci comandamenti, mentre i Focolari, andando direttamente alle Scritture e nutrendosene quotidianamente, acquisiscono un linguaggio che rapidamente risulta ben diverso da quello normalmente utilizzato. Interrogato cinquant'anni dopo, Mons. Cesconi, tra le figure di spicco della Chiesa di Trento che si trovarono in opposizione ai Focolari di quell'epoca, mi raccontò numerosi dettagli in proposito. Un esempio: «Noi non si guardava al di là della parrocchia», mentre i Focolari già in quel momento sognavano di portare il loro ideale in tutti i continenti.
Ma non era solo il Trentino ad avere tradizioni contrastanti. Vorrei citare una delle figure più note dell'Azione Cattolica Italiana degli anni quaranta e cinquanta, Arturo Paoli, diventato poi piccolo fratello di Charles de Foucauld in Brasile:

35) «Quando (il Padre), senza la mediazione delle sue creature [...] come strumenti propri per farlo soffire, si applica Lui stesso per essere non tanto prinicipio di croce, quanto la croce stessa del Figlio suo, [...] gli nasconde la sua qualità di Padre, ma anche quella di Dio nel suo aspetto in cui fa scorrere i torrenti delle dolcezze della sua bontà, allora Gesù non lo chiama più suo Padre, ma suo Dio» (L. Chardon, *La Croix de Jésus*, I, Paris 1985, pp. 256-257).
36) Cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, cit.
37) Vedi B. Callebaut, *Intervista con G. Andreatta*, 27-5-1998. L'intervista con il militante cattolico all'epoca attivo - anni '40 e inizio anni '50 - nelle dirigenza dell'AC trentina, Gianpaolo Andreatta, illustra una mentalità che era condivisa in sostanza anche dalla personalità più in vista nel clero diocesano, l'assistente dell'AC, monsignor A. Cesconi, che ne prenderà poi più tardi le distanze, come anche Andreatta. Vedi B. Callebaut, *Intervista con Mgr Cesconi*, 1-2-2000.

> «La spiritualità del laico italiano: essenzialmente una spiritualità monastica, un'ascetica del disimpegno, un'ascetica delle pratiche di spiritualità. [...] per questa spiritualità dell'evasione, il mondo è il limite della spiritualità, non il polmone che lo dilata»[38].

Siamo in una tradizione assai diversa da quella che i Focolari praticheranno dall'inizio: spiritualità laica, comunitaria e di trasformazione del mondo.

2.8. Quale poliglottismo?

C'è un poliglottismo specifico nel discorso di Chiara Lubich?

> «[Gesù Abbandonato] ci affascinava, forse ci innamorava perché, sin dall'inizio, abbiamo incominciato a vederlo dappertutto: si presentava con i volti più diversi in tutti gli aspetti dolorosi della vita: non erano che Lui, erano soltanto Lui; erano, anche se sempre nuovi, unicamente Lui»[39].

Basterebbe questa citazione per capire come nel discorso dei Focolari la traduzione di questo anelito mistico farà dire a qualcuno che la Lubich ha "democratizzato la mistica cristiana", l'ha fatta fuoriuscire dai conventi, adattandola come pochi avevano saputo fare prima di lei, alla vita dei laici del ventesimo secolo.
Ma la giovane Lubich non si rende conto, negli anni quaranta, che sviluppando il suo discorso sta gettando ponti con tutta una serie di tradizioni ben diverse. Nutrita di Vangelo ed esprimentesi in termini evangelici, la sua spiritualità porta a frequentare direttamente la Scrittura. Uno specialista dei Padri della Chiesa come Igino Giordani, quando incontrerà Chiara Lubich nel settembre del 1948, sarà toccato dall'affinità del discorso da lei sviluppato con quello dei Padri della Chiesa. Chiara Lubich stessa, anche se poi si distingue dalla tradizione francescana per seguire le vie dell'ispirazione che gli viene donata, nutrirà sempre uno straordinario *feeling* con i grandi spirituali: Francesco e Chiara, ma anche Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux.
Ma sarà una novità dei primi anni sessanta il fatto che il suo discorso venga accolto anche da anglicani, riformati, luterani, ortodossi. Per poi scoprire che ci sono elementi di affinità col mondo delle religioni tradizionali, ma anche con i buddisti, gli hindù e prima, ben più vicini alla tradizione cristiana, con gli ebrei. Ciò non appare all'inizio. Solo alla vigilia del Vaticano II si profilano i primi ponti che il discorso focolarino saprà poi effettivamente costruire. Ma nella Chiesa cattolica degli anni '40 la prospettiva maggoritaria è quella di orientare alla conversione piuttosto che al dialogo. In qualche modo, il condizionamento sociale che esprime il clima eccle-

38) Citato in G. Poggi, *Il clero di riserva. Studio sociologico sull'Azione cattolica italiana durante la presidenza* Gedda, Feltrinelli, Milano 1963, p. 204.
39) C. Lubich, *Il Grido*, cit., p. 41.

siale pre-conciliare, in Italia, farà sì che i testi fondatori di Chiara Lubich, pubblicati a partire del 1956 nella rivista dei Focolari e dal 1959 in diversi libri, non portino la firma della fondatrice fin quasi all'approvazione nel 1964. I dubbi e le esitazioni delle autorità ecclesiastiche sono tanti, anche se già papa Pio XII li appoggia. L'ispirazione focolarina sembra troppo carismatica, «manca di una chiara ed organica dottrina spirituale» - dice l'arcivescovo Nicodemo nel 1960, nel corso dell'esame istruito dalla Conferenza Episcopale Italiana. Anche se Pio XII, tre anni prima, non vi aveva ravvisato nessuna difficoltà[40].

Ma "Gesù abbandonato" ha preparato i Focolari con competenze nuove. Negli anni '50 - per fare un solo esempio - hanno la reputazione nella Chiesa italiana di essere i soli cattolici che riescono ad attrarre i comunisti. Tali competenze saranno in sintonia con le prospettive che il Concilio Vaticano II traccerà come fondamentali per la Chiesa.

In una Chiesa pre-conciliare ancora segnata da un discorso piuttosto sulla difensiva verso il mondo moderno, portato a discorsi identitari e individualizzanti, appare inedito il discorso che poggia su Colui che ha definitivamente abbattuto i muri tra Cielo e terra e tra gli uomini. Più tardi, si metterà in evidenza come, nel mondo moderno senza riferimento religioso, Gesù abbandonato appaia come l'icona del "Dio del nostro tempo" - come si esprime Chiara stessa.

Il poliglottismo di un tale discorso si eserciterà effettivamente, a partire dalla fine degli anni cinquanta, in tutti questi mondi, così che quando nel libro *Il Grido* Chiara cerca di sintetizzare «cosa opera Gesù abbandonato»[41], i sottotitoli elencano insieme agli effetti più personali, anche gli effetti più collettivi[42]. Chiara parla allora di "Chiesa comunione", "primo dialogo" (dentro la Chiesa cattolica), "secondo dialogo" (quello ecumenico), "terzo dialogo" (quello interreligioso), "quarto dialogo" (quello con persone senza riferimento religioso). Ma Gesù abbandonato è anche il volto del sottosviluppo, di mali "nominabili e innominabili" - come recita un sottotitolo - e anche della "secolarizzazione".

Il libro citato è una dimostrazione del fatto che il discorso della spiritualità dell'unità, negli anni successivi al suo primo elaborarsi, ha assunto parole e sintassi di altre esperienze e altri discorsi, le ha integrate e le ha riespresse nel proprio linguaggio. Il "discorso" ha conosciuto il percorso che Bakhtin prevede: dire una differenza all'inizio assai sottile, elaborandola poi come nuova, adottando, scartando, selezionando il linguaggio e le esperienze del passato, piegandole all'esperienza e all'ispirazione nuova.

Si tratta ovviamente di un nuovo relativo, nel suo nucleo centrale, nel solco dei canoni cattolici che considerano la rivelazione costitutivamente attestata dai libri del Nuovo Testamento. Piero Coda ha definito recentemente il *novum* di Gesù

40) Per la storia della reazione dell'ambiente ecclesiale all'emergere dei Focolari negli anni cinquanta, vedi il mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement international des Focolari*, cit., pp. 376-531.
41) *Ibid*., pp. 49-54.
42) *Ibid*., pp. 85-90.

abbandonato come «il nucleo incandescente di quella che, nella bimillenaria storia del cristianesimo, è l'irruzione di una esperienza e di una lettura inedita, ma insieme antica come il Vangelo»[43].

Oggi possiamo costatare che quelle poche parole scambiate nella stanza di una giovane ammalata hanno non solo generato un discorso con accenti nuovi, mai veramente sviluppato nel corso della storia cristiana, ma anche una realtà sociale che sostiene il discorso e ne rende sempre più visibile le conseguenze religiose e sociali. Un discorso che accompagna lo sviluppo della Chiesa conciliare alla base ed esprime una spiritualità che esplora le frontiere dei rapporti fraterni possibili nel mondo odierno, dall'economia alla politca, dall'arte all'ecologia. Spingendo il mondo cristiano verso una Chiesa più comunionale, a immagine dell'Abbandonato che ha messo definitivamente in relazione Cielo e terra.

BENNIE CALLEBAUT
Professore di Sociologia presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@skynet.be

43) Continua il teologo italiano: «Si tratta di una prospettiva nuova nel cammino dello Spirito che "guida verso e dentro la verità tutt'intera" (cf. *Gv* 16,13), di uno sguardo della fede, cioè, che si apre a illuminare un panorama non ancora frequentato, di uno stile originale di sequela che si produce nella Chiesa e le cui conseguenze sono tanto più estese e coinvolgenti i vari ambiti della vita personale e comunitaria, quanto più profonda e semplice è l'intuizione da cui scaturiscono» (P. Coda, *Gesù Abbandonato e l'Unità*, cit., p. 1).



FORUM

The lively participation of lecturers and students in the seminar on 'Cultural Innovation' gave a chance for at least a first glance at numerous aspects of the topic impossible to cover in the various presentations. We have chosen four of them: the dialectic between artist, community and innovation, seen in the light of the event of Jesus crucified and forsaken; the original perspective offered by the wide-ranging teaching of John Paul II, based on Vatican II, on the relationship between faith and culture in the kairos of our times; the mission and specific contribution of the new models of culture being developed at the Sophia University Institute in the context of recent educational theory; and finally the relationship between the media and the transmission of the culture of unity.

L'innovazione dell'artista nella sua comunità culturale

di GIOVANNI CASOLI

Da molto tempo si sa che ogni artista fiorisce, anche se in solitudine, dalla radice del suo background sociale-culturale e non solo dal proprio talento, necessario ma non sufficiente. Quando un background è epocalmente maturo e universale, l'artista di straordinario talento produce l'opera somma e summa della sua epoca: è il caso di Dante; poi, in un background più problematico e frammentato, di Shakespeare.

Dante aveva a disposizione due scuole teologiche sotto-universitarie (S. Croce e S. Maria Novella), un numero limitato di libri e soprattutto qualche raccolta filosofica, teologica, scientifica, da utilizzare creativamente nell'alveo della sua ricchissima radice e scuola letterario-poetica (da Omero a Virgilio, ai provenzali ai siciliani ai toscani): poca cosa in termini quantitativi, pochi libri che però il suo genio usa e trasforma in modo stupefacente al livello della sua originalità qualitativa. E la disavventura politica e l'esilio, con i suoi forti e tragici contrasti, fa da catalizzatore per la sintesi effettiva dell'imprevedibile capolavoro universale.

Non solo in contrasto, ma in intimo rapporto dialettico con la sua comunità, Dante diventa se stesso e la voce e l'interprete in poesia, al livello più alto, dell'universalità medievale.

Michelangelo è uno scontroso solitario che, proprio nell'incontro conflittuale con la maturità rinascimentale e il suo superamento, riesce a diventare artista universale.

Caravaggio, diversamente e ancor più di lui, apre una via maestra al realismo moderno non solo col suo straordinario genio, ma con la sua disperata dialettica esistenziale ed espressiva con i propri contemporanei.

Chagall ritrova per sempre il proprio humus ebraico-russo allontanandosene, e in tal modo Parigi scopre Vitebsk come mai questa avrebbe potuto scoprire se stessa nel proprio limite e nel proprio illimitato irradiare umanità e verità naturale-spirituale.

Thomas S. Eliot, nel crollo della cultura ottocentesca europea visto da un americano immigrato, e dall'osservatorio della I guerra mondiale e delle sue rovine belliche e post-belliche, compone prodigiosamente il mosaico ultramoderno della *Waste Land* (1922) che raccoglie i frammenti per aggregare le rovine verso una nuova sintesi: "Con questi frammenti ho puntellato le mie rovine" *(These fragments I have shored against my ruins)*.

Questi brevi esempi dicono che l'artista ha bisogno, sempre, della comunità e questa di lui per nutrirlo e maturarlo, sia che il loro rapporto sia di accordo, che di dialettica fino allo scontro e al sacrificio. Ma guai a credere, da parte dell'artista, di sfuggire al confronto più aspro isolandosi dalla comunità; e da parte della comunità, anche artistica, è funesto e distruttivo pensare di dover normalizzare l'artista esprimendolo come propria appendice creativa o mero portavoce culturale. Secondo la vera dialettica dell'unità-distinzione, solo la vita in Colui che chiamiamo Gesù Abbandonato (dal Padre e al Padre; sacrificio e apertura illimitati) permette alla comunità di accogliere senza precondizionarlo l'artista e all'artista di saper morire a se stesso esprimendo liberamente e universalmente la comunità.

Ma quanto ciò costituisca un rapporto delicato e profondo e in surrogabile tra

humus e germoglio, contesto umano-culturale e vicenda personale, "tradizione e talento individuale", come dice Eliot, lo raccontano innumerevoli storie di epoche artisti e comunità, che tanto sono uniti in necessarie costellazioni, quanto si distinguono e spesso si dividono e si oppongono in irriducibili confronti e contese e incomprensioni e pregiudizi; che però non sono solo ostacoli o solo incentivi ma, convergendo gli uni con gli altri in relazione di opposizione e di inclusione, risultano nel loro complesso vivo ed evolutivo essenziali stimoli creativi e impulsi promotori di cultura e di arte. Questa infatti acquista la propria libertà non in astratto e per posizione iniziale, ma nel contrasto vivo e spesso drammatico col proprio tempo e la cultura che la esprimono e la caratterizzano e la delimitano, e mentre la promuovono non raramente tentano di soffocarla. Solo così nasce quell'innovazione artistica, vero e proprio miracolo estetico, che chiamiamo opera al degno livello dell'originalità: una parola sufficientemente antica e decisivamente nuova da offrire al mondo, al presente che ne era privo e al futuro che "è contenuto nel passato", come benissimo dice Eliot all'inizio dei *Four Quartets*.

L'innovazione in arte non è mai solo rottura anche quando lo è, né mera continuità anche quando pretende di esserlo. Come la Croce di Gesù Cristo non è solo obbedienza al passato ("Ma io vi dico") né solo apertura al futuro ("Prima che Abramo fosse Io sono"), ma loro legame e insieme lacerazione del legame, cioè, in termini esistenziali-salvifici (cioè innovativi!) che potrebbero chiamarsi il nome segreto e il motto araldico dell'opera d'arte: a patto che comunità (anche artistica) e realizzazione individuale, pur nel complesso del loro contrasto vitale, non vogliano impedirsi a vicenda, precipitando le loro parzialità in una sconnessione che impedirebbe fatalmente sia la libertà che l'obbedienza dell'arte al proprio destino.

GIOVANNI CASOLI
Professore incaricato del corso "Dio nella letteratura" presso l'Istituto Universitario Sophia

Fede e cultura nel magistero di Giovanni Paolo II

di VIDA RUS

Il presente saggio raccoglie in sintesi i frutti di un'indagine condotta su oltre cento discorsi e lettere di Giovanni Paolo II al mondo della cultura, a quello universitario e scientifico, all'UNESCO, al Pontificio Consiglio per la Cultura e alla Pontificia Accademia delle Scienze. Un'indagine affascinante per individuare "il nuovo" così lasciato in eredità a servizio di quella "grande alleanza" tra fede e ragione e tra fede e cultura[1] che sia servizio di *amore* all'uomo[2].

Karol Wojtiła, come delegato dell'episcopato polacco e membro della Commissione preparatoria, partecipò a tutte e quattro le sessioni del Concilio Vaticano II e diede il suo contributo alla stesura della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*[3] che dedica un intero capitolo alla cultura. I concetti portanti del documento conciliare si ritrovano nei suoi discorsi e nelle sue lettere, nelle esortazioni e costituzioni apostoliche e nelle sue encicliche, che riflettono la sua determinazione ad attuare il rinnovamento proposto dal Concilio[4], avendo sempre al centro del suo pensiero l'uomo, come aveva affermato con la prima enciclica del suo pontificato[5].

1) Giovanni Paolo II, *Discorso agli universitari cattolici del Messico* del 31.1.1979: «L'università cattolica deve trovare il suo significato ultimo e profondo in Cristo che abbracci l'uomo nella sua totalità. Promuovere una sintesi tra fede e ragione, tra fede e cultura, tra fede e vita».

2) Cf. Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'anniversario del centenario della nascita di Albert Einstein*, 10 novembre 1979.

3) Giovanni Paolo II nel libro-intervista *Varcare la soglia della speranza*, Ed. Mondadori, Milano 1994, p. 172, sottolinea come abbia collaborato con passione alla redazione della costituzione *Gaudium et Spes*. Vedi anche il Discorso del card. Tarcisio Bertone al Convegno Internazionale *"Cristo-Chiesa-Uomo: Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II"*, Seraficum, 28 ottobre 2008: «Giovanni Paolo II trasse dall'assise del Concilio la spinta ad impegnarsi per il dialogo della Chiesa con l'uomo e la cultura del tempo moderno». La *Gaudium et Spes*, II parte, cap. II, n. 53 offre una precisa definizione di "cultura": «Con il termine generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale e la voce "cultura" assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Cosi dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà».

4) Cf. *Testamento di Giovanni Paolo II*, 17 marzo 2000, n. 4.

5) Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis*, 4 marzo 1979, n. 14: «L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale - nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità - quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione»; cf. *Allocuzione alle Nazioni Unite*, 2 ottobre 1979, nn. 7 e 13.

Fondamentale è la sua allocuzione alla Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO), a Parigi, il 2 giugno 1980, un vero inno all'uomo come "autore e artefice" della cultura. In essa Giovanni Paolo II spiega che «la cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo». Rendendo omaggio a tutte le culture e citando le parole di San Tommaso d'Aquino secondo cui «*genus humanum arte et ratione vivit*», egli afferma:

> «Il significato essenziale della cultura consiste nel fatto che essa è una caratteristica della vita umana come tale. L'uomo vive di una vita veramente umana grazie alla cultura. La vita umana è cultura nel senso anche che l'uomo si distingue e si differenzia attraverso essa da tutto ciò che esiste per altra parte nel mondo visibile: l'uomo non può essere fuori della cultura. La cultura è un modo specifico dell'"esistere" e dell'"essere" dell'uomo. Egli vive sempre secondo una cultura che gli è propria, e che, a sua volta, crea fra gli uomini un legame che pure è loro proprio, determinando il carattere inter-umano e sociale dell'esistenza umana. Nell'unità della cultura, come modo proprio dell'esistenza umana, si radica nello stesso tempo la pluralità delle culture in seno alle quali l'uomo vive, si sviluppa senza perdere tuttavia il contatto essenziale con l'unità della cultura in quanto dimensione fondamentale ed essenziale della sua esistenza e del suo essere»[6].

Se si fa un'analisi dei testi di Giovanni Paolo II indirizzati al mondo della cultura e della scienza, si constata una certa evoluzione del suo pensiero. Vi si sottolinea infatti con sempre maggiore consapevolezza la necessità che tutte le discipline siano raccolte in una vitale e significativa unità, essendo radicate in quella sapienza di cui si sente urgente bisogno nella complessità contemporanea: «perché solo la sapienza è autentica creatrice di cultura e solo attraverso di essa il ricercatore sviluppa una personalità veramente spirituale»[7].

In una lettera all'allora Direttore dell'Osservatorio Vaticano e membro del Consiglio dell'Accademia delle Scienze, p. George V. Coyne[8], Giovanni Paolo II parla di una "cultura mondiale" e se, da un lato, osserva l'isolamento delle varie culture - scientifica, umanistica e religiosa -, dall'altro, afferma che allo stesso tempo si avverte un movimento verso l'unità, presente come mai prima nella storia dell'umanità. Sottolineando la «visione dell'unità di tutte le cose e di tutti i popoli in Cristo», egli si chiede

6) Giovanni Paolo II, *Discorso all'UNESCO*, 2 giugno 1980, n. 6.
7) Giovanni Paolo II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura*, Università di Friburgo, 13 giugno 1984: «La cultura del giorno d'oggi, caratterizzata dal raggruppamento delle singole scienze, che debbono essere raccolte in una vitale e significativa unità, ha bisogno della sapienza, che è nata dal pensiero greco e si è approfondita alla luce del Vangelo. Quando la scienza conduce alla verità più alta e cerca di giudicare da quassù gli altri campi dell'essere, allora tale scienza diventa sapienza. Quando questa ordina tutte le cose alla luce dei principi più alti, essa dà alle singole conoscenze la loro ben articolata unità e il loro vero significato».
8) Id., *Lettera al Rev. George V. Coyne, Direttore della Specola vaticana*, 1 giugno 1988; per un'analisi della lettera citata vedi *I papi e la scienza nell'epoca contemporanea*, a cura di Marcelo Sanchéz Sorondo, Pontificia Accademia delle Scienze, Ed. Jaca Book, Milano 2007, pp. 281-284.

se la comunità scientifica sia pronta ad aprirsi alla tradizione cristiana e alle altre grandi religioni mondiali e a lavorare per costruire «una cultura che sia più umana e più divina». Da notare è che papa Wojtiła si rivolge agli scienziati di ogni convinzione[9].

Egli ha così intensamente lavorato, alla luce del Vangelo, per l'edificazione di una cultura mondiale permeata dall'unità. Nel discorso al Simposio "La Scienza nel contesto della cultura umana" del 1991, proponendo una riflessione sulla cultura e su tutte le sue componenti, offre una definizione di cultura come «concetto globale di cui l'uomo è allo stesso tempo il centro, il soggetto e l'oggetto. La cultura racchiude tutte le sue capacità, nella sua dimensione personale, così come nella vita sociale»[10].

Nell'ottobre del 2001, rivolgendosi ai partecipanti al VI Incontro nazionale dei docenti universitari cattolici, sottolinea che «bisogna promuovere l'incontro tra le intelligenze umane, incentivando la ricerca della verità, l'elaborazione scientifica e la trasmissione culturale per ritrovare una rinnovata tensione all'unità del sapere con coraggio innovativo»; e alle Nazioni Unite, nel 1995, ricorda che «il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio»[11]. Giovanni Paolo II è convinto che la fede è capace di generare cultura, e anzi che la sintesi tra cultura e fede è un'esigenza sia della cultura sia della fede: «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»[12]. Nelle sue allocuzioni parla spesso della "carità intellettuale", e invita gli uomini di cultura affinché accolgano la prospettiva secondo cui la forza del Vangelo è capace di generare un rinnovamento profondo in ogni campo del sapere umano, auspicando che il *Logos* di Dio s'incontri con il *logos* umano e diventi *dia-logos*: questa è l'attesa della Chiesa per il mondo della cultura.

Possiamo chiederci quale è la chiave per comprendere le ragioni profonde della centralità dell'attenzione di papa Wojtiła al rapporto tra fede e cultura. Per rispondere, occorre tener conto, mi sembra, di alcuni dati fondamentali.

1) L'appartenenza al popolo polacco, che, tramite una cultura forgiata dalla fede e da essa tenuta salda nel crocevia tra Europa orientale e occidentale, ha saputo camminare attraverso le complesse vicende storiche che ha conosciuto senza mai allontanarsi dal cristianesimo, assumendo così un ruolo cruciale anche nel momento del crollo di un'ideologia che altrimenti, forse, sarebbe durata ancora per lungo tempo.

9) Id., *Messaggio ai partecipanti al VI incontro nazionale dei docenti universitari cattolici*, 4 ottobre 2001: «solo in questa verticalità assoluta - non solo di chi è credente, ma anche di chi cerca, e perciò è sulla via della fede - la cultura e il sapere si illuminano di verità e si offrono all'uomo come dono di vita».
10) Id., *Discorso al Simposio* "La Scienza nel contesto della cultura umana", 4 ottobre 1991.
11) Id., *Messaggio all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione*, 5 ottobre 1995.
12) Id., *Lettera di istituzione del Pontificio Consiglio della Cultura*, 20 maggio 1982; *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, 16 gennaio 1982.

2) Il suo impegno intellettuale, sin da studente appassionato di filologia e letteratura, e successivamente come sacerdote e vescovo dedito all'insegnamento accademico,

> «che lo ha portato a conoscere il mistero della creatura uomo per rendere presente nel mondo di oggi l'interpretazione cristiana del nostro essere […], e con l'amore alla parola, alla poesia, alle lettere che fu una parte essenziale della sua missione pastorale, ha dato nuova freschezza, nuova attualità, nuova attrazione all'annuncio del Vangelo»[13].

3) La sua profonda umanità, il suo affinamento spirituale e il suo amore per l'uomo nella duplice trascendenza dell'uomo sul mondo e di Dio sull'uomo[14], frutto del rapporto personale con Cristo nella sua vera e piena umanità e divinità, che egli ha voluto trasfondere in ogni vissuto della Chiesa e della società, secondo quella legge trinitaria che è la comunione[15].

4) La sua considerazione lungimirante del ruolo dei laici e dei Movimenti ecclesiali[16], nei quali ha riconosciuto la primavera della Chiesa e una via per il suo rinnovamento; la sua fiducia nei giovani, nelle cui aspirazioni e ideali ha visto il futuro; il suo continuo dialogo con gli uomini di cultura, con gli scienziati di ogni credo e latitudine[17].

5) La sua proclamazione del Vangelo, «creatore di cultura, sorgente di umanità»[18], e il suo richiamo costante alla fede che diviene cultura.

6) Il suo far conto della sofferenza, «silenziosa cattedra della Croce»[19], che egli, innamorato sin dagli anni giovanili di San Giovanni della Croce, non esitava a proporre, anche per personale esperienza, come la forza rinnovatrice del mondo.
In questo spirito spronava gli universitari francesi a Parigi ad andare attraverso il mondo «per essere sacramento dell'amore di Dio, per aiutare il mondo invecchiato nei suoi dubbi, nelle sue chiusure e nei suoi rancori di rinnovarsi», mentre ai membri del Pontificio Consiglio per la Cultura dava il mandato di suscitare «una nuova cultura dell'amore e della speranza ispirata dalla verità»[20].

13) J. Ratzinger, *Omelia durante la Messa esequiale per Giovanni Paolo II*, Piazza S. Pietro, 8 aprile 2005.
14) Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'anniversario del centenario della nascita di Albert Einstein*, cit.
15) Cf. Id., *Lettera apostolica Novo Millennio Ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 43; Id., *Messaggio ai partecipanti al convegno spirituale dei Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, 14 febbraio 2001; Id., *Discorso al mondo della cultura*, Varsavia, 8 giugno 1991.
16) Id., *Discorso al Pontificio Consiglio per i Laici*, 5 ottobre 1981.
17) Anche nel suo testamento Giovanni Paolo II menziona gli uomini di cultura e di scienza (cf. *Testamento di Giovanni Paolo II*, cit., n. 5).
18) Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura*, 12 gennaio 1990.
19) Id., *Discorso ai partecipanti al Congresso Universitario Internazionale* "UNIV 2002", 25 marzo 2002.
20) Id., *Discorso ai giovani universitari a Parigi*, 5 aprile 1980; Id., *Messaggio al Pontificio Consiglio per la Cultura*, 10 gennaio 1992.

Giovanni Paolo II ha invitato, in questo modo, alla ricerca e alla messa in opera di un nuovo paradigma culturale segnato dall'universalità e dall'unità. In tal senso, all'Università di Bologna ha sottolineato «che ogni scienza va coltivata in spirito di universalità perché chiudersi è condannarsi, prima o dopo, alla sterilità»[21]. E rivolgendosi a un gruppo di scienziati vincitori del premio Nobel, li ha invitati allo

> «scambio interdisciplinare con gli esperti nella "scienza di Dio" per favorire il progresso nella ricerca della verità, che è una complessa unità che si può cogliere solo se vista da diverse angolazioni, solo se diventa punto d'incontro di diverse forme di sapere aperte e complementari»[22].

Dopo il crollo dei sistemi totalitari nell'Europa dell'Est, in cui ha ravvisato un passaggio epocale alle soglie del terzo millennio, risalta come strategico il suo discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura del 1990, in cui traccia un quadro ampio delle situazioni vissute nelle diverse regioni del mondo - dall'Europa alle Americhe, dall'Africa alla Cina -, invitando gli uomini di cultura a lavorare per soddisfare le esigenze dei popoli che aspirano una cultura pienamente umana, perché - dice - «quest'immensa speranza dell'umanità non deve essere disattesa: tutti noi dobbiamo rispondere alle attese di una nuova cultura per evitare nuovi rischi di illusione e di delusione»[23].

Dalla lettura dei testi di Giovanni Paolo II riguardanti la cultura, ci sembra inoltre di poter affermare che uno dei punti focali dell'innovazione culturale da lui proposta sta nel rapporto tra fede e cultura *illuminato dall'amore*, affinché

> «la fede generi la cultura e la cultura sia pienamente umanizzante e all'interno della civiltà si realizzi quell'alleanza con la Sapienza creatrice capace di dissipare le ombre e spalancare le porte alla luce»[24].

Per questo, agli uomini di cultura cristiani, Giovanni Paolo II chiede di attingere alla linfa sempre nuova del Vangelo, il cui segreto è l'Amore, per trasfondere nelle varie articolazioni della vita sociale la sua luce. Dirà ai membri del Pontificio Consiglio per la Cultura nel 1999:

> «L'amore è il bisogno primordiale di ogni cultura umana. E il nome di questo Amore è Gesù, figlio di Maria. Portatelo come lei su tutti i cammini degli uomini, al cuore delle nuove culture che noi dobbiamo costruire come uomini, con gli uomini e per tutti gli uomini»[25].

21) Significativi in proposito i seguenti testi di Giovanni Paolo II: *Allocuzione alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione della presentazione dei risultati della commissione di studi sul caso Galileo*, 31 ottobre 1992; *Discorso ai professori e alunni nella Cattedrale di Colonia*, 15 novembre 1980; *Discorso all'Università di Bologna*, 18 aprile 1982.
22) Id., *Messaggio ai scienziati premiati Nobel*, 22 dicembre 1980.
23) Id., *Discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura*, 12 gennaio 1990.
24) Id., *Discorso ai partecipanti all'incontro di lavoro sul tema della pastorale universitaria*, 8 marzo 1982; *Discorso al mondo accademico e agli intellettuali di Vilnius*, 5 settembre 1993.
25) Id., *Discorso alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la cultura*, 7 del 12 gennaio 1999.

Portare Gesù, l'amore fatto persona, all'umanità è senz'altro il compito più alto dei cristiani, il dono per eccellenza che essi sono chiamati a fare al mondo di oggi.

Il pontificato di Karol Wojtiła - che probabilmente più di ogni altro pontefice ha conosciuto di persona le molteplici culture dei popoli, con le loro problematiche e ricchezze, valorizzando ogni cultura nel suo intrinseco contributo alla gestazione di una cultura insieme una e plurale -, è stato intriso di speranza. Essa nasceva dalla sua perspicace comprensione del divenire storico nella luce della fede, per cui ogni "notte culturale" è in attesa dell'alba nuova di luce che Dio vuole elargire all'umanità. Egli ha anche intuito e tratteggiato quel nuovo paradigma culturale che va emergendo grazie alle molteplici esperienze di rinnovamento spirituale e sociale che arricchiscono la Chiesa nei decenni del postconcilio, e ha incoraggiato senza posa i cristiani, sin dall'inizio del suo pontificato, a lavorare per costruire «una civiltà della Sapienza, della verità e dell'amore»[26].

VIDA RUS
Ex docente di Linguistica e filosofia presso l'Università di Bucarest (Romania)
vida_rus@yahoo.com

26) Cfr. Id., *Discorsi ai partecipanti all'incontro di lavoro sul tema della pastorale universitaria*, cit.

Le pedagogie del '900 e le proposte dell'Istituto Universitario Sophia

di ANDREA GHIDINI

Ogni riflessione pedagogica prende avvio da un'esperienza legata al proprio tempo. Così le varie pedagogie sono espressioni delle diversità culturali che caratterizzano una società. Vorrei qui proporre un semplice excursus sulle linee pedagogiche che più hanno caratterizzato il secolo scorso, con lo scopo di mettere in luce, a partire da essa, la vocazione specifica dell'Istituto Universitario Sophia.

Parlare di pedagogia significa indagare circa le risposte che le varie civiltà danno ai bisogni umani più profondi. La pedagogia nasce dalla costatazione originaria che l'uomo non è un essere statico, ma un divenire, e che non ogni divenire dell'uomo è necessariamente un umanizzarsi. L'umanizzazione dell'uomo avviene secondo percorsi precisi, e cioè secondo scelte di cammino a ogni bivio che si pone nella vita e che necessariamente chiedono d'intraprendere una strada anziché un'altra. Tutto ciò può modificare, in maniera superficiale o sostanziale, il "divenire uomo".

L'uomo sfugge a se stesso, non è fino in fondo racchiuso in nessuna filosofia o scienza. Eppure siamo persone, facciamo esperienza di noi stessi e dobbiamo decidere di noi a prescindere dal fatto che ci conosciamo fino in fondo. Questo è il dramma di ogni vita: ma ne è anche la gioia.

Quale? Quella di chi accetta la sfida e si affida a Qualcuno. Questa "opzione fondamentale" è la decisione delle decisioni, che richiede quell'atteggiamento semplice che Gesù descrive come il "tornare bambini"[1]. Solo chi ritorna bambino - cioè solo chi si affida - può entrare nella dimensione giusta.

La pedagogia - dicevamo - è risposta ai bisogni. Giovandoci di tale chiave di lettura, proviamo a individuare quali sono i bisogni cui l'uomo ha implicitamente cercato di dar risposta attraverso le varie forme di pedagogia del '900. Come ha scritto G. Chiosso[2], la pedagogia del secolo scorso ha delineato quattro principali aree di sviluppo che rappresentato quattro scenari che si richiamano l'un l'altro.

1. Il primo scenario è quello della *pedagogia empirica*. Secondo tale prospettiva, la ricerca educativa si deve liberare da ideologie e spiritualismi e diventare servizio all'organizzazione scolastica, all'apprendimento, alla formazione degli insegnanti. Tale approccio nasce a seguito di esperienze che ponevano al centro la contrapposizione tra intenzionalità dell'adulto e interesse del discente; tra chi considerava l'educazione come il veicolare contenuti e chi invece la intendeva come seguire gli interessi spontanei dei bambini. Il successo di questo secondo approccio, negli Stati Uniti d'America, a opera di J. Dewey e delle scuole attive, e il contesto politico della guerra fredda che richiedeva una competizione nell'incremento di tecnologia e di apprendimenti sempre più accelerati,

1) Cf. *Mc* 10,15.
2) Cf. G. Chiosso, *Novecento pedagogico*, La Scuola, Brescia 1997.

portò a imboccare una terza strada che non metteva più al centro né il maestro né l'allievo, ma appunto il maggior apprendimento possibile - definito in una famosa conferenza negli anni tra le due guerre "capitale umano": per cui l'istruzione non era più intesa come consumo di cultura ma come investimento. La pedagogia, intrinsecamente intrecciata con la psicologia, diventa così strategia, metodo; e i contenuti stessi, passati in secondo piano, diventano a loro volta metodi per conoscere la realtà. L'apprendimento, dapprima solo istruttivo e simbolico, si è via via esteso come concetto includendo anche la dimensione analogica e artistica, è passato attraverso il comportamentismo con il concetto di rinforzo e la teoria dei curriculi e programmi, e poi attraverso la mediazione cognitiva, fino ad arrivare ai giorni nostri: quando dal concetto di intelligenza si è passati al concetto di mente e alla teoria delle intelligenze multiple di H. Gardner, secondo la quale ogni individuo non apprende con un metodo uguale a quello seguito da un altro, ma necessita di un percorso personalizzato.

Ridurre tutto al "come si fa" è il rischio fatale di tale impostazione. Uno dei problemi di tale approccio consiste precisamente nella definizione della cultura come "capitale umano", dove il sapere non è motivo di elevazione, ma strumento per ottenere uno scopo utilitaristico. Questo tipo di approccio ha favorito la sopravvalutazione del sapere tecnico rispetto a quello filosofico, sin quasi a ritenere inutile quest'ultimo.

È dunque essenziale risignificare il senso stesso del sapere, restituirgli la gratuità al di là dei risultati utilitaristici, e reinserirlo nell'ambito di un "grande sapere", ovvero di un apprendimento inteso in senso globale, che tratta con la dovuta dignità ogni dimensione umana, coscienti che se viene meno il rispetto per un aspetto della vita, viene meno anche quello per la persona e la sua dignità. Diventa così essenziale reinterpretare i saperi come "modo" per conoscere la realtà, oltre che come nuclei di contenuto.

Ora, alla base dell'Istituto Universitario Sophia c'è una forma precisa e originaria di sapere: quella definita da Chiara Lubich "sapienza". Il sapere, in essa, non si scinde in contenuto e metodo, ma esprime dei contenuti vivi secondo una certa struttura logica che appartiene a ogni singola disciplina: il metodo è un "contenuto appropriato" alla persona. In tal senso, le ricerche sulla trans-disciplinarietà sono decisive, in quanto, se le singole discipline sono prospettive dello spirito umano verso il reale, è solo attraversando i vari punti di vista che si può cogliere la realtà nella sua ricca profondità - proprio come dal coordinamento dei due occhi nasce la prospettiva. Il sapere solo utilitaristico ha appiattito tale profondità. Un sapere collocato in una visione più ampia, "di comunione", può rispondere in maniera nuova al bisogno dell'uomo di non limitarsi al mero apprendimento nozionistico - da tutti denunciato, ma poi di fatto non superato -, ma di accedere alla dimensione sapienziale. Occorre indagare con pertinenza su come si debbono modificare i contenuti delle singole discipline in relazione a questa prospettiva, e con essi la struttura interna delle discipline stesse. In fondo, le discipline come noi spesso le concepiamo hanno un'impronta individuale: la verità che esse recano con sé dovrebbe invece naturalmente realizzarsi nel dialogo con le altre discipline.

Tutto ciò non ha un fine meramente speculativo: pedagogicamente è rilevante solo quel sapere che porta questa persona, in carne e ossa, che è di fronte e in relazione a me, alla sapien-

za. Si passa così dal concetto di sapere sapienziale al concetto di *azione sapienziale*, che è insieme spiegazione e risoluzione di vita. La prassi di vita non può non portare con sé un pensiero vitale. In tal senso, l'università è chiamata a ridiventare un punto di rinnovato equilibrio di vita e pensiero. Come ha sottolineato Chiara Lubich, chi partecipa di un'esperienza come quella di "Sophia" non è chiamato a "rimanere incantato"[3], ma ad agire. In un'epistemologia dell'azione che manifesti la verità si possano indagare nuove strade di comprensione, superando la schizofrenia occidentale tra teoria, da un lato, e pratica, dall'altro. Il sapere si presenta piuttosto come un particolare tipo di *azione dello spirito umano mosso dalla grazia*.

2. Un secondo scenario è rappresentato dalle cosiddette istanze critiche della *pedagogia radicale*. Tale corrente di tipo oppositivo voleva ribellarsi al concetto di pedagogia vista solo al servizio della "massima efficienza del sistema". Non a caso prese il nome di antipedagogia, sulla scia dell'antipsichiatria. Difficilmente semplificabile per la varietà di esperienze che lo esprimono, questo movimento ha tuttavia portato con sé alcune linee comuni. Il metodo di trasmissione dei saperi vi viene criticato perché troppo spesso inteso come imposizione di norme e valori predeterminati, ideologicamente condizionati e pertanto spersonalizzanti. Si va perciò alla ricerca di un sapere vergine, lontano da tutte le categorie borghesi, nel tentativo di approdare a un concetto altro di conoscenza. L'aspetto istituzionale viene messo in cattiva luce, perché visto come inevitabile portatore di violenza, in quanto mirante ad assoggettare le volontà e a manipolare le coscienze secondo quanto previsto dalle abitudini della società. Altro motivo comune è la negazione del maestro: tale figura è relegata a ruolo di segretario del gruppo, il quale diviene il vero detentore del potere, in quanto gestore del tempo e dello spazio educativo e del sapere. Il gruppo è concepito come il luogo dove si incontrano interiorità e esteriorità dell'individuo, la sua passività e la sua attività, immaginario e simbolico. Si rifiuta ogni condizionamento esterno - visto appunto nella figura del maestro - per concepire la crescita come scoperta creativa e personale, in una relazione degerarchizzata, senza ruoli predefiniti ma con ruoli intercambiabili. Tale visione nasce dal concepire la crescita dell'uomo come emancipazione dai condizionamenti sociali, processo che permetterebbe di scoprire creativamente la propria autenticità ostacolata dalle menzogne, rappresentate da desideri e aspirazioni repressi. L'anti-pedagogia, pertanto, si rivolge sia alla dimensione interiore dell'uomo, per ritrovarvi la propria originalità liberata dai fantasmi dei sensi di colpa e dai tabù, sia alla sua dimensione sociale come emancipazione da tutte le norme che ne perpetuano l'autoritarismo. Il processo educativo coincide con il processo di emancipazione, di liberazione "da": solo chi cresce senza imposizioni, nel massimo possibile di libertà, potrà essere un giorno in grado di autodeterminarsi.

3) Cf. C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"* (Montet 2001), in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 12-18.

Questa posizione non trova riscontro nella realtà. Chi cresce senza imposizioni, di fatto, non diventa capace di autodeterminazione, ma rischia di restare schiavo delle proprie pulsioni. La "liberazione da" non necessariamente permette di accedere a una terra vergine. Provoca piuttosto quei pregiudizi per cui spesso, per esempio, i genitori, per non imporre nulla e non creare traumi, rinunciano al loro ruolo educativo e anziché *ex-ducere* finiscono nel *se-ducere*. Il che non è meno violento dell'autoritarismo. Autoritarismo e radicalismo sono le due facce di una stessa medaglia, la persona vi scompare per lasciar posto al proprio io egoistico, sia esso rigido e autoritario o passionale e pulsionario.
In tutto ciò si palesa un problema macroscopico: non è la presenza o meno del maestro a creare problema. La questione nasce da un'altra parte - e si chiama libertà. Come diceva Laberthonnière: "l'uomo nasce solo libero di poter diventare libero". Si tratta di anti-pedagogia, proprio perché non si percepisce che lo sviluppo, nella vita dell'uomo, ha una sua dinamica che conosce anche dei veri e propri salti qualitativi. L'autorità è necessaria nel processo di crescita, anche se a un *maximum* di presenza visibile nell'infanzia coincide un *minimum* nell'età adulta. Dove l'autorità scompare nell'infanzia, la persona non interiorizza nessun ordine, mentre dov'è troppo presente in età adulta la persona o si chiude passivamente in sé o sceglie la via della trasgressione.
La relazione non è un conflitto tra due libertà, per cui mi devo liberare dell'altro per essere libero. La relazione nasce dal dono di due libertà: per cui nel reciproco affidamento le parti si ritrovano in un terzo che è la sfera della libertà personale matura. Ma perché le libertà si donino reciprocamente è necessario, tra loro, un "patto". Come quello che è a fondamento di "Sophia".

3. Un terzo scenario è quello che è stato definito fine del personalismo e *ritorno della persona*. La definizione è di P. Ricoeur, in un saggio del 1983, ed esprime assai bene come l'"ismo" abbia lasciato il posto all'esperienza. Senza soffermarci su una corrente così ricca e complessa, si può dire che tale posizione culturale cerca di rimettere al centro l'uomo al di là delle ideologie. Tuttavia vi è modo e modo di fare questo. Infatti, insieme a tesi più centrate sulla comunità - come quella di I. Illich -, vi sono esperienze più centrate sull'intrapsichico - come quello di C. Rogers. È da ribadire, tuttavia, che in ognuna di queste prospettive emerge sempre un limite, in quanto la persona viene comunque vista come l'essere che ha diritto alla felicità sopra tutto il resto, col rischio di postulare una sorta di autoaffermazione del soggetto. In ogni caso, grazie a questa corrente si riscopre la positività della persona, dell'ambiente e della società che devono essere sempre attenti al singolo. Si può dire che la scoperta della soggettività apre la strada a un modo di atteggiarsi non più oppositivo ma propositivo. Resta la domanda: come la persona può fare un'esperienza completa di sé?

4. Il quarto scenario è rappresentato dalle pedagogie della *parola* e del *dialogo*: P. Freire, Don Milani e M. Buber.
Se in Freire la parola è funzionale alla coscientizzazione di sé come individuo e come popolo - "liberazione" - e in don Milani è indispensabile per l'umanizzazione di ciascuno, in Buber si prende atto che nessuna parola si può ascoltare o donare senza dialogo e che è proprio questo il centro del processo pedagogico. Si educa col dialogo e nel

dialogo, perchè esso porta con sé tutte le istanze di cui l'uomo ha bisogno: unità di vita e pensiero, partecipazione, superamento della rigidità gerarchica, essendo il dialogo evento che sfugge ai riduzionismi.

In tal senso, anche l'università è chiamata a diventare un luogo di dialogo in piccoli gruppi dove la persona può comunicare tutto se stessa, e così ritrovarsi. E tuttavia anche il dialogo resta un'esperienza che deve prendere forma, ed è necessario perciò rivolgersi a una esperienza "sorgiva". Non a caso, a fondamento dell'Istituto Universitario Sophia, Chiara Lubich pone una particolare esperienza: quella del "patto" con Igino Giordani. In esso, ella chiede a Gesù di realizzare egli stesso il legame di unità tra lei e Giordani *come egli lo pensa*[4]. Quel *"come egli lo pensa" è la chiave di volta di tutta l'esperienza di vita e di studio accademico di Sophia*. Fuori di quel legame non vi sono che frammenti di verità; senza luce si apprende, ma non si capisce. Da un atto di volontà reciproco - un "patto" - si apre la luce per la conoscenza che vive di quel dialogo profondo che è fatto d'amore e che accoglie il dono della verità.

Così, se l'uomo fuori dall'ambiente resta un estraneo a se stesso, e tuttavia con le scienze umane balbetta qualcosa di sé, è solo in una particolare realtà, come quella sempre di nuovo dischiusa dal "patto", che egli può accedere all'esperienza di «non pensare con un frammento di verità, ma con tutta la verità» (Karol Wojtyła).

ANDREA GHIDINI
Pedagogista
andrea.ghidini@infinito.it

4) Cf. C. Lubich, *Discorso inaugurale*, cit.

Bibliografia

F. Cambi, *Le pedagogie del Novecento*, Laterza, Bari 2006.
A. Canevaro, *La pedagogia cristiana oggi*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
G. Chiosso, *Novecento Pedagogico*, Editrice La Scuola, Brescia 1997.
R. Fornaca, *La pedagogia italiana contemporanea*, Sansoni, Firenze 1982.
G. Milan, *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma 2000.
G. Vico, *L'educazione frammentata*, La Scuola, Brescia 1993.

Mass media e trasmissione della cultura dell'unità

di MICHELE ZANZUCCHI

Le culture nate da una corrente a forte valenza carismatica hanno sovente utilizzato i mass media disponibili all'epoca per la trasmissione del loro messaggio e la diffusione del proprio vissuto sociale. Penso agli esseni e ai loro manoscritti ritrovati a Qumrân e altrove; penso alle lettere di Paolo di Tarso riprodotte in decine di copie su vari "supporti" dai suoi amici nelle città greche che via via visitava; alle opere di un Agostino che, dopo la fase prettamente omiletica, conoscevano anche una seconda fase di attenta redazione e diffusione, tramandata in centinaia di copie. In tutt'altro contesto, non posso non ricordare i testi di Confucio, che furono diffusi grazie ai veri inventori della stampa, i coreani della dinastia Shilla nel IV secolo d. c. e poi ai cinesi della dinastia T'ang nel IX secolo: i primi testi di entrambe queste tradizioni tecnologiche sono scritti confuciani. E così via, fino ai carismi più moderni e contemporanei, che hanno via via utilizzato i mass media divenuti nel frattempo di diffusione pubblica. In epoca contemporanea, a proposito della radio penso ad esempio ai salesiani, per la stampa ai paolini, per la televisione ai focolarini, per Internet alla Comunità di Sant'Egidio[1].

1. I media dell'ultima ora

Genialità e ispirazione non sono mancate anche in ambiente comunicativo e massmediatico a Chiara Lubich che, in campi molto diversi, ha saputo raccogliere le immense risorse del "secolo breve", attraversato con partecipazione piena ed entusiasmo mai domo, per trasmetterle, per traghettarle nel nuovo millennio iniziato con quattro crisi epocali: quella culturale, quella politica e quella economica, senza dimenticare l'emergenza ecologica. La Lubich ha offerto un contributo che porta in sé la via per il superamento della "notte" che la civiltà occidentale sta attraversando. Anche nel campo della comunicazione interpersonale e di quella mediatica, Chiara Lubich ha saputo portare qualcosa di radicalmente nuovo, proprio nella concezione stessa della comunicazione e nell'apertura di un modo originale di lavorare nel campo dei mezzi di comunicazione sociale[2]. Tutto ciò è avvenuto anche grazie a una personalità naturalmente comunicativa, come quella della fondatrice dei Focolari. Ho avuto la fortuna di poterla seguire da vicino negli ultimi dodici anni della sua vita, soprattutto in una trentina di viaggi, cogliendo gli effetti di una vena comunicativa fuori dal comune. Per lei, come spesso ripeteva, quello che non si comunica è perso, volendo con ciò significare che è proprio della persona umana entrare in relazione compiuta con l'altro e con la società nel suo complesso, per realizzare la vocazione prima dell'uomo, quella della

1) Su queste tematiche della trasmissione delle culture nate dalla fede, cf. ad esempio G. Zizola, *La Chiesa nei media*, Sei, Torino1996; E. Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, il Mulino, Bologna 2008; J. Srampikal, G. Mazza e L. Baugh, *Cross Connections*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

2) Cf. E.M. Fondi e M. Zanzucchi, *Un popolo nato dal Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 466ss.

fraternità universale, dell'unità.
Ricordo quanto ci tenesse, nel corso dei suoi viaggi, a cogliere - come lei li definiva - "gli echi" a quanto lo Spirito le suggeriva di dire e fare. Il mio lavoro giornalistico al suo seguito consisteva più nel raccogliere questi "echi" - intervistando gli astanti su quanto stava avvenendo - che nello scrivere articoli o libri su quanto mi era dato di udire e vedere. Ricordo con commozione la sua gioia allorché, al termine di un appuntamento, le porgevo rapidamente le pagine da me redatte: le leggeva tutte d'un fiato, il più delle volte condividendole immediatamente con coloro che le stavano accanto in quei momenti, una vera lezione di vita, ma anche una lezione culturale e professionale. Numerosi suoi scritti, tra l'altro, mantengono in effetti un indiscutibile valore letterario, o giornalistico[3].
In questa logica, Chiara Lubich ha voluto sempre utilizzare gli ultimi strumenti di comunicazione messi a disposizione dalla tecnica del momento. Sin da quando, nei primi anni Cinquanta, entrò in possesso di un magnetofono a filo metallico. Venne poi la stampa (*Città Nuova* rivista nel 1956 ed editrice nel 1959). Poi gli audiovisivi (una cinepresa in Super8 nel 1957). Nel 1967 fu avviata l'esperienza di Radio Loppiano, e in occasione del Supercongresso dei giovanissimi (1992) e col Familyfest (1993) i satelliti vennero usati per trasmettere il messaggio dell'unità. L'epoca di Internet è iniziata con i primi siti negli anni Novanta[4].

2. I quattro principi della comunicazione

Nel 2000 nasce NetOne[5], un convenire di comunicatori delle più varie discipline massmediatiche. Chiara Lubich tenta per il suo congresso di fondazione una prima sistematizzazione del suo pensiero sulla comunicazione e sui mass media che, in questo campo, ha seguito (o piuttosto anticipato?) una grande intuizione postmoderna, per lei assolutamente iscritta nel "suo" carisma: la comunicazione mediatica ha bisogno della comunicazione interpersonale, non solo perché pensiero e vita debbono andare insieme sempre, ma anche perché la teorizzazione dei media ha bisogno dei modelli comunicativi interpersonali.
Chiara, dunque, propose quattro principi comunicativi[6]. Primo: la comunicazione ha a che fare con l'essere dell'uomo e con le sue basi antropologiche. È inscritta nell'essere e nel divenire dell'umanità. La comunicazione è in primo luogo un'espressione della solidarietà originaria e irriducibile, della fraternità che unisce le persone umane. Il comune orizzonte, il fine della comunicazione, qualsiasi comunicazione che metta in relazione le persone, è l'unità. La comunicazione è essenziale per una corretta e piena vita in società e per la realizzazione della vocazione sociale dell'uomo. Perciò essa può e deve concorrere al bene comune. Diceva Chiara Lubich nel 2000: «Il comunicare è essenziale. Il tendere a vivere nel quoti-

3) Cf. P. Parmense, *Reciprocità*, in AA.VV., *Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2008, p. 104.
4) Cf. C. Lubich, *Lezione in occasione del conferimento della laurea honoris causa in Comunicazioni sociali*, St. John's University, Bangkok 1997.
5) Cf. L. Siniscalco e M. Zanzucchi, *Comunicazione e unità*, Città Nuova, Roma 2003.
6) Cf. C. Lubich, *Il carisma dell'unità e i mezzi di comunicazione sociale*, in C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, pp. 337-346.

diano il Vangelo. Si pensa che ciò che non si comunica vada perduto. Così sul vissuto si accende la luce, per chi racconta e per chi ascolta, e l'esperienza pare fissarsi nell'eterno. Si ha quasi una vocazione al comunicare»[7].
Secondo: la comunicazione porta con sé un metodo, l'ascolto, l'andare verso l'altro, il cercare di "entrare" nell'altro. Così, per comunicare effettivamente ed efficacemente è necessario avvicinarsi all'interlocutore con un atteggiamento di vero e totale rispetto; perché no, di amore. Diceva: «Per comunicare, sentiamo di dover "farci uno" - come noi diciamo - con chi ascolta. In tal modo il messaggio viene non solo intellettualmente recepito, ma anche partecipato e condiviso»[8].
Terzo: la comunicazione è di per sé e in sé, positiva. Quindi anche la comunicazione professionale ha da essere positiva. E di conseguenza pure i media sono di per sé e in sé positivi, anche se possono diventare negativi in base all'uso che se ne fa. Nella comunicazione in genere, e nella comunicazione professionale in particolare, si dovrebbe sottolineare quel che consente all'umanità di progredire verso la sua piena realizzazione, cioè l'unità, piuttosto di quel che l'allontana dalla sua vocazione ultima. Nella comunicazione, e nei media in particolare, la doverosa denuncia del male dovrebbe essere anch'essa orientata al bene. Perciò la comunicazione professionale richiede a coloro che vi operano una responsabilità etica corrispondente ai fini che ci si propone. Concludeva Chiara Lubich nel 2000: «È sempre stato nel nostro stile mettere in luce ciò che è buono, convinti che sia infinitamente più costruttivo evidenziare il bene, insistere sulle cose buone e sulle prospettive positive, che non fermarsi al negativo, anche se la denuncia opportuna di errori, limiti e colpe, è doverosa per chi ha responsabilità»[9].
Quarto e ultimo: i media sono per l'uomo, e non l'uomo per i media, che sono strumenti per realizzare un mondo più unito. Sono dei mezzi e non un fine in sé. Esiste in questo senso un enorme potenziale assopito nei media, potenziale che va risvegliato. Quindi «importa l'uomo, non il media, che è un semplice strumento. Per portare l'unità, occorre anzitutto quel mezzo imprescindibile che è l'uomo, un "uomo nuovo" per dirla con san Paolo, che ha accolto cioè il mandato di Cristo ad essere lievito, sale, luce del mondo»[10], come diceva la Lubich ancora nel 2000.

3. Teorie della comunicazione

Analizzando qualche teoria della comunicazione massmediatica applicata all'"universo focolarino" si potrebbero ottenere dei riscontri interessanti. Penso alla famiglia delle "teorie dei paradigmi", in particolare alla versione dello struttural-funzionalismo, penso alla teoria del "proiettile magico" o a quella dell'*agenda setting*. Teorie che possono essere applicate anche al modo di diffusione della cultura dell'unità, nelle sue diverse fasi storiche. Non a caso, perché essa ha una sua società e una sua "rappresentazione della realtà", elementi di base di ogni teoria comunicativa. Come affermato anche dalla massmediologia, l'avanzamento culturale nasce da un

7) *Ibid.*, pp. 343-344.
8) *Ibid.*, p. 344.
9) *Ibid.*
10) *Ibid.*

connubio strettissimo tra vita e pensiero. Sono pochi i massmediologi che non sono anche "operatori della comunicazione massmediatica".
È anche da notare come la cultura dell'unità abbia trasmesso grosse novità che, diffuse attraverso i mass media sin dalla prima ora, siano entrate ormai nella prassi pastorale della Chiesa cattolica così come di altre Chiese, e fors'anche di altre entità non cristiane (penso a certe intuizioni comunicative insegnate nell'università per monaci buddhisti di Chang Mai). Penso ad avvenimenti pubblici come i Genfest e i Familyfest, simposi interreligiosi, convegni per sacerdoti e altri ancora in cui si integrano pensiero, vita e arte: se oggi appare normalissimo un operare di tal sorta, negli anni Settanta e Ottanta non era così. Penso inoltre ad alcune intuizioni come la Spiritualità di Comunione o l'Economia di Comunione, citate in importantissimi documenti magisteriali, seppur con le minuscole[11]. Penso ancora a una prassi ormai passata nel mondo ecclesiale e civile, quella di "raccontarsi le esperienze": ormai le storie personali sono indispensabili in quasi tutti i programmi mediatici, televisivi in particolare, come riconoscono autorevoli esponenti del mondo giornalistico, quali il vaticanista Luigi Accattoli[12].

4. Questioni cruciali e prospettive

Alcuni aspetti della comunicazione «con lo stile del focolare»[13] sono da analizzare a fondo, per capirne potenzialità e anche eventuali rischi[14]. Così, ad esempio, la necessità di non "fare ideologia" nella comunicazione mediatica. Così come comunicare senza rispettare le regole della comunicazione mediatica, oppure usando i media come se si stesse comunicando in famiglia, o ancora sovrapponendo i messaggi comunicati da diversi media. Ancora, pensare che la novità spirituale sia automaticamente una novità da comunicare in ogni ambito con uno linguaggio egualmente spirituale, oppure usare linguaggi didascalici in mezzi che rifuggono da tali linguaggi.
Il campo di studio è immenso. In quanto ha intuito la Lubich «sono da investigare i metodi innovativi di trasmissione del messaggio religioso e sociale», come in un recente convegno ha auspicato la sociologa Virginie Alnet dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi[15]. Analogamente va posta una particolare attenzione sul binomio silenzio/parola, da sempre proposto da Chiara Lubich come elemento essenziale della comunicazione[16].

MICHELE ZANZUCCHI
Docente di Giornalismo presso l'Università Gregoriana di Roma e di Massmediologia presso l'Istituto Universitario Sophia
mzanzucchi@cittanuova.it

11) Per la "spiritualità di comunione", cf. Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 43; per la "economia di comunione", cf. Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 46.
12) Cf. *Città Nuova*, n° 23/2006, pp. 21-22.
13) Espressione usata da Sergio Zavoli al convegno di NetOne del giugno 2000.
14) Prime analisi contenute nel volume curato da M. Zanzucchi, *Il progetto di NetOne*, Grottaferrata 2005.
15) Cf. *Città Nuova*, n° 6/2010, p. 21.
16) Per una prima analisi del binomio, cf. M. Zanzucchi, *Silence and the Spoken Word*, in D.D. Cali, *Faith and the Media*, Paulist Press, New York/Mahwah NJ 2010, pp. 18-33. O anche: M. Zanzucchi, *NetOne. Il silenzio e la parola, la luce*, in *Cultura & Libri*, luglio-dicembre 2004, pp. 25-35.



RECENSIONE

TUTTO IL VANGELO IN QUEL GRIDO

DI STEFAN TOBLER

DI
GÉRARD ROSSÉ

The book 'Tutto il vangelo in quel grido' (The Whole of the Gospel in that Cry)*, the Italian translation of the habilitation thesis written by Stefan Tobler, a Swiss Reformed pastor, at the Evangelical Faculty of Theology in Tübingen, is an essential academic tool for exploring the spirituality of Chiara Lubich from the point of view of systematic theology. The study focuses upon Jesus' cry of dereliction found in the gospels of Mark (15,34) and Matthew (27,46). While 'the inadequacy of language is the fuel of every hermeneutic' (p. 13), the centrality given by Chiara Lubich to the cry of Jesus is approached by Tobler from a typically evangelical perspective, one that is particularly attentive to the soteriological dimension of the paschal mystery. Jesus Forsaken was 'the key to understanding the whole of reality and giving it a new interpretation' (p.103) for Lubich and her first companions. Its effect was that both the normal manner of speaking and traditional Christian vocabulary were understood in a new way: suffering, evil, sin, God's will, love for God and neighbour, unity, revelation, divinization, all became categories that, on the basis of Jesus Forsaken, indicate a meeting with God in the very midst of being abandoned by God. In our recognizing and loving his face in every circumstance, salvation breaks into the present moment of human experience and, at the same time, the reality of the world is lifted into the reality of God. It is this that makes possible the fulfilment of Jesus' prayer to the Father, found in John's gospel, 'may they all be one' (Jn 17,21).*

È stata pubblicata, nel 2009, da Città Nuova editrice, la traduzione italiana di uno studio in lingua tedesca del pastore riformato svizzero Stefan Tobler[1]. Questo studio rappresenta il lavoro di abilitazione svolto presso la Facoltà Teologica Evangelica della prestigiosa università di Tübingen in Germania. Il titolo italiano del libro, anche se non corrisponde a quello tedesco piuttosto accademico, è tuttavia incisivo.
Il volume italiano (più di 300 pagine) è introdotto da una prefazione del noto teologo italiano Piero Coda, che situa il lavoro nel *Sitz-im-Leben* nel quale Stefan Tobler[2] - oggi docente di teologia sistematica presso il dipartimento di teologia protestante di Sibiu, in Romania - ha compiuto il suo dottorato. E questo ha la sua importanza: non solo per l'approccio del lettore al libro, ma per il valore dello studio stesso. Infatti, T è un teologo di tutto rispetto, come attesta l'accettazione della sua tesi presso l'università di Tübingen; è inoltre un pastore riformato di cultura tedesca e quindi, come egli stesso scrive nella premessa (p. 8): «La prospettiva di interpretazione è […] sempre quella di un teologo evangelico di lingua tedesca, con i suoi modi di interrogare i testi e di esprimere i risultati nella propria forma di pensare»; e infine egli appartiene a pieno titolo al Movimento fondato da Ch, di cui condivide la spiritualità profondamente cattolica. Insomma, il lavoro di T proviene da un punto di osservazione per il momento unico e indispensabile per chi vorrà ulteriormente approfondire la spiritualità di Ch. L'autore si trova in quella situazione del tutto privilegiata che permette un approccio e dall'interno (essendo membro del Movimento dei Focolari) e dall'esterno (essendo riformato e teologo) a testi spirituali di un valore inestimabile.
T inizia con un'ampia introduzione divisa in cinque paragrafi (pp. 9-42), presenta Ch e la sua opera letteraria alla quale si rifà come fonte del proprio lavoro (paragrafo 4). Prima, tuttavia, egli tocca il tema generale della salvezza: soggetto entro il quale pone e studia i testi di Ch su GA, sottolineando l'inadeguatezza del linguaggio quando questo si riferisce allo "scandalo e stoltezza" della croce. Questo limite del linguaggio non è tuttavia visto in modo solo negativo (come incapacità di attualizzare il messaggio della salvezza per l'uomo di oggi). Anzi, a priori la teologia non potrà mai addomesticare la Parola di Dio che si rivolge all'uomo in modo sempre nuovo. Inoltre, come l'autore condensa alla fine del primo paragrafo (p. 13): «L'inadeguatezza del linguaggio è il combustibile di ogni ermeneutica». La coscienza dei limiti del linguaggio è necessaria per non dogmatizzare una Parola divina che è essenzialmente "mistero" e che, lungo i secoli, vuole parlare in ogni nuova situazione. Dunque, dinanzi alla croce di Gesù, il teologo si trova sempre nella situazione di dover cercare un linguaggio adeguato che non sarà mai quello definitivo: non solo perché col tempo cultura e società cambiano, ma soprattutto perché il messaggio della croce rivela un agire divino che sarà sempre mistero e scandalo. Si percepisce in questa premessa la sensibilità del teologo protestante.
Sempre nell'introduzione, T prosegue con un'analisi dottrinale della spiritualità di

1) *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009. Titolo originale: *Jesu Gottverlassenheit in der Spiritualität Chiara Lubichs*, De Gruyter, Berlin/New York 2003.
2) D'ora innanzi Stefan Tobler è denominato con la sigla T; utilizzerò la sigla Ch per Chiara Lubich e GA per Gesù abbandonato.

Ch, presentando il profilarsi di quel suo momento centrale che è GA. Quale è il suo posto nella soteriologia? Di qui la domanda: «Quale comprensione del valore salvifico della morte di Gesù è presente nell'opera di Chiara Lubich che è alla base della spiritualità del Movimento dei Focolari? Sono riscontrabili in essa prospettive teologiche nuove che potrebbero essere intese come risposta attuale all'inadeguatezza del linguaggio accennata?» (p. 18). È questo l'oggetto della ricerca. Sulla base di questa domanda, l'autore traccia i binari, i momenti della salvezza (pp. 18-28), che seguirà in seguito nel capitolo secondo dell'opera (pp. 119-231): la questione della *necessità* della salvezza (il problema del male), della sua *realizzazione* (l'evento della morte di Gesù), dell'*attualizzazione* di essa (la partecipazione dell'uomo ad essa), e infine dell'*effetto* della salvezza (una salvezza effettiva o solo imputata?).
Importanti le considerazioni metodologiche che chiudono l'introduzione (pp. 35-42). Una prima riflessione guarda alla natura peculiare dei testi di Ch: sono testi di spiritualità, non di teologia; essendo inoltre origine l'oralità, essi sono condizionati dalla situazione storica determinata nella quale sono nati (vita di Ch e storia del Movimento). Quindi è essenziale prendere in considerazione tale situazione quando s'interpretano i testi di Ch. L'autore non teme di tirarne la conseguenza: un singolo testo può essere del tutto unilaterale o in apparente contraddizione con altri testi: una situazione affine a quella di un testo biblico; occorre quindi non assolutizzare uno scritto, ma porlo sempre in relazione con la totalità delle fonti e determinare poi la valenza nel suo contesto proprio. T vede questo criterio necessario anche per l'interpretazione di testi apparentemente indipendenti da una situazione specifica, e cioè nelle conferenze tematiche degli anni 1971-1981, caratterizzate da numerosi riferimenti a scritti dei Padri della Chiesa e di grandi teologi contemporanei: una peculiarità di quel decennio. L'autore ne deduce che in quel periodo la necessità del legame con la tradizione ecclesiale era particolarmente sentito: un bisogno di radicare la spiritualità appena approvata dalla Chiesa cattolica nel solido terreno della Tradizione?, si chiede (p. 36). Mi pare che la motivazione storica fosse diversa: si trattava della prima volta che Ch poteva confrontare temi della spiritualità dell'unità con studi biblici e teologici fatti da membri del Movimenti che per primi sono stati chiamati a specializzarsi in questi campi: la possibilità quindi, per Ch, di un approccio non più soltanto spirituale al Vangelo. Non dunque il bisogno di conferma, ma la gioiosa sorpresa delle sintonie è all'origine di questo prevalente ricorso alla Scrittura e al pensiero della Chiesa.
Altra difficoltà di ordine metodologico: l'inevitabile tensione tra la novità del carisma e l'educazione religiosa (preconciliare) di Ch. Non è sempre facile sapere dove e quando fare tale distinzione nei suoi testi.
Un'ulteriore difficoltà sta nel costante riferimento all'esperienza: ciò che Ch trasmette è stato prima vissuto e interpretato alla luce del Vangelo. Quindi, intimo legame tra il vissuto e la Parola della Scrittura, vissuto che a sua volta trasmesso stimola a esperienze simili da parte dell'ascoltatore; dall'esperienza verso l'esperienza: un continuo sgorgare di vita. Di conseguenza, il linguaggio di Ch non vuole primariamente offrire un contenuto dottrinale, ma esprimere e stimolare all'esperienza. «Se ciò porti a un guadagno nel linguaggio nella questione relativa alla valenza salvifica della morte di Gesù, e se tale guadagno conduca a un approfondimento della verità sulla croce, è l'argomento specifico di questo studio» (p. 40). Traspare di qui la preoccupazione dell'autore: come proporre all'uomo di oggi la

realtà della salvezza in un linguaggio attuale. Possono l'esperienza spirituale di Ch e la terminologia che ne deriva essere una risposta?
T prosegue esaminando altre difficoltà metodologiche: la necessità di tener conto del contesto culturale nel quale nascono i testi, in concreto quello dell'Italia (e, aggiungo, nei primi anni dell'esperienza di Ch, l'Italia del periodo fascista) e la lingua italiana, l'unica praticata dalla Lubich. Il passaggio da una cultura all'altra è sempre delicato.
Un'ultima difficoltà è dovuta all'uso dei concetti teologici fatto da Ch che non è teologa: quindi l'attenzione al significato che ella può dare a parole che non corrispondono sempre a quello tecnico. Termini teologici apparentemente conosciuti ricevono, nel loro uso in campo spirituale, un nuovo significato.
Per non diventare troppo pesante, riprendo la divisione in capitoli fatta dall'autore.

1. Una medaglia con due facce: l'Unità e Gesù Abbandonato

Il capitolo comprende due parti. La prima (pp. 43-95) porta il titolo *"Umanità realizzata"* dove la parola "umanità" traduce il tedesco *Menschsein* che tuttavia non si riferisce all'umanità in generale, ma all'"essere uomo" dell'uomo, e mette in chiaro che la spiritualità di Ch riguarda l'essere umano nella sua integralità personale e sociale.
La seconda parte (pp. 96-118) tocca direttamente il tema su GA.
In una pagina successiva (p. 119), l'autore riassume il primo capitolo: i punti della spiritualità di Ch ruotano attorno a due poli: l'unità (lettura dell'*ut omnes* di *Gv* 17) e Gesù abbandonato; il primo come espressione che riassume l'esperienza dell'umanità ("l'essere uomo") realizzata; il secondo come sua condizione e possibilità di realizzazione.
Nella prima parte T presenta i tratti fondamentali della spiritualità articolata in dodici punti, punti sintetizzati nell'edizione originale ma non in quella italiana. L'autore giustifica questa omissione nella premessa al libro (p. 7): «Riteniamo che questi siano conosciuti, o comunque facilmente reperibili per il pubblico italiano». Peccato! Sarebbe stato interessante conoscere questa sintesi fatta nell'edizione tedesca (alle pp. 96-129). Comunque, anche se T non esamina singolarmente i dodici punti, ne illustra la genesi e le caratteristiche fondamentali, a cominciare dalla centralità della Scrittura, vera sorgente di questi punti nella vita di Ch e delle sue prime compagne: un approccio concreto, vitale e originale al Vangelo nel contesto ecclesiale di allora e che, senza dubbio, trova molta affinità con la sensibilità dell'autore del libro.
Non è concretamente possibile esporre in dettaglio il contenuto di questa prima parte molto ricca, profonda, essenziale.
Viene chiarito ciò che rappresenta per Ch la Parola *vissuta*, un vissuto che permea l'intera esistenza[3], per cui il vero soggetto dell'azione è la Parola stessa che prende in mano l'esistenza del credente. T mostra l'intimo nesso tra il "vivere la Parola"

3) Alle pp. 55-58, T riassume i sette aspetti (o "colori"), nei quali Ch dispiega la vita concreta, quotidiana del focolarino.

e l'"amare", tra l'amore e l'essere (pp. 48-52), punti approfonditi ulteriormente alle pp. 67-71, spiegando l'espressione "vivere Gesù" e le sue implicazioni (la "divinizzazione" ecc.) fino a raggiungere il fondamentale principio della vita di fede: l'uomo giunge a Dio solo uscendo da sé (p. 71); dinamica costante che fa uscire dal finito verso l'infinito. T ha cura di chiarire ogni eventuale ambiguità che potrebbe suscitare il linguaggio "mistico" di Ch, che include, in realtà, un pensiero eminentemente teologico. Dallo studio di T emerge che una spiritualità così fortemente ancorata al Vangelo ritrova l'autenticità che caratterizza la Rivelazione: la logica della teologia dell'alleanza (il rapporto con Dio vissuto nella relazione fraterna), così come la dimensione pasquale dell'etica (vita nella morte). Ma aver saputo collegare tra loro punti così centrali della Rivelazione presuppone in Ch l'essere illuminata da una grazia speciale. Infatti la genialità di Ch, come mostra T, è di avere visto l'intima connessione tra l'amore nella sua dinamica di non-essere per essere, GA come rivelazione della relazione trinitaria, a sua volta rivelazione della misura e della dinamica dell'amore, l'unità già possibile nell'amore reciproco vissuto. L'autore ha saputo scriverlo in modo egregio.

L'ultimo paragrafo di questa prima parte, intitolato «La comprensione della salvezza in Chiara Lubich: sintesi, questioni e prospettive» (pp. 87-95) sintetizza il pensiero di Ch appena analizzato e prepara il seguito, in linea con la ricerca basilare del libro formulata in precedenza, e cioè se ci sia «un guadagno nel linguaggio nella questione relativa alla valenza salvifica della morte di Gesù, e se tale guadagno conduca ad un approfondimento della verità sulla croce» (p. 40).

Quattro elementi caratteristici del pensiero di Ch vengono sottoposti al giudizio dell'autore assieme alle relative questioni che suscitano:

- La stretta relazione tra Dio e l'uomo, ad esempio in espressioni come "essere Gesù" o nel concetto della divinizzazione dell'uomo. Inoltre - si chiede T - la tendenza a mettere Maria sullo stesso livello di Gesù non rischia di far scomparire la differenza tra redentore e redento?
- La connessione tra realizzazione escatologica definitiva e anticipazione terrena. T nota giustamente che Ch non distingue tanto tra presente e futuro di salvezza, quanto tra amore e non-amore, essere santi nel presente o no…. Certamente Ch non dimentica il non-ancora del tempo attuale, ma tende ad accentuare il presente della salvezza.
- L'insistenza su di una salvezza insieme personale e comunitaria. Ch non ignora la responsabilità personale del singolo davanti a Dio, ma la realizzazione di sé (la salvezza) va trovata soltanto nell'unità vissuta, quindi nella relazionalità: non c'è il rischio che un terzo si frapponga tra me e Dio, e cioè l'altro? Il rischio di una nuova mediazione, il rischio di perdere la distinzione tra fede e amore?
- Quale rapporto tra attività e passività dell'uomo? I discorsi di Ch sull'amore superano di gran lunga quelli sulla fede. Si tocca qui la questione della dottrina della giustificazione.

Gli ultimi due punti saranno ripresi nelle pp. 283ss.

T è cosciente che queste difficoltà e interrogativi sono dovuti in gran parte all'ambiguità del linguaggio utilizzato da Ch, e non a deviazioni dottrinali. Gioca molto, inoltre, la situazione storica concreta nella quale i discorsi di Ch sono sono stati pronunciati, situazione che provoca in lei accentuazioni che rischiano di essere comprese in modo unilaterale. La soluzione starà essenzialmente nel cercare di

sviscerare il ricco e originale contenuto di verità e di vita della croce e dell'amore espresso nel linguaggio di Ch. L'autore lo farà nei capitoli successivi.
Nella seconda parte di questo primo capitolo (pp. 96-118), T porta la sua attenzione sulla genesi di quel punto fondamentale della spiritualità che è GA, al suo *Sitz-im-Leben* nella storia di Ch.
Ora, Ch non si situa nella discussione di allora - piuttosto teorica - tra i teologi su quale poteva essere il più grande dolore del Crocifisso. Sentire dire che il più grande dolore di Gesù si trova espresso nel grido d'abbandono significa per Ch sceglierlo e seguirlo come unico tutto, e lasciarsi guidare da Lui: è l'inizio di un cammino di luce. T sottolinea cinque punti[4]:
- Diventa subito evidente per Ch che GA, culmine del dolore, è anche culmine dell'amore.
- GA vuole essere cercato in ogni uomo, in tutto ciò che è negativo. Egli diventa «la chiave a partire dalla quale tutta la realtà veniva colta e interpretata in modo nuovo» (p. 103).
- Lo stupore provocato dagli effetti che l'amore a GA produce, quando si compie quel passo che è riconoscerlo nel dolore incontrato per poi mettersi ad amare: uno scoprire la presenza di Dio dietro ogni negativo, il passare dalla croce alla risurrezione, dalla morte alla vita.
- L'esperienza del dolore spiegata alla luce del Crocifisso che, spirando, dona lo Spirito santo (cf. *Gv* 19,30). «La decisione di scegliere GA *come un solo grande amore vuol dire morire a noi stessi e risorgere in Lui* continuamente» (p. 107).
- GA come chiave dell'unità fra gli uomini, sperimentato come "vita di solitudine con Dio" e "vita di comunione perfetta coi fratelli".

T si basa costantemente su testi di Ch che commenta brevemente: viene subito in luce che il vocabolario di Ch - "amare o cercare GA", "GA lo sposo" ecc - non ha nulla di dolorismo o di sentimentalismo; siamo in presenza di una esperienza pasquale.
L'autore conclude questa seconda parte, e quindi l'intero capitolo, con un paragrafo dedicato a "Gesù Abbandonato come centro di vita e di pensiero" (pp. 109-118). Tale centralità, già emersa, viene ora illustrata da T sulla base di tre elementi significativi del linguaggio di Ch.
1) L'identificazione sostanziale tra Dio e GA: «Dio stesso va compreso solo come Dio con e attraverso l'Abbandonato da Dio», sintetizza T (p. 111).
2) L'equiparazione di GA con la Parola. Egli è «la Parola tutta spiegata, la Parola aperta completamente» come scrive Ch (citata a p. 113), ciò che corrisponde al titolo dello studio di T: *Tutto il Vangelo in quel grido*. Infatti, vivere la Parola è un morire per fare vivere Dio in sé. «In ogni singola Parola vi è dunque il passaggio dalla morte alla vita, vi è la partecipazione alla forza trasformatrice della croce», e dunque - come continua l'autore - «Vivere la Parola e vivere GA diventa identico, poiché importa sempre che *attimo per attimo mi stacco da tutto, anche da Dio per Iddio*» (p. 114).
3) Ch vede in GA, sin dall'inizio, una fonte inesauribile di luce anche per l'intelletto, il dischiudersi della verità stessa di Dio. È per Ch come un luogo nuovo dove

4) L'autore si riferisce in particolare al volume C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1983.

ella vuole stare per sempre, e che si trova *al di là della piaga*. Chi osa fare questo passaggio attraverso la piaga di GA scopre «l'immensità dell'amore di Dio che si versa sul mondo».
Dopo aver presentato la base della spiritualità e il linguaggio usato da Ch per esprimerla, T può affrontare il contenuto soteriologico che si cela in tale linguaggio, come qualcosa di attuale e definitivo da dire all'uomo di oggi.

2. La realizzazione della salvezza alla luce di Gesù Abbandonato

La finalità del secondo capitolo (pp. 119-231) è ben definita: si tratta di ordinare la comprensione del valore salvifico della morte di Gesù presente negli scritti di Ch, secondo i quattro temi soteriologici esposti nell'introduzione (a pp. 18-28).
Il primo di questi temi riguarda la necessità della salvezza, quindi il problema della miseria dell'uomo. Quale concezione ha Ch del male, del negativo nel mondo?
L'autore risponde subito a una eventuale obiezione che poteva già sorgere quando egli ha messo in luce, nel capitolo precedente, lo stretto legame, in Ch, tra salvezza futura e esperienza salvifica presente, viste come due modi di essere della stessa realtà. Ch prende sul serio il male presente nel mondo? Non cade nell'utopia di una teologia della gloria? Non c'è dubbio: lo sguardo di Ch è molto realistico, anche se, per la sua comprensione di GA, esiste uno stretto legame tra il male riconosciuto e il suo superamento.
T prende quindi in esame nozioni significative nei testi di Ch, in particolare quella del "dolore" nel suo significato globalizzante; poi, anche se meno frequenti, nozioni come la vanità, il vuoto, il nulla, l'io inteso nel senso dell'autoaffermazione che ripiega l'uomo su se stesso, il tema della morte, i concetti più tradizionali di male, demonio, inferno, peccato, quest'ultimo visto non tanto come offesa a Dio o violazione di comandamenti, ma compreso come non-amore e sostanziale divisione da Dio. Ed è proprio questa la caratteristica di Ch: il male è considerato essenzialmente come divisione da Dio e dagli uomini, e cioè individualità radicale che è solitudine, ripiegamento. Ch interpreta il negativo nel mondo, sotto ogni sua forma, alla luce di GA; quindi essenzialmente come separazione, non-unità. Ma, visto appunto alla luce di GA, esso è sempre un male già redento. Scrive l'autore: «Il nulla negativo, quella *vanità* nulla e distruttiva dell'uomo - il quale è staccato dalla fonte del suo essere -, invoca di essere trasformato in un non-essere positivo dell'amore» (p. 146).
Mi permetto una considerazione: è interessante notare l'uso del linguaggio da parte di Ch, con la predominanza del vocabolario esistenziale (dolore, vanità, nulla…) rispetto a quello tradizionale (peccato, inferno, demonio…), che lei non ignora anche se il suo concetto non si limita al solo contenuto tradizionale. Si potrebbe dedurre da questo fatto che il linguaggio di Ch non proviene principalmente dalla catechesi ricevuta, ma dall'esperienza di vita. A p. 140, T porta l'esempio di una telefonata di Ch nella quale lei fa riferimento al Curato d'Ars, «il quale interpretava determinate difficoltà come lotta con Satana, ma subito Ch interpreta le stesse difficoltà nella propria vita in modo completamente diverso, cioè come un essere crocifisso con Cristo». Sarebbe forse stato opportuno osservare che questo modo diverso di parlare, nell'esempio dato, non corrisponde neanche al linguaggio di Ch dei primi

tempi, ma riflette l'influenza del linguaggio paolino che Ch ha accolto a contatto con studiosi del Movimento. C'è dunque una certa evoluzione nel suo linguaggio.
Segue il paragrafo sulla *realizzazione* della salvezza che l'autore condensa nell'espressione: Dio si identifica con l'Abbandono *(Gottverlassenheit)* di Gesù (pp. 146-171). Come parla Ch del significato salvifico della morte di Gesù? Come risolve la questione: in che modo può un evento singolare avere valore universale per tutti i tempi?
L'autore si trova dinanzi a numerosi testi da mettere in un certo ordine concettuale; compito difficile, e inevitabilmente il suo discorso rischia di diventare qualche volta ripetitivo, ed egli ne ha coscienza.
- Una prima serie di testi sono esaminati sotto il titolo "la *kenosi* di Gesù come *communicatio idiomatum* tra Dio e l'uomo". Una *kenosi* che Ch prende molto sul serio, in quanto non esita a parlare di identificazione - in GA - di Dio con la miseria umana in tutte le sue forme, per colmarla della Sua presenza. Il negativo diventa dunque il luogo dove l'uomo viene raggiunto dall'amore divino. Ch vede questa *communicatio idiomatum* nella prospettiva a lei familiare: nella sua *kenosi* vissuta nell'abbandono, Gesù dona tutto quello che ha, e cioè il suo rapporto con il Padre; dona lo Spirito santo, vincolo con il Padre, e ne sperimenta l'assenza, per guarire l'uomo dalla sua vera miseria o dolore, cioè la divisione da Dio come individualità radicale.
- Un'altra serie di testi è posta sotto il titolo "la rivelazione dell'amore e la Trinità", testi che suppongono la base dottrinale tradizionale - il concetto di Dio trinitario, Gesù come seconda Persona della Trinità, le due nature in Cristo - con le difficoltà ad esse annesse: può Dio morire? Ch non teme affermazioni paradossali: Dio abbandonato da Dio. Tuttavia, conservando la distinzione tra Gesù uomo e Gesù Dio, sposta il paradosso dall'interno della Trinità all'interno di Cristo: un dolore essenzialmente spirituale, interiore: quello di chi è scisso in se stesso. Ma questa scissione viene assunta da Gesù nel non-essere positivo dell'amore. E così il nulla dell'uomo - la sua individualità radicale - è assunto nell'amore divino, senza perdere la sua dimensione creaturale. Ch sintetizza ciò nell'espressione: «Gesù è GA e GA è Gesù», espressione che T spiega: Chiara «vuole dire che Gesù - e in lui Dio stesso nella sua manifestazione al mondo - si è donato totalmente nell'abbandono, così da diventare del tutto manifesto in esso, e che d'altro canto in lui l'abbandono da parte di Dio - e quindi ogni dolore - è assunto definitivamente in Dio, nella Trinità» (p. 160).
Di nuovo è molto difficile sintetizzare in poche righe uno studio molto denso. Mi fermo su un punto interessante che T esamina a pp. 156-157: il frequente ricorso di Ch a *Lc* 23,46: la preghiera di fiducia emessa dal Crocifisso prima di morire, che Ch mette in relazione con il grido d'abbandono. T spiega che con tale relazione Ch presenta Gesù come modello che dimostra che una prova può sempre essere superata. Penso che è possibile anche un'altra spiegazione: fare capire all'ascoltatore che Gesù, anche nell'abbandono fino alla morte, è sempre rimasto unito al Padre.
- Una terza serie di testi è messa sotto il titolo "Il punto zero come punto di contatto tra Dio e il mondo", e riguarda l'uso di categorie spaziali come il punto zero, il piano inclinato, la finestra, per parlare del non-essere dell'amore divino rivelatosi in GA. Quest'ultimo è il punto zero dove Cielo e terra si toccano, dove l'essere di Dio e la realtà del mondo si congiungono. Rappresenta quindi il passaggio da Dio al mondo (l'azione salvifica di Dio), ma anche il passaggio dell'uomo a Dio (l'attualiz-

zazione della salvezza che T esaminerà in seguito, pp. 172ss.). Per Ch ciò significa trasformazione del dolore in amore, dell'elemento negativo in elemento positivo, senza per questo - ed è fondamentale - annullare il dolore.
È l'occasione per porre una domanda chiave ai testi di Ch (p. 165): nella realizzazione della salvezza il dolore è il *male* da superare, oppure era (per il Crocifisso) piuttosto il *mezzo* mediante il quale egli ha compiuto la redenzione? In altre parole, la redenzione si realizza nella sofferenza del Crocifisso o nell'atto divino della risurrezione? La domanda è importante e permette all'autore di approfondire il concetto di GA nel pensiero di Ch. Per quest'ultima, la sofferenza di Cristo era necessaria alla salvezza, ma non nel senso tradizionale (espresso con la terminologia cultuale di espiazione o con la teoria della soddisfazione). La sofferenza è la miseria umana in tutti i sensi, con la quale Dio, in GA, si è identificato. Questo dolore è vera negatività, non ha in sé qualche virtù positiva salvifica. Solo per quell'atto di donazione di Dio al mondo, il dolore è *diventato* via di salvezza. Anche ora ogni negativo può essere trasformato in un non-essere positivo dell'amore. T condensa il tutto nella bella formula: «La risposta di Dio al perché dell'uomo è la Sua presenza» (p. 167). Insomma, per la forte concezione che Ch ha di GA, ella prende Dio sul serio, e ciò la porta ad affermare la serietà del Suo amore, la serietà della Sua solidarietà con il dolore, la serietà della Sua presenza in tutti gli angoli della miseria umana. GA è il Dio del nostro tempo. Non a caso T dedica l'ultimo paragrafo del suo libro alla "passione per Dio" di Ch: tutto scorre da lì.
Certo, il linguaggio tradizionale non manca in Ch, e l'autore chiude il paragrafo sulla realizzazione della salvezza con un rapido esame dell'uso che ella ne fa: la terminologia di espiazione, di giudizio divino, di castigo per i nostri peccati, raramente presente nei testi di Ch, ad eccezione dell'espressione "GA ha pagato" e del "morire per" che T poi spiega.
Nel paragrafo sull'attualizzazione della salvezza (pp. 172-208) T ordina i testi dove Ch risponde alla domanda: come può la salvezza realizzata da Dio diventare forza efficace nell'esistenza dell'uomo? In altri termini, come può diventare positivo il "dolore" di per sé negativo? Risposta: in un atto di fede, aprendosi alla verità di Dio rivelata da GA; un atto di fede che scorge la presenza di Dio in ogni negatività. Ch ha il suo linguaggio per esprimerlo, usa le categorie personali del ricordo (il dolore ricorda GA), del volto (ogni dolore è un volto di GA), del nome (dare il nome GA a ogni dolore/il Crocifisso ha innumerevoli nomi). Il dolore riceve dunque un volto, può allora essere identificato con GA e essere interpellato, quindi vinto. Giustamente, T osserva che con questa terminologia Ch si pone nella prospettiva della rivelazione: «Dio, che incontra l'uomo nel dolore, e il dolore che disvela la sua verità più profonda come portatore di Dio in GA» (p. 176).
Un altro modo di esprimersi di Ch, nel congiungere dolore e GA, è il discorso diretto rivolto a Dio sotto forma di preghiera: "Sei tu!". È l'incontro con Dio identificato in un volto specifico del dolore, e questo in virtù dell'identificazione di Dio - in GA - con tutta la negatività del mondo. Come nota tuttavia l'autore, Ch parla di tale identificazione con prudenza, per non essere fraintesa.
Non basta però riconoscere la presenza di Dio in ogni dolore; ci vuole un passo in più: un contributo attivo da parte dell'uomo, e cioè il suo amore esclusivo a GA, come risposta all'amore esclusivo di Dio in GA. Ch usa spesso l'immagine dello sposo per indicare quest'amore esclusivo.

E anche in questo caso, Ch ha il suo linguaggio proprio, in particolare il verbo "abbracciare" che T analizza con cura e che, ovviamente non ha nulla a che fare col sentimentalismo (pp. 186-188).
Significativo anche il modo in cui Ch si pone di fronte al peccato (nel senso tradizionale di "peccato attuale"): è un dolore, quindi è GA. Per lei è scontato che il peccato è perdonato da Dio; quindi non si tratta di analizzare il dolore, ma abbracciarlo, che implica "dimenticarsi", uscire da sé, in concreto amare il fratello: una vera cura psichica, come osserva l'autore (p. 188).
T poi torna a GA come "punto zero" (pp. 193-208), il mediatore attraverso il quale Dio va verso il mondo e il mondo verso Dio, soffermandosi sui testi di Ch che riguardano la seconda parte dell'affermazione: il mondo va verso Dio. Ne parla ampiamente. GA è l'unico accesso a Dio; è quindi ineluttabile per passare dalla morte alla vita, non solo nell'esperienza del dolore, ma anche quando tutto va bene. Come scrive CH (in un testo citato a p. 194): «per avere una nuova vita è necessaria la morte». T si ferma di conseguenza su espressioni come "morire", "saper perdere", "distacco da sé", insomma sulla necessità dello sforzo virtuoso, uno sforzo - come precisa - sempre orientato all'amore del prossimo. Detto ancora più radicalmente: «Chi si concentra esclusivamente sull'amore per il prossimo trova quasi da sé tutte le virtù in sé» (p. 197). Il cambiamento rispetto all'etica tradizionale è evidente: non badare alla propria perfezione, ma assumere la caratteristica propria di GA: lasciare Dio per Dio.
A pp. 199-201 T fa anche riferimento alla dimensione temporale del "punto zero": l'importanza dell'attimo presente. Infine, egli non dimentica di dare le precisazioni sempre necessarie riguardo al linguaggio di Ch: le espressioni - morire, saper perdere ecc. - non sono da interpretare nella linea di una mistica del dolore. La croce è sempre e solo passaggio, anche se passaggio obbligato. Di conseguenza l'importanza della risurrezione di Gesù, intesa principalmente come presenza del Risorto nella comunità.
Altra considerazione: in GA il nulla della creatura e il tutto di Dio si toccano (pp. 204-207); realtà che si può concretizzare in ogni momento come esperienza che tutto trasforma, dove non manca lo sforzo anche costoso dell'uomo, ma dove sempre Dio è al lavoro. A questo punto T ricorda la figura di Maria così importante per Ch, non in senso devozionale, ma, come la definisce l'autore: «metafora che riassume l'essere del cristiano nel suo nulla, stando di fronte al Tutto di Dio che vuole riposare in lui» (p. 193).
Ultimo aspetto della salvezza preso in considerazione: il suo effetto (pp. 208-231). L'argomento merita un paragrafo a parte, visto che per Ch l'amore-salvezza ricevuto, creduto e sperimentato personalmente raggiunge il suo scopo solo se viene di nuovo donato. T completa quindi il titolo del paragrafo: "l'uomo come sacramento dell'amore di Dio nel mondo".
Come sempre, T si sforza di ordinare il pensiero di Ch in alcuni punti:
- GA come Maestro insuperato: come lui, "lasciare Dio per amore di Dio" per rivolgersi totalmente al prossimo; una rinuncia vissuta però come "dono d'amore". Emerge un altro modello: Maria Desolata che Ch non di rado accoppia a GA. L'autore affronta subito la domanda se Maria non venga troppo innalzata o Gesù troppo ridotto alla dimensione di esempio. La risposta è negativa. T scorge nell'esame più ampio dei testi quella che definisce *l'ermeneutica dell'identifica-*

zione, che supera una funzione solo esemplare di Gesù: si passa dal *come Lui* all'*essere Lui* (p. 212).
- GA come *stile d'amore* per chi aderisce a Lui; e l'amore, per Ch, proviene da Dio e vuole effondersi su tutte le creature. Di qui il concetto dell'essere sacramento dell'amore di Dio per il mondo. Sacramento, e come "mediazione" (GA come "pupilla dell'occhio di Dio" non è unicamente il punto di contatto tra Dio e l'uomo, ma anche tra uomo e uomo) e come "cooperazione" (in particolare come capire la funzione di "cooperatrice" attribuita a Maria). Sono pagine dense e ricche. Si può condensare: vivere con Cristo è partecipare alla sua via.
- Nel paragrafo conclusivo del capitolo (pp. 224-231), T presenta la funzione positiva del dolore (sempre inteso in senso ampio, globale, nell'esistenza umana) che Ch afferma in numerosi testi. T sintetizza questa funzione positiva in sei punti, anche se in realtà gli aspetti presentati sono di più: così nel punto due, per esempio, enumera come funzione positiva del dolore la purificazione spirituale, ma anche un esercizio a incontrare la morte, la promessa di una vita al di là della morte, e il rafforzamento della certezza della fede. La sintesi giunge comunque all'inevitabile questione della teodicea: il dolore proviene da Dio ed è voluto da Lui? (pp. 228ss). È una domanda sulla quale Ch non riflette perché - come osserva T - a lei interessa non la provenienza del dolore, ma il rapporto attuale con esso e il suo superamento. Di conseguenza non interessa molto la distinzione tra dolore scelto e dolore subìto, innocente: per Ch è sempre l'incontro col volto di GA, e tutto tende a una finalità d'amore. Ciò che Dio "vuole" o "permette" è per la salvezza. A ragione l'autore scrive: «È l'incontro con GA in mezzo a ogni negatività che ci chiama a uscire e ci conduce fuori, che solo rende possibile in assoluto parlare della volontà di Dio di fronte alla miseria umana, senza essere messi di nuovo subito a tacere dalla questione della teodicea» (p. 231). Si può dedurre che l'autore veda nei testi di Ch a tale riguardo, una risposta capace di soddisfare le domande dell'uomo di oggi.

3. Salvezza come incontro

In questo capitolo (pp. 232-300) T giunge alla finalità del suo studio: i testi di Ch aiutano il pensiero teologico a ripensare e riformulare certi problemi soteriologici fondamentali, e questo dal punto di vista ermeneutico-pratico e poi ermeneutico-sistematico? L'autore ha coscienza della difficoltà dell'impresa, nella quale è uno dei pionieri. Egli fa una scelta che - come scrive

> «è stata dettata soprattutto dal criterio della rilevanza che, per uno studio di soteriologia nella teologia evangelica, significa tenere presente la dottrina della giustificazione e soprattutto tenere presenti quelle questioni che nel dialogo ecumenico risultano controverse» (p. 234).

Emerge così la passione dell'autore per il dialogo ecumenico, visto che il suo studio tende a trovare nel pensiero di Ch, al di là del modo di espressione, la possibilità di una nuova base comune e proficua per la discussione.

In un primo paragrafo T offre uno sguardo retrospettivo: la centralità di GA nel pensiero di Ch. È evidente che per lei la figura del Crocifisso «diventa il protagonista in modo concentrato, caparbio e innovativo» (p. 235), il Dio del nostro tempo e non «un tipo di nuova devozione particolare». In alcuni punti T esplicita tale centralità.
Attorno a Lui si raggruppa tutto ciò che appartiene alla fede: il rapporto con la Scrittura, la comprensione dell'amore, la nozione del Dio trinitario, la vita derivante dall'unità. In una parola, per Ch GA è Dio, perché racchiude e svela il mistero di Dio e del Suo agire salvifico. T nota poi che, quando Ch parla di GA, tiene sempre presente l'evento della passione e della Pasqua. Ma GA - l'abbandono divino - rimane il punto culminante della passione: là, e non al di là, Dio opera la salvezza. In ciò Ch raggiunge l'intenzione centrale del vangelo più antico (Marco), così come la teologia paolina della croce[5]. Aggiungo che, quando Ch parla di GA, ha sempre presente il valore rivelativo del più grande dolore, e non la comprensione di una morte per crocifissione alla luce di *Dt* 21,22s.
Altro punto. Per Ch, pensare insieme Dio e l'abbandono divino nell'evento della croce condue a pensare insieme Dio e la sofferenza. Ciò tocca la teodicea, non mettendo in crisi la fede, ma vedendo proprio nel dolore il luogo d'incontro con il Dio di Gesù Cristo.
Inoltre, per Ch l'abbandono di Gesù ha sempre il carattere di una sostituzione vicaria inclusiva (p. 241): l'uomo cioè viene incluso in quell'evento. GA è il "punto zero" dove si fondono nell'uomo il nulla creaturale e il tutto divino. Tuttavia, l'esperienza della salvezza non finisce in una esperienza "mistica" di unione con Dio, ma crea nell'uomo un dinamismo che lo fa diventare presenza vicaria di Dio.
Infine, la centralità del concetto di amore, che «abbraccia una molteplicità di contenuti, che in altri autori sono espressi con concetti diversi» (p. 242). È un punto fondamentale che in seguito T svilupperà.
Dopo questo sguardo retrospettivo, utile al lettore, T affronta l'argomento soteriologico in due paragrafi dedicati al *luogo* dell'incontro con la salvezza di Dio (pp. 242-263) e all'*evento* dell'incontro con la salvezza di Dio (pp. 263-288).
In un certo senso, l'autore pone i testi di Ch in dialogo con il Nuovo Testamento e la teologia cristiana, e situa quindi Ch in relazione con la Rivelazione e con le esigenze dell'uomo di oggi. Su questa base, l'autore cerca le sintonie profonde tra la soteriologia e le proposte di Ch su GA.
Dove avviene l'incontro con la salvezza di Dio? Certo, nel Crocifisso risorto. Ma ecco, per tale incontro occorre la fede: infatti, il Vangelo da annunciare è Potenza di Dio solo per chi crede.

> «La teologia cristiana non riesce ad affrancarsi da questa costante ambiguità. Ad essa è stato affidato il compito di parlare della salvezza e di farlo in modo convincente, ma nel contempo questo parlare non può fondare la fede, ma solo farne oggetto di riflessione» (p. 244).

5) T riflette sullo sfondo della teologia di autori contemporanei, in particolare del suo maestro E. Jüngel.

La Chiesa ha il compito di parlare della croce senza eludere l'accusa di essere stolta. Ora, nelle dottrine della redenzione lungo la storia della Chiesa non c'è il rischio di cercare delle "prove" che giustifichino razionalmente la morte di Gesù? D'altra parte, proprio per l'importanza di tale verità, la Chiesa non può tacere ma parlare sempre in modo nuovo del Crocifisso, tenendo ferma la struttura della Rivelazione, e cioè l'affermazione dell'iniziativa di Dio. È ciò che fa dell'evento della croce il *kairós* storico da una parte, e dall'altra dà alla parola della croce attuale il valore di una parola creatrice di Dio, una risposta quindi «che precede e sollecita gli interrogativi dell'uomo» (p. 246). Ora, proprio nel Crocifisso come Signore avviene l'incontro e quindi la possibilità e della fede e della nuova comprensione.
Per Ch quest'incontro con Dio avviene nel "dolore" (in senso ampio).
Viene di conseguenza presa in esame la relazione tra il dolore e la parola della croce (pp. 248-253). Il punto di partenza della riflessione sono le lettere di Paolo: la sofferenza apostolica vissuta come «irruzione immeritata, inaspettata e creatrice della vita di Dio» (p. 249), in quanto partecipazione alla morte di Cristo (cf. *2 Cor* 4,7-10; 6,4-10). Tale comprensione è valida per ogni sofferenza della vita del credente; e si può generalizzare lo slogan paolino: «quando sono debole, allora sono forte» (*2 Cor* 12,10). A T preme mostrare che già per Paolo l'esperienza della sofferenza umana e la minaccia di morte insita in essa è un tema autonomo, indipendente dall'esperienza del peccato e della sua relazione con la morte. Sono esperienze di incontro con la forza di Dio nel Crocifisso. T giunge a un'importante conclusione: non c'è risposta adeguata al dolore al di fuori della croce; in altre parole, «il luogo della teodicea è la soteriologia» (p. 253).
Si arriva così al punto: «il dolore come argomento soteriologico» (pp. 253-260). T assume chiaramente una posizione critica nei confronti di certa teologia che non prende sul serio il valore soteriologico della croce, limitandola a una manifestazione di solidarietà di Dio con la miseria umana o a una funzione esemplare. Inserire la croce, e dunque il dolore (in senso ampio) nel tema soteriologico, implica capirla anche sempre come dolore superato, redento. Ma ciò non è in contraddizione con l'esperienza concreta? È l'occasione per l'autore di dare ulteriori chiarimenti sul concetto del dolore come dolore redento in Cristo, secondo il pensiero di Ch.
- Per lei il concetto di dolore è riassuntivo del concetto di male, visto come individualità radicale simile alla solitudine della morte. Ora, l'abbandono ha proprio questa caratteristica di assenza di relazioni. Conclusione importante: la guarigione da tale dolore non sta primariamente nella sua eliminazione fisica, ma nell'esserne "tirato fuori", quindi nel recuperare la relazione.
- Parlare di dolore redento implica diversi elementi che enumero brevemente: solo chi ha esperienza di comunione con Dio (Ch pensa a Gesù), capisce quanto il dolore è frattura della vita; la fede nella vittoria di Dio sul male non significa rimuoverlo o minimizzarlo: Ch dà a GA il nome dei vari dolori; la redenzione che avviene nel dolore prescinde da ogni proprio agire (carattere dell'*extra nos*): l'uomo è sostanzialmente un essere che riceve; la vita nasce *nella* sofferenza e morte (non accanto o dopo): questa contemporaneità tra dolore e vita (= presenza di Dio) spiega certe espressioni di Ch, che altrimenti sarebbero fraintese, come "amare il dolore"; il dolore redento da Dio è un'affermazione di fede: suppone la fiducia nella vicinanza di Dio in Cristo.
Insomma, la categoria con la quale si può parlare correttamente del dolore, nell'ar-

gomento soteriologico, è quella della relazione: la nozione di incontro con Dio in mezzo all'abbandono da parte di Dio (p. 260), un atto creativo da parte di Dio al quale corrisponde la fiducia da parte dell'uomo. Ciò è sintetizzato nel titolo che l'autore ha dato al capitolo.
L'esperienza del limite (che Ch chiama peccato o sofferenza) è sempre un'esperienza di isolamento dal quale occorre essere tirati fuori. E proprio sul luogo di tale esperienza, GA è la porta che conduce dalla morte alla vita.
Ciò induce T a dedicare l'ultima parte del paragrafo alla questione del peccato e al modo come viene considerato da Ch (pp. 260-263), e cioè nell'ottica dell'«*esperienza* dell'individualità come *sofferenza*, che può essere un soffrire per il proprio peccato, ma anche un soffrire per la miseria del creato» (pp. 261s.); una tale equiparazione presuppone appunto, in lei, la venuta di Dio, in GA, nel mondo lontano da Dio, riempiendolo della Sua presenza. In ogni sofferenza, sia essa peccato o dolore, c'è allora la possibilità «di essere tirati fuori dall'isolamento di un'esistenza ripiegata su se stessa e di immergersi nel flusso della vita» (p. 262): GA ne è appunto la porta.
A questo punto l'autore torna al tema iniziale del libro sull'inadeguatezza del linguaggio della Chiesa in campo soteriologico: inadeguatezza dovuta, per alcuni, al fatto che la Chiesa non prende sufficientemente sul serio gli interrogativi degli *uomini*; per altri, al fatto che la teologia non prende sufficientemente in considerazione *Dio*, che vuole essere ascoltato nella sua risposta che precede ogni interrogativo. Il modo con cui Ch parla di GA può essere inteso come approccio di mediazione delle due esigenze: ella accoglie l'uomo dove si trova, e lo fa incontrare col Dio di GA (scoprirLo nel dolore), un Dio che è sempre primo.
Nel paragrafo successivo, intitolato "L'evento dell'incontro con la salvezza di Dio" (pp. 263-288), T approfondisce qualche aspetto esaminato nel paragrafo "Attualizzazione della salvezza" delle pp. 172ss. E per incominciare, rileva il vigore di Ch nel coniare parole nuove, al fine di superare i limiti inevitabili della terminologia nel campo della fede: in altre parole, nell'uso della metafora[6]. Così, il verbo "trinitizzarsi" per parlare della partecipazione dell'uomo al circuito dell'amore trinitario; o ancora "GA è il dolore, il dolore è GA": due metafore soteriologiche fondamentali; la prima si riferisce all'evento storico, unico, del Golgota, come manifestazione della salvezza avvenuta una volta per tutte; la seconda presuppone la prima e parla dell'irruzione della salvezza di Dio nel momento presente dell'esperienza umana. E dunque - scrive T -: «Al dolore viene attribuito un predicato che il dolore di per sé non ha assolutamente e mediante il quale l'uomo è condotto dall'individualità mortale all'incontro» (p. 266). Per Ch il dolore, interpellato, riceve quindi un nome (il suo vero predicato) e così viene introdotto nella sua verità. In modo egregio, T presenta il linguaggio "Sei tu!" usato da Ch (pp. 267s) e sintetizza (p. 269): «Attribuire a ciò che non è Dio il predicato di Dio, perché esso lo ha già e al tempo stesso lo deve ricevere di nuovo: così la realtà del mondo viene trasferita nella realtà di Dio nel momento presente della vita».

6) L'autore si poggia sul saggio di E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, in Id., *Entsprechungen. Gott - Wahrheit - Mensch*, München 1980, pp. 103-157.

Poi T si sofferma sulla «*Unio* con GA come cambiamento di luogo e scambio» (pp. 269-274): è il passaggio dall'individualità mortale alla relazione; questo passaggio è GA (metafora della piaga e del punto zero)[7]. Ivi si compie il cambiamento di luogo: l'essere del cristiano non è più in lui stesso, ma in Cristo. La realtà ricorda l' *"in Cristo"* di Paolo, anche se Ch si riferisce piuttosto a testi giovannei.
Un altro campo concettuale si rifà alla nozione di *scambio* (definito in antecedenza *communicatio idiomatum*), che avviene nell'incontro con GA. Ch parla di *alchimia divina*. In tale prospettiva, ella accentua volentieri il *già adesso* della salvezza, l'*Escaton* come realtà presente. Ciò permette a T di situare nel loro vero contesto certe espressioni di Ch che rischiano di essere fraintese (come *theologia gloriae*); per esempio: "Gesù ha attirato il Cielo quaggiù", o espressioni come "essere Gesù", "essere Dio", in particolare il concetto della divinizzazione intesa come compenetrazione reciproca.
Il tema della compenetrazione reciproca (che non è uno stato, ma una relazione) è l'occasione per affrontare la realtà cristiana della vita "con Cristo" (preposizione greca *syn*); T lo fa nelle due ultime parti del paragrafo (pp. 274-278; 278-288). Egli prende spunto dalla teologia paolina. L'essere "in Cristo" comprende una duplice partecipazione alla sua opera (= "con Cristo"):
- l'essere crocifisso con Cristo e il vivere con Cristo;
- la cooperazione alla sua missione di riconciliazione.

Sono due realtà distinte, ma strettamente collegate: si tratta di una co-realizzazione come evento di un rapporto. Questa doppia realtà è presente anche nei testi di Ch: GA come passaggio dalla morte alla vita, dal non-essere all'essere, implica un morire con Cristo (espresso nella terminologia della rinuncia e dell'annullamento), e un amare il fratello o i compiti da svolgere; per Ch è comunque sempre un amare inteso come un duplice "uscire da sé", in Dio e nel prossimo. Ma mentre Paolo distingue tra fede e amore (riservando la parola amore al secondo aspetto), Ch parla solo di amore, anzi tende ad equiparare fede e amore. Ciò crea problema: Ch non dissolve la fede nell'amore? A questo punto è decisivo capire il contenuto che Ch dà alla parola amore. T dà la soluzione nella forma di una domanda: forse l'amore, perché è determinato dal concetto di fede (amore come un uscire da sé in Dio), viene compreso da Ch in modo così nuovo e decisivo da avvicinarsi a ciò che la teologia riformata intende per fede viva, che però non ha trovato spazio nel concetto di fede che Ch aveva presente? (p. 282). In altre parole, il concetto tradizionale di Ch sulla fede non le avrebbe permesso di usare il termine in senso paolino; ma lo troviamo nel suo concetto dell'amore. Occorrerebbe analizzare il concetto di fede in Ch, ciò che l'autore non affronta (potrebbe essere oggetto di un'altra tesi). Tuttavia, egli risponde approfondendo il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, e il rapporto tra attività e passività, nei testi di Ch.
Nell'ultimo paragrafo (pp. 288-300), l'autore si rivolge alla dottrina della giustificazione, fondamentale nella teologia protestante, per indicare i punti di contatto di Ch con la fede evangelica, nonostante l'evidente differenza di cultura e di linguaggio: GA come unica mediazione tra Dio e l'uomo *(solus Christus)*, il suo

7) Vedi pp.193 s., alle quali l'autore rimanda.

valore perenne nella vita (*simul justus et peccator* della Riforma), la comprensione dell'amore che include, in Ch, e la gratuità divina e il concetto di fede come totale fiducia nella misericordia di Dio. Esiste quindi un'affinità di fondo su alcuni punti importanti, anche se il linguaggio della giustificazione è assente, e l'uso da parte di Ch del linguaggio della mistica (terminologia della "fusione", "divinizzazione" ecc.) può ingenerare confusione e fraintendimenti. Anche l'insistenza sul comandamento dell'amore (*Gv* 13,34) rischia di ridurne il concetto all'aspetto etico. Come osserva l'autore, Ch da una parte non vuole mai contraddire la sua tradizione (cattolica), ma d'altra parte la interpreta spesso diversamente (p. 292).
Riprendendo la problematica dell'inadeguatezza del linguaggio nel discorso della croce di Cristo, l'autore si chiede se la spiritualità di Ch possa avere una funzione di mediazione tra le due vie di accesso (nel discorso della salvezza), quella empirica e quella ermeneutica (pp. 293-297). Egli lo vede nella connessione tra il vivere la Parola - esperienza - e la più profonda comprensione della Rivelazione. «Per Ch la vita che scaturisce dalla Parola è la mediazione tra la molteplicità dell'esistenza umana e la verità di Dio» (p. 294). Ma ciò non conduce Ch a una applicazione fondamentalista o legalista della Scrittura, e questo grazie alla focalizzazione sull'amore nella sua dimensione poliedrica (fedeltà a GA e oblio di sé) che ha per Ch. L'autore ne esplicita le conseguenze nel presentarsi al mondo contemporaneo. Con acutezza, T mostra come una tale concezione dell'amore sa relazionarsi con il "diverso", senza perdere né la propria identità confessionale, né il senso critico nei confronti di certe tendenze della società di oggi (individualismo, globalizzazione). La pagina di T è un gioiello (pp. 294ss).
Per compiere questo studio, T ha dovuto esaminare innumerevoli testi di Ch con le difficoltà dovute al loro *Sitz-im-Leben*. L'autore è cosciente che arrivare a una classificazione secondo un certo ordine concettuale è impresa ardua, e, come già detto, comporta il rischio di essere ripetitivo. Ma il suo lavoro, fatto con grande fede e intelligenza, è fondamentale e indispensabile anche per lavori futuri, ed è caldamente raccomandato a chi vuole conoscere o approfondire la spiritualità di Chiara Lubich.
Vorrei infine complimentarmi con Domenico Nasini per l'ottima traduzione. Non è infatti facile rendere sempre bene le sfumature di parole che provengono da un'altra cultura, e ci si trova dinanzi a una scelta che il traduttore ha saputo fare con intelligenza, dando qualche volta una spiegazione (per esempio l'osservazione etimologica della parola *notwendig* nella nota a p. 243). È vero che lo stesso autore del libro si era trovato di fronte alla stessa difficoltà quando ha dovuto tradurre in tedesco i testi di Chiara Lubich!

4. La bibliografia

Una parola sulla bibliografia che si trova alla fine del volume (pp. 301-322). Essa comporta principalmente due grandi settori: le fonti, e la letteratura secondaria che include gli studi vari al di fuori degli scritti di e su Chiara Lubich.
Mi fermo sull'elenco delle fonti; esso segue l'ordine cronologico delle pubblicazioni che comprendono i libri con i testi di Ch, gli articoli, e le pubblicazioni della Scuola Abba (ed. Città Nuova, Roma).

Nei volumi di Ch sono inclusi il libro di J. Povilus, *"Gesù in mezzo" nel pensiero di Chiara Lubich* (del 1981) che contiene testi inediti di Ch; il libro di E.M. Fondi, *Incontri con l'Oriente* (del 1986), di F. Ciardi, *Cristo dispiegato nei secoli* (del 1994); l'intervista di F. Zambonini, intitolata *L'avventura dell'unità* (ed. Paoline, Roma 1991); *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene (Mondadori, Milano 2001).
La bibliografia dell'edizione italiana su Chiara arriva all'anno 2008, e completa quindi quella dell'edizione tedesca che si ferma all'anno 2000 (si passa da 171 a 202 articoli di Chiara).
Una bibliografia su di un argomento così recente, come può essere il pensiero di Chiara Lubich, è necessariamente provvisoria, e occorre completarla con le pubblicazioni più recenti:
- *Dio ti ama immensamente. Pensieri scelti su Dio Amore*, Città Nuova, Roma 2009;
- *Educazione come vita* (V. Zani), ed. La Scuola, Brescia 2010;
- *Lettere dei Primi Tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Città Nuova, Roma 2010.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org

Progetto grafico e impaginazione
Sesamo (Figline Valdarno - Fi - Italia)
www.sesamo.net

Tipografia
Città Nuova della P.A.M.O.M
Via San Romano in Garfagnana, 23 - 00148 Roma - Italia


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute