



Fondazione

Cassa di Risparmio di Pesaro | 1841

Notizie
dall'auditorium
Montani
Antaldi



Il 29 ottobre 2011 si è riunita nell'auditorium di palazzo Montani Antaldi l'assemblea dei Soci della Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, per esaminare e discutere il Documento programmatico previsionale 2012 della Fondazione stessa.

La riunione è poi proseguita con un intervento di mons. Antonio Vegliò, presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, invitato a esporre all'assemblea le sue qualificate riflessioni su un tema rilevante e attuale come Società e migrazioni.





SOCIETÀ E MIGRAZIONI: DESTINATI A VIVERE INSIEME

di

s.e. mons. Antonio Maria Vegliò

presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i migranti e gli Itineranti



Premessa

Ho preso visione del volume che documenta l'attività svolta da questa Fondazione nello scorso anno e mi ha fatto piacere notare che nella vostra generosità contemplate anche le seguenti attività: il servizio ai migranti (p. 73), progetti a favore di persone senza fissa dimora (p. 74), iniziative di orientamento alla formazione professionale di cittadini extra comunitari (p. 76), programmi a favore dei bambini di strada in Uganda e in Rwanda (p. 79), la valorizzazione e divulgazione del patrimonio storico artistico del Parco archeologico di Forum Sempronii al fine di generare una positiva ricaduta economico-culturale nel territorio (p. 98), il progetto "Cantiere mediterraneo" sui flussi migratori e su coloro che si vedono costretti a migrare a causa di guerre (p. 99), attività di ricerca anche per analizzare le acque costiere e le implicazioni di carattere ambientale ed economico nei settori della pesca e del turismo (p. 100), e molto altro ancora.

Nell'esprimere le mie congratulazioni per queste opere meritorie, mi piace constatare che esse corrispondono ad alcuni ambiti di interesse del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti di cui sono presidente dal 2009. Noi ci occupiamo in effetti di migranti, rifugiati, nomadi, studenti internazionali, gente del mare, turisti e pellegrini, il mondo dell'aviazione civile, circensi e fieranti, persone senza fissa dimora, donne e bambini di strada, sicurezza sulle strade. Insomma, la mobilità umana nel suo insieme.

Quest'oggi sono qui con voi per fare una riflessione su una di queste categorie di

persone e cioè sui migranti, in continuità con quanto ho già avuto modo di dire lo scorso mese di settembre durante un incontro internazionale a Monaco di Baviera.

1 – Il contesto attuale europeo

Presupposto di questo mio intervento è l'attuale contesto di diversità culturale (e mi soffermo in particolare sull'area del continente europeo), che impone una riflessione sull'impatto delle migrazioni, soprattutto nell'ambito della pacifica convivenza delle culture o, meglio, – per usare un'espressione del messaggio di Benedetto XVI per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato di quest'anno – nell'ambito della costruzione di "una sola famiglia umana, chiamata ad essere unita nella diversità" ¹.

Di fatto, constatiamo che l'Europa è un continente storicamente multiculturale. Il volto che esso presenta attualmente è il risultato della coesistenza di diverse culture, anche grazie ai movimenti migratori. Alla fine del XX e all'inizio del XXI secolo, due fenomeni si sono manifestati, certamente legati tra loro. Da un lato, questo periodo può essere definito "era dell'emigrazione", ma dall'altro è stato anche "l'era del nazionalismo", dove si sono registrati fatti di rifiuto e di marginalizzazione sistematica ² e anche violenta delle popolazioni minoritarie, come pure l'adozione di politiche ostili alla differenza culturale che, in modo più o meno visibile, hanno incitato alla paura della diversità. In tutti questi casi, i flussi migratori sono stati percepiti come minaccia all'identità delle popolazioni autoctone.



Ovviamente la diffidenza e il rigetto dello straniero, con i suoi elementi culturali, ideologici, religiosi o etici diversi, non è una novità. Infatti, la lettura attenta della storia rivela che la diversità culturale è stata fonte di numerosi conflitti e di guerre tra i popoli, protraendosi anche al presente³.

Di fronte all'immediata reazione di sospetto e di paura che il diverso e lo sconosciuto possa provocare la perdita dell'identità, bisogna ricordare che l'identità collettiva e quella personale non sono statiche ma dinamiche, e che si costruiscono e si rinnovano ogni giorno nelle relazioni reciproche. Forse è utile anche affermare che la storia dell'Europa come continente, in linea con quella della maggior parte degli Stati che la compongono, è segnata dall'eredità ricevuta da vari popoli che hanno generato un'ovvia ibridazione culturale. Questo ci permette di dire che la diversità culturale non è soltanto conseguenza dell'immigrazione dei giorni nostri, ma che si tratta di una caratteristica dell'identità europea, senza la quale sarebbe impossibile comprendere il suo presente e il suo passato. Del resto, il rispetto della diversità culturale e religiosa è iscritto nel *Trattato sull'Unione Europea* e nella sua *Carta dei diritti fondamentali*⁴.

Poiché tutte le culture sono circoscritte entro alcuni limiti, l'incontro delle diverse culture e la loro conoscenza serena, reciproca e senza pregiudizi, è soprattutto una ricchezza, un elemento positivo, indipendentemente dalle difficoltà che può generare la coesistenza di persone di culture diverse.

2 – Nuovi modelli di intercultura

È dunque urgente individuare modelli efficaci per la costruzione dell'unica "famiglia dei popoli". Al Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, più

che di multiculturalità, preferiamo parlare di interculturalità. Il primo termine constata in modo semplicemente descrittivo la presenza di due o più culture in uno stesso spazio geografico. Il termine "interculturalità", invece, indica le relazioni elaborate tra le culture presenti in un certo territorio e insiste sugli atteggiamenti, sugli obiettivi da raggiungere e sugli itinerari educativi che conducono a questo incontro delle culture⁵. Uno dei documenti del nostro Consiglio è l'istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, pubblicata nel 2004, dove si precisa che l'integrazione dei migranti nel Paese ospite non è mai sinonimo di assimilazione, che dimentica o elimina la loro storia, la cultura e l'identità.

Si tratta, dunque, di individuare un itinerario di integrazione autentica⁶. Sulla base della valutazione positiva della cultura di ogni migrante, è importante tuttavia saper riconoscere i suoi limiti e condurre uno sforzo di conoscenza serena e senza pregiudizi della cultura dell'altro, considerandola come un fattore di arricchimento. In effetti, occasioni di vicinanza sono importanti, ma molto più lo sono quelle di mutuo scambio. E non un semplice scambio di ciò che si ha, ma piuttosto di ciò che si è. L'integrazione, allora, non è un processo a senso unico. Autoctoni e immigrati sono stimolati a percorrere cammini di dialogo e d'arricchimento reciproco, che permettono di valutare e di accogliere gli aspetti positivi di ciascuno.

Questo processo deve tenere conto del rispetto dell'identità culturale dei migranti, come punto di partenza di un certo adattamento tra la cultura degli autoctoni e quella dei nuovi arrivati. È importante anche che "non si abbia a cedere all'indifferenzismo circa i valori umani universali e che si abbia a salvaguardare il patrimonio culturale proprio di ogni nazione", citando Giovanni Paolo II⁷. Il pontefice sottolineava, poi, che occorre stabilire "un certo equilibrio culturale"⁸, dove la ricchezza umana del gruppo



d'accoglienza sia garantita pur restando aperta alle minoranze culturali che coabitano sul suo territorio.

Sotto tale profilo, occorre anche precisare che "l'apertura alle diverse identità culturali non significa accettarle tutte indiscriminatamente, ma rispettarle – perché inerenti alle persone – ed eventualmente apprezzarle nella loro diversità" ⁹. Occorrerà fare bene attenzione affinché nessun elemento inerente alle varie culture sia contrario ai valori etici ed universali, né ai diritti umani fondamentali. D'altra parte, per la promozione della interculturalità, due strumenti mi sembrano sempre più indispensabili: il dialogo e l'educazione all'interculturalità.

3 – Dialogo e interculturalità

Il dialogo è il canale più importante, tanto che Benedetto XVI, in riferimento all'ambito europeo, ha detto che "il tema del dialogo interculturale e interreligioso emerge come una priorità per l'Unione Europea e interessa in modo trasversale i settori della cultura e della comunicazione, dell'educazione e della scienza, delle migrazioni e delle minoranze, fino a raggiungere i settori della gioventù e del lavoro" ¹⁰.

Tuttavia, un grande problema si pone. Con l'intento di accogliere persone di diversa cultura e/o religione e stabilire un dialogo costruttivo con loro, l'Europa ha messo a tacere i principi ed i valori che hanno segnato la sua nascita e che l'hanno modellata. Così il continente europeo ha passato sotto silenzio e, forse, ha addirittura disconosciuto le sue radici cristiane. Questo impedisce un'accoglienza adeguata e una reale integrazione degli immigrati che provengono da altri contesti culturali, poiché è impossibile stabilire un dialogo con una terra che sembra sprovvista di fisionomia e di storia, senza principi comuni né valori fondamentali. Ad un'identità sbiadita si

aggiunge un'accettazione dei migranti realizzata in modo passivo e giustificata da un irenico desiderio di tolleranza.

Il secondo strumento indispensabile è la formazione. In questo ambito è quanto mai necessario che i modelli educativi si rinnovino per essere capaci di offrire risposte adeguate alle sfide attuali. Si tratta soprattutto di insegnare a rispettare e apprezzare le varie culture, scoprendo gli elementi positivi che possono celare; aiutare a cambiare i comportamenti di paura o d'indifferenza verso la diversità; istruire all'accoglienza, all'uguaglianza, alla libertà, alla tolleranza, al pluralismo, alla cooperazione, al rispetto, alla corresponsabilità e alla non discriminazione; valutare positivamente tanto il dialogo che l'ascolto; aiutare a superare le generalizzazioni, i pregiudizi e gli stereotipi; superare l'individualismo e l'isolamento in gruppi; favorire personalità mature, flessibili e aperte e, infine, evitare "le mentalità chiuse".

La formazione interculturale, naturalmente, deve coinvolgere tanto quelli che appartengono alla cultura maggioritaria che i membri delle minoranze. Per quanto riguarda le popolazioni autoctone, si insisterà soprattutto sui valori del rispetto, dell'intesa reciproca e dell'accettazione del migrante. Per quanto riguarda gli immigrati, invece, bisognerà favorire il loro ambientamento rispettando, per quanto possibile, il loro quadro culturale ed esigendo, nello stesso tempo, che tutti adempiano i doveri che garantiscono sicurezza e legalità.

Conclusione

Sono convinto che, come afferma l'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, "una convivenza pacifica e uno scambio delle reciproche ricchezze interiori renderà possibile l'edificazione di un'Europa che sappia essere casa comune, nella quale ciascuno possa essere accolto, nessuno



venga discriminato, tutti siano trattati e vivano responsabilmente come membri di una sola grande famiglia”¹¹.

È un’utopia? Forse. Ma il cristiano deve crederci ed impegnarsi affinché l’utopia divenga realtà.

¹ BENEDETTO XVI, Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato, *People on the Move* 113 (2010) 13-47.

² Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, 3 maggio 2004, n. 1.

³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la celebrazione della XXXIV Giornata Mondiale della Pace, 1 gennaio 2001, n. 8.

⁴ Cf. CONSIGLIO DELL’UNIONE EUROPEA, Trattato sull’Unione Europea. Versione consolidata, art. 3.3; IDEM, Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea. Versione consolidata, art. 22.

⁵ “«Intercultura» rinvia all’esistenza e alla giusta interazione delle diverse culture così come alla possibilità di costruire espressioni culturali condivise per il dialogo e il reciproco rispetto” (UNESCO, Convenzione

sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali, 20 ottobre 2005, art. 4.8).

⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003, n. 102.

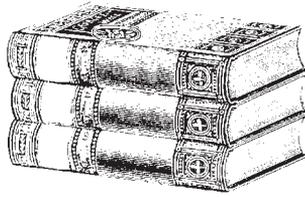
⁷ *Ibidem*.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la celebrazione della XXXIV Giornata mondiale della Pace, 1 gennaio 2001, n. 14.

⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, 3 maggio 2004, n. 30.

¹⁰ BENEDETTO XVI, Messaggio in occasione della giornata di studio sul tema “Culture e Religioni in dialogo”, 3 dicembre 2008.

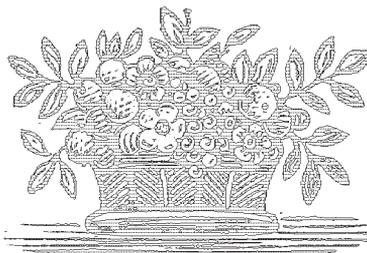
¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003, n. 102.





Il 26 agosto 2011 presso il Teatro sperimentale di Pesaro padre Enzo Bianchi, priore della Comunità monastica di Bose, ha parlato – davanti a un pubblico numeroso e partecipe – sul tema I cristiani e la polis.

L'incontro era organizzato dalla Fondazione "Don Gaudiano" di cui la Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro è socio fondatore. Il presidente Ivano Dionigi, rettore dell'Università degli studi di Bologna, ha introdotto il relatore delineandone il ruolo di protagonista nel dialogo interreligioso e ricordandone le più importanti pubblicazioni, tra cui La differenza cristiana (2006), Il pane di ieri (2008) e il recente Ogni cosa alla sua stagione (2010).





I CRISTIANI E LA POLIS

di
ENZO BIANCHI



Introduzione

Articolerò questo mio intervento in due punti: 1) I cristiani sono cittadini? 2) La differenza cristiana: Vangelo e stile.

1. I cristiani sono cittadini?

Questa domanda, che oggi riceve normalmente una scontata risposta affermativa, va in realtà letta innanzitutto come domanda seria e decisiva. È la domanda che si sono posti i cristiani all'inizio della loro storia, quando la fede in Gesù di Nazaret come Messia, Signore e Salvatore raggiungeva ebrei e pagani, cittadini del popolo di Israele da un secolo sottoposti all'occupazione romana, cittadini dell'impero nel quale Cesare era chiamato e venerato quale *Kýrios kai Sotér*, «Signore e Salvatore».

Di fatto il Vangelo non forniva nessuna ricetta per l'organizzazione della società e della *polis*, né descriveva particolari forme di governo; e tuttavia conteneva parole di Gesù che avevano una grande portata per la vita e l'azione politica, parole capaci di ispirare e normare un comportamento che mostrava una differenza rispetto a quello degli ebrei e dei pagani. Non era solo una differenza nei costumi, nell'*ethos*, nel modo di vivere, ma anche nella stessa comprensione del potere politico e dell'autorità che lo esercita, nonché del rapporto del cristiano con quest'ultima. Ecco perché l'esistenza delle comunità cristiane sparse nel bacino del Mediterraneo, da Antiochia a Roma, suscitava opposizioni, diffidenze e financo persecuzioni, incapaci però di fermare la

dilatazione della fede cristiana in tutto l'impero.

Per questo negli ultimi libri del Nuovo Testamento e poi negli scritti dei padri apostolici (inizio II secolo) troviamo già testimonianze su come i cristiani si collocavano nella società e si rapportavano alla costruzione della *polis*. E già in questi inizi dobbiamo riconoscere che c'è stata non l'elaborazione di «una via», ma di *vie diverse*, che dicono come i cristiani a seconda delle situazioni storiche, culturali e geografiche si situavano nella società e di fronte al potere politico. Se nell'Apocalisse i cristiani perseguitati dagli imperatori Nerone e Diocleziano leggono la storia come svelamento dell'azione del potere totalitario di Babilonia che beve il sangue dei martiri e delle vittime (cfr. Ap 17,1-6), e dunque hanno un giudizio negativo su coloro che reggono la *polis*, nelle lettere pastorali deutero-paoline sono presenti altri accenti: i cristiani infatti sono invitati dall'Apostolo a intercedere presso Dio «per i re e per tutti quelli che stanno al potere», affinché sia possibile una vita segnata dalla pace e dal rispetto della dignità umana (cfr. 1Tm 2,1-3).

Resta a mio avviso sempre molto eloquente e anche esemplare un celebre brano dell'*A Diogneto*, in cui i cristiani sono presentati come cittadini dell'impero, cittadini leali, capaci di nutrire e di ricevere simpatia nel loro stare nella società, ma anche capaci di mostrare una differenza, la *differenza cristiana* appunto:

I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per abiti. Non abitano neppure città proprie, né



usano una lingua particolare ... mostrando però le leggi straordinarie e paradossali della loro vita sociale ... Risiedono nella loro patria ma come stranieri domiciliati (*pároiko*); a tutto partecipano come cittadini e a tutto sottostanno come stranieri (*xénoi*); ogni terra straniera è patria per loro e ogni patria è terra straniera (*A Diogneto* v,1-2.4-5).

Sì, noi sentiamo ancora oggi in questo testo un messaggio forte, che ci intriga: in quei cristiani c'era la capacità di una cittadinanza leale e, nel contempo, la consapevolezza e la responsabilità di una differenza dovuta alla fede in Gesù Cristo. Questa fede implica in effetti una testimonianza concreta nella società, anche attraverso azioni, scelte, comportamenti che hanno un'incidenza politica, sociale ed economica. Amare l'altro come Gesù ci ha amati (cfr. Gv 13,34; 15,12), fino al dono della propria vita, amare l'altro anche quando ci è nemico, perdonare l'altro anche se ci è perseguita (cfr. Mt 5,43-48; Lc 6,27-36), amare l'altro fino a condividere con lui i beni (cfr. At 2,42-45; 4,32-35), amare l'altro fino a compiere un'azione di liberazione: tutto questo è un orientamento decisivo nell'edificazione della *polis* e di una società rispettosa di tutti!

Fin dall'inizio del cristianesimo è emersa, a differenza delle altre due religioni monoteiste – l'ebraismo e, più tardi, l'islam –, una concezione diversa nei rapporti tra fede e politica, tra chiesa e stato, tra religione e potere, tra autorità spirituale e temporale. Le parole di Gesù: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio» (Mc 12,13-17 e par.) hanno dato origine a una *logica di distinzione* capace di scuotere in profondità i rapporti sociali e la vita della collettività. Certo, lo sappiamo bene: i cristiani non sempre hanno saputo trarre le dovute conseguenze da questa affermazione di Gesù, sicché il loro rapporto con la società ha trovato soluzioni molto diverse nella storia, diventando di volta in volta occasione di incontro, di confronto, talora addirittura di scontro tra chiesa e

società civile. Tuttavia questa distinzione tra ordine politico e ordine religioso è stata ripresa con forza e intelligenza dal concilio Vaticano II, che per noi resta tuttora ispirante, quale vera «bussola» per l'oggi della chiesa e del mondo (cfr. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* 57, 6 gennaio 2001). Nella costituzione *Gaudium et spes*, in particolare, vi sono indicazioni assai preziose al riguardo:

È di grande importanza, soprattutto in una società pluralista, che si abbia una giusta visione dei rapporti tra la comunità politica e la chiesa e che si faccia una chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla loro coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della chiesa in comunione con i loro pastori (*Gaudium et spes* 76, 7 dicembre 1965).

Sì, i cristiani sono cittadini, appartengono alla città e alla società degli uomini, in questa storia comune sono radicati, nella costruzione della *polis* sono soggetti responsabili, e *la loro coscienza cristiana deve essere l'istanza mediatrice tra fede e azione socio-politica*. Io credo che proprio attraverso queste parole della *Gaudium et spes* dovremmo ancora oggi comprendere e progettare la modalità con cui i cristiani, da cittadini veri, leali e solidali con gli altri con-cittadini possono dare il loro contributo alla *polis*. Non ci deve essere alcuna diffidenza o contraddizione rispetto all'appartenenza alla società e alla cittadinanza da parte dei cristiani: no essi sono realmente cristiani, discepoli del Signore Gesù Cristo, se si lasciano ispirare dal Vangelo e se, attraverso l'istanza mediatrice della loro coscienza, danno il loro contributo sotto la forma dell'azione politica la quale resta, come già diceva Pio XI, «il campo della più vasta carità» (Discorso agli universitari cattolici, in *L'Osservatore Romano*, 23 dicembre 1927, p. 3).

Come ha più volte ricordato Benedetto XVI, «la chiesa non è né intende essere un



agente politico», ma spetta ai cristiani un doveroso impegno in ordine all'umanizzazione della convivenza civile e alla realizzazione di una società sempre più segnata da giustizia, rispetto della dignità della persona, pace. Dunque per la chiesa vi è una *funzione mediata* nei confronti della società, soprattutto attraverso la purificazione della ragione e il risveglio di forze morali; per i cristiani, i fedeli laici, vi è una *funzione immediata* nel partecipare in prima persona alla vita pubblica senza «abdicare alla molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere il bene comune» (Benedetto xvi, Lettera enciclica *Deus caritas est* 29, 25 dicembre 2005).

2. La differenza cristiana: Vangelo e stile

Nei vangeli le parole di Gesù su Cesare, sull'esercizio del potere sono rare eppure forti, decisive e profetiche. C'è soprattutto una parola, detta significativamente nel contesto testamentario dell'ultima cena con i suoi discepoli, quando Gesù guarda al mondo e osserva: «I re delle genti le governano e coloro che esercitano il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Voi però non così (*Vos autem non sic*)! Ma chi è il più grande tra voi si faccia come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (Lc 22,25-26). Questo forte: «Voi però non così!» non riguarda solo l'esercizio del potere, ma indica una *differenza*, la differenza di pensiero, di comportamento, di stile del discepolo di Gesù.

Ma si faccia attenzione: tale differenza non va letta come l'affermazione di una comunità cristiana che nel mondo si situa «contro», in una logica di inimicizia, di concorrenzialità e di contrapposizione, bensì come l'affermazione di una differenza che instaura una comunità diversa, una comunità alternativa capace di inoculare messaggi, diastasi nella società in vista di un'umanizzazione, di una migliore qualità

della convivenza. La differenza cristiana è quella che Gesù ha evocato con l'immagine del sale («Voi siete il sale della terra»: Mt 5,13) e, indirettamente, con quella del lievito del Regno che fa fermentare tutta la pasta (cfr. Mt 13,33; Lc 13,21). È la differenza di fronte alla quale oggi sta l'indifferenza, non la contrapposizione della società... E, certo, quando regna l'indifferenza si fa urgente e decisivo il compito di mostrare la differenza che, sola, può scuotere l'indifferenza dominante, la quale è sempre anche omologazione e appiattimento.

E che cos'è la profezia se non il coraggio della differenza che dice: *Vos autem non sic*, «Voi però non così»? Al «così fan tutti» – parola tanto invocata per giustificare atteggiamenti e modi di vita peraltro percepiti come non virtuosi, alienanti, disumanizzanti – viene opposta dalla differenza cristiana un'alterità: «Si può fare diversamente», si può vivere a servizio dell'uomo, nell'amore all'umanità e nella fedeltà a questa terra su cui viviamo. La profezia dei profeti dell'Antico Testamento – ne parla il vostro vescovo –, la profezia di Gesù e di conseguenza la profezia della chiesa e del cristiano è certamente capace di denuncia, di contestazione, ma soprattutto di dare un contributo alla vita della *polis*, nella quale non mancano mai idoli antichi e nuovi, idoli che non sono un falso teologico, ma innanzitutto un falso antropologico, fonte di alienazione. Nella convinzione che «l'uomo è la via della chiesa», definizione di Giovanni Paolo II (Lettera enciclica *Redemptor hominis* 14, 4 marzo 1979) ben lontana dall'essere compresa e assunta dalla chiesa stessa, possiamo affermare che *niente è più umano di ciò che è cristiano*: cristianesimo, vita cristiana e umanizzazione concorrono allo stesso cammino, e il cammino di salvezza non può mai non essere anche cammino di umanizzazione!

In questo senso ci sono opzioni che la fede cristiana impone e ispira, certamente



lasciando alla chiesa il compito di agire nel terreno profetico, pre-politico, pre-economico, pregiuridico, ma assegnando ai fedeli, ai laici cristiani l'incarico di una realizzazione di tali istanze sotto la loro responsabilità mediata dalla loro coscienza. Mi pare che questi comportamenti capaci di mostrare la differenza cristiana possano essere riassunte in alcune opzioni di fondo.

a) Opzione per gli ultimi, le vittime della storia, i sofferenti

Il «comandamento nuovo», cioè ultimo e definitivo, lasciatoci da Gesù è: «Amatevi come io vi ho amato» (Gv 13,34; cfr. 15,12), amatevi fino a spendere la vita per gli altri, fino a donarla per i fratelli. Ebbene, questo comandamento che narra la specificità del cristianesimo richiede che il cristiano non ami solo il prossimo, non ami solo i suoi famigliari, ma *ami tutti gli altri che incontra, e tra di essi privilegi gli ultimi, i sofferenti, i bisognosi*.

Nell'osservare questo comandamento il cristiano non può dunque non pensare alla forma politica da dare all'uguaglianza, alla solidarietà, alla giustizia sociale. Se non ci fosse un'epifania anche politica dell'amore per l'ultimo, dell'attenzione al bisognoso, mancherebbe alla *polis* qualcosa di decisivo nei rapporti sociali e sarebbe certamente evasa una grave responsabilità cristiana. Non dimentichiamolo: Gesù ha ammonito che il giudizio per la vita o per la morte avverrà proprio sul rapporto avuto nella vita e nella storia, qui e ora, con l'uomo nel bisogno, affamato, assetato, straniero, nudo, malato, prigioniero (cfr. Mt 25,31-46)!

b) Opzione per l'umanizzazione e la pienezza della vita

Alla missione evangelizzatrice della chiesa appartiene anche il compito di indicare l'uomo e la sua dignità come

criterio primo ed essenziale all'umanizzazione, a un cammino di autentica pienezza di vita. Questo richiede che i cristiani sappiano innanzitutto dare una testimonianza con la loro vita, ma sappiano anche *rendere eloquenti le loro convinzioni* sulle esigenze di rispetto, salvaguardia, difesa della vita umana.

Di fronte alla guerra, che nonostante le esperienze vissute continua ad attirare i poteri politici e gli esseri umani, i cristiani devono saper manifestare la loro contrarietà e la loro condanna, nella convinzione che non ci può essere una guerra giusta, come profeticamente ha indicato il magistero di Giovanni xxiii (cfr. Lettera enciclica *Pacem in terris* 67, 11 aprile 1963), ripreso da Giovanni Paolo II in occasione della seconda guerra del Golfo.

I cristiani devono saper manifestare in modo eloquente la loro opzione in favore del rispetto della vita dei popoli e delle genti, minacciati anche da possibili catastrofi ecologiche. Devono promuovere il rispetto della vita di ogni singolo essere umano che, certo, nasce da un uomo e da una donna ma è innanzitutto voluto, pensato, amato da Dio che lo chiama alla vita (cfr. Sal 139,13-16); il rispetto di ogni uomo e ogni donna dei quali ha senso non solo la vita ma anche la sofferenza fino alla morte. Occorrono oggi da parte dei credenti la creatività, la fatica del ricercare e del pensare, la capacità di esprimersi in termini che siano comprensibili anche dai non cristiani, termini antropologici dunque e non teologici o dogmatici...

c) Lo stile dei cristiani nella compagnia degli uomini

Questa azione nella *polis* non deve mai prescindere dallo *stile di comunicazione e di prassi*: anche questa è un'istanza fondamentale, perché lo stile è tanto impor-



tante quanto il contenuto del messaggio, soprattutto per noi cristiani. È significativo che nei vangeli si trovi sulla bocca di Gesù un'insistenza maggiore sullo stile che non sul contenuto del messaggio, che è sempre sintetico e preciso:

«Non fate come gli ipocriti»
(cfr. Mt 6,2.5.16);
«Andate come pecore tra i lupi»
(cfr. Mt 10,16);
«Imparate da me che sono mite e umile di cuore»
(Mt 11,29).

Si, lo stile con cui il cristiano sta nella compagnia degli uomini è determinante: da esso dipende la fede stessa, perché non si può annunciare un Gesù che racconta Dio nella mitezza, nella umiltà, nella misericordia, e farlo con stile arrogante, con toni forti o addirittura con atteggiamenti che appartengono alla militanza mondana! E proprio per salvaguardare lo stile cristiano occorre resistere alla tentazione di contarsi, di farsi contare, di mostrare i muscoli... La fede non è questione di numeri ma di convinzione profonda e di grandezza d'animo – si potrebbe dire parafrasando Ignazio di Antiochia (*Ai romani* III,3) –, di capacità di non avere paura dell'altro, del diverso, ma di saperlo ascoltare con dolcezza, discernimento e rispetto. Dallo stile dei cristiani nel mondo dipende l'ascolto del Vangelo come buona o cattiva comunicazione, e quindi buona o cattiva notizia.

Conclusione

La concezione cristiana della politica – per usare le parole di Paul Valadier, l'ex direttore della rivista *Études* – è eversiva e può talvolta essere a-normale, nel senso che si distacca da ciò che nella storia è secondo la norma, è vincente e più facilmente attestato. Di fatto nella storia religione e politica sono sovente andate di pari passo, l'una a sostegno dell'altra: si pensi solo alla *res publica* romana, in cui la religione costringeva i cittadini alla devozione all'imperatore; all'epoca costantiniana che dal IV secolo è giunta in forme diverse fino al XIX secolo; al potere temporale accordato ai papi; agli stati confessionali...

Ma la fede cristiana urta contro tale concezione perché pretende di avere principi irrinunciabili e non negoziabili nella vita personale del cristiano e in quella della comunità cristiana: il perdono e l'amore del nemico, la difesa degli ultimi, la protezione e la liberazione delle vittime, la dignità di ogni persona vivente, l'accoglienza degli stranieri... L'anomalia cristiana, la differenza cristiana appare dunque dove il messaggio del Vangelo si oppone alla *necessitas* imposta da qualsiasi potere mondano. È vero, la relazione tra politica e fede cristiana non è mai risolta definitivamente né statica: ma questo è *lo spazio della profezia*, ossia di una parola liberante e umile capace di essere solidale con gli uomini, a servizio della loro libertà e della loro umanizzazione.



Nell'ambito del Salone della parola 2011, il festival della filologia organizzato dall'Ente Olivieri, gli spazi di palazzo Montani Antaldi hanno ospitato un elevato numero di manifestazioni.

Giovedì 7 luglio nella sala delle colonne Anna Cerboni Baiardi e Chiara Agostinelli hanno presentato il primo numero dei "Quaderni di Studia Oliveriana", curato da Chiara Agostinelli e recante gli atti del convegno Questioni della lingua oggi. Regole, apprendimento, diffusione svoltosi nella precedente edizione del festival.





QUESTIONI DELLA LINGUA OGGI. Regole, apprendimento, diffusione.

di

ANNA CERBONI BAIARDI e CHIARA AGOSTINELLI



Anna Cerboni Baiardi.

Questa sera presentiamo un libretto denso di interessanti contributi. È il primo "Quaderno di Studia Oliveriana": un quaderno che è un po' una promessa, un ponte tra le prime serie della celebre rivista e la nuova serie, che speriamo di attivare presto. Di questo volume, che contiene un apprezzato convegno dello scorso anno, parlerà Chiara Agostinelli, che ne è la curatrice. Prima di darle la parola credo opportuna qualche riflessione su cosa sia stata "Studia Oliveriana", una prestigiosa rivista che ha attraversato tutta la seconda parte del '900.

"Studia Oliveriana" nasce nel febbraio del 1953, ed è stata per decenni l'unica rivista pesarese. La prima serie va dal 1953 al 1972 ed è stata diretta da Scevola Mariotti, allora presidente dell'Ente Olivieri, con Italo Zicari redattore responsabile; la seconda serie si è aperta nel 1981 ed è stata diretta fino al 2000 dallo stesso Mariotti con Antonio Brancati condirettore responsabile. Una terza serie, con direttore responsabile Piergiorgio Parroni, presidente *pro tempore* dell'Ente Olivieri, e con Antonio Brancati e Guido Arbizzoni condirettori, si è conclusa l'anno scorso con la ricerca dello stesso Brancati sui tipografi Nobili e Federici, presentata al *Salone della parola* 2010.

"Studia Oliveriana" si è configurata come rivista di umanità varia: non solo storia ma anche filologia, arte, letteratura, musica, con prevalente – ma non esclusiva – attenzione allo studio dei materiali documentari e archivistici oliveriani. Con carattere miscelaneo, specialmente all'inizio, la rivista ha pre-

sentato saggi su edizioni critiche, collazioni di manoscritti, commenti di epigrafi, esegesi di pergamene e di rime adespote.

È utile ricordare alcuni dei principali contributi che hanno contrassegnato questa rivista. Nella prima serie, nel volume d'esordio è opportuno ricordare Ciro Contini che ha studiato la collezione di ceramiche di Domenico Mazza, oggi confluita nei Musei civici. Nel secondo volume un interessante contributo di Luigi Firpo si è occupato di Ludovico Agostini e in quello seguente dei *Praecepta ad filios* di Girolamo Cardano. Nel quarto, lo ricordo volentieri anche per una questione affettiva, Claudio Varese che ha studiato Pandolfo Collenuccio esaminandone in un ampio saggio le opere latine e in volgare, il teatro, le ambascerie. Ci sono stati saggi brevi ma incisivi, di Italo Zicari e del fratello Marcello su temi diversi, dall'anemoscopio detto del Boscovich alla stele bilingue di Pesaro, dall'alternanza del nome *Pisaurum-Pensaurum* alla pubblicazione di iscrizioni latine che emergevano dal fervore edilizio del dopoguerra; interessante è stata anche la redazione di un catalogo di lettere ricevute da Terenzio Mamiani, a integrazione del precedente catalogo Vanzolini. Altri studiosi di rilievo, fra i tanti che hanno partecipato a "Studia Oliveriana", sono Italo Pascucci, che ha studiato fra l'altro le vicende dei manoscritti di Giulio Perticari; o Raffaella Farioli, che nella prima serie offre un saggio sui vetri paleocristiani a figure d'oro di provenienza romana conservati in Oliveriana, e nella seconda serie si occupa della cattedrale di Pesaro.

Direi che la più articolata serie di saggi sull'età moderna è quella di Salvatore



Caponetto, che fin dal primo numero, partendo dalle relazioni di un ambasciatore al duca d'Urbino sulla situazione romana dopo la morte di Paolo IV, riflette sul papato e sull'inquisizione. Poi la sua attenzione si sposta al Settecento prima con un saggio sulla legazione di Urbino, la sua economia, la struttura amministrativa, le problematiche fiscali; poi con uno studio sul marchese Carlo Mosca Barzi; infine con una vasta monografia sul triennio giacobino in Pesaro. Sono studi, sebbene ormai lontani nel tempo, ancora utilizzati dagli studiosi.

Si apre poi la seconda serie di "Studia Oliveriana", che esordisce come dicevamo nel 1981 con l'edizione (testi e musica) dell'*Ilarocosmo*, celebrazione nuziale per le nozze di Federico Ubaldo e Claudia de' Medici, curata da Giuseppe Vecchi: ricordo che lo scorso anno c'è stata la prima rappresentazione assoluta proprio nel palazzo ducale di Pesaro, con la direzione di Willem Peerik, nell'ambito del festival di musica antica *Amoeni loci*.

Qui entra in gioco la direzione di Antonio Brancati che imprime alla rivista un ritmo scandito da sequenze e da numeri monografici. In quest'ottica va intesa una importante sezione su Augusto Agabiti, uno dei maggiori rappresentanti in Italia delle teorie teosofiche, dove compaiono fra gli altri saggi di Walter Binni e Francesco Corvino; e il volume dedicato alla famiglia Mamiani, dove si segnala, fra altri non meno degni d'attenzione ma che qui per brevità non possiamo ricordare, un saggio di Werther Angelini su Giuseppe Mamiani, scienziato e accorto amministratore del patrimonio familiare.

Nello studio e nella divulgazione delle collezioni oliveriane vanno ricordati una monografia sui bronzetti rinascimentali e barocchi o il catalogo dei medaglioni eburnei settecenteschi. Nel decimo numero della seconda serie è pubblicato un *Registro delle persone di Pesaro e suo*

distretto pregiudicate in opinione politica, redatto all'indomani dei moti del 1831, mentre un successivo volume raccoglie gli atti di un convegno su Ercole Luigi Morselli svoltosi nel '93. Ma qui occorre ricordare un'altra occasione in cui la rivista è stata protagonista: il convegno su Annibale Abbati Olivieri, i cui atti sono raccolti in due volumi con interventi che mettono a fuoco gli studi, gli interessi, i pregiudizi di casta, le amicizie e i carteggi del grande pesarese.

Questa rapida rassegna trascura i volumi miscelanei, dove compaiono fra gli altri Luigi Beschi con un'analisi sull'idolino di Pesaro; Giovanna Cresci Marrone e Giovanni Mennella, che pubblicano su "Studia Oliveriana" alcune anticipazioni di una pregevole monografia sulle iscrizioni della colonia pesarese; Gilberto Lisotti, il cui studio concorre alla miglior comprensione dell'opera di Odoardo Giansanti; Paolo Pinti, con un saggio su alcune fiasche da polvere cinquecentesche; o Fabio Mariano che disserta su rocca Costanza, la sua fondazione e i possibili restauri.

Se c'è stato un limite, è stato quello della diffusione. "Studia Oliveriana" si è rivolta perlopiù a un pubblico dotto, di ambito universitario. La nuova rivista, che con questo "Quaderno" anticipiamo, vuole essere simile e al tempo stesso diversa. Vuole mantenere lo stesso rigore e la qualità alta degli interventi, ma raggiungendo una più ampia fruizione. Ci saranno dunque argomenti legati al patrimonio oliveriano, ma non solo; sezioni monografiche che prendendo lo spunto da ragioni locali potranno estendersi ad ambiti nazionali; pensiamo anche a un comitato scientifico con nomi italiani e stranieri; e poi ci saranno i "Quaderni" come quello che presentiamo stasera, strumenti agili ma rigorosi per raggiungere un pubblico sempre più vasto. Quindi "Studia Oliveriana" riprende oggi la sua strada, lo fa ora con uno strumento in più.



Il "Quaderno" che presentiamo stasera è curato da Chiara Agostinelli. Docente di Lettere nei licei, la curatrice è dottore di ricerca in Storia delle scritture femminili presso "La Sapienza" di Roma, ha collaborato con diverse case editrici (con Einaudi al dizionario delle Opere della letteratura italiana diretta da Asor Rosa; con Le Monnier al Vocabolario della lingua italiana Devoti-Oli; con la casa editrice Salerno dove è stata caporedattrice della Bibliografia generale della lingua e della letteratura italiana); è autrice di saggi di ambito storico-linguistico su Monti, Metastasio, Leopardi e sulla diaristica femminile; ha inoltre scritto una bellissima monografia dedicata a Costanza Monti, *Per me sola. Biografia intellettuale e scrittura privata di Costanza Monti Perticari*, che ha proposto una lettura intelligente e sensibile del personaggio e del suo tempo.

Chiara Agostinelli

L'idea di avviare una collana di "Quaderni" è nata indipendentemente dal *Salone della parola* e da questa raccolta di atti. Si era già pensato di affiancare a «Studia Oliveriana», strumento di per sé rivolto a un pubblico di specialisti e comunque alto, uno strumento più duttile e agile, che potesse far precipitare su carta, e quindi diffondere, le cose più interessanti che da qualche tempo l'Ente Olivieri viene promuovendo. L'idea era ancora vaga quando, dopo il *Salone* dello scorso anno, diverse persone ci hanno chiesto se avessimo intenzione di pubblicare gli atti del convegno che aveva aperto il *Salone* 2010: domanda che veniva sia da chi era stato presente, sia da chi si rammaricava di non esserci stato. Abbiamo dunque deciso, sostenuti da Corrado Donati e dalla sua casa editrice, Metauro, di inaugurare la collana "Quaderni di Studia Oliveriana" con gli atti di quel convegno sulla questione della lingua. Va detto – chiunque abbia esperienza di atti accademici può rendersene conto – che difficilmente un libro di atti ha dimensioni così contenute e una

scrittura così piana: abbiamo infatti inteso mantenere anche nella forma del libro il tono scorrevole e comunicativo che ha caratterizzato quel convegno e che chiediamo, in genere, a chi partecipa come relatore al *Salone della parola*; in breve, sono atti nati *a posteriori* rispetto al convegno stesso, e che contengono non relazioni dense e cariche di note ma testi che conservano il segno dell'oralità dell'occasione d'origine. Il risultato è questo volumetto, piccolo ma che potrà essere utile anche a un pubblico non specialistico per orientarsi nella realtà della comunicazione italiana oggi, e utile anche per chi opera nella scuola, perché reca spunti e indicazioni sul reale stato e sulle reali competenze linguistiche degli studenti di oggi.

Sono responsabile del primo dei sei saggi, dove propongo una sintesi di servizio riassumendo la cosiddetta "questione della lingua", un problema che ha vessato per secoli la cultura italiana, e continua a farlo ancor oggi. Ne traccio una sintesi marcando il discrimine fra una evoluzione di tipo retorico, da Dante fino a Vincenzo Monti, quando cioè il problema era di scrittori alla ricerca della lingua giusta per un pubblico di lettori colti (un'impostazione, questa, che resta costante dal *De vulgari eloquentia* di Dante fino alla *Proposta* montiana, passando per il Cinquecento e per Bembo), e una seconda questione della lingua, quella inaugurata da Alessandro Manzoni e poi da Graziadio Isaia Ascoli, quindi in pieno Ottocento, quando il problema divenne quello di individuare una lingua per la vita quotidiana e per la comunicazione degli italiani: e anche oggi questa è la prospettiva in cui siamo calati. Può sembrare una questione risolta: in realtà non lo è, neanche a tanta distanza di tempo dalle riflessioni di Manzoni e di Ascoli. Sorvolando sulla ben nota posizione di Manzoni, ricordo che Ascoli, come si legge nel *Proemio* all'«Archivio glottologico italiano» degli anni 1872-73, si immaginava che la lingua italiana sarebbe sorta spontaneamente con la nascita di una



cultura nazionale unitaria; invece nel 1964 Pasolini, con una conferenza che si intitola appunto “Nuove questioni linguistiche”, riapre il problema negando che esista una lingua italiana unitaria: esiste semmai una «santissima dualità», da un lato il dialetto per la comunicazione, e dall’altro la lingua scolastica, letteraria, libresca, usata solo dalle persone competenti per gli usi scritti o formali. Ma in realtà basteranno poi pochi decenni di uso massiccio della televisione perché l’italiano, sia ascoltato sia parlato, si imponga come lingua d’uso. I linguisti parlano appunto oggi, sulla scorta della definizione data da Francesco Sabatini, di un «italiano dell’uso medio». Il problema però è capire come sia fatta, questa lingua che tutti parliamo, e se a fronte di una diffusione capillare non ci sia parallelamente una restrizione delle competenze, per cui tutti parlano e scrivono l’italiano ma meno bene di quanto si facesse decenni fa. E questa è la questione che viene messa in campo negli altri saggi.

I linguisti che abbiamo interpellato per delineare un quadro dell’italiano di oggi, con le sue criticità ma anche con il suo valore, sono di prima grandezza. Valeria Della Valle e Giuseppe Patota dirigono due grandi vocabolari, rispettivamente il Vocabolario della lingua italiana Treccani e il Dizionario italiano Garzanti, oltre ad essere docenti universitari rispettivamente alla “Sapienza” di Roma e all’università di Siena (sede di Arezzo); Giuseppe Antonelli è uno storico della lingua dell’Università di Cassino, noto al pubblico anche come collaboratore del *Domenicale* de «Il Sole-24 Ore»; Luca Serianni è tra i più eminenti storici della lingua italiana e autore di una fondamentale *Grammatica italiana* edita da UTET; e poi c’è Goffredo Pallucchini, studioso di letteratura americana, che ci offre una prospettiva diversa, sul senso della traduzione di testi italiani in ambito anglosassone.

Valeria Della Valle, che si occupa in particolare di neologismi, spiega nel suo

saggio che cosa succede quando la lingua accoglie parole nuove. Ci mette di fronte a tante parole create da poco, costruite però secondo regole compositive tradizionali, che non scardinano quindi il sistema di formazione tradizionale dell’italiano (che è quello che, com’è noto, provvede alla conservazione della lingua molto più del sistema lessicale stesso). Molte parole nuove – *No Tav*, *berluschini*, *gastronauta*, *vallettopoli*, per citarne solo alcune – rientrano appunto in questa categoria: si tratta di neologismi ben accolti dai parlanti e registrati nei vocabolari. Anche altre formazioni come i forestierismi tendono ad adattarsi al modello italiano più che essere assunti nella loro forma originaria e diventano presenze stabili: pensiamo a voci come *chattare* o al più recente *fotoscioppare*.

Molte altre parole nuove, però, durano pochissimo e i vocabolari ne vanno ripuliti costantemente. Di questo problema parla Giuseppe Patota, che analizza le finalità a cui risponde oggi un vocabolario: un vocabolario sancisce quali voci sia corretto usare e in quali contesti, ma decide anche che cosa non fa più parte della lingua italiana e quindi vada espunto, perché non risponde più ad un uso attuale, né ha una significativa attestazione in testi letterari. Viene fatto l’esempio di *eliplano*, una parola che si trova nei vocabolari ma che... non esiste e non è mai esistita nella realtà. Un’altra funzione essenziale dei dizionari, osserva Patota, è dare indicazioni normative e grammaticali, perché oggi ci si rivolge ad essi, e non più alle grammatiche, in caso di dubbio.

Il saggio di Giuseppe Antonelli sonda l’aspetto della lingua digitata, quella usata nelle comunicazioni mediate dal computer. Partendo da un’indagine dell’anno 2000, secondo la quale il 39% degli italiani scriveva – allora – almeno un *sms* o una *email* al giorno, sembra si possa evincere che almeno un italiano su due scriva quotidianamente, e che l’italiano sia diventato lingua



scritta di massa. Ma altre indagini risalenti allo stesso periodo denunciavano che circa il 30% degli italiani poteva essere definito analfabeta, perché una volta lasciata la scuola non si era più trovato a frequentare forme scritte, né di lettura né di scrittura. E questo dato è confermato da recenti dati INVALSI, cioè da rilevazioni scolastiche che danno al 20% gli studenti con gravi difficoltà nel rapporto con lo scritto. Se ne deduce che scrivere un *sms* è attività ben diversa da quella di redigere altri testi: un messaggio digitato presenta una testualità estremamente semplice, che non mette in gioco alcuna progettualità sintattica. Si tratta di una competenza di scrittura elementare, che dà come frutti quelli che, per la loro frammentarietà, Antonelli definisce non testi, ma ipotesti.

Il saggio di Goffredo Pallucchini ci racconta, in modo avvincente, l'esperienza di traduzione di un letterato americano, Henry W. Longfellow, che a metà Ottocento insegnava letteratura italiana all'università di Cambridge (Massachusetts). Inizialmente poco affascinato dell'*Inferno* di Dante, poi vi si accosta – premuto dalla realtà tragica della guerra civile –, lo traduce e la sua traduzione fa molta presa su altri scrittori, in particolare su Melville. Osserva infatti Pallucchini, tra l'altro, che l'immagine centrale della poesia *The berg* di Melville ricorda chiaramente la «montagna bruna» che l'Ulisse di Dante incontra nel suo «folle volo».

L'ultimo saggio è di Luca Serianni, che ha fra i suoi ambiti di interesse la didattica e che è fra gli esperti che hanno contribuito alla stesura delle indicazioni ministeriali dei Licei riformati. Al convegno dello scorso anno Serianni ha parlato proprio in questa veste, partendo da un'altra indagine promossa dall'INVALSI (Istituto Nazionale per la Valutazione del Sistema educativo di Istruzione e Formazione) nel 2009. L'INVALSI, in collaborazione con l'Accademia della Crusca, aveva nominato una commissione di docenti che ricorreggessero alcune centinaia di prove di italiano dell'ultimo esame di stato servendosi di una griglia di valutazione appositamente formulata. Il risultato è stato drammatico e ha evidenziato un vero e proprio divorzio fra gli studenti delle scuole medie superiori e l'italiano: la percentuale degli studenti che hanno riportato un risultato di insufficienza è dell'87% nei professionali, ma non scende sotto il 36% nei licei. Se ne deduce che dalla scuola superiore escono persone che hanno una scarsissima confidenza con la lettura e con la scrittura, e che dunque – per far recuperare agli studenti gli elementi di base della sintassi e del lessico – la scuola deve mettere in atto nuove pratiche didattiche di tipo laboratoriale, improntate sui metodi di insegnamento delle lingue straniere (o dell'italiano come lingua seconda), anche per quanto riguarda l'italiano insegnato agli italiani.



Sempre nell'ambito del Salone della parola 2011, il festival della filologia organizzato dall'Ente Olivieri, venerdì 8 luglio 2011 nell'auditorium di palazzo Montani Antaldi Maurizio Bettini, antichista antropologo, e Remo Bodei, filosofo, hanno discusso di Logos e di Mythos.





MYTHOS

ovvero la “parola del mito”

di
MAURIZIO BETTINI e REMO BODEI



Maurizio Bettini.

Permettetemi di dire che, contrariamente a quel che si pensa, in Omero i *logoi* possono anche essere discorsi ingannatori, o meglio favole. Quando per esempio Achille è sofferente nella sua tenda per la morte di Patroclo, non gli vengono raccontati *mythoi* bensì *logoi*, cioè racconti di consolazione. Dunque che sia venuto prima il *mythos* e poi il *logos* è una delle grandi costruzioni della filologia classica tedesca, in particolare di Wilhelm Nestle, che scrisse un fortunato libro, *Vom Mythos zum Logos*, e che però in questo modo ha anche profondamente distorto la nostra percezione del *mythos* e del *logos*.

Che cos'è *mythos* per i Greci? Bisogna distinguere che cos'è per Omero o per Esiodo, e cosa sarà dopo. In Omero il *mythos* è un discorso da prendere molto sul serio: chi pronuncia *mythoi* è in genere un re che parla in assemblea, o addirittura una divinità, come Poseidon quando si adira perché Zeus gli manda a dire cosa debba fare e lui rifiuta perché si sente una divinità pari a lui e lo rivendica attraverso un irato discorso che è definito *mythos*. Solo più tardi la stessa parola acquisirà il senso di discorso poco credibile, ingannatore, bello ma falso: ancora in Esiodo si tratta di un discorso molto forte.

Devo fare un'altra premessa. Il Medioevo e il Rinascimento, quando parlavano di ciò che noi chiamiamo “mitologia” dei Greci o dei Romani, non usava *mythos*, per indicare il racconto mitologico degli antichi, diceva *fabula*. Il Boccaccio, per

esempio, nelle *Genealogia Deorum Gentilium* (che è uno dei capisaldi della nostra cultura in campo mitologico) parla sempre di *fabulae* degli antichi. Così è stato a lungo, fin quando la parola “mito” viene riscoperta quasi contemporaneamente in Italia e in Germania: in Italia da Giovan Battista Vico, che nella Scienza nuova lo usa di nuovo, e in Germania da Christian Gottlob Heyne, grande studioso di mitologia antica, il quale ricomincia a usare la parola “*mythos*” ma con un cambiamento, il racconto mitologico non è più visto come una bella favola inventata dai poeti, che si potesse eventualmente allegorizzare: il *mythos* adesso è un modo di pensare, non di raccontare. Si ritiene cioè che certi popoli (per Heyne i Greci delle origini, che lui compara ai selvaggi; per Vico gli uomini aurorali e originali) pensassero attraverso i miti, non per proposizioni razionali come i moderni. Quindi, se volevano parlare di un'eclissi di luna, raccontavano una storia mitologica in cui agiva Artemide. Era, la loro, una incapacità di parlare della Natura e della Storia, ma questa incapacità permetteva di produrre racconti affascinanti.

È un'idea del mito, una teoria che dura ancora, come se il mito fosse un modo confuso di pensiero proprio delle popolazioni che non hanno ancora raggiunto il livello della razionalità per parlare della Natura o della Storia. Ancor oggi, leggendo un moderno manuale di Storia antica, all'inizio, quando si parla di Creta, troverete che il mito di Minosse, del Minotauro e di Teseo sarebbe un'espressione mitica della talassocrazia cretese. E questo è Heyne, sostanzialmente.



Poi il mito fa un salto ulteriore, da modo di pensare degli antichi diventa il modo di pensare di coloro che non sono come noi, dei selvaggi, dei primitivi, di coloro che non partecipano della civiltà europea. Tutti conoscerete libri sulla "mitologia azteca", sui "miti africani", sulla "mitologia indù"; ed è cosa perfino offensiva, se ci si pensa un momento, perché ogni popolo ha modi suoi per definire i racconti e per articularli in generi letterari diversi (poesie, formule religiose, poemi epici, ecc.) che noi europei – oggi meno, per fortuna, rispetto a qualche decennio fa – bellamente consideravamo "miti".

Invece "mito" è una parola greca, che significa una certa cosa in Grecia e nella tradizione europea, non può essere affibbiato a popolazioni che non condividono questa categoria. Se si legge il bel libro di Bronislaw Malinowski, *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, si vede come Malinowski, costretto a restare alle isole Trobriand perché in Europa era scoppiata la guerra e lui non poteva rientrare in patria (questa è stata una delle fortune dell'antropologia), avendo vissuto anni con i Melanesiani abbia redatto l'elenco dei modi con cui in Melanesia classificavano i loro racconti e abbia individuato setto o otto generi letterari diversi. State certi che qualcuno invece avrà parlato di "miti della Melanesia", che è il modo un po' arrogante con cui l'Occidente imprimeva le proprie categorie su chi ne ha delle altre ma viene considerato inferiore, primitivo o semplicemente altro. Facendo spesso dei pasticci, perché i cosiddetti "miti africani", per esempio, implicano racconti genealogici, storie di carattere religioso, racconti per bambini, ecc. Pensare di ricostruire il "pensiero africano" da cose del genere è come considerare *Le avventure di Pinocchio*, le favole della nonna, il Vangelo e la *Gerusalemme liberata*, e poi pretendere di descrivere il pensiero degli Europei.

Il mito greco lo si è definito "racconto sugli dei e sugli eroi", oppure "racconto sulle origini". Oppure "racconto connesso con il rituale": questa connessione fra mito e rito è stata di gran voga nell'antropologia britannica della prima metà del '900. L'idea è che quando c'è un rito ci debba essere un mito che lo fonda, e quando c'è un mito questo si riferisca ad un rituale. In realtà a volte capita che un mito serva a fondare e spiegare un rituale, ma altre volte no. Il problema è che, se si pensa che il mito sia sempre e solo questo, tutte le volte si andrà a ricostruire un rituale, se non c'è, o a inventare un racconto mitico, se è questo che manca, perché sembra che le cose debbano andare insieme.

Poi c'è l'altro filone di tipo più poetico, empatico e romantico. Karl Otfried Müller, che è uno dei padri della mitologia scientifica, scriveva nel 1825: «Questo è comunque chiaro. La semplice tecnica combinatoria del sillogismo, per quanto ordito con sottigliezza, può condurre vicino all'obiettivo, ma non all'obiettivo stesso. L'ultimo atto, la comprensione autentica e interiore del mito, richiede un momento di entusiasmo, di eccezionale tensione e di straordinaria cooperazione fra tutte le forze spirituali, che si lascia indietro ogni calcolo». Quindi il mito è visto quasi come un'esperienza mistica. Molti anni dopo Walter Friedrich Otto, le cui opere sono state anche tradotte in Italiano (*Gli dei della Grecia*, *Dioniso*, ecc.) ancora ripete che lo studio del mito non è *Beruf* bensì *Berufung*, cioè – con un gioco di parole – non mestiere ma vocazione.

Vorrei citare un'ultima proposta di interpretazione del mito di uno studioso più recente, che ha segnato profondamente gli studi di antropologia del mondo antico, Walter Burkert, storico della religione antica, il quale afferma che il mito è «un racconto tradizionale fornito di una speciale significatività». Dunque un racconto tradizionale, perché fa parte della



tradizione di una comunità, ma dotato di una significatività speciale, capace di circolare e di trasmettere un contenuto. Dunque un'informazione particolarmente potente, che se si unisce a un racconto tradizionale dà un mito. Su questo, naturalmente, si potrebbe discutere a lungo. Cosa significa "tradizionale", per es.? Quante generazioni devono trascorrere perché qualcosa diventi tale? Oltretutto nulla è più ingenuo di credere che la tradizione in quanto tale sia antica, qualsiasi studioso sa che le tradizioni si ricreano più o meno rapidamente generazione dopo generazione. In particolare Maurice Halbwachs, un grande sociologo, ha ben spiegato come la tradizione sia costruzione continua, da un passaggio di quadro sociale a un altro. E quanto alla significatività, ci potremmo chiedere per chi? Per l'intera comunità o solo per alcuni? Insomma, restano aperte tante domande, ma è pur sempre una delle definizioni più interessanti.

Se si prende l'inizio dell'*Ab Urbe condita* di Livio, uno dei testi più interessanti della letteratura romana, si capisce un po' come funziona. Livio dice che il passato mitico di Roma (l'arrivo di Enea, i gemelli, la lupa, ecc.) sono avvolti da *fabulae*, che come storico non si sente né di accettare né di respingere: l'idea che i gemelli fossero figli di Marte allevati da una lupa lascia lo storico perplesso, ma non la respinge 'per tradizione e per significatività, potremmo dire, perché se cadessero quelle *fabulae* crollerebbe un fondamento della cultura romana, i luoghi nominati nei racconti, le pratiche culturali che si rifanno all'origine della città. D'altra parte, sono racconti narrati da sempre ma, se si va a ben vedere, variano all'infinito: vi appaiono elementi nuovi e altri spariscono, si capisce bene che il racconto dura nel tempo ma proprio per essere alterato e cambiato. Livio, con il suo atteggiamento di non-rifiuto e di non-accettazione, sembra aver capito l'essenza del mito e la sua funzionalità più rilevante.

Remo Bodei

Ho in mente un grande psichiatra, Bruno Bettelheim, che all'età di 70 anni fu avvicinato da un gruppo di genitori "democratici", che gli chiesero se fosse giusto raccontare favole – *fabulae* – terribili ai bambini. "Non ci ho mai pensato – replicò –, datemi cinque anni e vi darò la risposta"; e scrisse quel bellissimo libro che in Italia è tradotto con *Il mondo incantato*. Io non ho tutto quel tempo, mi sono occupato marginalmente del mito; ma non avrò la granitica sfacciataggine di Wilhelm Nestle che nel 1940 scrisse *Von Mythos zum Logos*, mostrando come nel mondo greco – da Omero a Socrate – il mito sia stato l'anticamera del *logos*, per cui il mito sarebbe una forma confusa, pre-razionale, che serve da levatrice al *logos* stesso. Questa immagine del mito è stata variamente confutata, anche se il problema principale è capire perché in tutte le civiltà umane si raccontino storie che hanno la loro pervasività: ci si crede, non ci si crede? C'è tutto un problema teorico basato sul "non è vero ma ci credo", per cui ci sono elementi non razionalizzabili di cui il *logos* deve però prendere consapevolezza. Ricorderete nei *Promessi sposi* Renzo che fugge verso l'Adda, alcuni rami d'albero lo afferrano per la schiena e lui pensa che siano i morti, e Manzoni commenta ironicamente che tutti sanno che i morti non fanno niente ma nessuno passerebbe volentieri una notte al cimitero.

I racconti, come si diceva, hanno un carattere originario di autorità, che conservano anche dopo. I miti sono racconti con una loro autorità. Come Tuciddide diceva, e Livio in qualche modo ripete, i miti non sono confutabili. Un passo avanti è stato compiuto da un grande studioso, Hans Blumenberg, con il suo *Arbeit am Mythos*: la sua tesi è affascinante, nega continuità fra *Mythos* e *logos*, anzi sostiene che i racconti mitici siano fatti per non essere confutati, sono avversi a qualunque



interpretazione razionale. E allora perché hanno tanta presa? Proprio per la natura caotica del mondo in cui gli uomini si sono formati, per la mancanza di senso della realtà; l'idea di Blumenberg è che gli uomini preistorici scendendo – per così dire – dagli alberi si siano trovati davanti a un orizzonte minaccioso, e il mito sarebbe il tentativo di render familiare a ciò che familiare non è, e anzi è ostile; il mito sarebbe il tentativo di trasformare ciò che è perturbante in familiare.

Torniamo a Giambattista Vico, che affianco a cose improbabili ha spesso delle geniali folgorazioni. Il Vico sostiene che il mito sia muto in termini razionali, non si può spiegare, come la mistica (dal gr. *μνέω*, chiudere gli occhi) travalica la ragione. Interessante è l'idea di Vico che, sempre nella selva primitiva (*l'ingens silva*) il mito abbia un valore politico o identitario. Dice Vico che i sacerdoti, le "genti maggiori", trovando una radura nel bosco e vedendo l'ordine del cielo abbiano voluto imporre miticamente quest'ordine alla realtà, inventandosi Giove e gli altri dei: *fungunt simul creduntque*, s'immaginano gli dei e nello stesso tempo ci credono, il credere è un'operazione politica che cala dall'alto e impone uno sviluppo della civiltà quasi al contrario, rispetto a Marx: la civiltà non nasce da problemi economici, dalla sopravvivenza, ma quando un gruppo di potenti o di sacerdoti, considerando il caos del mondo, impongono un ordine artificiale. Il mito fonda dunque la civiltà ma in senso contrario a quello di Nestle, perché se non ci fosse stato un ordinamento mitico del mondo su cui appoggiarsi, come una parete da scalare, non ci sarebbe stata la razionalità. È un punto opinabile, ma assai interessante. Dunque il mondo diventa significativo, anche nel senso di Burkert, perché c'è stata l'imposizione di un mondo mitico, che gli uomini si sono immaginato ma nel quale credono. Mi viene in mente Borges, il quale diceva che i sogni sono il più antico genere letterario dell'umanità, sottintendendo che il

racconto che c'è nel sogno sarebbe, a livello primitivo, il modello con cui si sviluppano tutti i racconti successivi.

Quindi la vittoria sull'angoscia, alla Blumenberg, o il tentativo di imporre un ordine mitico dell'immaginazione, senza il quale non ci sarebbe poi un ordine razionale, sono importanti. Inoltre, c'è Spinoza alla radice della logica poetica di Vico. Che cos'è la logica poetica? Esiste una logica dell'immaginazione, che non è qualcosa di brado, come sembrava dire il cardinal d'Este a Ludovico Ariosto – il quale, come sapete, lasciava una sorta di quaderno fuor di casa sua, nel quale i visitatori scrivevano le loro impressioni sull'*Orlando Furioso* – quando scrisse "Messer Ludovico, da dove avete tratto tutte queste corbellerie?". Spinoza, e poi Vico, trovano che nell'immaginazione ci sia una logica vincolante. Ora, il mito ha presa perché è un antidoto all'angoscia: è un racconto sballato, come le favole cattive che però introducono al mondo, vaccinando anticipatamente i bambini contro le esperienze negative che potranno avere più avanti.

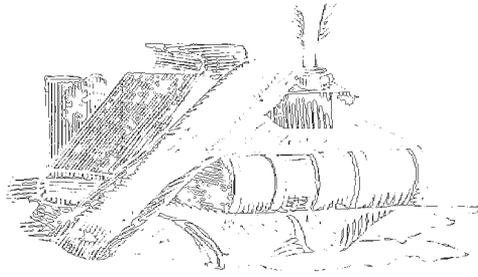
Maurizio Bettini ha scritto che Tito Livio, diversamente da Erodoto e da Tuciddide, non ha solo la preoccupazione teorica di dire che i miti sono inconfutabili, ha anche la preoccupazione politica, scrivendo sotto Augusto, di sapere se certe cose si possono dire o no, per es. nel caso di Ascanio e di Julio, dai quali ha la pretesa di discendere la famiglia Julia. E non si sbilancia, essendo quella una fase di semi-libertà. Ma i miti – e qui entriamo nella modernità – si continuano a creare. Non voglio entrare a gamba tesa nella cronaca, ma le ampolle d'acqua del Po presi al Monviso o il prato di Pontida sono la creazione di miti identitari che non si devono irridere, spinozianamente bisogna cercare di capirla. Tutte le nazioni ne hanno, come ha ben mostrato Eric Hobsbawm. Per es. la messa per i caduti in guerra è stata inventata dal filosofo Schleiermacher attorno al



1820. Tante cose che sembrano antiche non lo sono. Ma lo possono diventare perché sono una forma di oblio. La lingua neogreca, per es., è stata inventata dopo la liberazione dai Turchi, ma oggi esiste ed è parlato da milioni di persone.

Per ultimo vorrei far cenno a Maurice Halbwachs, autore di un libro sui quadri sociali della memoria, ma anche di un libro sulla topografia leggendaria dei Vangeli in Terrasanta. Maurice Halbwachs ha questa idea, che esistano delle strutture collettive in ciò che a noi sembra più privato, il sogno per esempio. Così accade per la topografia di Gerusalemme e della Terrasanta – un libro eccezionale, il suo, nel quale dimostra come i successivi visitatori nel tempo vedano il racconto dei Vangeli in modo progres-

sivamente diverso; per es., si è inventata la via Crucis, ma al contrario, partendo cioè dal Golgota si sono inventati dei siti e dei racconti per pellegrini (la casa di Maria, il luogo delle cadute, ecc.) basati sulle vicende dei Vangeli stessi. Il mito è, in questo caso, una riformulazione dei ricordi, un rendere coerente un certo modo di pensare e di sentire. Un illustre storico francese, Pierre Nora, ha prodotto una serie di studi sui luoghi della memoria nella storia francese – qui Vercingetorige, là Carlomagno, ecc. – molti dei quali inventati. Il problema che si pone è quello del mito come collante identitario. I miti sono inconfutabili, ma questa inconfutabilità mette fuori gioco il *logos*, come in una certa eresia medievale ebraica che diceva: “Venga il messia, ma io non voglio vederlo”.





Notiziario a cura della
Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro

Novembre 2011
Autorizzazione Tribunale di Pesaro
n. 571 del 26 febbraio 2010

Direttore responsabile
Riccardo Paolo Uguccioni

Stampa
SAT Pesaro





ISSN 2037-5891 (print)
ISSN 2037-5905 (on line)