

QS

I QUADERNI DELLA SUSSIDIARIETÀ

La consegna tradita

Riflessioni sul senso della storia

a cura di Gianfranco Dalmaso
postfazione di Massimo Camisasca


Fondazione per la
Sussidiarietà

Indice

- 5 **Il metodo: la ragione come rapporto a un “non proprio”**
- 8 **La storia e l’oggi**
- 12 **La tradizione: l’io e la trasmissione del sapere**
- 16 **Che cosa significa identità**
- 19 **Tradizione e alterità**
-
- 25 Postfazione
- Il significato missionario della storia**
 di Massimo Camisasca

• MATTEO	AMORI	• ADRIANO	DELL'ASTA
• RODOLFO	BALZAROTTI	• SILVANO	FACIONI
• GIANNI	BIANCHI	• ANDREA	GIANNI
• FRANCESCA	BONICALZI	• MASSIMO	GUIDETTI
• EVANDRO	BOTTO	• M. TERESA	MAIOCCHI
• FRANCESCO	BOTTURI	• SANTE	MALETTA
• MASSIMO	CAMISASCA	• BIAGIO	MUSCHERÀ
• ANGELO	CAMPODONICO	• STEFANIA	ORLANDI
• M. ANTONIETTA	CRIPPA	• VINCENZO	RIZZO
• PAOLO	CEVASCO	• ILARIA	VIGORELLI
• MARCO	CONTINI	• CLAUDIA	SONINO
• CESARE M.	CORNAGGIA	• ALFREDO	VALVO
• VINCENZO	COSTA	• GIORGIO	VITTADINI
• GIANFRANCO	DALMASSO		

Questo quaderno è espressione del lavoro svolto nell'anno 2008 dal Laboratorio sulla persona e i suoi legami, gruppo di ricerca che opera nell'ambito della Fondazione per la Sussidiarietà.

Il Laboratorio è composto prevalentemente da docenti universitari e liceali di materie filosofiche, storiche e umanistiche. Gli incontri lungo i quali si è snodato questo percorso sono stati prevalentemente dialogici, ma abbiamo preferito, per un approccio più chiaro e immediato al discorso che viene proposto, omettere le discussioni, di cui rimane talora una traccia con l'indicazione, tra parentesi, dei nomi dei partecipanti.

Monsignor Massimo Camisasca si è lasciato coinvolgere in questo tentativo, con amicizia di cui siamo grati, e una sua lezione, che conclude questo lavoro, riprende molti dei dialoghi e delle questioni emerse, mettendo anche a fuoco il significato missionario della nozione di storia.

Gianfranco Dalmasso

Il metodo: la ragione come rapporto a un “non proprio”

Il “Laboratorio sulla persona e i suoi legami” parte dal desiderio di costituire un soggetto di lavoro comune dove possano incontrarsi coloro che vogliono interrogarsi sul senso della “novità” della propria esperienza culturale. Non si tratta di dare luogo a un «pensiero unico, ma di avviare un percorso che sia un vivere la cultura nella fede, [...] un percorso comune dove raccogliere possibilità di lavoro in funzione di possibilità comune di paragone» (Vittadini). Ciò può avvenire in quanto si è accomunati da qualcosa di più radicale delle nostre idee. Il percorso non è, dunque, caratterizzato e reso possibile dal fatto di avere le stesse idee, ma dall’«emergere di uno stile, di un modo di giudicare che si percepisce come inconfondibile e comune. *L’inconfondibile* e il *comune* non dipendono dall’aver le stesse idee, ma dal percepire e rappresentare un atteggiamento, una posizione» (Dalmasso).

Questo atteggiamento è possibile coglierlo in un desiderio comune: nel desiderio di confrontarsi, e dunque nel «desiderare un luogo dove questo possa alimentarsi in una compagnia continua» (Dalmasso). Si tratta dunque di riscoprire una *novità in atto*, chiedendosi quale «rapporto questa novità intrattenga con il nostro modo di porci rispetto al sapere» (Dalmasso), poiché «l’esperienza cristiana istituisce un modo nuovo di rapportarsi col sapere». Questa novità si flette e si documenta collaborando insieme a individuare quelle gabbie ideologiche cui si brucia incenso: cos’è la politica?, cos’è diventare ricchi?, cos’è essere felici? Sono tutti esempi in cui la novità di un’esperienza, che ci trasforma e ci dispone diversamente, ci interpella e costringe a comprendere che riflettere su “chi siamo” *non può consistere nell’individuare un punto di vista*, non può essere una visione delle cose, ma è un qualcosa che mi accade nel momento in cui lo sento e lo capisco (il credo *ut intelligam* va, insomma, messo a tema e vissuto come un metodo). (Dalmasso).

Il rapporto con il sapere che si viene così a configurare è un rapporto con un “non proprio”, con qualcosa che non padroneggia e non posso padroneggiare, e che tuttavia produce effetti di trasformazione sul soggetto: *è un rapporto con un avvenimento che opera una trasformazione*. «È nella natura stessa del metodo che la chiarezza del nostro fare e comunicarci sia nel rispondere a un punto che ci attira senza che possiamo possederlo. Il modo nuovo sarebbe: pensare che il fatto che i conti non tornino non sia un negativo. È la verità e il nostro rapporto con essi che ci disloca, che ci spiazza. La verità non è qualcosa che possiamo tenere in pugno, non è solo un riconoscimento; persino il fatto che Dio ci ami può essere falso, se è solo enunciato o professato e non è una riconversione.

Il “Laboratorio sulla persona” vuole essere un luogo in cui ci si sostiene per rilanciare questa domanda e questa consapevolezza. Questo sapere come lasciarsi interpellare implica un sapere come *kata hemas* (presso di noi, in casa), secondo la formula con cui i Padri greci definivano la filosofia rischiarata dalla fede» (Dalmasso). Il “Laboratorio sulla persona e i suoi legami” si configura dunque come una casa (Maiocchi). Pertanto, da una parte la verità come qualcosa che ci trasforma, disloca, spiazza, e che ci mette in movimento, dall’altro un luogo comune in cui questo movimento di trasformazione viene sostenuto da una compagnia aperta alla verità e ai suoi effetti di trasformazione.

Il “non proprio”, in quanto avvenimento che origina una tale esperienza, abbiamo cercato di verificarlo dal di dentro del nostro lavoro di ricerca e di insegnamento. È emersa così una struttura di giudizio del nostro pensare che è certamente eccentrica rispetto al clima culturale della nostra società: che cioè *insegnare è domandare e domandare è insegnare* (Agostino, *De magistro*). Questa affermazione, oggi poco comprensibile, allude al fatto che all’origine di questi due atti è in azione una verità non nostra. Questa verità non nostra avviene, cioè ci trasforma: ce ne accorgiamo nell’atto stesso in cui ne siamo trasformati (Dalmasso). Insegnare è infatti «chiedere a un altro di entrare a vivere con me ciò che mi costituisce. Questo è insegnare: far sì che un altro viva con me ciò che mi costituisce. È anche vero il reciproco: domandare è insegnare. All’inizio di ogni strada comune sta l’aiuto reciproco a porre delle domande» (Camisasca).

Di conseguenza, il rapporto con il sapere non è un rapporto con un contenuto, poiché «non vi sono contenuti e autori da assumere come garanzia di un sapere più vero di quello di altri» (Bonicalzi). Rapportarsi al sapere a partire da un “non proprio” significa, infatti, esporsi a correre «un rischio e anche una possibilità di lavoro enorme, di incontrare una positività nel lavoro» (Bonicalzi). Il rapporto al sapere come momento in cui si *può rischiare con tutto* si congiunge con una categoria che prende insieme la teoria e l’esperienza: «la *testimonianza*; non come impegno etico che si aggiunge alla ragione, ma come tessuto della ragione stessa» (Bonicalzi).

La testimonianza è una ragione che lascia aperta la possibilità dell’irrompere di una domanda, spiazzando ogni dualità: io-tu, alterità-identità, mondo-io. La testimonianza sta nel segreto irriducibile, obbliga dunque a una struttura della ragione che non è rappresentativa ma neanche ermeneutica, bensì generata da questo terzo. Il metodo che ha attraversato questo percorso è dunque quello di «una ragione che è all’interno decisa da un terzo; che obbliga a un metodo, non come allargamento di un punto di vista. In questo senso, il soggetto che interroga deve guardarsi dall’obliare la *distinzione tra sapere e verità*».

L’idea irrinunciabile - l’essenza stessa del metodo, intesa come strada - è di *poter sensibilizzare alla verità*. Nel rapporto al sapere non si tratta di assumere «l’idea bieca di un cumulo di sapere cristiano» (Maiocchi). È invece *dall’interno* della ragione che

si riconosce l'impegno, con una residualità che interpella ed espone in prima persona, ma in presenza di altri e a partire da altro. «Introduce anche nella ragione quella spaccatura che il razionalismo e i riduzionismi saturano sempre. Con questo metodo vissuto, invece, si batte in breccia l'ideologia e l'idolatria» (Bonicalzi).

Un pensiero impegnato, interessato, cerca dunque di sottrarsi all'ideologia in quanto si rifiuta di saturare e chiudere la domanda, poiché questo lasciare aperte le domande, o riaprire le domande che una ragione ideologica tende a saturare, produce la "ragione come capacità di incontro". Questa, invece di essere una ragione che divide, diventa allora una ragione produttrice o generatrice di legami, "una ragione che fa unità" (Campodonico).

Invece di seguire un razionalismo astratto, si tratta di esercitare la ragione concedendosi appartenenti a un contesto comune. "Comune", in questo senso, vuol dire: contesto ritenuto capace di ospitare e consolidare rapporti che non partono da militanze, da separatezze fortemente ideologizzate, ma dalla consapevolezza di dover agire in un certo modo per rispondere a esigenze concretamente condivise, partecipate anche quando non sono poste in essere da un'unica tradizione culturale (Crippa).

La ragione, inoltre, ha a che fare sempre con un "non proprio" perché essa «è sempre in situazione; si comincia sempre da una situazione; se si fa sistema, questo è strumento, o modalità organizzativa delle ragioni note, per muoversi meglio nella situazione. La ragione intesa, invece, come consapevolezza del perché di ciò che è e accade, è continua apertura all'accadere stesso. In questo senso l'uomo abita la terra in una continua attivazione della ragione. Quest'ultima dunque segnala che la questione di fondo dell'esistere è un problema di dimora, di avere casa, non di pensare giusto, ma di stare sulla terra in pace interiormente. Ragiona chi vive in questa pace, da abitante fra gli abitanti» (Crippa).

La ragione, il suo esercizio, non coincide dunque con la stretta argomentativa, ma appunto con quella capacità di sapere stare nella domanda che caratterizza la testimonianza in quanto struttura della ragione. La testimonianza è stata dunque messa alla prova come «un pensiero che nasce coinvolto, perché esiste un evento coinvolgente che precede il pensiero. Non è un punto di vista, ma è un coinvolgimento. Questo è la garanzia dell'unità dell'esperienza, non un'unità di contenuto, ma di un dinamismo» (Botturi).

La storia e l'oggi

Questa struttura del “non proprio” implica la necessità di confrontarsi con la storicità non solo del sapere, ma del nostro stesso pensare, che non è un pensare che accade a partire dal nulla. Esso è, invece, già un effetto, qualcosa che *risulta* da una tradizione, da un processo di trasmissione storica, e prendere coscienza di questa struttura generativa del nostro pensare implica che il nostro rapporto al sapere non può che avere luogo nella forma della *gratitudine*, verso un'origine che non cessa di produrre effetti. In questo senso, «un pensiero coinvolto è un pensiero grato, è un *pensiero che si volge a ciò che lo coinvolge*» (Botturi). Il nostro rapporto al passato, alla storicità è dunque un volgersi verso noi stessi, poiché noi stessi ricapitoliamo, nelle nostre singole esistenze, ciò che la tradizione ha lasciato giungere sino a noi. Il passato è qualcosa che *accade nell'atto in cui lo accolgo, e solo perché lo accolgo diventa comprensibile* (Botto). Per questo il passato, la storia, è così interessante: perché comprendere il passato significa comprendere noi stessi oggi.

Comprendere noi stessi non può che significare che bisogna *esplicitare* le possibilità che il passato ci consegna, quelle possibilità che sono giunte a noi e che vivono adesso in noi: un “non proprio” *all'opera nel cuore stesso del presente vivente*, un presente scisso e fessurato da quel “non proprio” che è il tempo e l'altro. Questo movimento verso l'origine, che la tradizione ha spesso chiamato “conversione”, si configura come una struttura della ragione.

Rémi Brague, nel suo libro sull'Europa (*Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*), dice che l'essenza dell'Europa è nel suo essere barbara, nel riconoscere un'origine inesauribile e mantenere questa differenza di potenziale tra sé e le proprie origini (Maletta). Volgersi verso il passato significa di conseguenza cercarvi le potenzialità e le possibilità per l'avvenire che esso serba in sé, le possibilità che esso ci prepara e ci destina, sapendo che queste possibilità ci si disvelano solo a patto di sapersi coinvolgere in esse. L'esperienza dell'essere trasformati è, infatti, un'esperienza che avviene all'interno della storia, la quale è, dunque, *abitata da un'altrità che genera effetti di trasformazione*.

Proprio questo fa emergere come il problema della comprensione storica sia fondamentale: se decapitato, impedisce di pensare l'idea di una verità vivente. La storia mette insieme esperienza e verità. L'esperienza ti arriva nella storia già strutturata come una verità. Ma l'esperienza stessa mi arriva nella storia. Per questo, volgersi verso la storia non significa dimenticare l'oggi, ma *cercare appunto l'origine e il dinamismo che è all'opera nell'oggi*.

Nel rapporto al sapere si tratta dunque di muoversi in maniera pendolare, tra l'oggi e la storia, guardando l'oggi come ciò che ci arriva dalla tradizione, senza ignorare

che c'è una parte di questo mondo di oggi in rottura con la tradizione. E se questo accade è perché si è dimenticato che ragione ed esperienza sono la stessa cosa, poiché «è esperienza solo ciò che arriva ad essere pensato. Il pensiero non può essere distinto da ciò che lo promuove» (Maiocchi): l'esperienza nasce cioè da un significato già colto (Dalmasso).

Per giungere a parlare di ragione oggi è dunque necessario riprendere coscienza, da un lato, della dimensione storica della ragione, e, dall'altro, della storia come movimento della ragione. E comprendere che anche i problemi dell'oggi, compreso il divorzio tra esperienza e ragione, tra storia e vita, e dunque la mancanza di senso storico delle giovani generazioni, si radicano essi stessi in qualcosa che si è prodotto storicamente, che è accaduto nella storia.

Questa aspettativa e questo itinerario verso il passato, quale rapporto possono istituire con la disciplina storica e quelle a essa connesse, quell'insieme di saperi ai quali è istituzionalmente deputato lo studio del passato? Oggi sentiamo poca sintonia con le grandi sistemazioni ottocentesche. Di essa non ci convince l'ostinazione nel dare consistenza oggettiva pressoché assoluta ai fatti storici, ricavabili quasi meccanicamente dalle fonti, una volta che ne sia stata comprovata l'autenticità. Neppure sentiamo adeguata la convinzione di poter ordinare le vicende storiche secondo uno stringente nesso di causalità evolutiva, creando così gerarchie nelle epoche e tra le epoche, al culmine delle quali si collocherebbe il nostro presente. Più caduco ancora ci appare il quadro di riferimento di questi processi evolutivi, allora identificato nei singoli Stati nazionali e/o nelle loro nazioni.

D'altra parte, non va dimenticato che l'enorme impegno di quella storiografia ha creato la base, lo zoccolo duro di strumentazione e di dati su cui possiamo basare anche oggi la nostra conoscenza del passato e la nostra ricerca di strade che sentiamo più confacenti (solo per fare un esempio: si pensi a quanto meno sapremmo del passato medievale se non esistessero le collezioni di fonti riunite nei diversi *Monumenta Historica*).

Quello che tutto il Novecento storiografico ha messo in discussione non è la solidità di tutta questa documentazione; il novero delle fonti è stato anzi continuamente incrementato, in conseguenza dell'ampliamento dello spettro delle domande con cui si interroga il passato (alla formazione statale si sono aggiunti l'economia, la forma della società, la struttura delle classi, la differenza di genere, la società di massa...). La domanda critica ha piuttosto riguardato il modo in cui intendere la validità dei dati offerti dalle fonti, il ruolo del soggetto nell'elaborazione del discorso storico e la profonda insufficienza dei generali schemi evolutivi nei quali inserire le vicende del passato.

Il passato, in effetti, si è mostrato più ingovernabile di quanto pensassero gli storici positivisti, incredibilmente più ricco degli schemi che si sono voluti sovrapporre ad esso. È divenuta palese l'incapacità delle storie generali di riunire in un unico discorso

tutte le vicende di un luogo e di un'epoca, di filtrare in modo univoco quelle significative, di situare il passato in una rassicurante separazione dal presente. E il rapporto tra i due avrebbe dovuto essere governato proprio dal discorso storiografico. Invece il passato ha debordato questi filtri, nell'esperienza delle nostre società prima ancora che nel nostro pensarle.

Abbiamo assistito alla fine delle aspirazioni rivoluzionarie e, fatto fondamentale, stiamo vivendo una immensa mescolanza migratoria, etnica, culturale. Quelli di noi con più di sessant'anni, siamo nati sotto un cielo e stiamo vivendo sotto un altro: nel primo cielo c'erano gli Stati stabili con le loro società, le loro classi, le loro contraddizioni, mentre negli ultimi decenni ci troviamo nel nostro lavoro a pensare in un mondo che sembra essersi spostato dalla stabilità alla mobilità, a tutti i livelli della vita religiosa, sociale, culturale e politica. (Guidetti).

Occuparsi di storia significa, dunque, cercare di capire quello che sta succedendo adesso, di orientarsi in questo enorme rimescolamento di tutte le carte, di tutti i gruppi e posizioni. E questo vuol dire che la gratitudine verso l'origine è anche la fatica o il lavoro di scoprire in ciò che abbiamo davanti il realizzarsi della speranza di ritrovare i giudizi di quell'origine.

Interrogare la storia significa allora, innanzitutto, partire da un disorientamento nell'oggi. *Se la storia non è strappabile dall'essere un racconto, vuol dire che la sua crisi è una crisi del soggetto. La storia non è strappabile da me.* Per il medievale la forma del commento è sovrana, è la struttura della *quaestio*. Il problema della storia coincide - come insegnava don Giussani - con una struttura di giudizio. Fuori dal giudizio la storia si frantuma, e il giudizio si frantuma fuori dalla storia.

Bisogna dunque cominciare a pensare la storia non come a un'opacità, e neanche come a una struttura pietrosa, perché *la storia sono gli atti degli uomini* (Dalmasso). Gli atti degli uomini non sono staccabili da me, non sono oggettivabili, ma sono già dentro un'elaborazione, ed è questa elaborazione che mi spinge, che mi porta, come un fiume. Il fiume che mi spinge è il linguaggio e la sua elaborazione. Riaffermarci alla storia significa, allora, riportare alla luce i fili che collegano il movimento delle generazioni, e questo può essere fatto a partire da un giudizio. Si tratta cioè di fare emergere come nella storia, nel passato, siano contenute le nostre possibilità di futuro.

Per esempio, al ragazzo di oggi non importa niente di quel che succedeva nel quinto secolo. Ma perché? Perché è una curiosità, perché non è evidente che in quel punto storico si giocò il problema di come, attraverso quale forma è pensabile il confronto e la coabitazione tra culture diverse, che lì emerse il problema politico di come un popolo potesse essere in grado di ospitare un altro popolo: allora i nodi della storia sono termini in cui metto davvero a tema, in un giudizio, il problema della coabitazione e dell'ospitalità, per me, oggi (Dalmasso). Dunque, riprendere a confrontarsi con la storia significa rendersi conto che non è possibile affrontare la storia

al di fuori di un giudizio su di me, perché dire “storia” è come dire “il mio stomaco e la circolazione del sangue”.

Del resto, quando parliamo di tradizione bisogna tener presente che le tradizioni nascono e si inventano. Anche la tradizione cristiana si è sedimentata attraverso i secoli. Non era già depositata nelle Scritture, ma *si è fatta nel tempo* (Guidetti). Basti pensare all’invenzione di quella forma di comunicazione culturale, del tutto inedita, che è stata la predicazione. La predicazione sistematica, fatta per insegnare a tutti, per costruire un tesoro di conoscenza comune, fu una novità.

I Padri del IV secolo, che eccelsero nella predicazione, erano uomini formati dai grandi retori pagani, da cui avevano imparato come articolare un pensiero e suscitare emozioni, e però di queste capacità facevano uso per riprendere dei dati estranei alla tradizione classica: le Sacre Scritture e il metodo ebraico dell’interpretazione, oltre alla stessa grammatica di base dell’esperienza di fede. In questo, agivano cercando di interpretare i problemi concreti degli interlocutori delle città in cui parlavano. In questo lavoro, che è estremamente innovativo, creano una tradizione. Ciò ci deve suggerire di vedere la tradizione come una componente dinamica (Guidetti). Infatti, «avvenimento è qualcosa che *ad-venit*, che accade, nel senso che è qualcosa di esterno che mi incontra ed opera un cambiamento in me. Questo qualcosa diventa avvenimento ed esce dalla banalità, acquisisce un significato per la mia vita che non sarà più perduto. L’avvenimento, così definito, è l’opposto della chiusura. L’avvenimento è tale in quanto apre. È poi avvenimento, in primo luogo, perché accade, avviene dall’esterno; in secondo luogo, apre perché opera una rottura, una novità dentro la vita della persona; in terzo luogo, perché permette di vedere in modo diverso» (Camisasca).

La storia degli uomini, alle diverse scale, è sequenza di avvenimenti di varia portata, la cui interazione dà luogo a cambiamenti di scenari, in cui si inscrivono ogni volta nuovi avvenimenti, che determinano ancora novità, permanenze, trasmutazioni. Ecco, fra i tanti possibili, un esempio di questo dinamismo all’opera nella trasformazione del rapporto tra fatti architettonici, cultura e società. Oggi in Brianza, terra un tempo di villeggiatura per la nobiltà milanese più altolocata, la gente si identifica con le ville che erano di quella nobiltà esclusiva “seconda dimora”. In queste residenze, nei loro giardini, oggi per lo più parchi pubblici con essenze arboree pregiate, la gente riconosce qualità peculiari del proprio paesaggio. Si conservano e si trasmettono edifici nobili e palazzi come componenti di una tradizione locale importante; il fenomeno non è però caratterizzato da continuità in senso pieno. Continuità con la tradizione. Nella trasmissione di fattori culturali complessi avvengono, infatti, dislocamenti di senso. I nobili, tra Sei-Sette e Ottocento in Brianza, sfruttavano il territorio, senza grandi intenzionalità ideali. Ma il patrimonio prodotto allora, ricco nei valori artistici e culturali in generale, non viene lasciato cadere, bensì viene conservato con cura, i suoi contenuti di senso e valore trasmigrano nel presente per trovare

equilibri inediti dentro nuovi contesti sociali. Il passato, in questo processo, non è letto semplicemente in chiave classista, ma se ne colgono aspetti positivi, preziosi per il presente e il futuro (ad esempio si apprezzano le qualità artigianali delle produzioni d'arte, la migrazione di scuole artistiche, l'introduzione di colture da Paesi extraeuropei, ecc.). Per questa via il passato diviene amico, suscita gratitudine e stupore per la lungimiranza dei progetti dai quali è stato abitato.

La tradizione, d'altra parte, non è solo recupero dell'origine, è anche selezione di fattori che decido di tenere vivi e di trasmettere (Crippa). Se la tradizione delle ville nobiliari a nord di Milano ha dato luogo, tra metà Ottocento e lungo il Novecento, alla costruzione di una miriade di villette per imitazione, oggi la gente sente la villa nobile come propria in quanto manufatto di pregio, deposito di valori artistici cui hanno contribuito, con il proprio lavoro, contadini e artigiani del passato. Sorge la necessità di ricostruire la storia di questo mondo contadino e artigiano, finora troppo dimenticato. Nel configurarsi delle tradizioni si annidano problemi di selezione anche radicale, fino addirittura a capovolgimenti di senso (un fenomeno elitario può ad esempio "divenire" fatto ricco di cultura popolare, essere cioè riscoperto come tale). (Crippa).

Proprio questa dialettica di innovazione e sguardo verso l'origine è quella che sembra essersi spezzata nella coscienza giovanile e popolare, nella situazione culturale odierna. Infatti, a un livello più interno al soggetto, «manca oggi, in particolare nelle generazioni degli ultimissimi anni, il senso della storia, quella sociale e quella personale. Anzi, è proprio qui che dobbiamo puntare la nostra attenzione. Manca soprattutto il senso della storia personale» (Camisasca). Questo obliarsi del senso della storia si radica in un chiusura della temporalità personale. Infatti, «perché ci sia senso della propria storia occorre che la persona sia aperta al passato e al futuro» (Camisasca).

La tradizione: l'io e la trasmissione del sapere

La storia come trasformazione di sé implica, dunque, la *memoria*, e questo significa che vi è un nesso strutturale tra il nostro io e l'idea di *tradizione*. Tradizione, dal punto di vista puramente gnoseologico, significa essere portati, anche se non

vogliamo, da un linguaggio e da una vita non nostri. *Tradere* vuol dire *consegnare*. La tradizione, perciò, può essere concepita come una consegna. Cioè: ricevo un segno, un linguaggio, e in questo stesso atto del ricevere ne sono coinvolto e trasformato, lo posso rilanciare o no ad altri (Dalmasso).

Accogliere ciò che mi arriva dalla tradizione non significa, dunque, soltanto essere passivi: l'accogliere è già un atto di *responsabilità*, cosicché il soggetto, o la persona, è ingrediente fondamentale di quel legame, non mio, che è la tradizione. La tradizione non è mia, e tuttavia essa mi interpella personalmente: consegnata a me, mi chiede di essere ulteriormente consegnata.

Questa concezione sembra oggi per lo più illeggibile. Il disagio in cui siamo immersi, anche nella fatica sul significato della storia, ci sembra dipendere da una devastazione dell'esperienza, da uno stravolgimento del rapporto con il proprio discorso piuttosto che da visioni del mondo nichiliste, deboli, ecc. *Si è perduta la coscienza di essere avvolti e portati da una tradizione*, di essere impegnati prima di ogni impegno esplicito e consapevole, cosicché ognuno si concepisce, più o meno, come qualcuno che "scorazza" attraverso i legami, rimanendo padrone di un proprio potere di coscienza e di scelta. Dunque, che *si muove tra i legami senza legarsi*.

Come se la volontà fosse qualcosa che parte dal soggetto, dal proprio, e non invece già da sempre come risposta a ciò che ti interpella. Si è perso di vista che «il presente non basta a se stesso. Per quanto il presente voglia apparir come autonomamente dotato delle proprie ragioni, ad ogni passo incontriamo segni che ce lo presentano come un ganglio nel quale confluiscono i fili e le energie più disparati. Il presente è una pellicola sottile. Una parte significativa di quanto essa ricopre e riviva al passato» (Guidetti).

Obliare questo dato elementare ha conseguenze incalcolabili nella pratica dell'insegnamento, della scuola, della trasmissione del sapere, dell'idea di rigore come rapporto con la propria disciplina ecc.; se ne può fare spesso esperienza nel lavoro dell'insegnamento, dove ci si accorge che, nel momento in cui io stesso vivo un rapporto di dipendenza con un'origine e con dei maestri, sono capace anche di trasmettere il sapere (Maletta).

Per questo, non vi può essere trasmissione del sapere dove si perde il senso di un rapporto con un'origine, che ti attraversa a volte senza che tu ne abbia piena consapevolezza, come quando uno studente dice una cosa bella e ti dice poi che l'hai detta proprio tu, e tu te ne eri dimenticato! In questo senso, si delinea il tema della trasmissione del sapere non in modo oggettivante, ma in termini esperienziali: la consegna (il ricevere e il passare la consegna) non è un atto intenzionale esplicito, ma avviene all'interno di un'esperienza, di un coinvolgimento. E se si è coinvolti dentro un movimento generativo, allora la consegna spesso può avvenire aldilà del nostro calcolo cosciente.

La storia è dunque un giudizio, è un processo che coinvolge un giudizio, essa è originariamente infarcita dei nostri giudizi, che sono atti di coinvolgimento in un'esperienza vivente. Si tratta, allora, di verificare il senso del nostro lavoro rispetto all'insegnamento, nella trasmissione intesa come trasmissione della nostra disciplina, confrontandosi in maniera inventiva e adeguata con le fonti (Guidetti), fonti che in filosofia sono i testi tramandati dalla tradizione filosofica (Campodonico), ma sapendo che confronto significa, in primo luogo, cercare in essi noi stessi, ciò che siamo adesso.

Vi è un *tràdere*/trasmettere, e tuttavia, per citare un *exemplum* invitante, non occorre intendere la tradizione come recupero e rilancio di un'identità "forte" ma anche "immobile". Il nostro discorso va nel senso di un'identità nella forma di un passaggio, di un ritrovamento, dentro quella dinamica del nuovo e dell'alterità. La formula che "domandare equivale a insegnare" è incomprensibile, non solo nelle SISS ma anche in un liceo fatto seriamente, sia quando non si comprende che nessuna novità per il futuro può emergere sia quando non si cerca se stessi nel passato. Che quando uno insegna domanda e viceversa, questo è un evento che implica una concezione dell'io non padrone di sé (Dalmasso), dunque un io che si sa generato e portato da un movimento generativo che è una tradizione vivente.

Per questo, all'origine del momento educativo, della trasmissione, «sta qualcosa che non è nostro, e questa è la condizione che rende possibile l'atto di insegnare. L'atto di insegnare origina da qualcosa che non è mio, che è diventato mio, ma che, nello stesso tempo, rimane non mio. Eccede ogni mia possibilità di comunicarlo esaurientemente e tuttavia urge dentro me a una comunicazione. Questo "non mio" rimane sempre non mio, eccede sempre il mio presente, urge sempre a un cambiamento. In questo senso, essere aperti alla novità della storia significa accettare di cambiare continuamente strada. L'*avvenimento* opera un *déplacement* continuo nella nostra vita, ci obbliga a entrare in qualcosa che non è nostro, che non è già stato scoperto e che rimane sempre da scoprire. Agostino - un autore citatissimo anche dai "laici" in forza del suo linguaggio retorico e drammatico - dice *quaeramus tamquam inventuri et inveniamus tamquam quaesituri*: la novità la ricevo e in quanto mi trasforma mi urge ad una comunicazione» (Camisasca).

La tradizione è, dunque, qualcosa che avviene *nel presente, nel punto in cui passato e futuro si incontrano*, e la difficoltà nel processo di trasmissione è una difficoltà interna a questo incontro tra passato e futuro. Oggi si vive - come Chiesa, come famiglie, come scuola - una difficoltà radicale a trasmettere ciò che si vive, a dire credibilmente l'esperienza che ci costituisce in termini affascinanti e autentici. Si tratta di non tradire il passato - ecco l'esigenza dell'autenticità -, ma, nello stesso tempo, di mantenere anche la capacità di aprire al futuro - ecco il tema del fascino della tradizione -. Bisogna prendere coscienza che trasmettere non è semplicemente ripetere, ma neanche abolire (Camisasca).

Dobbiamo dunque farci carico del passato, perché altrimenti non è neppure possibile vivere il presente, perché il nostro presente implica una continua riconciliazione con il passato. Perdono e comprensione sono perciò strettamente legati. Perdono non è dimenticanza, è anzi scoperta che l'altro mi costituisce anche nel suo limite. La virtù della speranza invece è profezia. È l'altra ala, insieme al perdono, con cui l'uomo è chiamato a volare attraverso il tempo. Profezia non è previsione del futuro. Viene dal greco *pro-phemi*: essere in mezzo agli uomini in vece di un altro. Farsi strumento dell'opera di Dio che vuole il futuro (Camisasca).

L'eterno non è una distruzione del tempo, ma una sua purificazione. Non dobbiamo pensare all'eterno come a una cancellazione del tempo. Questa visione nasce da uno snaturamento dell'esperienza cattolica, e non è secondo il piano di Dio, che ha voluto l'incarnazione del Figlio. L'eterno sta dentro il tempo, non prima o dopo di esso (Camisasca).

Bisogna dunque impedire che venga snaturata l'esperienza attraverso cui passato e futuro, perdono e profezia si incontrano, nell'oggi. Il secolo che abbiamo passato si è aperto per la Chiesa con l'esperienza del modernismo, che ha profondamente segnato tutto il Novecento ecclesiale e che ha, direttamente o indirettamente, generato il Vaticano II. Il Concilio si pone nel segno di questa domanda: è possibile una continuità che non sia rottura? Sappiamo che l'ermeneutica del Vaticano II si aggira e si confronta intorno a questi due termini.

Intorno a quest'interrogativo si organizza anche l'esperienza pedagogica di don Giussani: aveva capito che un contenuto vitale non rimane nel tempo senza mostrare la sua continua aderenza al rinnovarsi delle domande dell'uomo (Camisasca).

Effettivamente questo non è un tema esoterico per intellettuali, ma è la questione stessa della continuità dell'uomo. Una civiltà che non sa più trasmettere se stessa è una civiltà che sembra continuare ma in realtà è già morta. La trasmissione deve continuamente muoversi tra la "Scilla" della pura ripetizione e la "Cariddi" dell'innovazione radicale, e trovare la strada per cui l'innovazione non sia tradimento ma riscoperta. (Camisasca).

Oggi questo comunque è il tema centrale della Chiesa, della famiglia e degli istituti educativi. Occorre che coloro che vivono in queste realtà riscoprano il fascino di questa avventura della trasmissione in cui consiste l'esperienza stessa che si vive quotidianamente in un popolo. In questo contesto è decisivo il rapporto alla storia, senza lasciarsi abbagliare da un fondamentale errore di prospettiva: la conoscenza storica non è attuale e interessante perché parla di avvenimenti recenti, *bensì quando e perché scava nella profondità dell'oggi*; perché impedisce di oggettivizzare l'oggi come un tutto coerente e lo sfrangia invece negli innumerevoli fili che si intrecciano al di sotto di quella che si chiama "attualità" (Guidetti).

Che cosa significa identità

Quanto accennato nelle questioni precedenti indica, dunque, la necessità di avviare una considerazione del sapere storico (cioè storico e sulla storia) che include una domanda circa le cause e gli effetti non visibili, non dominabili. Nella discussione sulla storia è in questione una concezione dell'identità: *dell'io e di un popolo*. Questo emerge con chiarezza se poniamo mente al fatto che ciò che oggi la storia sembra consegnarci è l'enorme questione del multiculturalismo, avvertito spesso come qualcosa che incute timore perché interroga la nostra identità e sembra alludere al pericolo di perderla.

Si tratta, invece, di chiedersi se questa immagine non sia fuorviante, se non derivi da una cattiva concezione dell'identità, concepita come qualcosa di cosale, di immobile, che non si dispiega e non si altera dunque necessariamente nella storia. Si dimentica che *la storia è appunto un luogo di incontri*. È un luogo dove l'avvenimento stesso dell'origine può sempre riaccadere e sempre di nuovo riaccade.

La storia è infatti costituita da percorsi che hanno propri tempi, da percorsi da riconoscere, da attraversare e da incontrare. Il legame identitario più che essere "cosale", più che essere una cosa, ci sembra allora essere un avvenimento e *una passione per l'incontro*, che sempre implica il rischio della libertà. L'identità non è data lì, immobile e stabilita. Essa è avvenimento, e «avviene incessantemente in un confronto generativo che suscita e da cui si è suscitati, anche attraverso il dolore e lo scacco». (Dalmasso). Che l'identità sia il problema di qualcosa di suscitato dall'alterità, è qualcosa di inedito e anche sprovvisto di garanzia. La contrapposizione soggetto-oggetto non è più esplicativa.

Questo emerge anche in alcune ricerche significative all'interno del dibattito culturale attuale, per esempio in *La via romana* di Brague, secondo cui l'Europa è caratterizzata da una struttura di trasmissione, da una modalità di rapporto con l'origine che è definita dalla *latinitas*. È Roma a consentire che ci sia un'origine duplice: Atene e Gerusalemme insieme. Trasmissione, certo, ma definita dalla secondarietà, il che permette che il rapporto con l'origine sia inesauribile, continuamente generativo ma inesauribile.

Certo, l'Europa è anche attraversata da tentativi di esaurire l'origine, ma questo tentativo di esaurire o di imbalsamare l'origine è, appunto, *il luogo dell'ideologia*. Il fenomeno tipico della storia europea è quello della Rinascenza. Ci sono tante rinascenze, non c'è solo il Rinascimento quattro-cinquecentesco. La rinascenza è resa possibile da questo scarto con l'origine che è determinato dall'esistenza di culture precedenti del classico, come ciò che, in analogia con il Mistero - come ci ha insegnato a pensarlo Giussani -, è massimamente conoscibile ma anche inesauribile.

Accogliere la storia significa di conseguenza generare interpretazioni; la rinascenza è l'emergere di una contestazione dell'interpretazione usuale, attraverso una nuova lettura che è un ritorno all'origine, che contesta l'interpretazione standard in nome di un'interpretazione più adeguata dell'origine (Maletta). Nell'opinione pubblica attuale, invece, la tradizione è identificata con un'omogeneità solida e tetragona. Invece la tradizione è definita da un dibattito intorno a quella che è l'interpretazione più adeguata di quelle che sono ritenute le fonti autorevoli: la tradizione vive nei soggetti che la accolgono e che rischiano un'interpretazione.

Nella trasmissione della tradizione c'è, dunque, sempre in gioco la libertà: ad esempio, nei monasteri dell'alto medioevo la libertà di insegnare ha come corrispettivo la libertà di chiedere di imparare. La possibilità di educare, come ci ha insegnato Giussani, ruota intorno alla possibilità di un rischio, all'incontro di due libertà (Maletta).

Questo porta a «mettere in questione una classicità come costruita attorno ai principi di unità» (Guidetti). Prendiamola dal lato della storia dell'arte. Gli studiosi di storia dell'arte sanno che, mentre facilmente la storia dell'arte greca si può ricondurre a una sequenza di stili, questo non si può dire dell'arte romana; la storia greca procede per successione di stili, l'arte romana no. Per l'arte romana non è possibile datare a partire dallo stile, perché nella stessa epoca si trovano forme antitetiche, nate altrove, in epoche molto diverse, ed esse addirittura convivono presso la stessa bottega o lo stesso artista. Interpretare adeguatamente l'arte romana è porre la maggior questione della storia dell'arte dell'Antichità, tuttora non risolta.

L'arte greca funziona in un modo sintattico, subordinando i fenomeni artistici l'uno all'altro. Quella romana in modo paratattico: accosta e fa convivere in un medesimo turno di tempo il classicismo dell'arte imperiale e l'arcaismo della celebrazione familiare. Questo è interessante perché mostra una modalità di convivenza che non è propria della greicità. Nella romanità, secondo la nozione di Brague, sembra che si debba supporre un grande principio unificatore. C'era il principio del potere e del diritto, certamente, ma se noi guardiamo tanti altri aspetti della società, a cominciare appunto dall'arte, non vediamo questa forza unificatrice (Guidetti). Rapportarsi alla storia non deve, dunque, condurre a delineare troppo velocemente un'unità di direzione. «Un discorso storico buono e vero non deve affrettarsi a annunciare cambiamenti epocali (sono pochi in verità), ma deve cogliere, nel miglior modo possibile, il *continuum* del passato, con le variazioni che lo caratterizzano, quindi tutte le contiguità, anche la vicinanza di componenti che sono tra loro opposti o contraddittori. È anzi questo il caso più comune. E deve individuare le rotture là dove esse effettivamente avvennero e ricercarne attori e cause» (Guidetti). Questa ricerca delle rotture, delle rinascenze, questa concezione di un'identità che si fa nella storia non comporta un depotenziamento della nozione di verità, che con quella di storicità è strutturalmente solidale, e non implica alcuna deriva relativi-

stica. Semplicemente, ci costringe a pensare a fondo il rapporto fra verità e storia. Si tratta di una questione che ha travagliato tutto il Novecento, sia all'interno della Chiesa, sia, più in generale, nella cultura. Infatti, nella tradizione giudaico-cristiana la verità entra nella storia; per dire ancora meglio, *crea una storia all'interno della storia degli uomini. Ma non ogni storia è veicolo di verità* (Camisasca).

Non tutta la storia è veicolo di verità, perché la storia è un luogo di combattimento fra verità e non verità, e la verità, che è il Lògos, scava dentro la storia un suo solco, che certamente stabilisce un nesso con tutto ciò che accade, ma che non è sempre e necessariamente nesso di identità. La verità che si dà nella storia permette a me di partecipare ad essa. Se fosse semplicemente un'idea, i più ne sarebbero esclusi. «La verità è invece un evento che mi chiama, che mi provoca, che mi invita a partecipare ad esso con tutto me stesso. Nello stesso tempo mi supera sempre, è inescauribile, è sempre altro da me e mi spinge a camminare in avanti per seguirla» (Camisasca).

In questo senso, il passato si presenta come costituito da elementi contraddittori. Il che non significa che non vi sia la tradizione, ma solo tante storie. Significa, invece, che «della tradizione si deve avere un'immagine dinamica. Non una massa, piuttosto un'energia. Un'energia che soggiace al nostro presente. Il lavoro dello storico può dare un forte contributo a spiegare di cosa questa energia è costituita.

Il nostro presente è intramato di evoluzioni e dinamiche, alcune delle quali rimontano indietro di millenni. Il discorso storico può sottolineare degli accenti e modificare delle prospettive; deve anche trovare un modo di circolare e di comunicarsi. Che cosa però di questo passato diventi elemento di effettiva costituzione di tradizione è una decisione culturale che non viene primariamente da chi produce un lavoro storico».

«Occorre avere ben presente qualche distinzione tra memoria, come patrimonio di fatti e valori condivisi, storia, come territorio di costruzione di un giudizio che passa attraverso le generazioni, tradizione come energia collettiva di continuità di luoghi, comportamenti, significati. Memoria, storia e tradizione non sono infatti esperienze e atti perfettamente sovrapponibili, dunque coincidenti. Memoria e tradizione fioriscono dalla vita delle collettività, possono essere valorizzate, trascurate, interrotte, riprese; l'una e l'altra sono "serbatoi" di testimonianze, continuamente alimentate dalla vita, alle quali la storiografia attinge a piene mani per l'elaborazione del giudizio. La memoria ha, inoltre, a che fare con l'immaginario individuale e collettivo; la tradizione con le espressioni concrete, i modi operativi delle civiltà; la storia agisce come un setaccio del patrimonio costituito da memoria e tradizioni sia dei singoli che dei popoli. La costruzione storica ha un'importanza enorme nella valorizzazione e nel depotenziamento di memorie e tradizioni» (Crippa).

È un'altra istanza che assume questi elementi in una metabolizzazione attiva valida per il presente. Lo studioso recupera, ma non fa più di questo. Questo "più" è una

consapevolezza diversa di come rapportarsi al passato. La buona storia crea le condizioni per questo più capillare diffondersi.

«Solo la società nel suo insieme o un gruppo di essa particolarmente motivato, facendosi interpellare dai risultati di un programma di ricerca e di discussione, così come si fa interpellare da ciò che ha intorno, vede e ascolta, può innescare il processo di rinnovamento della tradizione. Sarebbe bello che tanti filoni storiografici si intrecciassero in una tradizione che si appropri attivamente del passato. Noi possiamo deplorare che i giovani si interessino poco del passato, ma dobbiamo anche sapere che non tutto il passato può né deve essere ripreso» (Guidetti).

In sintesi: c'è un livello del ricordare, ed è su questo che opera lo storico. La domanda che guida o dovrebbe guidare lo storico e il nostro rapporto alla storicità del sapere è: “perché di certe cose è bene non dimenticarsi?”. È dall'opzione che risponde a questa domanda che nasce la tradizione come memoria condivisa, dunque la tradizione in quanto momento in cui un popolo costruisce la propria identità.

In questo senso, una identità non ideologica, che accoglie l'altro e lo porta con sé (Bonicalzi), implica la consapevolezza di un doppio, “non proprio”, nel nucleo dell'identità: «quella del tempo e quella dell'altro, rapportandomi al quale posso poi tornare a me, cosicché l'identità non è qualcosa di bello e fatto, ma qualcosa che io stesso vado facendo mentre mi interrogo, scoprendomi generato da un “non proprio”». (Dalmasso).

Tradizione e alterità

Su questa base è possibile volgersi verso i problemi del presente, verso quella che oggi viene chiamata società multiculturale, interculturale, ecc., e dunque sulla nozione stessa di *missione*, che è appunto una passione per l'altro.

Dall'inizio della tradizione cristiana *missione* ha voluto dire non tanto dare ciò che ho ad un altro, ma piuttosto *dargli ciò che non ho*. Cioè collocarmi ed essere ricevuto nel luogo sorgivo che genera me e l'altro (Dalmasso). Questo “non proprio” all'opera nella *missione* oggi può essere concepito e si articola come coscienza irriducibile e “veritativa” del percorso dell'altro (questo è uno dei punti formidabili dell'insegnamento di don Giussani).

Il percorso dell'altro, l'alterità dell'altro che mi viene incontro ha i suoi tempi e mi costringe a degli appuntamenti. La *storia* stessa, in questo senso, è pensabile, onto-

logicamente, non come un flusso, come una linea in cui ci collocheremmo, ma come un appuntamento, come una trama di appuntamenti (Vico). Nel lasciar essere il percorso dell'altro, in questa vertiginosa verifica, io scopro, ri-scopro incessantemente la mia verità. In questo riscoprire la mia verità non mantengo una purezza incontaminata della mia identità, ma proprio *nell'incrociare e nel farmi attraversare dal percorso dell'altro la mia identità si fa storia*.

Nell'errore, nella prigione, nella mancanza di speranza si genera così una vita nuova che genera insieme me e l'altro. Bisogna, allora, «smontare il presupposto che la condivisione di un unico processo temporale sia un dato acquisibile e presente nell'esperienza» (Cevasco). Per incontrare l'altro è necessario evitare la "feticizzazione della tradizione" (Maiocchi). Correre un rischio - e incontrare l'altro ha come condizione il correre un rischio - allora deve significare, nello stesso tempo, disporsi a recuperare proprio quello che si era prima scartato.

La tradizione è viva e inesauribile perché «spesso accade che una tradizione, che si sarebbe buttata via due o tre generazioni fa, riemerge come cosa viva e attuale» (Bonicalzi). Il fatto che la verità sia storica diventa allora motivo di contentezza piuttosto che di fastidio. La storia, che qui rinnova e sorprende, è appunto intesa come *sorpresa*, ma anche come scacco, rimando, contraddizione *che richiede nuovo pensiero*, nuova vita e nuovo desiderio (Dalmasso).

Per questo, è necessario che, volgendosi verso il passato, cercando di ricostruirlo e di collegarlo con il presente, si restituisca la drammaticità delle vicende, la loro non ovvietà: nulla fluisce naturalmente; ogni cambiamento implica decisioni, acquisizioni di giudizio, implementi e perdite; introduce diverse e nuove linee di divisione e di aggregazione della società. *«È dunque il lavoro degli uomini e delle generazioni che si deve far vedere all'opera»* (Guidetti).

Solo in questo modo possiamo, attraverso la conoscenza della storia, incontrare nel modo più concreto l'uomo, nelle sue tante sfaccettature e nella sua libertà, che si spiega nella storia, nelle vicende e nelle decisioni che in essa hanno luogo. In questo modo «la storia ti ributta addosso quel che sembrava perso, e te lo butta addosso nella forma del risorgere. Il sapere viene regalato come resurrezione dal lavoro dello storico» (Dalmasso).

Pertanto, «l'incontro con l'alterità del passato richiede un lavoro duplice. Prima frammentare lo schema, la grande narrazione che pretende di essere in grado di comprendere e interpretare tutto il passato come un flusso unico e coerente, orientato secondo una catena di causalità secondo un unico principio, sia esso il libero mercato, la successione dei modi di produzione, il futuro radioso dell'umanità. Frammentare insomma il discorso storico nel suo senso più ovvio e obsoleto, ma anche maggiormente presente nell'insegnamento di base e nel sentire comune, come lo riflettono stampa e programmi televisivi. Poi entrare in questo passato con occhio libero e desiderio di incontro». (Guidetti). La storia diventa, allora, una passione per l'alterità,

per quanto è confluito nelle grandi narrazioni e per quanto esse hanno emarginato, perché incapaci di trovargli un senso particolare all'interno dello schema monolitico e uni-versale che si intende fare valere.

Invece dell'uni(co)-verso bisogna fare emergere la ricchezza dell'umano, e con essa la ricchezza di stratificazione del nostro oggi, perché se semplifichiamo il passato, dimenticando o emarginando le tante storie che si intrecciano, impoveriamo lo stesso oggi e perdiamo di vista le tante possibilità, spesso irrealizzate, che il passato ci consegna come promesse per il futuro.

Rapportarsi al passato per fare emergere crepe, discontinuità, ferite, significa allora «penetrare l'opacità del presente, recuperare la trama che sottosta al nostro oggi, significa smantellare certe immagini consolidate che abbiamo. L'immagine della rete è più efficace di quella della causalità. Quello che è importante del concetto di rete è che la rete è sempre aperta a essere integrata. Mentre una causalità monodirezionale tende a espungere tutto ciò che non riesce a metabolizzare» (Guidetti).

Tutto questo presuppone però - come si diceva prima - la memoria, che è proprio quella che è venuta meno nell'oggi. «La conseguenza di questo è molto grave e molto pesante: innanzitutto l'assenza di rapporto col passato rende la persona incapace di perdono. Il rapporto col passato - che è comunque l'anima della storia - mi spinge a una comprensione che è sempre perdono: *tout comprendre pour tout pardonner*. L'altro viene riscattato come parte di me e non come alterità assoluta.

Questo è lo scopo della storia: scoprire l'altro come parte di me, e non come alterità assoluta. Arrivare a pronunciare il nome dell'altro. L'assenza di legame col futuro implica l'evacuazione dell'idea della speranza, l'impronunciabilità di questo nome» (Camisasca).

Per uscire da questa situazione il primo passo consiste nell'aiutare i ragazzi a incontrare la realtà, a uscire dal ripiegamento su se stessi. È un passo difficile, ma è un passo senza il quale non inizia la personalità matura. Se la persona non si accorge dell'esistenza dell'altro, non può prendere coscienza del suo io, e l'interiorità in cui sembra vivere rinchiusa è un'interiorità puramente psicologista, non psicologica né tanto meno ontologica.

Ciò ha grande attinenza con il tema del perdono. Una prima dimensione dell'incontro con la realtà che mi precede è l'incontro con i propri genitori. Non che questo debba essere cronologicamente il primo passo, ma è certamente un passo fondamentale per incontrare la realtà in generale. Prendere coscienza di chi sono le persone concrete che mi hanno messo al mondo vuol dire che io sono stato generato, e proprio da quelle persone lì, limitate, che hanno anche delle doti.

Oggi vi è una diffusa difficoltà dei giovani a riconoscere i propri genitori: si fugge da essi, anche verso paternità e maternità che sono alla fine alienanti se non passano attraverso la genitorialità storica e fisica che li ha messi al mondo. La sfida che per prima si presenta è quindi quella di far incontrare la persona con la realtà che la co-

stituisce nel suo fondamento: la tipicità del suo dialetto, dei suoi luoghi, le scuole che ha fatto, la sua corporeità. Tanto si adorano gli idoli della corporeità, quanto si ha paura della propria corporeità concreta. Occorre aiutare i giovani a riscoprire le dimensioni corporee della vita (Camisasca).

Dobbiamo dunque trasmettere quelle conoscenze che sono fondamentali e passano per il corpo: la terra, i sapori, il rapporto con i cinque sensi, esperienze che impediscono alla persona di morire nella pura virtualità.

Non è un itinerario facile, ma è un itinerario possibile: l'esempio è propriamente il monastero. L'incontro con la storia coincide, da un punto di vista pedagogico, con un incontro con il passato e il futuro, con un incontro che arrivi a desiderare la riconciliazione con il passato e il futuro. Il perdono e la speranza sono le ali che possono riaprire l'interesse per la storia (Camisasca).

Su questa base si può forse pensare il rapporto con l'altro, dunque la nozione stessa di *missione*. Già nella sua origine - nella Pentecoste - il cristianesimo offre di se stesso l'immagine di una realtà profondamente unita e nello stesso tempo profondamente differenziata. Nella Pentecoste si parla una lingua sola, ma ciascuno la sente come se fosse la propria.

Questa è forse la questione radicale di fronte a cui, oggi, siamo messi dalle migrazioni di popoli, tema che l'Europa ha già vissuto. Cambiano le dimensioni, i numeri, ma l'Europa nella sua storia non è altro che il ripresentarsi continuo di tale questione. La questione è stata ben delineata da J. Prades nel libro *Occidente: l'ineludibile incontro* quando si chiede: a chi ci riferiamo quando diciamo "l'altro?". «L'altro è sempre un *alter ego*, un altro-come-io. Riconoscere l'identità con l'altro mi permette di riconoscere la sua differenza da me. Io e l'altro siamo diversi, ma non estranei gli uni agli altri, perché possiamo confrontarci in virtù di un'identità più profonda che costituisce entrambi. Riconoscere l'altro come altro presuppone sempre l'identità più profonda con l'altro». (Camisasca). Esiste un'identità più profonda di tutte le differenze, che costituisce il terreno per il riconoscimento dell'altro in quanto tale.

Dagli anni Settanta in poi abbiamo assistito a un fenomeno pendolare di fronte alla mondialità che bussa alla nostra porta: da una parte, l'arroccamento nella verità intesa come patrimonio dogmatico, dall'altro l'annacquamento nelle culture dei popoli, come se una cultura di popolo potesse dire, senza San Paolo, cosa sia la verità.

Si tratta allora di dire che cosa costituisce questa originarietà più profonda di tutte le differenze. Proprio la storia può aiutarci in questa direzione. Storia che oggi viene vista come ciò che si oppone all'idea di natura, che la distrugge; però forse proprio la storia può aiutarci ad entrare in ciò che costituisce la natura dell'uomo (Camisasca). E questo comporta un secondo aspetto: il coraggio di proporre il di più di umanità che nasce dall'incontro con Cristo.

L'insegnamento dei Padri della Chiesa è, a questo proposito, molto significativo: non hanno mai scollegato la testimonianza da una visione antropologica d'insieme. La

salvezza che proponevano è stata una proposta per tutti gli uomini, perché essi hanno in comune evidenze ed esigenze.

«La natura non è dunque contraddetta dalla storia, perché vi è un'identità della persona che può aiutarci ad entrare nell'identità dei popoli. L'identità di una persona si rivela nella storia attraverso avvenimenti che sono rivelativi. Nel seme c'è tutto l'albero, ma esso non è visibile: deve entrare nella terra, marcire, svilupparsi. Così l'identità della persona è costituita da eventi fondativi, ma è costituita nello stesso tempo da incontri con altri, e non è definita e conclusa una volta per sempre.

Non c'è inimicizia tra identità e alterità; una, anzi, permette all'altra di manifestarsi nella sua identità. Identità senza alterità è il disperdersi nel nulla. In talune epoche della storia, come la nostra, sembra che tutto debba essere messo in discussione. Si tratta di epoche in cui passaggi straordinari esigono formulazioni nuove; l'identità per vivere deve continuamente rinascere. È l'idea di riforma incessante. L'identità deve continuamente riscoprire la propria forma adeguata» (Camisasca).

Per questo, come si diceva prima, la *missione* cristiana è dare all'altro ciò che non ho. Precisando che è dare all'altro ciò che non è mio, ciò che mi è stato dato e perciò non è mio. Ma proprio perché mi è stato affidato, porta l'esigenza di essere comunicato.

Come può accadere ciò? Come può accadere che dia all'altro ciò che non è mio?

«In primo luogo, è necessario ascoltare l'altro per poterlo incontrare. C'è un primato dell'ascolto senza il quale non c'è incontro. Attraverso l'altro arriva a me qualcosa che ancora non conosco, potrei dire una parte di me che ancora non conosco. L'altro è quella parte di me che ancora non conosco. Ascoltare l'altro vuol dire avere un rispetto "religioso" di ciò che mi comunica e della sua diversità da me.

In secondo luogo, è necessario entrare nella lingua dell'altro, nella sua cultura. Vivere con lui fino ad arrivare a pensare con le categorie con cui lui pensa. Io credo che una delle forme più alte di partecipazione alla passione di Cristo per l'uomo sia l'apprendimento delle lingue come momento necessario per entrare nell'esperienza del popolo verso cui si intende andare, e già questo fa parte del concetto di *missione*. Entrare nell'altro per rinascere con lui. Devo pensare a ciò che mi è accaduto con le categorie con cui l'altro pensa.

In terzo luogo, è necessario lasciare che il mondo dell'altro, in cui entro, sia giudicato da ciò che mi è accaduto, sia purificato, valorizzato, anche in parte espulso.

Questo porta poi a quella nozione di rispetto per i tempi dell'altro e di appuntamento di cui si parlava prima. L'incontro con l'altro, la *missione*, non possono diventare un progetto, non possono essere programmati, poiché altrimenti il progetto copre l'altro, e la *missione* diventa violenza. La sintesi nuova che nasce nella storia è sempre una grazia, non può mai essere il frutto di un progetto. Non possiamo progettare il barocco o una sinfonia. Esse nascono dopo un lunghissimo lavoro, come frutto di una grazia inattesa. L'incontro con l'altro è, dunque, una trasformazione di entrambi. A

poco a poco faccio il mio ingresso dentro un'alterità, ma sempre testimoniando l'avvenimento che mi è accaduto». (Camisasca).

Questo implica pensare appunto storicamente, poiché la *missione*, per esempio nell'estremo oriente, è un lavoro secolare. Infatti, *le esigenze e le evidenze originarie non si danno mai in modo puro*. In talune culture esse sono talmente immedesimate con le forme espressive specifiche che è impossibile raggiungere immediatamente il cuore dell'altro (Camisasca).

È necessario prendere consapevolezza e sottolineare, da una parte, la pazienza del tempo, dall'altro che non sappiamo dove andrà a parare l'incontro con l'altro (Guidetti). Nascerà qualcosa di nuovo e di differente. La parola dell'inizio, "avvenimento", pone, infatti, una dinamica di relazione (Gianni), dunque, appunto, un "non proprio" all'opera, un "*non proprio*" che è, se opera.

Postfazione

Il significato missionario della storia*

di Massimo Camisasca

Vi ringrazio del vostro coraggio, il coraggio di avere invitato me, che non sono niente dal punto di vista cattedratico. Sono un laureato in filosofia che non ha potuto vivere la sua vocazione filosofica; sono un appassionato di storia che non ha trovato il tempo per interessarsi in modo dignitoso della storia; sono un cattedratico mancato, e tutti questi tradimenti li ho operati in nome del tempo che ho dedicato all'educazione delle persone, a scuola prima e poi nella formazione dei giovani avviati al sacerdozio. Questa è l'unica ragione che può dare dignità al mio parlare tra voi stasera. Chiedo scusa anticipatamente del livello elementare delle cose che dirò. Soltanto l'aver letto le pagine di appunti tratte dal vostro lavoro degli incontri precedenti mi dà il diritto di parlare qui.

Mi sono appuntato alcune cose che voglio dirvi, meditando sulle pagine che mi ha mandato Gianfranco Dalmasso e sulle citazioni del Nuovo Testamento che mi ha segnalato il professore Guidetti.

Parto da un'espressione di Dalmasso che mi ha molto colpito, che è questa: il "non-proprio" come avvenimento che origina la forma dell'esperienza. Questa espressione che ho trovato all'inizio è riassuntiva delle cose più importanti che sto vivendo. Avvenimento è qualcosa che *ad-venit*, che accade, nel senso che è qualcosa di esterno che mi incontra e opera un cambiamento in me. Questo qualcosa diventa avvenimento ed esce dalla banalità, acquisisce un significato per la mia vita che non sarà più perduto. Questo per me è il cuore di ciò che ho imparato in questi miei quarantacinque anni di consuetudine con don Giussani, e questo è anche ciò che costituisce il cuore della mia esperienza di educatore-educato. L'avvenimento, così definito, è l'opposto della chiusura. L'avvenimento è tale in quanto apre. È poi avvenimento, in primo luogo, perché accade, av-viene dall'esterno; in secondo luogo, apre perché opera una rottura, una novità dentro la vita della persona; in terzo luogo, perché permette di vedere in modo diverso. In questo triplice movimento sta tutta l'opera educativa.

Raccoglio un altro spunto da quest'altra osservazione di Dalmasso, che trovo molto importante: all'origine sta qualcosa che non è nostro, e penso che questa sia la con-

* *Trascrizione della lezione tenuta il 13 dicembre 2008.*

dizione che rende possibile l'atto di insegnare. L'atto di insegnare origina da qualcosa che non è mio, che è diventato mio, ma che nello stesso tempo rimane non mio. Eccede ogni mia possibilità di comunicarlo esaustivamente e tuttavia urge dentro me una comunicazione. Questo non-mio rimane sempre non mio, eccede sempre il mio presente, urge sempre un cambiamento.

Posso dire che la scoperta più grande che ho fatto in questi ultimi anni è che seguire Dio vuol dire accettare continuamente di cambiare strada. Dio opera un *déplacement* continuo nella nostra vita, ci obbliga a entrare in qualcosa che non è nostro, che non è già stato scoperto e che rimane sempre da scoprire. Agostino - un autore citatissimo in virtù della sua modalità di esprimersi - dice *quaeramus tamquam inventuri et inveniamus tamquam quaesituri*: la novità la ricevo e in quanto mi trasforma mi urge a una comunicazione.

Trovo giusto che abbiate scritto che insegnare è domandare. Insegnare è chiedere a un altro di entrare a vivere con me ciò che mi costituisce. Questo è per me insegnare. Far sì che un altro viva con me ciò che mi costituisce. È anche vero il reciproco: domandare è insegnare. All'inizio di ogni strada comune sta l'aiuto reciproco a porre delle domande.

Poi mi chiedete di parlare del rapporto fra verità e storia.

Penso che questa sia la questione che ha travagliato tutto il Novecento, almeno nella Chiesa ma, mi sembra di poter dire, anche nella cultura. Nella tradizione giudaico-cristiana la verità entra nella storia; per dire ancora meglio, crea una storia all'interno della storia degli uomini. Ma non ogni storia è veicolo di verità. Non tutta la storia è veicolo di verità, perché la storia è un luogo di combattimento fra verità e non verità, e la verità, che è il *Lògos*, scava dentro la storia un suo solco, che certamente stabilisce un nesso con tutto ciò che accade, ma che non è sempre e necessariamente nesso di identità, altrimenti ridurremmo il cristianesimo ad hegelismo, rischio che la teologia contemporanea ha corso abbondantemente. La verità che si dà nella storia permette a me di partecipare ad essa. Se fosse semplicemente un'idea, i più ne sarebbero esclusi. La verità è, invece, un evento che mi chiama, che mi provoca, che mi invita a partecipare ad esso con tutto me stesso. Nello stesso tempo mi supera sempre, è inesauribile, è sempre altro da me e mi spinge a camminare in avanti per seguirla.

Queste sono le riflessioni sulla vostra premessa.

Poi mi avete chiesto che cosa penso oggi del senso della storia nei giovani.

Io sono sempre stato con i giovani, vuoi nella scuola, vuoi da ventitré anni a questa parte ricevendo ogni anno una generazione nuova di giovani che chiedono di diventare sacerdoti. Questi giovani vengono da una selezione molto profonda, vengono da un movimento che è già il frutto di un'educazione particolare, e all'interno di quel movimento desiderano vivere una vocazione speciale. Ora - è un luogo comune, ma lo devo dire anch'io - manca oggi, e in particolare nelle generazioni degli ultimissimi anni, il senso della storia, quella sociale e quella personale. Anzi, io penso che

è proprio qui che dobbiamo puntare la nostra attenzione. Manca soprattutto il senso della storia personale.

Da che cosa io noto quest'assenza? Perché ci sia senso della propria storia occorre che la persona sia aperta al passato e al futuro. Oggi vedo generazioni sempre più chiuse rispetto al passato e al futuro, soggetti chiusi su se stessi, sull'istante che vivono, sul proprio presente, che però non può essere adeguatamente vissuto se staccato dal passato personale. È una chiusura psicologica sul presente. La domanda che governa oggi i giovani è: "che cosa mi può fare bene in questo istante?". Non: "che cosa accade?". La virtualità ha esaltato questa tendenza psicologista e autistica del mondo dei giovani. La conseguenza di questo è molto grave e molto pesante: innanzitutto l'assenza di rapporto col passato rende la persona incapace di perdono. Il rapporto col passato - che per me è comunque l'anima della storia - mi spinge a una comprensione che è sempre perdono: *tout comprendre pour tout pardonner*. L'altro viene riscattato come parte di me e non come alterità assoluta. Questo per me è lo scopo della storia: scoprire l'altro come parte di me, e non come alterità assoluta. Arrivare a pronunciare il nome dell'altro. L'assenza di legame col futuro implica l'evacuazione dell'idea della speranza, l'impronunciabilità di questo nome. Non voglio approfondire più di tanto quest'analisi, ma cercare di indicare le strade per una rinascita.

Il primo passo: aiutare i ragazzi a incontrare la realtà, a uscire dal ripiegamento su se stessi. È un passo difficile, ma è un passo senza il quale non inizia la personalità matura. Se la persona non si accorge dell'esistenza dell'altro, non può prendere coscienza del suo io, e l'interiorità in cui sembra vivere rinchiusa è un'interiorità puramente psicologista, non psicologica né tanto meno ontologica. Ciò ha grande attinenza con il tema del perdono. Una prima dimensione dell'incontro con la realtà che mi precede è l'incontro con i propri genitori. Non dico che debba essere cronologicamente il primo passo, ma è certamente un passo fondamentale per incontrare la realtà in generale. Prendere coscienza di chi sono le persone concrete che mi hanno messo al mondo vuol dire che io sono stato generato, e proprio da quelle persone lì, limitate, che hanno anche delle doti. Oggi io vedo una diffusa difficoltà dei giovani a riconoscere i propri genitori: si fugge da essi, anche verso paternità e maternità che sono alla fine alienanti se non passano attraverso la genitorialità storica e fisica che li ha messi al mondo. La sfida che per prima si presenta è quindi quella di far incontrare la persona con la realtà che lo costituisce nel suo fondamento: la tipicità del suo dialetto, dei suoi luoghi, le scuole che ha fatto, la sua corporeità. Tanto si adorano gli idoli della corporeità, quanto si ha paura della propria corporeità concreta. Occorre aiutare i giovani a riscoprire le dimensioni corporee della vita. Queste annotazioni - lo avete capito - vanno nel senso di una critica delle tecnologie. Non nel senso di sette come gli *amish* che vogliono tornare a prima dell'elettricità, ma perché dobbiamo aiutare i

giovani a vivere una dimensione non onirica della vita. Dobbiamo trasmettere quelle conoscenze che sono fondamentali e passano per il corpo: la terra, i sapori, il rapporto con i cinque sensi, esperienze che impediscono alla persona di morire nella pura virtualità.

Non è un itinerario facile, ma è un itinerario possibile: l'esempio che mi viene in mente è propriamente il monastero. L'incontro con la storia coincide per me, da un punto di vista pedagogico, con un incontro con il passato e il futuro, con un incontro che arrivi a desiderare la riconciliazione con il passato e il futuro. Il perdono e la speranza sono le ali che possono riaprire l'interesse per la storia.

Vorrei dire ora qualcosa sul tema della tradizione. Direi che con quest'espressione tocchiamo uno dei punti nodali dell'oggi. Oggi si vive - come Chiesa, come famiglie, come scuola - una difficoltà radicale a trasmettere ciò che si vive, a dire credibilmente l'esperienza che ci costituisce in termini affascinanti e autentici. Non uso a caso queste due parole, "affascinante" e "autentico". Senza tradire il passato - ecco l'esigenza dell'autenticità -, ma anche con la capacità di aprire al futuro - ecco il tema del fascino della tradizione -. Sia avendo scoperto che trasmettere non è semplicemente ripetere, sia sapendo che trasmettere è non abolire.

Il secolo che abbiamo passato si è aperto per la Chiesa con l'esperienza del modernismo, che ha profondamente segnato tutto il Novecento ecclesiale e che ha, direttamente o indirettamente, generato il Vaticano II. Il Concilio si pone nel segno di questa domanda: è possibile una continuità che non sia rottura? Sappiamo che l'ermeneutica del Vaticano II si aggira e si confronta intorno a questi due termini. Intorno a quest'interrogativo si annida anche l'esperienza pedagogica di don Giussani: aveva capito che un contenuto vitale non rimane nel tempo senza mostrare la sua continua aderenza al rinnovarsi delle domande dell'uomo. Ho stabilito qui un legame sia pure appena accennato tra Giussani e il Vaticano II, un legame che suggerisce implicazioni ben più ricche e numerose di quanto finora si sia pensato.

Effettivamente questo non è un tema esoterico per intellettuali, ma è la questione stessa della continuità dell'uomo. Una civiltà che non sa più trasmettere se stessa, è una civiltà che sembra continuare, ma in realtà è già morta. La trasmissione deve continuamente muoversi tra la "Scilla" della pura ripetizione e la "Cariddi" dell'innovazione radicale, e trovare la strada per cui l'innovazione non sia tradimento ma riscoperta.

Oggi questo è il tema centrale della Chiesa, della famiglia e degli istituti educativi. Occorre che coloro che vivono in queste realtà riscoprano il fascino di questa avventura della trasmissione in cui consiste l'esperienza stessa che si vive quotidianamente in un popolo.

Vengo ora al tema dell'identità.

Già nella sua origine - sto parlando della Pentecoste - il cristianesimo offre di se stesso l'immagine di una realtà profondamente unita e nello stesso tempo profon-

damente differenziata. Nella Pentecoste si parla una lingua sola, ma ciascuno la sente come se fosse la propria. Questa mi sembra essere la questione radicale di fronte a cui siamo oggi messi dalle migrazioni di popoli, tema che l'Europa ha già vissuto. Cambiano le dimensioni, i numeri, ma l'Europa nella sua storia non è altro che il ripresentarsi continuo di tale questione. Se mi chiedete quando nella Chiesa si sia preso coscienza di questo, direi innanzitutto con Pio XI e la sua riforma delle missioni, con il magistero di Pio XII e l'internazionalizzazione della curia, infine con i viaggi di Giovanni Paolo II. Il cuore di questa questione dell'identità - ho cominciato a rileggermi il libro di J. Prades, *Occidente: l'ineludibile incontro* -. La questione è stata ben delineata da Prades, che dice quello che anch'io penso e anche io vivo quotidianamente nell'educazione di giovani missionari. Prades nel suo libro dice: a chi ci riferiamo quando diciamo "l'altro"? L'altro è sempre un *alter ego*, un altro-come-io. Riconoscere l'identità con l'altro mi permette di riconoscere la sua differenza da me. Io e l'altro siamo diversi, ma non estranei gli uni agli altri, perché possiamo confrontarci in virtù di un'identità più profonda che costituisce entrambi. Riconoscere l'altro come "altro" presuppone sempre l'identità più profonda con l'altro.

Vi posso raccontare un'esperienza. Nel mio ultimo viaggio - recentemente abbiamo aperto una casa a Taiwan - mi sono fermato tre settimane in quel luogo. Mi sono fermato più a lungo del solito perché volevo cercare di capire meglio dove si trovano questi ragazzi che ho mandato lì e mi sono reso conto di alcune cose. Innanzitutto ho incontrato i vescovi, e ho capito che loro stessi non avevano una percezione comune della lettera del Papa alla Cina. Perché? Qui ho capito un'altra cosa: sappiamo di Matteo Ricci, dei francescani, dei nestoriani, della storia di altissima dignità dell'evangelizzazione della Cina nei secoli passati, ma questa storia non ha ancora prodotto una cultura che permetta di capire il cristianesimo all'interno di categorie logiche paragonabili a quelle dell'occidente. Dopo san Paolo, *eleutheria* non vuol più dire solo quello che intendeva Platone, ma anche quello di cui San Paolo ha parlato. Non solo in Cina non c'è stato un Dante o un Dostojevski, ma non c'è stato nemmeno un San Paolo. Ci troviamo di fronte a una consapevolezza di se stessi ancora molto acerba. Non mi meraviglia che Giovanni Paolo II prima di morire abbia scritto: è l'Asia la missione del terzo millennio. Ma è appunto un lavoro di secoli o millenni, che non può essere programmato, perché non si programma un Dante o un Dostojevski. Allora mi sono detto: ma cosa dico a queste persone? Abbiamo cominciato, ad esempio, con un gruppo di universitari; ho cominciato a fare delle domande del tipo: cosa cercate dalla vita? Potevo fare queste domande in quanto c'era in me questa precisa consapevolezza: che io e l'altro siamo diversi, ma non estranei, perché possiamo confrontarci in virtù di un'identità originaria più profonda. Esiste un'identità più profonda di tutte le differenze, che costituisce il terreno per il riconoscimento dell'altro in quanto tale.

Dagli anni Settanta in poi abbiamo assistito a un fenomeno pendolare di fronte a questa mondialità: da una parte, l'arroccamento nella verità intesa come patrimonio dogmatico, dall'altro, l'annacquamento nelle culture dei popoli, come se una cultura di popolo potesse dire senza San Paolo cosa sia la verità. Mi sembra che non ci siano sintesi nuove e soprattutto non ci siano *leader* in grado di guidare queste sintesi. Al di là di questi dibattiti, io mi limito a segnare questi due poli. Il primo: il coraggio di dire chi è l'uomo e cosa lo costituisce. Che cosa costituisce questa originarietà più profonda di tutte le differenze? Proprio la storia può aiutarci in questa direzione. Storia che oggi viene vista come ciò che si oppone all'idea di natura, che la distrugge; però forse proprio la storia può aiutarci a entrare in ciò che costituisce la natura dell'uomo.

Il secondo aspetto è: il coraggio di proporre il di più di umanità che nasce dall'incontro con Cristo. L'insegnamento dei Padri della Chiesa mi sembra a questo proposito molto significativo: non hanno mai scollegato la testimonianza da una visione antropologica d'insieme. La salvezza che proponevano è stata una proposta per tutti gli uomini, perché essi hanno in comune evidenze ed esigenze.

Perché parlavo poc'anzi di una natura che non è contraddetta dalla storia? Mi riferisco qui all'identità della persona, che può aiutarci a entrare nell'identità dei popoli. L'identità di una persona si rivela nella storia attraverso avvenimenti che sono rivelativi. Nel seme c'è tutto l'albero, ma esso non è visibile: deve entrare nella terra, marciare, svilupparsi. Così l'identità della persona è costituita da eventi fondativi, ma è costituita nello stesso tempo da incontri con altri, e non è definita e conclusa una volta per sempre. Non c'è inimicizia tra identità e alterità; anzi, una permette all'altra di manifestarsi nella sua identità. Identità senza alterità è il disperdersi nel nulla. In talune epoche della storia, come la nostra, sembra che tutto debba essere messo in discussione. Si tratta di epoche in cui passaggi straordinari esigono formulazioni nuove; l'identità per vivere deve continuamente rinascere. È l'idea di riforma incessante. L'identità deve continuamente riscoprire la propria forma adeguata.

Trovo perciò profondamente giusto ciò che è scritto nei vostri fogli: la *missione* cristiana è dare all'altro ciò che non ho. Preciserei: è dare all'altro ciò che non è mio, ciò che mi è stato dato e perciò non è mio. Ma proprio perché mi è stato affidato porta l'esigenza di essere comunicato.

Come dare all'altro ciò che non è mio?

1. Ascoltare l'altro per poterlo incontrare. C'è un primato dell'ascolto senza il quale non c'è incontro. Attraverso l'altro arriva a me qualcosa che ancora non conosco, potrei dire una parte di me che ancora non conosco. L'altro è quella parte di me che ancora non conosco. Ascoltare l'altro vuol dire avere un rispetto religioso di ciò che mi comunica e della sua diversità da me.
2. Entrare nella lingua dell'altro, nella sua cultura. Vivere con lui fino ad arrivare a pensare con le categorie con cui lui pensa. Io penso che una delle forme più alte

di partecipazione alla passione di Cristo sia, per i miei ragazzi, l'apprendimento delle lingue come momento necessario per entrare nell'esperienza del popolo a cui andranno. Entrare nell'altro per rinascere con lui. Devo pensare a ciò che mi è accaduto con le categorie con cui l'altro pensa.

3. Lasciare che il mondo dell'altro, in cui entro, sia giudicato da ciò che mi è accaduto, sia purificato, valorizzato, anche in parte espulso.
4. La sintesi nuova che nasce nella storia è sempre una grazia, non può mai essere il frutto di un progetto. Non possiamo progettare il barocco o una sinfonia. Esse nascono dopo un lunghissimo lavoro, come frutto di una grazia inattesa.

Dobbiamo farci carico del passato. Anzi, senza farci carico del passato non è neppure possibile vivere il presente, perché il nostro presente implica una continua riconciliazione con il passato. Perdono e comprensione sono perciò strettamente legati. Perdono non è dimenticanza, è anzi scoperta che l'altro mi costituisce anche nel suo limite.

La virtù della speranza invece è profezia. È l'altra ala, insieme al perdono, con cui l'uomo è chiamato a volare attraverso il tempo. Profezia non è previsione del futuro. Viene dal greco *pro-phemi*: essere in mezzo agli uomini invece di un altro. Farsi strumento dell'opera di Dio che vuole il futuro.

Per me niente di tutto ciò che l'uomo ha depositato nel corso dei secoli andrà perduto, a meno che esso non sia stato voluto contro Dio. L'eterno non è una distruzione del tempo, ma una purificazione del tempo. Non dobbiamo pensare all'eterno come a una cancellazione del tempo. Questa visione nasce da uno snaturamento dell'esperienza cattolica, e non è secondo il piano di Dio, che ha voluto l'incarnazione del Figlio. L'eterno sta dentro il tempo, non prima o dopo di esso.

