

Indice

Notiziario - Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro
n. 2 - Luglio 2004 - Anno VIII

Quaderno n. 2 per Studenti di teologia

Presentazione pag. 3

Corso per Studenti di teologia

Santuario Franceseano "La Verna" (AR)
27-30 agosto 2003

Programma pag. 7

"Storia del Movimento Cattolico in Italia"

Prof. Paolo Nepi pag. 10

"Lo sguardo di Gesù sulla creazione"

Prof. Giovanni Cesare Pagazzi. pag. 34

Omelia

S. E. Mons. Gualtiero Bassetti pag. 63

"Come cambia il lavoro oggi in Italia"

Prof. Maurizio Ambrosini pag. 66

"Progetto Policoro"

Flora Urso. pag. 81

"Sulle orme di don Milani Profeta di Pace"

Maresco Ballini pag. 100

Michele, ragazzo di Barbiana racconta

Don Lorenzo Milani

Michele Gesualdi pag. 105

Presentazione del libro

"I conflitti dimenticati"

Dr. Paolo Beccegato. pag. 112



presentazione

La settimana a la Verna: stanno en orazione sopra quella gran penna, con gran devozione, mirabel visione: serafin apparuto, crocifisso è veduto con sei ale mustrato.

Queste le parole di Iacopone da Todi nella *Lauda LXI* che si riferiscono al luogo dove oggi sorge l'Eremo della Verna e dove S. Francesco, nel suo corpo, fu segnato delle stesse piaghe del Crocifisso.

In questa suggestiva cornice impregnata di silenzio e preghiera, luogo che S. Francesco amava perché "remoto e adatto per vivere un'austera e ascetica solitudine", si è svolto dal 27 al 30 Agosto 2003 il secondo corso per studenti di teologia, organizzato dal nostro ufficio, con la partecipazione di seminaristi provenienti da vari Seminari Maggiori d'Italia.

Forti dell'esperienza vissuta nel 2002 presso l'Abbazia di Novacella e sempre più consapevoli di quanto le problematiche che la società delinea ci interpellino, esigendo risposte qualificate e qualificanti, ci è sembrato doveroso continuare in ideale continuità il cammino di riflessione su temi inerenti l'evangelizzazione del sociale, nell'intenzione di promuovere con questi appuntamenti occasioni di dialogo e confronto fra coloro che si preparano a svolgere nella comunità ecclesiale il ruolo di "pastori".

In questo notiziario vengono pubblicati gli interventi che i vari relatori hanno tenuto in questo corso nel quale si è cercato di dare una panoramica delle tematiche di cui l'ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro si occupa.

La relazione del Prof. Nepi, oltre ad offrire un quadro d'insieme sulla storia del Movimento Cattolico in Italia, che esprime una modalità storica della fede cristiana, sollecita, come impegno di costruzione della vita sociale e politica, una partecipazione attiva alla vita sociale affinché ogni cristiano sia capace di pensiero ed azione responsabile e compatibile con l'etica del Vangelo.

Attraverso le parole del prof. Pagazzi si può gustare la possibilità di accostarsi alla comprensione della creazione a partire dall'incarnazione di Cristo, in cui "la consapevolezza del proprio corpo - e quindi del realismo della propria vita - giunge proprio da questo continuo contatto con ciò che si tocca e ciò da cui si è toccati".

La relazione sociologica del prof. Ambrosini oltre a mettere in risalto il complesso problema del mondo del lavoro, con i profondi cambiamenti che oggi lo caratterizzano, prende anche in esame vari modelli dai quali si desumono nuove opportunità.

L'intervento conclusivo del dr. Beccegato presenta il rapporto di ricerca "I conflitti dimenticati" che vuole essere un valido strumento di sensibilizzazione e stimolo affinché ci sia una volontà di risoluzione di tutte le situazioni di ingiustizia sociale che convergono sovente verso guerre "dimenticate".

In queste intense giornate, inoltre, ci siamo lasciati interrogare dalla figura sacerdotale di don Lorenzo Milani che con il suo operato ha reso testimonianza di fedeltà a Gesù Cristo e alla sua Chiesa nell'amore totale alle persone a lui affidate. La visita a Barbiana, arricchita dalla preziosa testimonianza di Maresco Ballini – allievo di don Milani a Calenzano – ha costituito un momento di approfondimento ricco di stimoli e di squarci capaci di presentarci, nella sua complessità, un prete che per molti versi è stato protagonista nella Chiesa e nella società del secolo scorso; una personalità dalla quale si evince una grande passione per la storia, luogo in cui ogni uomo è chiamato a costruire "senza fronzoli" il provvidenziale disegno di Dio nell'edificazione di un regno di giustizia e di verità; sentimenti questi che ritroviamo nella testimonianza di Michele Gesualdi, allievo della scuola di Barbiana, che riportiamo da un suo intervento tratto da *TESTIMONIANZE AUTENTICHE che hanno segnato la storia fiorentina dello scorso secolo*. I quaderni de "il focolare" n° 14; Firenze 2002.

Don PAOLO TARCHI
Direttore

Don PASQUALE SPINOSO

**CORSO
PER STUDENTI
DI TEOLOGIA**

*Santuario Franceseano "La Verna" (AR)
27-30 agosto 2003*





MERCOLEDÌ 27 AGOSTO

ore 12,30 Pranzo

ore 15,00 Ora media e processione alla Cappella delle Stimmate

ore 16,00 **Presentazione del seminario**

Don PAOLO TARCHI

“STORIA DEL MOVIMENTO CATTOLICO IN ITALIA”

Prof. PAOLO NEPI, *docente presso la facoltà di Lettere e Filosofia - Università “Roma 3”*

ore 18,30 Vespri e Celebrazione Eucaristica
presieduta da uno dei padri

ore 20,00 Cena

ore 21,00 Incontro e visita al Santuario con
padre FIORENZO, *guardiano del Convento*

GIOVEDÌ 28 AGOSTO

ore 7,30 Lodi

ore 9,00 **LO SGUARDO DI GESÙ SULLA CREAZIONE**

Prof. GIOVANNI CESARE PAGAZZI,
docente di teologia sistematica

direttore dello Studio Teologico dei Seminari di Crema e Lodi

Dibattito

- ore 11,00 **Celebrazione Eucaristica**
S. E. Mons. GUALTIERO BASSETTI, *vescovo di Arezzo-Cortona-Sansepolcro e delegato per i Seminari d'Italia*
- ore 12,30 Pranzo
- ore 15,00 Ora media e processione alla Cappella delle Stimate
- ore 16,00 **COME CAMBIA IL LAVORO OGGI IN ITALIA**
Prof. MAURIZIO AMBROSINI, *sociologo – docente di metodologia della ricerca sociale presso l'Università di Genova*
Dibattito
- ore 18,30 **PROGETTO POLICORO**
Testimonianza di un animatore di comunità
- ore 19,00 Vespri
- ore 19,30 Cena
- ore 21,00 **PROIEZIONE FILM SU DON MILANI**
Don FLAVIO GRENDELE, *delegato ufficio problemi sociali e il lavoro diocesi di Vicenza*

VENERDÌ 29 AGOSTO

- ore 8,00 Sulle orme di don Milani profeta di pace
Visita a Barbiana, guidata da don Flavio Grendele
- ore 13,30 Pranzo a Firenze. Visita guidata alla città
- ore 18,00 **Santuario della SS.ma Annunziata**
Celebrazione Eucaristica
- ore 21,00 Partenza per il Santuario Franciscano "La Verna"

SABATO 30 AGOSTO

- ore 7,30 Lodi
- ore 8,30 **PRESENTAZIONE DEL LIBRO "I CONFLITTI DIMENTICATI"**
Dr. PAOLO BECCEGATO, *responsabile settore internazionale della Caritas italiana*
- ore 10,30 Celebrazione Eucaristica con professione di una novizia
S. E. Mons. RODOLFO CETOLONI,
Vescovo di Montepulciano-Chiusi-Pienza
- ore 12,30 Pranzo
Saluti e partenze



- AGOSTI Riccardo
- AMBROSINI prof. Maurizio
- AMICO Cataldo
- BARBIERATO Roberto
- BECCEGATO dr. Paolo
- BEGHINI don Renzo
- BELLI Nicola
- BELVITO Cosimo
- BERETTA Andrea
- BORRIONE Carlo
- CARBONE Giovanni
- COMPAGNOLI Emanuele
- CORRIAS Antonello
- CREMONESE d. Giuseppe
- D'ALFONSO Fabio Oliverio
- DE FELICE Donato
- DORONZO Francesco
- ENGONGA NKENE
Recaredo Buenaventura
- GENNARO Antonio
- GENNARO Devis
- GONELLA Franco
- GRENDELE don Flavio
- GUARALDI Filippo
- GUERINI Pietro
- LATORRE Carlo
- LO CASTRO Daniele
- LOMBARDI Antonio
- LOPANO Vincenzo
- MALANCHIN Christian
- MARIOLINI Emanuele
- MELE Luca
- MIRILLI Maurizio
- MOLTRER Christian
- MONGE Matteo
- MONNI Luciano
- MOSCATO Fabio
- NEPI prof. Paolo
- NUGNES Armando
- PAGAZZI prof. Giovanni C.
- PERNICE Lorenzo
- PERTILE Luca
- PESTRIN Michele
- PETRUZZI Michele
- PILATO Luisa
- POSI Cosimo
- PURCARO Salvatore
- QUADRIO Andrea
- RAMARO Christian
- RINALDI Francesco
- ROSA Pantaleone
- SABATTI Luigi
- SANTANGELO don Domenico
- SCALZO Pietro
- SPINOSO Don Pasquale
- TANDURELLA Giovanni
- TARCHI Don Paolo
- URSO Flora
- VACCARO NOTTE Francesco
- VAIENTE Luca
- VARLIERO Andrea
- VELLA Marco
- VULLO Maurizio
- ZAFFIN Davide
- ZECCA Cosimo

“S

Storia del movimento cattolico in Italia¹

Prof. PAOLO NEPI - docente presso la facoltà di Lettere e Filosofia -
Università “Roma 3”

Storia
del movimento
cattolico in Italia:
cenni metodologici
e storiografici

Sarebbe impresa ardua, e alquanto presuntuosa, anche solo tentare di fare un discorso complessivo intorno alla storia del movimento cattolico in Italia¹. Cercherò invece di elaborare alcuni cenni sia di ordine metodologico che storiografico, cercando anche di ovviare a qualche confusione di ordine concettuale sottesa ad un certo tipo di ricostruzione storiografica. Ci sono degli equivoci che caratterizzano in particolare la storiografia laica. Ma in qualche caso, sia pure in maniera meno accentuata, anche la storiografia cattolica non è del tutto esente da qualche equivocità.



La storia del movimento cattolico non coincide infatti con la storia della Chiesa italiana, che è una storia complessa di vita spirituale e di pietà individuale e popolare. Si tratta di una dimensione, quella della spiritualità, che per quanto capace di manifestarsi anche in forme esterne, è prevalentemente connessa alla vita interiore e alle dimensioni più profonde dell'anima. Il movimento cattolico esprime invece la dimensione storica della fede cristiana, anche in relazione alle culture e alle strutture socio-politiche che orientano e organizzano la convivenza umana. Per quanto la dimensione storica del cristianesimo sia da ritenere importante, fino addirittura ad essere considerata, in una religione fondata sul dogma dell'Incarnazione, come costitutiva, si tratta di una dimensione tuttavia non esaustiva e subordinata in ultima istanza al giudizio della prima. Il cristianesimo è infatti anche una fede escatologica, e la figura teologica del Regno di Dio costituisce una figura dialettica rispetto a tutte le realizzazioni storiche. Le quali pertanto sono intrinsecamente legate alla provvisorietà di tutte le categorie storiche, e quindi connotate strutturalmente dalla possibilità di un certo grado di errore e di perfettibilità.

¹ Una sorta di *summa* del movimento cattolico italiano è costituita dal *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, curato da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, e pubblicato dalla Casa Editrice Marietti di Torino. Il *Dizionario*, uscito inizialmente in tre volumi, ha avuto successivamente degli aggiornamenti.

Dobbiamo dunque partire dalla nozione di movimento cattolico, e chiederci: che cosa s'intende quando si parla di movimento cattolico? Si tratta infatti di un'espressione entrata nell'uso recentemente. Quella di movimento cattolico è pertanto una categoria storiografica relativamente recente. Nell'Ottocento non si parlava di movimento cattolico. È uno strumento con cui la storiografia, soprattutto nel secondo dopoguerra, ha ricostruito le vicende del cattolicesimo sociale e politico degli ultimi due secoli. In questo caso, ma questo si verifica spesso nella vicenda storico-politica, l'esperienza è venuta prima della nozione.

Una seconda riflessione riguarda i vari momenti della storia del movimento cattolico. Ho individuato quattro momenti perché mi sembrano esemplari. Questi quattro momenti hanno un valore esemplificativo, perché nella storia alcune linee "tipologiche" hanno una tendenza a ripetersi. Non nel senso dell'eterno ritorno dell'identico, che connota la visione pagana della storia, ma nel senso in cui Vico parlava in questo senso di "corsi e ricorsi storici", in una prospettiva storica che comunque procede sempre in avanti e non ritorna mai all'indietro. Per questo diciamo che la storia è *magistra vitae*, nel senso che ci istruisce, se sappiamo leggerla, anche sulle vicende che attualmente ci coinvolgono e ci toccano da vicino.

Infine mi sono interrogato sul presente e sul futuro del movimento cattolico, perché non si fa storia per fare storia, si fa storia per generare storia ancora, sperando appunto che la storia sia fermento e seme per una storia sempre feconda.

1. La nozione di movimento cattolico

Movimento Cattolico:
dimensione pubblica
della fede

Con la nozione di movimento cattolico si indicano tante cose. Si indicano in genere tutte quelle attività in cui si estrinseca l'azione dei credenti, intesa non soltanto come l'azione del popolo fedele che celebra l'Eucarestia e i Sacramenti. Per la definizione dell'identità del movimento cattolico sono determinanti quelle azioni del popolo fedele che hanno anche un impatto decisivo sulla realtà sociale. L'espressione movimento cattolico indica dunque la dimensione pubblica della fede. Si legge nel *Dizionario delle idee politiche*, alla voce "Movimento cattolico" redatta da Francesco Malgeri, che le prime embrionali forme di movimento cattolico cominciano a emergere in Europa verso la fine del secolo XVIII, configurandosi come "la risposta della Chiesa alle rivoluzioni borghesi e liberali, imperniata sull'attivazione e il riconoscimento di specifiche funzioni del laicato cattolico, che viene in tal modo acquisendo una propria fisionomia distintiva rispetto al tradizionale 'popolo fedele'"². Il movimen-

² F. MALGERI, *Movimento cattolico*, in E. BERTI-G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario delle idee politiche*, Editrice ave, Roma 1993, pp. 516.

to cattolico può quindi essere considerato come la risposta del cattolicesimo, con il laicato cattolico in veste di protagonista e non di semplice esecutore, alla laicizzazione liberale dello Stato e della società.

Qui si aprirebbe la questione della distinzione tra i compiti del laicato e il compito della gerarchia. La questione va posta tuttavia non tanto nell'ottica dei compiti quanto piuttosto nella prospettiva della diversità e complementarità dei carismi. Anche in questo, come in altri casi, bisogna partire dal presupposto che la risposta è sempre di tutta la Chiesa. Certamente il laico nella realtà sociale e politica porta e sottolinea di più la responsabilità diretta dell'azione concreta, ma di per sé, come sappiamo, la Chiesa si esprime sempre nello spirito di comunione e quindi attraverso la logica della corresponsabilità. Vi sono nella Chiesa ruoli diversi, ma certamente tra quello che i laici sperimentano nella vita familiare, economica, politica, culturale, e il ministero che la gerarchia esercita nella comunità ecclesiale, occorre giungere, attraverso un confronto e un dialogo aperto e sincero, a orientamenti e decisioni per quanto possibile condivise. E in certi ambiti, dove sono in gioco valori morali fondamentali, sono necessari orientamenti e decisioni universalmente condivise.

**Movimento Cattolico:
risposta complessiva della
comunità ecclesiale**

La laicizzazione liberale dello Stato e della società caratterizza dunque in modo sostanziale, nella sua genesi storiografica, l'identità del movimento cattolico. Il mondo cambia, c'è stata la rivoluzione francese, e l'Europa è attraversata da profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali. Il movimento cattolico si presenta quindi come una risposta della Chiesa, nel senso sopra precisato di una risposta complessiva della comunità ecclesiale – di vescovi, preti, religiosi e laici – a quello che stava avvenendo in relazione alle grandi trasformazioni del mondo moderno.

Una risposta – quella della Chiesa – che ha tanti risvolti sociali, nel senso di iniziative sociali di aggregazione, di sostegno e di assistenza. E questo perché le trasformazioni sociali non sono sempre progresso, o almeno non lo sono in senso unilaterale. Le trasformazioni sociali tendono ad esempio a produrre nuove ricchezze e nuove povertà. Il cambiamento storico produce continuamente non solo nuovi ricchi ma anche nuovi poveri. La Chiesa che vive a contatto con la gente si accorge di questo, e quindi crea realtà sociali nuove, di carattere assistenziale ed educativo. In relazione all'industrializzazione, con i cambiamenti dei tempi e dei luoghi di lavoro, si presenta immediatamente la necessità di accoglienza di molti ragazzi, che ormai non avevano più il riferimento della famiglia d'origine. Accanto alla preoccupazione sociale nasce anche una nuova consapevolezza politica. Si comincia a interrogarsi se si deve avere anche uno strumento specifico per intervenire nel livello poli-

tico, amministrativo e istituzionale. Comincia ad affacciarsi l'idea che anche i cattolici debbano dotarsi di un partito politico.

Il movimento cattolico si configura dunque come l'insieme di attività in cui si esprime la presenza della Chiesa nella società. È la presenza dei cattolici nella società, intesa come estrinsecazione di quella che è la sua missione più specificamente religiosa e pastorale. Il movimento cattolico non esprime il lato mistico-spirituale della Chiesa, anche se questo ne costituisce l'ispirazione. Il movimento cattolico esprime la presenza efficace della Chiesa nella vita pubblica, là dove stanno tutte le donne e gli uomini, anche quelli che non vanno a Messa ma sono, con il loro stesso esserci, componenti di quella che la *Gaudium et Spes* (vedi cap. II) chiama la "comunità degli uomini". In questa dimensione, credenti e non credenti, e tutte le persone in ricerca che sono la maggioranza, sono chiamati a costruire insieme la società politica, e a lavorare perché essa viva nel massimo possibile di pace e di concordia civile.

Fondazione Teologica

Il movimento cattolico ha dunque una fondazione teologica. Non rappresenta la fissazione di alcuni fanatici della vita pubblica, ma è intrinseco alla dimensione della fede. Rappresenta l'espressione pubblica della fede, in quanto la fecondità storica delle opere è intrinseca alla fede cristiana. Il cristianesimo non è una fede intimistica, non è una fede che si gioca tutta nel segreto della coscienza individuale, la fede cristiana è una fede storicamente feconda di buone opere. Il cristianesimo si esplica anche nella dimensione pubblica, proprio per quella relazione che c'è nella visione cristiana tra la storia e il Regno di Dio, tra il regno degli uomini e il Regno di Dio. È vero che il Regno di Dio non coincide con il regno degli uomini e che non è il progresso della storia che produrrà il Regno di Dio. Il Regno di Dio sarà concesso dall'alto, per un dono, in seguito al misterioso ritorno di Cristo alla fine della storia. Ma noi saremo giudicati per quello che avremo fatto in questa storia. Non siamo noi che produciamo il Regno di Dio, però con le nostre azioni storiche ci rendiamo degni o non degni del regno di Dio. Anche se non è l'azione storica dei credenti che produce il regno di Dio, perché il Regno di Dio lo può produrre solo Dio, però è con essa che ci rendiamo degni o no di partecipare al Regno di Dio. Quindi l'azione storica ha una intrinseca relazione alla fede cristiana, perché è ciò che ci rende degni o indegni di partecipare al Regno di Dio, anche se il Regno di Dio resta misteriosamente un dono come termine finale della nostra speranza.

La questione del movimento cattolico, per quanto legate alla variabilità e alla contingenza delle cause storiche siano le sue scelte, possiede dunque una sua legittimazione teologica. Nella storia del cristianesimo questo è esemplificato attraverso varie modalità: quando i primi cristiani venivano perseguitati perché non incensavano l'imperatore, non era per una motivazione strettamente politi-

ca, ma per una ragione teologica. L'Imperatore non è ritenuto degno dell'incenso, perché l'incenso si attribuisce soltanto a Dio. L'Imperatore è una figura politica importante, ma non merita l'incenso. Merita il rispetto che si attribuisce all'Autorità ma non l'incenso. Anche quando Tommaso Moro rifiuta di obbedire al re d'Inghilterra, non assecondandolo nei suoi capricci, abbiamo di nuovo un uomo che non incensa l'imperatore, ossia non lo riconosce *legibus solutus*, vale a dire superiore alle leggi divine che si esprimono anche nella legge naturale. Per questo, come i primi cristiani, Tommaso Moro viene condannato a morte.

C'è dunque un'intrinseca relazione tra la fede e l'impegno pubblico. Anche il fatto per esempio che l'imperatore d'Austria fosse tenuto a dare il nulla osta per l'elezione del Papa, una prassi che ad un certo punto è stata vista come qualcosa di sorpassato, rientra in questa logica. Alla fine era diventata una cosa poco seria, perché le ragioni mondane avevano finito per svuotarla del significato originario. Ma di per sé si fondava su una radice teologica. Era il riconoscimento del fatto che tra l'azione politica dell'imperatore, che dovrebbe governare gli uomini nella giustizia e nella pace, e l'azione religiosa del Papa, che illumina gli uomini nella verità ultima verso il Regno di Dio, c'è relazione e collaborazione reciproca. Dante parla dei due soli che illuminano gli uomini: il sole dell'imperatore e il sole del Papa. Dante fa vedere così la relazione che c'è tra le due azioni: l'imperatore deve far vivere gli uomini nella concordia, nella pace, nella giustizia, mentre il Papa guida gli uomini verso la salvezza eterna. Le due azioni, nell'ottica della salvezza integrale dell'uomo, sono chiamate alla collaborazione.

La vocazione sociale del cristiano

La frase evangelica «date a Cesare quello che è di Cesare, date a Dio quello che è di Dio», non indica una separazione³. Indica al contrario un duplice impegno, nel senso appunto che si deve dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio. A volte la interpretiamo come una alternativa, nel senso che il vero credente, chiamato solo a dare a Dio quello che è di Dio, dovrebbe in un certo senso lasciar perdere le cose di Cesare. C'è invece una intrinseca relazione tra le cose di Cesare e le cose di Dio. Questo *et et* La Pira lo chiamava il Vangelo sociale, da cui deriva la vocazione sociale del cristiano⁴. La Pira è oggi giustamente ricordato come una delle figure del movimento cattolico che ci richiama alle urgenze di questo impegno. Il Vangelo non è indifferente a ciò che avviene nel mondo sociale e politico.

³ Su tale argomento si veda O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, Editrice AVE, Roma 1996.

⁴ Cfr. G. LA PIRA, *La nostra vocazione sociale*, Editrice AVE, Roma 1944 (è in corso di stampa una nuova edizione).

Per fare un discorso sul movimento cattolico occorre anche una filosofia e una teologia della storia. Il cristianesimo ci ha dato una lettura della storia molto diversa da quella della cultura pagana. Nel momento in cui Dio crea l'uomo crea la storia. Fino a che aveva creato il cielo, la terra, gli animali, il sole, aveva creato l'universo fisico, quel mondo che ciclicamente si ripete senza novità e senza storia. Creando l'uomo Dio ha creato la storia, ha creato cioè qualcosa che non si ripete. A volte, nella sua cocciutaggine, anche l'uomo si ripete. Nella storia dell'uomo c'è però anche qualcosa che non si ripete, nel senso che non si ripete in modo meccanico. Occorre dunque anche una filosofia della storia, ossia una concezione del tempo, per fare un discorso sensato intorno al movimento cattolico.

Cristianesimo: una direzione al tempo

I Greci sono stati dei grandi pensatori, ma sulla questione del tempo è come se fossero andati a sbattere su una roccia. Hanno quasi avuto paura del tempo, tanto che per vincere la paura del tempo hanno elaborato la teoria dell'«eterno ritorno». Come dire che tutto ritornerebbe attraverso un infinito ripetersi del “medesimo”. Sarebbe come dire che noi ci ritroveremo qui in questa stanza un'infinità di volte. Nietzsche, che ha capito la forza rivoluzionaria dell'idea cristiana del tempo, cerca, nel suo tentativo di andare oltre il cristianesimo, di risuscitare la concezione ciclica del tempo propria dell'antica cultura pagana. Nietzsche ha scritto su questo argomento pagine di grande fascino, ricche di accenti poetici di incredibile forza emotiva, in grado di far rimanere incantati soprattutto i giovani. Ma si tratta di pagine anche profondamente tragiche. Solo questo eterno ripetersi dell'identico, nel pensiero di Nietzsche, sembra infatti sottrarre le cose al loro destino, un destino che corre inesorabilmente verso il nulla. Considerata in se stessa una cosa è infatti, per Nietzsche, sospesa a questo destino “nullificante”. Qui va cercato il senso del nichilismo che caratterizza il nostro tempo. «Vi racconto», scrisse a questo riguardo Nietzsche sul finire dell'Ottocento, «la storia dei prossimi due secoli». Una frase che nel tempo del “disincanto”, seguito alla fine di tutti i miti politici e delle ideologie che promettevano un nuovo mondo, fa venire i brividi per la sua potenza profetica anticipatrice.

Il cristianesimo ha rotto questa paura del tempo, perché ha dato una direzione al tempo. Il tempo non si ripete, il tempo scorre, certo il tempo consuma anche, il tempo è anche «essere per la morte» (Heidegger), ma la morte non è l'ultima parola. Nella visione cristiana oltre la morte c'è la vita eterna. L'uomo cristiano spera nel Risorto. Quindi non c'è più la paura angosciata del tempo, cioè di che cosa ci sarà dopo la vita terrena. Gli antichi vincevano appunto la paura della morte e l'angoscia del tempo con la teoria dell'eterno ritorno. I cristiani con la speranza in Colui che ha vinto la morte.

Ecco cosa intendevo dire sopra dicendo che per fare un discorso sul movimento cattolico bisogna avere anche una filosofia della storia. Ricordo a questo riguardo *Per una filosofia della storia* di Jacques Maritain⁵. Oggi si vive in una sorta di visione frammentaria della storia, come reazione di segno opposto rispetto alle filosofie della storia totalizzanti. Dopo le grandi filosofie della storia – anche il marxismo era una filosofia della storia – sembra che siamo rimasti senza nessuna concezione della storia, dal momento che la visione antica dell'eterno ritorno è estranea alla nostra cultura occidentale ebraico-cristiana.

**Visione frammentata
del "tempo storico"**

Le filosofie della storia totalizzanti pretendevano di sapere dove andava a finire la storia. Popper ha detto giustamente: «Dobbiamo difenderci dai filosofi che sanno dove va a finire la storia, perché sono potenzialmente dei dittatori o comunque sono a servizio del dispotismo». Ciò è tanto vero che il cristianesimo non ci dice fino in fondo come sarà l'aldilà. Quelli che sanno con precisione come sarà l'aldilà – e a volte anche la predicazione cristiana ha indugiato troppo sui particolari del mistero della vita eterna – rischiano qualche manipolazione strumentale su qualcosa che rimane insondabile alla ragione umana. Negli ultimi decenni sono venute meno le filosofie della storia, assieme alle utopie e alle grandi ideologie che si fondavano su una visione della storia che, non senza aspetti pericolosi, ha mobilitato le masse con la speranza del sol dell'avvenire. Ora rischiamo però una visione tutta frammentata del tempo storico, la storia considerata per frammenti. Invece bisogna sapere che la storia procede attraverso un progresso ambivalente, come dice Maritain, intendendo dire che la storia progredisce nel bene e nel male. L'uomo è progredito certamente nel bene, ma è progredito anche nelle sue capacità di fare il male. Guardate la violenza oggi, io credo che l'uomo delle caverne, anche per i mezzi limitati che aveva – la fionda, la freccia etc..., – non era capace di fare il male che fa oggi. Pensiamo a quelli che vengono chiamati missili intelligenti, bombe intelligenti, qualcosa che farebbe ridere se non ci fossero di mezzo le stragi con quel tremendo carico di morti innocenti.

Una corretta filosofia della storia ci dice, ad esempio, che se anche certi meccanismi si ripetono, indietro non si torna, la storia va avanti. Quindi bando alle nostalgie, è inutile oggi rimpiangere, ad esempio, la Democrazia Cristiana. La DC non c'è più e basta, bisogna fare qualcos'altro. Ancora sento qualcuno dire con nostalgia: «potessimo riavere la Democrazia cristiana». La Democrazia cristiana non c'è più, e fra l'altro non è stata neanche eliminata da qualche potenza sovrumana, si è semplicemente autosciolta nel

⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967 (e successive edizioni).

gennaio del '94, al termine di un percorso di trasformazione discutibile ma del tutto legittimo. Non capisco quindi tutte queste nostalgie. Se ci fosse stata una strage del suo intero gruppo dirigente, allora potrei anche capire questi nostalgici. Ma la Democrazia cristiana si è autosciolta nel gennaio del 1994, ritenendo esaurita la sua esperienza. Questi nostalgici della Democrazia cristiana non conoscono dunque la sua storia, perché appunto si è autosciolta. Alcuni diranno che sono stati i giudici, ma di fatto si è autosciolta. Quindi non bisogna avere nostalgie, pur riconoscendo anche i grandi meriti della Democrazia cristiana, come vedremo più avanti a proposito delle quattro fasi del movimento cattolico italiano.

Occorre dunque una corretta visione del tempo. La filosofia della storia ci orienta verso un giusto utilizzo del passato, e anche verso un giusto e legittimo modo di vivere le aspettative circa il futuro. La storia è il luogo dove si gioca la nostra responsabilità, attraverso scelte che richiedono anche capacità di rischio e di coraggio. La storia la fanno anche le persone coraggiose, che hanno talvolta la capacità di tentare, in maniera responsabile certamente, strade nuove rispetto a ciò che esiste. Anche oggi, in un'epoca ricca di tanti fermenti, ma anche di molte incertezze, sia sul piano dei contenuti che degli strumenti, è richiesto, anche sulla base della conoscenza della storia del movimento cattolico, la capacità di tentare qualche strada nuova.

Distinzione tra il sociale e il politico

Adesso propongo un'ulteriore riflessione. Occorre infatti chiarirci intorno alla distinzione tra il sociale e il politico. Si tratta di una distinzione non di una separazione, perché tra i due ambiti c'è anche stretta relazione. Quando si dice sociale, quello che in passato si chiamava il pre-politico, in cui rientra anche il culturale in senso lato, si indica quell'insieme di esperienze e di attività in cui la società, per così dire, si articola attraverso l'insieme dei bisogni e delle aspettative dei cittadini singoli e dei gruppi. Le novità influenzano i modi di pensare e di agire, nascono esperienze e movimenti che interpretano il cambiamento: basti pensare al movimento ambientalista, nato in connessione con la massiccia industrializzazione connessa all'uso della tecnologia moderna. Tutte queste cose hanno a che fare con un'espressione pubblica di valori, idee, etc... Però questo non è ancora la politica. La politica è l'esercizio della responsabilità pubblica attraverso gli strumenti del potere decisionale. Nella realtà democratica sono finalizzati a questo le assemblee elettive, da quelle amministrative ai parlamenti nazionali. Non confondiamo dunque le due cose, il sociale ha una sua valenza e il politico un'altra. Hanno tutte e due la loro rilevanza e la loro importanza. Se i cattolici, e a volte serpeggia un po' questo atteggiamento nelle nostre comunità, desero soltanto l'importanza al sociale (visto come unilateralmente buono) e lasciassero il politico (visto come unilateralmente cattivo)

a sé stesso, finirebbero per non incidere in una dimensione fondamentale che è quella della decisione.

Il politico, in quanto connesso all'esercizio del potere, è una dimensione anche terribile. Uno studioso ha usato addirittura l'espressione "il volto demoniaco del potere"⁶. Nel potere s'insidia anche la dimensione demoniaca, per questo è importante che ci sia la presenza cristiana anche nell'esercizio proprio e specifico del potere decisionale. Questo a volte nelle nostre comunità è poco percepito, c'è molta buona volontà nel mettere in piedi azioni sociali, e poca disponibilità invece a rendersi disponibili per la dimensione del politico. Eppure c'è bisogno anche di presenze moralmente e tecnicamente preparate in questo luogo, perché è un luogo importantissimo. Consideriamo ad esempio l'esercizio del potere politico-amministrativo in un comune. In un consiglio comunale si decidono le tariffe dei servizi essenziali (acqua, gas, smaltimento rifiuti, scuole dell'infanzia...), si deliberano le varianti urbanistiche, si definisce quanto spazio lasciare al verde pubblico, come garantire le fasce sociali più deboli...

Tra il sociale e il politico c'è dunque intrinseca complementarità. Il sociale è la società che muta, che cambia, che percepisce l'avvento del nuovo, e lì i cattolici sono, occorre riconoscerlo, sempre molto presenti anche oggi. La dimensione del politico è invece la dimensione istituzionale, politica, amministrativa. È il momento tipico dell'esercizio del potere, attraverso lo strumento tecnico delle delibere e delle leggi. Fare una legge significa ad esempio stabilire ciò che è penalmente rilevante e ciò che non lo è. La rilevanza del livello politico è evidente, in quanto condiziona in gran parte anche ciò che si gioca a livello sociale. Senza il livello politico il sociale rischierebbe di implodere nelle sue contraddizioni. Senza il livello sociale il politico rischierebbe di essere un astratto, o peggio ancora, un cinico esercizio del potere. Il politico è la mediazione storicamente possibile delle istanze morali di una determinata società. Il politico cristiano (o meglio: il cristiano che fa politica) non deve rinunciare alla dimensione profetica della speranza cristiana. Deve tuttavia preoccuparsi sempre dell'insieme del corpo sociale, cercando di garantire la pace sociale nella giustizia.



⁶ Cfr. G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bologna 1971. Si vedano inoltre: R. GUARDINI, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1963 (e successive edizioni).

La storia ci insegna, ci offre esperienze paradigmatiche, che in qualche modo hanno valore anche oggi. Anche se le esperienze del passato non sono ripetibili, perché la storia non si ripete mai meccanicamente, però le esperienze paradigmatiche hanno un valore, perché essendo state molto significative, non finiscono mai di avere qualcosa da insegnarci. Italo Calvino dice così degli Autori classici: «i classici sono quegli autori e quei testi che non hanno mai finito di dire quello che hanno da dire»⁷. Essi sono andati così a fondo nell'analisi di un problema, di un dramma, di una questione, che sono sempre in grado di generare pensieri e riflessioni nuove. Anche le esperienze storiche paradigmatiche, per quanto siano materialmente irripetibili – perché sarebbe come pretendere di riscrivere un classico, come se uno volesse, che so, riscrivere *I Promessi Sposi* – sono comunque in grado di dirci qualcosa di significativo anche per il nostro presente.

L'inizio del movimento cattolico, come si è già accennato, viene fatto coincidere o con la rivoluzione francese o con la Restaurazione. Cito alcuni tra i più importanti storici del movimento cattolico: Jemolo, Candeloro, Spadolini, De Rosa, Martina, Scoppola, Malgeri, Campanini, Traniello, Moro. Sono gli studiosi che finiscono per dare legittimità storiografica all'espressione movimento cattolico.

Il 1815 è l'anno del Congresso di Vienna. È finita l'esperienza della rivoluzione francese, è finita l'esperienza napoleonica, ritornano al potere i re che erano stati spodestati. A quel punto i cattolici cominciano ad organizzarsi perché la rivoluzione francese li aveva messi fortemente in discussione, in quanto la rivoluzione francese è frutto soprattutto delle culture illuministiche, di quell'illuminismo che aveva messo la religione tra i fattori di regresso. L'Illuminismo diceva, la ragione e la scienza sono progresso, mentre la religione è regresso. In questo contesto i cattolici vengono messi fortemente in discussione, come nessuno aveva fatto fino alla rivoluzione francese. Alcune correnti moderne erano state antireligiose, soprattutto anticlericali, ma non c'era mai stato un attacco così massiccio e a tutto campo. Ora invece l'attacco investiva ogni forma di presenza pubblica dei cattolici. Il bersaglio principale era il papato, letto in chiave illuministica come pura forza politica di potere. Con il fatto di avere un potere temporale, il papato veniva assimilato ad una delle case regnanti.

L'intransigentismo

Dopo il 1815 anche i cattolici cominciano ad organizzarsi in forme nuove. Sentono che la società moderna comincia a porre delle grandi questioni alla coscienza cristiana. La società moderna ormai si sta organizzando attorno alle culture illuministiche, alle culture laiche. Tali culture fa-

⁷ I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 2002.

cevano coincidere la religione con il pregiudizio, con la conservazione e la superstizione. Questa era la grande equazione che ponevano: la religione sta alla conservazione come la ragione (degli Illuministi) sta al progresso. I cattolici avvertono di essere messi in discussione da questo diffuso modo di pensare e cominciano ad organizzarsi per controbattere. In una prima fase si organizzano in una forma avversa alle correnti illuministiche e laiche, che facevano coincidere la religione con la superstizione e la conservazione. Se pensiamo che alle spalle c'era stata anche la rivolta protestante, ci rendiamo conto della sfida che si stava combattendo, e del senso di accerchiamento che la Chiesa cattolica avverte in quel periodo.

La prima forma del movimento cattolico è dunque quella dell'intransigentismo, che viene chiamato così perché è una forma di opposizione frontale alle caratteristiche di fondo che stava acquisendo la società moderna. Alla ragione viene opposta la tradizione, all'individuo la società, sulla base di una visione gerarchica e piramidale in cui l'autorità si trasmette direttamente da Dio al sovrano. Si comincia a riparlare di Medioevo cristiano, si afferma cioè la volontà di ritornare al Medioevo dopo gli errori della modernità, perché gli errori della modernità avrebbero prodotto la rivoluzione francese, il suo anticlericalismo, l'equazione appunto tra religione e superstizione. Anche il protestantesimo sarebbe stata una delle cause di questa rottura dell'unità della cristianità medievale. Si vede dunque nel Medioevo il modello di società adatto al cristianesimo, e quindi si ritiene che quel modello andrebbe riproposto. In questo clima, a metà Ottocento, nasce ad esempio "Civiltà cattolica", la rivista dei gesuiti, che è l'espressione più avanzata e anche più elaborata di questa volontà di ritornare alla cristianità medievale. La civiltà cattolica infatti che cos'è? È la civiltà cristiana medievale, la cristianità, dove il Papa era, assieme all'Imperatore, attraverso un complesso bilanciamento del potere temporale e di quello spirituale, al vertice della piramide sociale.

La "questione cattolica"

La presenza in Italia dello Stato Pontificio rende tutto più complesso. La questione politica dell'unità d'Italia si configura anche come "questione cattolica". Nel 1861 nasce lo stato italiano, che si connota anche in funzione antipapale, perché quello pontificio è appunto l'unico stato che non si è ancora integrato nell'unità d'Italia. Questa questione fa sì che coloro che volevano completare l'unità d'Italia, anche quelli che all'inizio non erano particolarmente anticlericali – lo stesso Cavour all'inizio non era anticlericale – poi alla fine finiscono per diventarlo. Molti si avvicinano alle correnti illuministiche e massoniche, che vogliono completare l'unità d'Italia acquisendo anche lo stato pontificio, l'unico che ancora mancava. Fino a che nel 1870, con la breccia di Porta Pia, si ha il completamento dell'unità d'Italia.

Si verifica allora il punto più alto del contrasto fra mondo cattolico e comunità nazionale. L'immagine che circolava allora quella del Papa "prigioniero in Vaticano".

Pensiamo al cammino che da allora abbiamo fatto tutti quanti, sia il mondo cattolico sia la cultura laica. Evidentemente la storia trasforma tutti. Paolo VI nel 1970, nel centenario della breccia di Porta Pia, disse (ma lo aveva già detto alcuni anni prima) che quello era stato un evento provvidenziale, perché aveva liberato la Chiesa dagli impacci temporali e dalla gestione del peso politico, e l'aveva restituita alla sua missione religiosa, alla sua missione spirituale. Vedete che cammino c'è stato! Certo nel 1800 la battaglia era più incerta, non tutto era così chiaro come lo vediamo oggi, dall'una e dall'altra parte si vedevano solo alcuni aspetti della questione. Ecco perché ho detto sopra che occorre anche una filosofia della storia per fare la storia del movimento cattolico. Altrimenti si finisce per leggere la storia della chiesa e del movimento cattolico come la storia del potere ecclesiastico. La questione del potere ecclesiastico va letta sempre specularmente agli altri poteri.

Il cattolicesimo liberale

La massoneria del 1700, interprete e succube del mito illuministico del Progresso, si proponeva la sostituzione della religione e della chiesa con gli ideali della Dea Ragione. Anche la massoneria ottocentesca italiana, condizionata dalle questioni politiche del tempo connesse alla nascita dello Stato italiano, assume una connotazione anticattolica. E il movimento cattolico, per reazione, assume una posizione intransigente rispetto ai processi della modernità. Anche se occorre precisare che l'intransigentismo non caratterizza in senso esclusivo tutto il movimento cattolico di questo periodo. Bisogna infatti fare almeno un cenno alla storia del cattolicesimo liberale, che annovera tra gli altri personalità come Manzoni e Rosmini. Anche se nel suo tempo fu una corrente minoritaria, dal punto di vista culturale espresse delle posizioni che in seguito avrebbero avuto una forte influenza sul movimento cattolico. Manzoni fu nominato anche nel Senato del Regno di Sardegna, che poi si trasformò, anche con il suo voto favorevole, nel Senato del regno d'Italia. Gli ambienti romani non videro di buon grado il fatto che il cattolico Manzoni facesse parte di un'Istituzione considerata fin dall'inizio con qualche sospetto, e giurasse perfino fedeltà al re d'Italia. Anche Rosmini fu fortemente osteggiato, e tale ostilità fu una delle cause, per esempio, della carenza del pensiero filosofico italiano dell'Ottocento. Rosmini fu infatti il personaggio teoreticamente più significativo del pensiero cattolico dell'Ottocento. Sia gli intransigenti che i liberali hanno rilevato nel tempo qualche carenza di impostazione culturale, costringendo in seguito il movimento cattolico ad elaborare posizioni che superassero l'alternativa tra intransigentismo e moderatismo.

Gli intransigenti, che in questo periodo finirono per avere il sopravvento sui moderati, in nome della civiltà medievale riproponevano una cultura inquadrata in un tomismo ripetitivo, più attinto alla seconda scolastica del '600 che alla vera filosofia tomista del Medioevo. Non ci fu capacità di rielaborazione, e quindi gli intransigenti finirono in quelle posizioni di netta contrapposizione alle nuove correnti e di non comprensione dei mutamenti che la società moderna aveva apportato sul piano della scienza, del progresso economico-sociale, dell'industrializzazione, ecc...

Gli intransigenti non riuscirono a trovare criteri di lettura di questi nuovi fenomeni e quindi finirono, in un certo senso, pur riuscendo a prevalere inizialmente all'interno del movimento cattolico, col risultare minoritari e marginali rispetto al più vasto campo della cultura e della società moderna.

Il confronto con la Modernità

Chi riuscì a far compiere un salto alla cultura cattolica dell'Ottocento, nel suo confronto con la Modernità, facendo passare il cattolicesimo italiano da una prevalente posizione di contrapposizione ad una di dialogo e di confronto critico, fu Leone XIII. Siamo nel difficile e arduo passaggio tra due storici pontificati, da Pio IX a Leone XIII. Pio IX merita il più grande rispetto perché ha vissuto una delle epoche più complesse della storia della chiesa. Pio IX è un uomo che ha sofferto moltissimo, dovendo smantellare un pezzo importantissimo, quello del potere temporale, della storia della Chiesa.

Con il pontificato di Leone XIII (1878-1903) si ha come la sensazione di respirare finalmente un po' d'aria nuova. Con l'enciclica *Rerum novarum* si comincia a respirare un'altra atmosfera, si comincia a dire che i cattolici devono anche confrontarsi con il mondo moderno, non limitandosi quasi esclusivamente ad una forma di intransigente opposizione. Il mondo moderno presenta certo aspetti inaccettabili per la coscienza cristiana, però ci si rende conto che bisogna anche confrontarsi con certe acquisizioni della Modernità. Dal punto di vista scientifico si comincia a rileggere il caso Galilei, dal punto di vista sociale s'incomincia a parlare di questione operaia, e così via per tante altre questioni. Si comincia a rendersi conto che l'industrializzazione produce dei cambiamenti importanti dal punto di vista socio-economico. La società agricola, sulla quale la Chiesa aveva costruito la gran parte del suo modello pastorale, va verso una società industriale, che pone l'esigenza di nuovi modelli di presenza anche alla Chiesa. Con l'enciclica *Rerum novarum*, del 15 maggio 1891, s'incomincia a respirare quell'atmosfera nuova, che porta dalla contrapposizione al mondo moderno al confronto critico con esso. È una fase fondamentale, senza quel passaggio lì penso che non ci sarebbe stato neanche il Concilio Vaticano II. Si sarebbe rimasti nelle posizioni di contrapposizione tipiche del Sillabo. Comincia ora a farsi strada l'idea che si può cominciare a distingue-

re tra l'identità cattolica e l'appartenenza alla comunità nazionale, senza metterle in contrasto ma anzi cercando di trovare il massimo possibile di convergenza. Si comincia ad affermare il principio "cattolici con il Papa e liberali con lo statuto". Comincia dunque il dialogo tra i cattolici e lo stato italiano. È una fase ancora molto critica, perché lo stato italiano viene considerato pur sempre da molti come un sopruso perpetrato ai danni dello stato pontificio. Però si comincia a pensare e ad agire diversamente. È un'epoca molto ricca di iniziative sociali, che vede la nascita di cooperative, di varie forme di associazionismo sociale, educativo, ecc...

Azione cattolica azione sociale e politica

La terza fase viene spesso fatta iniziare dal 1905, la data in cui Sturzo pronuncia il famoso discorso di Caltagirone. Questo discorso è considerato la base dell'idea da cui nascerà successivamente il Partito Popolare. Nello stesso anno Pio X, con l'enciclica *Il fermo proposito* (giugno 1905), riforma l'associazionismo cattolico sotto il coordinamento generale dell'Azione Cattolica Italiana. Il movimento cattolico acquisisce due dimensioni, che sono distinte ma non separate: l'azione cattolica, intesa soprattutto come luogo di formazione; e l'azione sociale e politica, che può anche arrivare alla formazione di un vero e proprio partito. Un partito però non confessionale ma laico. Anche Sturzo sta lavorando in quegli anni ad un partito non confessionale, un partito di cattolici ma aperto anche ad altri. Sturzo pensa ad un partito popolare, interclassista, per diversificarlo dai movimenti socialisti, fondati invece sulla lotta di classe tra lavoratori e proprietari.

La visione cristiana dell'uomo non può accettare l'idea di un'organizzazione sociale fondata sulla contrapposizione delle varie classi sociali. Una consistente parte del movimento rivoluzionario, infatti, non intende tale contrapposizione come semplice contrapposizione di interessi, ma anche come vera e propria contrapposizione fisica. Sturzo pensa invece ad un partito interclassista che tuteli sia gli interessi dei lavoratori sia la proprietà privata, vista non in senso esclusivamente individualistico, ma come mezzo per produrre ricchezza sociale ed evoluzione sociale per tutti. Il 1905 è dunque una pietra miliare nella storia del movimento cattolico. Con l'idea di una formazione politica, laica e cristiana, che si affianchi all'opera più strettamente religiosa dell'Azione Cattolica, si comincia a distinguere appunto tra l'azione cattolica e l'azione politica. È dunque un problema ricorrente nella storia del movimento cattolico. Anche il nuovo Statuto dell'Azione Cattolica di Vittorio Bachelet, che nel 1969, recependo alcune linee del Concilio sul ruolo dei laici nella Chiesa e nella società, parla di "scelta religiosa", prosegue dunque sulla stessa linea. In fondo non è che un ritorno a scelte che il movimento cattolico ha già percorso. Ci si accorge appunto che ci sono dimensioni più propriamente ecclesiali, che fanno parte della natura costitutiva della chiesa, e c'è un agire pubblico che pure de-

riva da questa dimensione fondante, ma che è legato alla storia e alle sue vicissitudini. Se nell'azione intraecclesiale bisogna puntare al massimo di comunione, in quella pubblica ci può essere anche un legittimo pluralismo, perché si tratta spesso di cose di carattere storico e contingente su cui è lecito avere una diversità di opinioni.

Il movimento cattolico nell'epoca del fascismo

Nel 1922 inizia l'epoca del fascismo, il cosiddetto ventennio fascista. Pochi anni prima, nel gennaio del 1919, era nato il Partito Popolare. Il partito di Luigi Sturzo fu un'esperienza che durò solo alcuni anni, fino allo scioglimento dei partiti decretata da Mussolini nel 1926. Alcuni parlamentari popolari erano nel frattempo confluiti nel partito fascista. Altri popolari avevano adottato, dopo l'uccisione di Matteotti nel giugno del 1924, la linea "aventiniana", ed erano dunque usciti dal parlamento come forma di protesta rispetto alla sua politica liberticida. Il partito popolare, assieme agli altri partiti d'opposizione, venne sciolto nel 1926. Luigi Sturzo è costretto ad andare in esilio. Si disperde così l'esperienza politica più significativa, dal punto di vista politico, che la storia del movimento cattolico aveva fino ad allora prodotto.

Durante il fascismo il mondo cattolico rimane organizzato, però in una forma prevalentemente intraecclesiale, perché il fascismo non permetteva un'estrinsicazione pubblica di idee diverse da quelle propogandate dal regime, tanto è vero che nel '31 si arrivò ad una situazione di conflitto molto acceso. Perché non è vero che i cattolici durante il fascismo siano stati tutti fascisti e fascistizzati. Comincia subito, anche se in forma ristretta, la resistenza di una componente minoritaria ma piuttosto vivace. Questa minoranza si rende conto che il fascismo, a causa del suo culto dello Stato, cerca di occupare tutti gli spazi sociali. Anche a livello intellettuale alcuni si rendono conto, per fare solo qualche esempio, che il mito nazionalista e imperialista, la volontà di conquista, di creare anche per l'Italia un impero come avevano fatto altre nazioni europee, aveva qualcosa di pericoloso e di moralmente lontano dagli ideali evangelici. A molti dei giovani cattolici non sembrava, anche dal punto di vista formativo, una cosa così esaltante tutto lo squadristico fascista. Vedevano con sospetto lo spirito aggressivo delle organizzazioni giovanili fasciste con quella volontà di occupare e di invadere tutti gli spazi sociali. Alcuni di quei giovani, soprattutto tra gli studenti universitari, le ritenevano forme non legittime e di prepotenza. Ci furono scontri tra i giovani universitari dell'Azione cattolica (la FUCI, federazione universitaria cattolica italiana) e quelli del guf (giovani universitari fascisti).

Il movimento cattolico nell'epoca del fascismo, vedendo praticamente annullate, dopo la fine del Partito popolare, le sue possibilità di esprimersi politicamente, scelse di lavorare sul piano culturale. Per questo, finita la seconda guerra mondiale, si trovò più attrezzato di altri, sia sul piano degli strumenti di analisi e di proget-

tazione sia su quello di una classe dirigente preparata ad affrontare le sfide della ricostruzione.

Il "Codice di Camaldoli"

Come riconoscono ormai tutti gli storici, anche di tendenze molto diverse, il mondo cattolico era quello che aveva una classe politica più adeguata a fronteggiare la ricostruzione dell'Italia dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale e gli anni della lotta di liberazione. Questo per dire che nel '48 il mondo cattolico, organizzato politicamente nella Democrazia Cristiana, vince non soltanto perché c'è l'aiuto del Papa e dell'America. Vince perché è quello meglio organizzato, è quello che ha la classe dirigente più preparata. Basti pensare all'elaborazione del Codice di Camaldoli (1943), in cui troviamo prefigurati i punti essenziali del contributo dei cattolici alla Costituzione e il programma politico della Democrazia Cristiana.

Il 1943, l'anno del Codice di Camaldoli e della costituzione, attorno ad Alcide De Gasperi, dei primi nuclei della Democrazia Cristiana, rappresenta dunque una data molto importante nella storia del movimento cattolico. La questione centrale, preso atto del disastro in cui l'esperienza fascista ha precipitato il Paese con la guerra a fianco di Hitler, è quello della ricostruzione del Paese da tutti i punti di vista: economico, culturale, morale, istituzionale.... In questo contesto comincia ad emergere quel lavoro culturale di cui ho appena parlato. Mi limito all'indicazione di alcuni personaggi, solo a scopo esemplificativo e sapendo di tralasciarne tanti altri, che avrebbero nel giro di pochi anni assunto le più grandi responsabilità politiche. Molte delle figure più significative provengono dagli ambienti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano⁸, o con tali ambienti hanno comunque rapporti di amicizia e di collaborazione: Fanfani, Moro, Mortati, Vito, Dossetti, Lazzati, La Pira, Saraceno...

La storia della Democrazia Cristiana va dunque dal '43 al '93-'94. È questa, dal punto di vista politico, l'esperienza più recente, e quindi è anche quella su cui ciascuno di noi può dare un giudizio personale, avendone, almeno in parte, fatta esperienza diretta. La storiografia ancora non ha sedimentato a sufficienza, anche se ormai, a dieci anni di distanza, possiamo cominciare a vedere le cose con il distacco che richiede l'oggettività della ricerca storica.

Sono dunque passati cinquant'anni precisi, dal luglio '43, quando si formano i primi nuclei di questo partito. Alcuni, specialmente chi veniva dall'esperienza del Partito Popolare di Sturzo, volevano che si chiamasse partito popolare. Altri invece preferirono chiamarla Democrazia Cristiana. Credo che anche certi ambienti vaticani abbiano espresso la loro preferenza verso questa soluzione⁹.

⁸ Cfr. AA.VV., *L'Università Cattolica a 75 anni dalla fondazione*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

⁹ Cfr. F. MALGERI, *Storia della Democrazia Cristiana*, Cinque Lune, Roma 1987-1990. L'opera consta di 5 volumi.

Per cinquant'anni il partito dei cattolici, anche se non partito cattolico in senso confessionale, è dunque in Italia il centro del potere politico. Sappiamo tutti le ragioni per cui il partito della DC ha retto per tanto tempo. Certamente anche per il fatto di costituire l'alternativa al comunismo, facendosi garanzia di democrazia e di libertà. Ma anche per la forza del suo programma economico-sociale, un programma volto non solo a tutelare gli "interessi" cattolici ma volto, come diceva La Pira, a costruire la "casa comune" di credenti e non credenti¹⁰. De Gasperi scelse un partito intrinsecamente animato dai valori cristiani, ma non piegato solo alla tutela di certe questioni, tipo la salvaguardia dei Patti Lateranensi, che peraltro vennero inseriti, anche con il consenso delle forze politiche di sinistra, nella Costituzione del 1948 (art. 7)¹¹. Egli era consapevole dei limiti dell'esperienza con cui, ai tempi di Giolitti, si erano risolte alcune questioni cattoliche attraverso il patto Gentiloni, che prevedeva l'impegno dei cattolici a votare i candidati liberali che garantissero di non votare in parlamento leggi contro l'insegnamento religioso, le congregazioni religiose, la scuola non statale, l'indissolubilità del matrimonio. Il Patto, detto Gentiloni dal nome del Presidente dell'Unione elettorale cattolica, è del 1913, e fu sottoscritto in vista delle prime elezioni con suffragio universale. Doveva rimanere segreto, e invece venne risaputo e suscitò vivacissime polemiche. Il limite del Patto consisteva nel circoscrivere l'impegno dei cattolici alla tutela di alcune questioni particolari, facendo venire meno il loro impegno generale alla costruzione del bene comune.

Il movimento cattolico, negli anni cruciali della ricostruzione, sceglie dunque non la via della difesa intransigente della sua identità, ma la via della costruzione della casa comune degli italiani, che fosse abitabile da tutte le grandi famiglie culturali e religiose. Si è parlato a questo riguardo del "compromesso" costituzionale. Ma in questo caso il "compromesso" non va inteso nel senso spregiativo del baratto, perché fu il frutto di una mediazione alta in termini di valori e di incontro di culture. Sull'art. 1 si vede c'è stata una concessione alla sinistra. Dicendo che l'Italia è fondata sul lavoro, la Costituzione introduce un'espressione molto cara alla sinistra, anche se il valore del lavoro era comunque sentito sia dai cattolici che dai liberali. In altri punti della Costituzione si avverte la presenza della cultura personalista cattolica, in altri di quella individualistica liberale. Di fatto è venuta fuori una Costituzione in cui si riconobbero tutti gli italiani, salvo una piccola parte della destra, e,

¹⁰ Cfr. G. LA PIRA, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, Cultura Editrice, Firenze 1979.

¹¹ Cfr. U. DE SIERVO (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1979. L'opera consta di due volumi.

nel corso del tempo, alcune frange gruppettare dell'estrema sinistra. Una parte della destra, quella numericamente più significativa, con la svolta di Fiuggi del 1995 ha superato certe pregiudiziali e si è riconosciuta nella Costituzione repubblicana.

La Costituzione ha garantito all'Italia il più lungo periodo di pace della sua storia. Certo ci sono state anche vicende sanguinose: il terrorismo, la mafia, le stragi... Non è che sia stato eliminato il male dalla vita sociale. Ma nella sostanza è stato un periodo di crescita: il Paese è cresciuto economicamente, socialmente, culturalmente.... C'è stata la possibilità di accesso all'educazione e alla formazione anche da parte delle categorie più deboli. Il sud ha fatto dei grandi progressi, anche se permangono certamente forti disparità, che un incauto federalismo potrebbe addirittura aumentare. Poi è sopravvenuto il logoramento. Perché non è vero che il potere logora chi non ce l'ha, il potere logora anche chi c'è l'ha.

Movimento cattolico e impegno sociale

Nel 1994 finisce l'esperienza della Democrazia Cristiana, la più significativa esperienza politica prodotta dal movimento cattolico italiano. Mi sembra quasi impossibile dire qualcosa di significativo su questi ultimi dieci anni. Sono stati anni di ricerca, di sperimentazioni, di tentativi. In questi anni il movimento cattolico, sul piano politico fortemente ridimensionato e frammentato, si è caratterizzato soprattutto per l'impegno sociale: pensiamo a tutto il volontariato cattolico, alla caritas, alle esperienze educative.... Oggi il movimento cattolico è più visibile sul piano sociale che su quello politico.

Non dico altro di questi ultimi dieci anni. Può darsi che siano stati anni di ricerca e di semina, destinati a dare frutto nel prossimo futuro. Certo sono stati anni di fatica, di sforzi, in cui molti hanno dedicato le loro energie, spesso in maniera anche molto generosa e gratuita. La strada giusta è comunque quella di un forte impegno culturale, per ricostruire, nella vita sociale e politica, quelle categorie di pensiero e di azione che sono compatibili con l'etica del Vangelo.

3. Presente e futuro

Dobbiamo adesso concludere con qualche riflessione su presente e futuro del movimento cattolico, perché se ci interroghiamo sul passato è per vedere se le radici del cattolicesimo socio-politico sono ancora in grado di produrre frutti per il futuro. Prendiamo atto che il cattolicesimo italiano è attraversato da una sorta di paradosso: da una parte tutti si dichiarano cattolici in Italia, nel senso in cui Croce diceva che «non possiamo non dirci cristiani», perché apparteniamo a una civiltà in cui il cristianesimo si è sedimentato in tante pratiche, istituzioni e tradizioni; d'altra parte il cattolicesimo, nel senso di una reale ed efficace appartenenza ad un'identità, è una

minoranza. Teniamo dunque presente questo e chiediamoci: qual è il futuro del movimento cattolico in una società secolarizzata?

Nella nostra società ha un grande ruolo l'opinione pubblica. Nel sociale e nel politico oggi l'opinione pubblica è fondamentale. È un fenomeno da seguire con grande attenzione e vigilanza critica.

La verità contro l'opinione

L'opinione pubblica è infatti qualcosa di mutevole e soggetto ad un alto grado di manipolazione. Tutti i giorni veniamo messi di fronte ai sondaggi di opinione, attraverso rilevamenti che riguardano ogni aspetto della nostra esistenza. La filosofia da questo punto di vista ci ha lasciato un grande insegnamento. I primi filosofi greci dissero che cercavano la verità contro l'opinione. Il poema di Parmenide *Sulla natura* inizia con una racconto. L'antico filosofo narra di essere stato portato su un cocchio, tirato da sagge cavalle e guidato da fanciulle divine (le "figlie del sole"), al cospetto di una dea, la quale lo avrebbe accolto con benevolenza e gli avrebbe rivelato due mondi: «il sentiero del giorno», cioè il modo in cui stanno veramente le cose, e dall'altro, le «opinioni dei mortali», ovvero il «sentiero della notte», cioè il modo in cui gli uomini credono che le cose stiano. Gli antichi pensatori ci insegnano dunque a non credere a tutte le opinioni, ma solo a quelle che il buon ragionamento dimostra corrispondenti alla verità. Oggi invece rischiamo di fidarci totalmente di ciò che offre il sistema dell'opinione pubblica. Diceva Jacques Delors, che è stato Presidente della Commissione Europea, sottolineando questa centralità della questione dell'opinione pubblica e la sua delicatezza: "nella prima metà Novecento sono stati fondamentali i parlamenti; nella seconda metà i partiti; alla fine del secolo domina la società dell'opinione pubblica".

La questione dell'opinione pubblica interpella dunque con urgenza anche i cattolici. La questione dell'opinione pubblica è diventata una questione centrale della convivenza democratica, ed una vera sfida per il cristianesimo. Il cristianesimo parla della verità, che spesso è opposta all'opinione, però anche la verità va in qualche modo comunicata attraverso i mezzi e gli strumenti in cui si forma l'opinione pubblica. I cattolici gestiscono molti strumenti: hanno un giornale nazionale, vari settimanali e mensili, case editrici, scuole e università, una televisione, gestiscono molte televisioni locali, molti giornali locali.... Con questi strumenti i cattolici puntano a formare un'opinione pubblica non legata all'emotivismo, al relativismo, ma legata ai valori fondamentali della persona, della famiglia, dei grandi valori sociali, ritenendo che su tali questioni l'uomo possa raggiungere, con la ragione illuminata dalla fede, un certo grado di verità.

Una equilibrata integrazione tra sociale e politico

A questo livello i problemi sono enormi. Il grande rischio a cui oggi è sottoposta l'opinione pubblica è la massiccia invadenza dell'intento pubblici-

tario, che è in grado appunto di rovesciare il rapporto tra l'opinione e la verità. A parità di qualità, il prodotto meglio pubblicizzato viene ritenuto il migliore. La pubblicità ha sostituito quello che, nel dibattito tra Socrate e i Sofisti, svolgeva la retorica della persuasione. Molti produttori investono in pubblicità il 35% delle loro risorse. È un dato molto preoccupante. Si investe molto di più nella pubblicità che nella ricerca, perché è certamente più redditizio spendere in pubblicità che in investimenti produttivi.

Anche i prodotti sociali e politici, nella società dell'opinione pubblica, sono sottoposti alla logica della pubblicità. Anche i partiti del resto, almeno sotto certi aspetti, sono prodotti dell'ingegno umano. Oggi tutto diventa prodotto, anche il messaggio religioso rischia di diventare un prodotto. Non c'è niente di demoniaco in questo, tutto è buono però purché tutto serva alla crescita dell'uomo, alla crescita del suo senso di libertà, del suo senso di responsabilità e non come a volte si verifica nei meccanismi dell'opinione pubblica, dove ciò che conta è di avere un cliente che compra, anche se compra passivamente, che magari compra proprio perché è stato colpito dallo spot pubblicitario più efficace. Invece noi, che non puntiamo a vendere un prodotto commerciale, ma un prodotto che entra nella coscienza e nella mente, dovremmo cercare di lavorare perché l'opinione pubblica arrivi veramente a percepire la differenza sul piano della verità. Delle verità che fanno crescere, che fanno capire, che rendono sempre più persone mature e responsabili anziché passive.

Riprendiamo un momento la dimensione sociale. Ritorna la struttura del movimento cattolico: una equilibrata integrazione tra il sociale e il politico. Il sociale è naturalmente importantissimo, in quanto è la dimensione del primo intervento rispetto al bisogno. Pensiamo a quello che è stato il sociale, per esempio, per quanto riguarda gli immigrati. Penso ad alcune diocesi della Puglia quando c'è stata l'emergenza albanese. Per certi aspetti è stata una vicenda tragica, ma ha evidenziato anche una meravigliosa capacità di aprire il cuore ai bisogni degli ultimi, rispetto ad altri dicevano che occorreva bombardare i gommoni con quei "poveri cristi", mentre magari gli stessi che volevano sparare ai "poveri cristi" sostenevano ipocritamente la battaglia per mantenere il crocifisso nelle scuole.

Occorre però grande attenzione. Il sociale è una dimensione che va tenuta sotto controllo, perché si corre qualche rischio. Il rischio è la burocratizzazione del sociale. Cosa voglio dire? Che bisogna stare attenti a non trasformare il sociale, da fattore di solidarietà, in fattore di sprechi e di clientelismo. Rispetto a un sociale genuino, che interviene appunto sul bisogno e in qualche modo tende la mano per un primo intervento, c'è un sociale che si organizza per ripartire la torta dei fondi destinata agli interventi sociali. Questo è il sociale spurio che

La "burocratizzazione del sociale"

inquina le migliori intenzioni. Quando una cooperativa nasce non per rispondere ad un bisogno, ma per poter dire ora anche noi partecipiamo alla ripartizione della quota destinata dal comune agli interventi sociali, si insidia il rischio che il sociale venga strumentalizzato a fini di potere, per mantenere una cooperativa di amici che poi servono per le campagne elettorali o altro.

Il rischio del sociale è quello che io chiamo la sindrome Fao. La Fao sta morendo perché la maggior parte dei fondi vanno a mantenere l'organizzazione. Il rischio del sociale, anche in Italia, e qui i cattolici devono stare molto attenti, è appunto che tutte queste risorse che Comuni, Province, Regioni, Stato stanziavano per il sociale, servano per mantenere in piedi una grande struttura e non invece per rispondere ai bisogni delle persone e alle loro necessità. I cattolici devono portare soprattutto il contributo della gratuità. Il sociale è gratuità, la gratuità è una dote naturale, ma è una dote che si alimenta con la fede, la speranza e la carità. I cattolici appunto hanno questo grande compito, quello di mantenere il sociale in una dimensione di gratuità e di leggerezza di strutture burocratiche. Qualche amministratore ragiona in questi termini: noi abbiamo portato la spesa sociale – mettiamo una cifra puramente esemplificativa – da 2 a 3 miliardi. Ma questo non vuol dire ancora niente. Occorre chiedergli: quali servizi hai aumentato? Se tu spendi 1 miliardo in più e fai le stesse cose sprechi 1 miliardo. Può invece vantarsi di saper amministrare chi può dire: io invece di 3 miliardi ne spendo 2 però realizzo due interventi in più di quelli che governavano prima, perché ho valorizzato la generosità e la disponibilità delle persone della mia comunità e ridotto alcune spese inutili.

Partecipazione diretta all'esercizio del potere

E poi, dopo quella sociale, la dimensione politica, che, come si è visto sopra, è la partecipazione diretta all'esercizio del potere. Non è indifferente che al potere ci siano persone sensibili a quei valori che il mondo cattolico sostiene. Non è la stessa cosa se al ministero della difesa c'è un cattolico che si sente tenuto a recepire, sul tema della pace e della guerra, quello che pensa l'opinione pubblica cattolica avvalorata dall'insegnamento del Papa e dei vescovi, oppure c'è un laico che ha nei confronti della Chiesa solo un ossequio formale.

Oggi dal punto di vista politico il movimento cattolico presenta una situazione molto diversa dal recente passato. Non c'è più l'unità. Ci sono stati periodi in cui c'era una tendenziale unità politica dei cattolici. L'unità nella Democrazia Cristiana non era esautiva, non tutti i cattolici votavano D.C., partito che peraltro votavano anche i non cattolici. Ma dal punto di vista politico il partito democristiano si era costituito come blocco sociale unitario, o almeno come fondamentalmente unitario, in grado di intercettare la gran parte del consenso del popolo cristiano.

La storia del movimento cattolico ci fa conoscere, anche nel passato, momenti di diaspora politica dei cattolici. La storia del movimento cattolico ci fa vedere che l'unità politica dei cattolici, politica nel senso tecnico dell'unità partitica, è più un'eccezione che una regola. Nel corso degli ultimi due secoli, sia per quanto riguarda l'800 che il '900, sono state più le volte in cui c'è stato pluralismo di quanto non ci sia stata unità. Certo sarebbe preferibile l'unità. Però rendiamoci conto che in politica non sempre è facile, perché nelle realtà storiche nessuno può reclamare il monopolio della garanzia dogmatica rispetto alle verità di fondo. La cosa assolutamente da evitare è comunque la diaspora assoluta: la diaspora come frammentazione, come dispersione totale, dove ciascuno sceglie quello che vuole senza confrontarsi minimamente con la comunità ecclesiale.

I limiti della legittima libertà di scelta

Tra unità e pluralismo si può discutere, anche perché in un sistema bipolare non è facile prescrivere a tutti i cattolici di stare in un polo. In questo caso si creerebbe una situazione imbarazzante per tutti, che, per ragioni di forza maggiore, abbiamo del resto già conosciuto nel passato. Se uno è il polo dei cattolici, l'altro è il polo di chi? Degli agnostici? Degli anticlericali? Mi rimane difficile pensare che ci sia un polo cattolico nel bipolarismo, anche perché il bipolarismo presuppone una reciproca legittimazione, non una reciproca delegittimazione come a volte si corre il rischio di fare. Il movimento cattolico deve oggi rimeditare sui criteri a suo tempo elaborati da Sant'Agostino, ai fini di stabilire per il cristiano i limiti della legittima libertà di scelta. Diceva il grande filosofo cristiano: *in necessariis unitas*. Nelle cose necessarie è necessaria l'unità. Non solo nella professione di fede occorre l'unità, ma anche quando la fede mette in gioco valori fondamentali, che riguardano la vita, la dignità della persona umana... Ad esempio sul tema della procreazione, o su quello dell'eutanasia, ma anche sulle questioni di fondo della giustizia sociale, temi che mettono in questione la dignità della persona umana e i suoi valori morali inalienabili, bisogna trovare il massimo possibile di unità anche sul piano dell'impegno sociale e politico, e non solo su quello culturale. La famiglia per il cattolicesimo è soltanto quella formata sul matrimonio, sull'incontro tra un uomo e una donna che per amore sono intenzionati a generare nuova vita. Per particolari situazioni si possono prendere provvedimenti anche per le famiglie di fatto o per altri tipi di unione, senza comunque arrivare alla parificazione tra la famiglia fondata sul matrimonio e altri tipi di rapporto.

"L'errore si combatte;
l'errante si rispetta"

Se due dello stesso sesso convivono non possiamo certo pretendere leggi che li perseguano penalmente. Viviamo in una società laica. Vogliamo costruire una casa comune, in cui vivano anche le persone che fanno

scelte intrinsecamente errate dal punto di vista della morale cristiana. Le opinioni diverse vanno rispettate, e, come segno di rispetto, vanno anche discusse criticamente. Soprattutto le persone vanno rispettate, anche quando hanno idee sbagliate. Diceva giustamente Giovanni XIII: “l’errore si combatte, l’errante si rispetta, perché anche l’errante è una persona”. Però su queste cose occorre trovare unità di posizioni, perché confondere culturalmente su queste cose significa in qualche modo non aiutare l’uomo a crescere e a migliorarsi, ma in qualche modo legittimare anche gli errori, legittimare anche gli sbagli. Mantenersi su posizioni ambigue significa cedere all’opinione nel senso negativo in cui già i Greci dicevano che una cosa è l’opinione e una cosa è la verità.

In dubiis libertas, diceva Sant’Agostino. Nelle cose dubbie esiste una legittima *libertas*. Il dubbio non va inteso solo come oscurità e incertezza. C’è un dubbio legato al fatto che su certe scelte esiste una pluralità di posizioni tutte legittime. È meglio abbassare le tasse a livello nazionale e farle aumentare ai comuni e agli enti locali, oppure tenerle alte a livello nazionale e tenerle basse ai comuni? Qui la dottrina sociale della chiesa non ci aiuta, è una scelta dove anche i cattolici devono in qualche modo mettere a frutto la loro intelligenza.

Un Vescovo siciliano ha detto, mi riferisco a quanto ho letto recentemente su alcuni mezzi di informazione, che prima di fare il famoso stretto sarebbe meglio realizzare una ferrovia che colleghi decentemente Messina e Palermo. Nessun vescovo potrebbe “scomunicare” chi fa lo stretto di Messina, perché non è una questione che investe i principi della dottrina sociale della chiesa. Quindi *in dubiis* – ma il dubbio richiama qualcosa di negativo, potremmo dire *in opinabilibus* –, nel senso dunque delle cose opinabili, che non toccano i valori fondamentali dell’uomo, vige il principio della *libertas*. Più tasse? Meno tasse? Non esistono su questi campi soluzioni precostituite. Occorre vedere l’insieme delle soluzioni adottate per equilibrare il principio della libertà con quello della solidarietà. È compito dell’intelligenza, rettamente formata alla luce dei valori morali, trovare soluzioni adeguate.

In omnibus caritas diceva Sant’Agostino. In tutto e su tutto regni l’amore. In questo i cattolici dovrebbero distinguersi e dare un segno agli altri, anche a quelli che sono schierati su posizioni diverse. È vero che il confronto politico comporta anche una componente di conflitto. Un conflitto che però va sempre tenuto ad un livello civile. Non è necessario offendere l’avversario, non è necessario per esempio demonizzare l’avversario, non è necessario mettere sempre gli avversari in cattiva luce. Lo scontro può essere anche molto deciso, quando si tratta di programmi. Però appunto *in omnibus caritas*, perché il cristiano non può mai rinunciare all’amore dell’altro, anche quando si tratta di un avversario. Questo secondo

me è un principio sicuro che ci può guidare anche in questo momento.

Veniamo da anni di esperimenti, di esperienze, di ricerca e mi auguro anche di semina. Speriamo dunque che da tutto questo travaglio nasca qualcosa di nuovo e di significativo.



* “L

Lo sguardo di Gesù sulla creazione*

Prof. GIOVANNI CESARE PAGAZZI - docente di teologia sistematica, direttore dello Studio Teologico dei Seminari di Crema e Lodi

I.
Sguardo
senza invidia

La singolare attenzione a fame e sete ha mostrato che l'originario legame con il mondo – fin dalla nascita sotto l'istanza del fenomeno del bisogno – è a tal punto riconosciuto e apprezzato da Gesù da permettere la Sua altrettanto singolare capacità di osservare il mondo senza *invidia*, cioè

proprio con gli stessi occhi di Chi, creando, ha visto e ha visto buone tutte le cose (cfr. *Gen 1,31*). Liberi dall'invidia, gli occhi di Gesù sono innanzitutto capaci di vedere il mondo (cosa affatto scontata, anzi unica) e di scorgerlo segnato da Colui che “solo è buono” (*Mt 19, 17*).

Le parabole evangeliche offrono un luogo di particolare emergenza della capacità “visiva” di Gesù. Scelgo come punto di partenza la microparabola attestata nel Vangelo secondo Matteo:

*Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo. Un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo (Mt 13,44)*¹².



Il luogo della Rivelazione

Non smette di destare stupore la sproporzione tra le due entità paragonate (sempre che di un semplice paragone si tratti): «il Regno dei cieli» e un «campo». È vero che si parla di un campo straordinario che nasconde un «tesoro». Tuttavia, esso è pur sempre un ambito di faccende del tutto ordinarie: rimuovere e riposizionare la terra, vendere e comprare. Non solo: nel racconto di Gesù, il terreno assume una notevole rilevanza; tant'è vero che la sua acquisizione non appare puramente funzionale al conseguimento del tesoro. Quel campo che evoca la fatica ferial e ordinaria della coltura e della

* “Il testo della relazione rappresenta il secondo capitolo del libro G.C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*; Assisi, Cittadella 2004. Si ringrazia Cittadella Editrice per la gentile concessione.

¹² Molte delle considerazioni che seguono riprendono le pagine di un saggio scritto in collaborazione con F. Manzi (F. MANZI-G.C. PAGAZZI, “Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto” (*Mt 13,44*). *La singolarità dell'immaginazione di Gesù*, “La Scuola Cattolica” 130 (2002) 9-42).

cultura, la gioia del raccolto e della prosperità, diviene luogo di *ri-velazione* – ossia di «s-coperta» e di nuovo interramento – di ciò che sta nascosto, non nell’alto dei cieli, ma, appunto, «nel campo». Sembra paradossale: per parlare del «Regno dei cieli», di Dio, Gesù narra del tesoro ri-velato in un appezzamento di terra. Spontaneamente vien da chiedersi se questo tipo di predicazione di Gesù si riduca a mera tattica per suscitare l’interesse di principianti uditori, o sia parte determinante della Sua mistagogia. In altri termini: la parabola rappresenta solo un dispositivo provvisorio – sia esso didattico o retorico – abilmente utilizzato da Gesù¹³, oppure è una traccia indelebile del Suo modo singolare di entrare nel mistero di Dio e d’introdurvi anche noi¹⁴? L’interrogativo si precisa considerando il senso di quella “facoltà” effettivamente protagonista nei racconti parabolici, la fantasia: solo “attrezzatura” utile e dilettevole per facilitare la comprensione di un ottuso uditorio, oppure requisito necessario per la ri-velazione del mistero di Dio?

2. Eclissi del mondo ordinario?

Senza dubbio, Paul Ricoeur va annoverato tra coloro cui spetta il merito di una serrata critica alla riduzione della parabola evangelica a mero strumento didattico, o a semplice figura stilistica dell’arte retorica. Come è noto, secondo il pensatore francese, la parabola rappresenta l’unione di una forma narrativa (un breve racconto) e di un processo metaforico¹⁵. Il processo metaforico sarebbe

uno strumento privilegiato per sospendere il reale con lo spostamento del significato ordinario delle parole. Se una pretesa descrittiva è legata a un significato ordinario, l’abolizione della referenza è legata parimenti all’abolizione del significato ordinario¹⁶.

Togliendo la referenza ordinaria del linguaggio, la metafora darebbe via libera ad un’altra possibilità di parlare del mondo, su un altro livello della realtà, tant’è che la realtà stessa ne risulterebbe ridescritta. La metafora sarebbe perciò quella strategia del discorso per cui «il linguaggio si spoglia della sua funzione ordinaria di de-

¹³ Emblematico è il parere di G. VERMES, studioso di giudaismo, che così si esprime: “Il fine della parabola è [...] di imprimere negli uditori, in maniera vivace e ricca di colore, l’obbligo di adottare un atteggiamento, o di compiere un atto, di fondamentale importanza”; *La religione di Gesù l’ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Assisi, Cittadella 2002, p. 155.

¹⁴ Analisi che dimostrano come le parabole di Gesù non siano esclusivamente funzionali alla rivelazione del Regno, ma rappresentino una vera e propria cristologia si trovano in G. SEGALLA, *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, “Teologia” 1 (1976) 297-337, pp. 310-337.

¹⁵ Cfr P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia, Morcelliana 1978, pp. 37; 83.

¹⁶ ID, *Ermeneutica biblica*, p. 92.

scrizione per servire alla sua funzione straordinaria di ride-scrittione»¹⁷. Ricoeur arriva a intravedere un'analogia tra il processo metaforico e l'*epoché* husserliana. Infatti l'alquanto discussa operazione fenomenologica

è un eclissarsi del mondo oggettivo, manipolabile, un illuminarsi del mondo-della-vita, di un essere-nel-mondo non manipolabile¹⁸.

Insomma: come l'*epoché* husserliana, così anche la metafora permetterebbe il transito dall'«ordinarietà» del mondo – trasmessa dalle normali referenze di una narrazione – alla sua “straordinarietà”.

Proprio a motivo della sua indole metaforica, anche la parabola evangelica costituirebbe un'*innovazione semantica* non coerente con il normale stato del linguaggio ordinario, tanto da creare una «tensione» all'interno della stessa struttura narrativa del racconto in cui viene a trovarsi. Si produrrebbe in questo modo un racconto «strano», «singolare» che finirebbe per «mescolare» lo «straordinario» con l'«ordinario», sicché l'«ordinario» ne risulterebbe ride-scritto. Nel caso della parabola di Mt 13,44, «il Regno» sarebbe l'elemento di qualificazione metaforica che sospenderebbe il normale senso della compravendita di un campo per trasferirlo in un «oltre»¹⁹.

La metafora: strumento privilegiato per sospendere il reale

Un problematico e quasi impercettibile interstizio nel ragionamento di Ricoeur lascia intravedere il «non detto» del suo pensiero, che esercita un'importante forza gravitazionale sulla sua teoria complessiva della parabola. L'interpretazione che Ricoeur offre dell'*epoché* di Husserl risulta infatti per lo meno discutibile. A suo dire l'*epoché* metterebbe tra parentesi il mondo «oggettivo», quello del culto positivistico del fatto, perché possa apparire il mondo-della-vita. Il passo metodico di Husserl realizza ciò che pure la metafora attua: la sospensione del linguaggio «oggettivo» e «ordinario». Ma proprio questa identificazione di «oggettivo» e «ordinario» suscita qualche perplessità dal momento che Husserl non intende mettere tra parentesi – o addirittura «eclissare» – l'ordinarietà del mondo, bensì la presunzione che tale ordinarietà costituisca qualcosa di «ovvio», di «certo», di *déjà vu*²⁰. Il mondo “oggettivo” non è il mondo ordinario, ma l'ordinario ridotto allo scontato.

¹⁷ ID, *Ermeneutica biblica*, p. 97.

¹⁸ ID, *Ermeneutica biblica*, p. 96.

¹⁹ Cfr. ID, *Ermeneutica biblica*, pp. 109; 126; 129. Il legame che Ricoeur riconosce tra l'immaginazione e l'innovazione semantica, tipica della metafora, è studiato in M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1990, pp. 368-377.

²⁰ Cfr. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano, B. Mondadori 1997, pp. 27-29.

Per riferimento alla parabola di Mt 13,44, si dirà che il senso dell'acquisto del campo non dev'essere né messo tra parentesi né «eclissato» per potersi *trasferire* nell'«oltre» del «Regno dei cieli». A sospendersi sarà semmai la pretesa di «sapere già» la cosa mostrata da questo fenomeno ordinario. Se invece il tesoro e il campo avessero significato rivelativo (parabolico) solo in quanto trasferiti metaforicamente nell'area straordinaria del «Regno dei cieli», sarebbe lecito chiedersi se sia davvero possibile il caso in cui in un campo si trovi un tesoro e se quel campo sia realmente acquistabile. Non si capisce cioè perché mai si debba «sospendere il reale» per pronunciare una parola sensata sul mistero di Dio. Si ha come l'impressione di essere di fronte ad una specie di «soprannaturalismo linguistico», che finisce per mantenere separati due ordini di realtà – il naturale e il soprannaturale, o l'immanenza e la trascendenza, ovvero l'umano e il divino – ancorché questi due ordini arrivino a “mescolarsi” appunto grazie alla metafora.

Oltre a questo aspetto, nella proposta di Ricoeur pare riemergere l'uso strumentale della parabola, anche se la strumentalizzazione risulta di segno diverso rispetto a quelle cui si accennava. Sintomatica è, infatti, la mancata considerazione del legame tra Colui che produce la parabola e la parabola stessa. Pare che la parabola rappresenti il dispiegamento della capacità di Gesù di trasformare in metafora un racconto inventato, come se questo processo non lasciasse trasparire nulla del modo unico di essere al mondo di Gesù. Se così fosse, la parabola risulterebbe solo accostata al mistero del Figlio; semplice esercizio poetico, espediente retorico, didattico od omiletico, che nulla avrebbe a che vedere con la Sua persona e, quindi, alla fin fine – come la metafora – sarebbe solo uno «strumento privilegiato per sospendere il reale».

3. Il senso dei sensi

Se Ricoeur si dilunga a mostrare come, all'interno della parabola, l'elemento metaforico sospenda il linguaggio ordinario del racconto, non senza fretta liquida come «fittizio» o «immaginario» il racconto stesso. Gesù avrebbe inventato, costruito e «messo in scena» un racconto, usandone la struttura – e non solo le singole frasi e parole – come metafora²¹. Anche in questo caso appare con chiarezza il carattere strumentale del racconto, *immaginato* in vista della costruzione della metafora. Non è improbabile che siffatta lettura del racconto parabolico – come artificio fantasioso dell'immaginazione di Gesù – risenta di un certo modo d'interpretare la stes-

²¹ Cfr. P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, pp. 104-105.

sa immaginazione. E a questo punto è opportuno accennare a qualche tratto di teoria dell'immaginazione nella vicenda del pensiero occidentale, per individuare lo sfondo sul quale collocare l'ipotesi di Ricoeur²².

Fantasia e immaginazione

Nel lessico delle lingue neolatine si riscontra una relativa omogeneità semantica: per «immaginazione» s'intende la capacità di ritenere ciò che è assente, la sua rielaborazione, oppure la fantasia. Significativa, a questo riguardo, è la storia delle traduzioni del campo semantico greco della *phantasia*, perché in tale vicenda si radica il binomio concettuale di «fantasia» e «immaginazione». Il verbo *phantázesthai* significa genericamente «apparire» e non implica un intervento dell'invenzione volontaria. Tant'è che fino all'età ellenistica, il verbo non si trova in forma attiva, ma solo in quella media e passiva: qualcosa appare a qualcuno. Per Aristotele, l'immaginazione è complessivamente la facoltà per cui è possibile avere un'immagine, anche di un oggetto presente²³. Le diverse traduzioni latine del termine greco rivelano alcune delle accezioni presenti nelle lingue neolatine. La prima versione è *visio* che assimila *phantasia* a «percezione» e a «sensazione». In un secondo tempo, a *visio* è preferito il sostantivo *imaginatio*, che designa la capacità di ritenere nella mente ciò che è assente. Infine s'impone il calco greco *phantasia*, inteso come «fantastico». In questo ultimo senso, *phantasia* può essere *somnialis*, *diabolica* oppure *poetica*. Dalla considerazione del legame tra l'immaginazione e la percezione/sensazione espresso dal sostantivo *visio*, caduto presto in disuso, si passa ad alternare *imaginatio* e *phantasia*. Con tale alternanza si introduce una frequente inversione di polarità, sicché *imaginatio* può designare a volte la vana invenzione o la chimera poetica e *phantasia* finisce per essere assimilata alla ritenzione obbiettiva dell'assente, caratteristica della memoria²⁴.

Con ogni probabilità, quando Ricoeur qualifica il racconto parabolico come «immaginario» e «fittizio» ha alle spalle un'idea di immaginazione che si avvicina all'invenzione poetica, alla fantasia compositiva, intesa come una sorta di *creatio ex nihilo* artistica²⁵. Di

²² Per quanto segue, rimando soprattutto a M. FERRARIS, *L'immaginazione*, Bologna, Il Mulino 1996.

²³ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 428b, 20-25.

²⁴ Cfr. M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina 1997, p. 70; ID. *L'immaginazione*, pp. 2-10.

²⁵ In altri studi, la teoria del filosofo francese circa l'immagine/immaginazione si riduce alla critica della comprensione «psicologista» di essa. Cfr. P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book 1997, pp. 198; 273-284. Di fatto, ancorché la teoria dell'immaginazione ritorni costantemente nelle differenti svolte del pensiero ricoeuriano, non pare mai staccarsi dall'ambito della filosofia della finitudine. In una lucida sintesi sulla teoria dell'immaginazione di Ricoeur, così si esprime M. GERVASONI, *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 1985, p. 243 (cfr. anche le pp. 244-

per sé l'idea coerisce con una buona parte della tradizione occidentale, ma ne condivide anche lo scarso riconoscimento del carattere stratificato e complesso dell'immaginazione. Come l'originario vocabolo greco e la sua prima versione latina evidenziano, in realtà, l'immaginazione ha sempre a che fare con la percezione di qualcosa che appare. L'immaginazione, insomma, non è affatto riducibile né alla magica invenzione di una coscienza autonoma dal mondo, né ad una provvisoria mediazione mimetico-rappresentativa del reale, in vista dell'elaborazione di un concetto o di una metafora. Essa è invece l'impronta dell'originaria e fondamentale determinazione visiva (perceptiva/sensoriale) del pensiero²⁶. Perciò, se è vero che l'anima pensa sempre, è altrettanto vero che essa non pensa mai senza immagine, sia essa visiva, acustica, tattile, olfattiva e gustativa²⁷. L'immaginazione non è né un fatto, né una facoltà accostata alle altre, ma il modo originario in cui, attraverso la sensazione, anima e mondo nascono nello stesso momento: *co-nascono*, formando un'unica costellazione. Essa testimonia che il *co-noscere* è il *co-nascere* dell'anima e del mondo e mostra come la coscienza sia già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) con il mondo, *contatto*, *con-senso* dato al mondo²⁸. Non per niente uno dei modi di esprimere la nascita di un individuo suona come "venire al mondo"

247): essa «è funzione della limitatezza dell'uomo, in quanto l'uomo conosce secondo le sue strutture finite che manifestano però la sua partecipazione all'infinito, partecipazione che, alla fine, viene affermata come riconoscimento. Con la sua valenza pratico-affettiva, l'immaginazione fa sì che ogni conoscenza dipenda da una decisione anticipativa (scommessa) sul valore che poi sarà riconosciuto come sensato». Per questo motivo il filosofo francese non lega la questione dell'immaginazione alla percezione, da lui considerata come qualcosa di puramente passivo, ma al linguaggio, sicché essa diventa funzione innanzi tutto produttiva e critica del reale. Va però ricordato che in una delle ultime opere Ricoeur, trattando del rapporto tra immaginazione e memoria, sembra aver guadagnato un'idea più estetica dell'immaginazione stessa: cfr. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil 2000, pp. 5-66.

²⁶ Cfr. M. ROBIN, *Primi sguardi – primi scambi*, in A.A.V.V., *L'alba dei sensi. Le percezioni sensoriali del feto e del neonato*, a cura di E. HERBINET-M.C. BUSNEL, Siena, Cantagalli 2001 57-56, dove si mostra, dal punto di vista della neonatologia, come i primi scambi visivi costituiscano il punto di partenza del processo d'interazione. Per quanto riguarda il co-nascere del senso dell'udito e del mondo si vedano A.A. TOMATIS, *L'orecchio e la vita. Tutto quello che dovrete sapere sull'udito per sopravvivere*, Milano, Baldini&Castaldi, Milano 1999, pp. 9-44.

²⁷ Geniale l'intuizione che guida il singolare libro di A. APPIANO, *Bello da mangiare. Il cibo come forma simbolica dell'arte*, Roma, Meltemi 2000; l'intento della studiosa è dichiarato alle pp. 9-12. Ella tenta di ricostruire il fenomeno della "rappresentazione del gusto, o meglio delle sinestesie gustative e olfattive evocate attraverso l'immagine, le forme visive, i simboli e i colori presenti in numerosissime espressioni artistiche". Vedi anche la dimensione sinestetica tra tatto e vista, colta nella pittura di Francis Bacon in G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet 2002, pp. 98-99 e soprattutto 227-233.

²⁸ Sull'originaria coimplicazione dell'«Io» e del mondo, si veda F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, pp. 83-88. J. ASSMANN mostra con acutezza che la "facoltà" della memoria è risultato della reciprocità estetica dell'Io e del mondo: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi 1997, p. XVI.

o, richiamando al senso della vista: “venire alla luce”. Evocativa, sotto questo profilo, è pure l’equivalenza tra le espressioni: «perdere coscienza»/«riprendere coscienza» e «perdere i sensi»/«riprendere i sensi». Non si può inoltre dimenticare che la “parte” che più identifica il “tutto” di una persona (e che significativamente ospita tutti e cinque i sensi) è il “viso”, vale a dire “ciò che è visto”.

L’immaginazione non è né l’effetto del mondo sull’anima, né il prodotto di una coscienza rappresentatrice, ma è il segno del loro nativo *col-legamento*, della loro originaria *co-im-plicazione*, una «piega» di un unico tessuto²⁹. «La sensazione è alla lettera una comunione», come amava esprimersi Merleau-Ponty³⁰. La questione del «senso», quindi, non può essere posta senza la questione dei «sensi», perché non si dà senso senza sensi³¹!

Sintomatica, a questo riguardo, è la relazione che le lingue neolatine colgono tra il «sapere» e l’«avere sapore»³². Questo nesso linguistico suggerisce la connessione tra la conoscenza e il senso del gusto e indica il significativo scambio e la reversibilità che il verbo «sapere» permette in alcuni casi, essendo riferibile sia al soggetto che «sa qualcosa», sia al mondo che «sa di qualcosa». In ambito biblico, si potrebbe ricordare l’espressione di *Gb* 6,30: stretto dalla morsa tenace delle argomentazioni degli amici che lo rimproverano di non comprendere il senso della propria disgrazia, Giobbe replica ironicamente, rivendicando di “avere ancora palato” per cogliere il sapore degli oscuri avvenimenti della sua vita. La sensazione non investe solo l’ambito della conoscenza, ma riguarda tutto l’agire e il giudizio su di esso, come evocano modi di dire quali: “una persona di *buon senso*”, “una persona dotata di *sensibilità*”. Nelle scelte, si può essere “di buon o cattivo gusto”. Un’azione può essere compiuta “con gusto”, o lasciare “disgustati”.

²⁹ Circa la lettura dell’immaginazione come «piega» del reale, cfr. P. GAMBAZZI, *L’occhio e il suo inconscio*, p. 170. Pur rimanendo vincolato ad un’antropologia «delle facoltà», anche Schelling aveva già interpretato l’immaginazione come la facoltà estetica di «collegamento» tra l’esperienza sensibile e il senso intelligibile del tutto. A questo proposito si veda lo studio di G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell’immaginazione. Una lettura di Schelling*, Milano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Guerini e Associati 1997, soprattutto pp. 31-39; 104-120.

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 289. A questa conclusione sembra giungere anche la breve, ma perspicace «analisi del sentire» reperibile in D. CORNATI, *Postilla conclusiva non scientifica. L’ascolto della voce. La visione del testo. Il contatto affettivo con la parola. Appunti per un’estetica dell’attestazione*, “La Scuola Cattolica” 129 (2001) 53-101 e, in particolare, pp. 62-72.

³¹ Evidentemente, siffatte affermazioni affondano le loro radici nella lezione husserliana sulla sintesi passiva, ma rappresentano pure l’eco del testo di A. Schopenhauer, *La vista e i colori*, ricerca giovanile non esente da una certa “commistione” tra gnosologia e naturalismo ottocentesco; cfr. P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 42-48.

³² Cfr. la voce «Sapere» in M. CORTELLAZZO-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1988, 1128.

S'intuisce quanto sia proficua una trattazione della parabola evangelica come teoria estetica dell'immaginazione di Gesù, se per «estetica» non s'intende – come d'abitudine – la scienza dell'arte o una generica meditazione sul bello, ma una riflessione sull'*aísth_sis*, cioè sulla *sensazione*³³. Evidentemente non si propone qui né di esaltare l'immaginazione come una sorta di ingenuo sensualismo lirico o romantico, né di ritornare nostalgicamente alle certezze dell'empirismo. Si suggerisce, invece, di scorgere nell'immaginazione stessa – che, nella sua immediatezza, agisce a partire dal carattere estetico dei fenomeni – un giudizio complesso sull'esperienza. Il giudizio originario sull'esperienza è, infatti, sempre un giudizio estetico, una connessione sensibile, stratificata e complessa – per certi aspetti, «labirintica» – tra la qualità espressiva dei fenomeni e la loro qualificazione affettivo-sentimentale³⁴. Il primo giudizio è sempre «a pelle» ed esprime felicità, piacere, dolore, dispiacere, interesse, disinteresse, rabbia, gelosia... Questa qualificazione affettivo-sentimentale, ben diversa dall'intimistica e incomunicabile esperienza del singolo, ha a sua volta da sempre a che fare con il mondo. Infatti, essa non può che essere vissuta, in maniera più o meno diretta, a partire dalle forme del *sensu comune*³⁵.

Non poche voci del pensiero moderno – tra le quali spiccano Cartesio e Kant –, si sentono a disagio di fronte a siffatte riflessioni. Infatti, per il filosofo francese i sentimenti sarebbero utili al sapere, dato che favorirebbero la conoscenza, predisponendola. Tuttavia, non potrebbero assolutamente conoscere. Anzi, a suo dire, essi mantengono un carattere perturbante, che obnubila la conoscenza³⁶. D'altra parte, per il filosofo tedesco, i sensi non sono in grado di giudicare, visto che non possono pensare³⁷.

³³ Cfr. M. FERRARIS, *Estetica razionale*, p. 2.

³⁴ Sul rapporto sensazioni/sentimenti, si legge con sicuro profitto E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Roma, Studium 1985, pp. 135-144. In proposito si veda M. EPIS, *Io, anima, persona nella fenomenologia di Edith Stein*, "Teologia" 27 (2002) 52-70, pp. 61-66. In prospettiva marcatamente estetica, P. SEQUERI tratteggia la figura della coscienza credente: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana 1996, pp. 375-384; 471-482.

³⁵ Davvero illuminanti le riflessioni sulla qualità estetica del «senso comune» in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, pp. 201-280. Nel "senso comune" il filosofo Enrico Castelli individua addirittura un oggetto teologico; cfr. G. GIUSTOZZI, *Enrico Castelli. Filosofia della vita ed ermeneutica della tecnica*, Napoli – Roma, Edizioni Scientifiche Italiane 2002, p. 272-278.

³⁶ Cfr. R. CARTESIO, *Passioni dell'anima*, a. 28, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. GARIN, Roma-Bari, Laterza 1986, vol. IV, p. 21; a. 45, in *Ivi*, p. 30; a. 139, in *Ivi*, p. 46.

³⁷ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di A. BOSI, Milano, Tea 1995, pp. 167-171; 192-204. Un'attenta indagine storica sull'interpretazione della capacità giudicante dei sensi e dei sentimenti è reperibile in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, pp. 57-264. Sulla connessione kantiana tra il "materiale sensibile" e le "forme a priori dell'intelletto" si veda anche P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, p. 30. G. DELEUZE è più incline a riconoscere la grande svolta dell'ultimo Kant, vale a dire quello della terza *Critica*. Infatti, stando allo studioso francese, mentre nelle prime due



Una comprensione estetica riconosce, invece, al plesso sensoriale-sentimentale la possibilità di una conoscenza e di un giudizio che, pur essendo extrateorici, non sono extraconoscitivi. Proprio a motivo della sua *co-im-plicazione*, il giudizio estetico non è riducibile né alla chiarezza e distinzione della ragione cartesiana, né a qualcosa di immediatamente comprensibile e puro, come invece sembra far credere una certa retorica delle «ragioni del cuore»³⁸; esso è infatti ermeneuta ed ermetico, visto che le sensazioni, a volte, possono paradossalmente impedire il sentire. Per questo, il giudizio estetico implica il vigile attraversamento dell'opacità, per certi versi violenta, dell'essere-con-il-mondo³⁹. Infatti, come il bisogno può camuffarsi in inappetenza anoressica e voracità bulimica, anche i sensi possono diventare caricature di se stessi. Da nativi collegamenti tra anima e mondo essi sono in grado di trasformarsi in tombe del mondo e, così facendo, in sarcofaghi dell'anima. Un certo modo di vedere e gustare il mondo lo trasforma in una camera degli specchi, dove l'io, pur convinto di vedere altro, non scorge se non la propria immagine più o meno deformata. Anche il tatto può ritorcersi e diventare inumazione di anima e mondo. Ben lo mostra l'antico mito di Re Mida che, con il suo tocco vorace, trasforma

Critiche si trova sempre una facoltà determinante che legifera e stabilisce l'armonia tra le altre facoltà ("l'intelletto, nell'interesse speculativo e la ragione nell'interesse pratico"), nella *Critica del Giudizio*, e più precisamente in ambito estetico, si troverebbe lo "sfondo" per il quale le varie facoltà risulterebbero armonizzabili da una facoltà determinante. "La *Critica del Giudizio*, nella sua funzione estetica, non viene semplicemente a completare le altre due, ma ne costituisce in realtà il fondamento. Essa disvela un libero accordo delle facoltà quale *sfondo* presupposto dalle altre due *Critiche*. Ogni accordo determinato rinvia a quel libero accordo indeterminato che lo rende possibile in generale"; *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, Milano, Mimesis 2000, p. 29; cfr. anche le pp. 25-28; 31.

³⁸ Cfr. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, pp. 1-3. La complessità del giudizio estetico è comprovata anche dalla molteplicità di prospettive attraverso cui l'argomento è stato svolto. Al già ricordato approccio kantiano si aggiungono l'analisi della sensazione operata dall'empirismo e i tentativi ottocenteschi di articolare filosofia e fisiologia, filosofia e psicologia nonché lo studio della sensazione a partire dalla struttura del linguaggio; si veda integralmente P. SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, vero e proprio testo di storia della filosofia sull'argomento. Anche in ambito "analitico" non mancano diversificazioni di prospettive. Basta ricordare l'aspra critica di Austin alla dicotomia cara ad Ayer e sancita da Russell tra "cose materiali" e "dati sensoriali"; cfr. J.L. AUSTIN, *Senso e sensibilia*, Genova, Marietti 2001, pp. 23-37; 57-65.

³⁹ Tra le immagini più esplicite della componente drammatica e violenta della sensazione stanno certamente i quadri di Francis Bacon che non di rado rappresenta corpi squarciati, vulnerati dal contatto con il mondo. Cfr. G. DELEUZE, *Francis Bacon*, pp. 47; 51-67; 76-77; 85-87.

il mondo in oro, cioè nel proprio desiderio di avere oro; in altre parole: riduce il mondo a se stesso. Ma, così facendo, il Monarca uccide il mondo e muore di fame, non potendo più toccare nemmeno il cibo, senza che questo si trasformi in oro⁴⁰.

Immediatezza e dedalo sono il *testo* dell'essere-con-il-mondo, che viene letto dall'immaginazione umana. In effetti, l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-im-plicato) dell'«Io» con il mondo⁴¹.

Se l'immaginazione è una traccia sensoriale-sentimentale della complicata e ambivalente immediatezza di essere-con-il-mondo e, nello stesso tempo, un giudizio estetico su questo medesimo legame, risulta davvero riduttivo considerare le parabole di Gesù come emergenze di una «facoltà» in Lui particolarmente sviluppata. Più che artificio provvisorio in vista di un nuovo linguaggio, proporzionato alla “straordinarietà” del mistero di Dio, le parabole di Gesù sono un evento estetico, un'orma del Suo essere nel mondo o – meglio – del Suo essere-con-il-mondo, del Suo unico legame con il mondo. Nello stesso tempo, esse sono pure il Suo giudizio estetico sul proprio singolare legame con il mondo; un legame, evidente ed immediato, eppure così ben intrecciato da risultare di difficile decifrazione. In virtù di questo legame, le parabole rispecchiano eventi quotidiani e sperimentabili da tutti gli uomini. Mi limito ad alcune parabole del Vangelo secondo Matteo: un contadino che semina (13,3-9); la progettata disinfestazione da un'erbaccia che minaccia il raccolto (13,24-30); la crescita di una pianta (13,31-32); l'impasto della farina (13,33); il commercio di preziosi (13,44-46); la cernita dei pesci da vendere (13,47-50); un caso di mancata riconoscenza (18,23-35); operai assunti in diverse ore del giorno (20,1-16); un banchetto nuziale (22,1-14); un padre e i suoi due figli sfaccendati (21,28-32); un fatto di “cronaca nera” (21,33-43); la vicenda di dieci ragazze in attesa di uno sposo ritardatario (25,1-13); la gestione del patrimonio di un facoltoso possidente in viaggio (25,14-30)⁴².

⁴⁰ L'ambivalenza dei sensi è riconosciuta fin dall'inizio dalla Genesi che presenta la prima coppia umana attratta dal frutto dell'albero, “buono da mangiare” e “gradito agli occhi” (Gen 3,6).

⁴¹ Cfr. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, pp. 21; 34-51.

⁴² Anche nell'ambito della rinnovata ricerca storica su Gesù si tende a sottolineare il riferimento concreto delle parabole evangeliche. Si veda G. THEISSEN-A. MERZ, *Il Gesù storico. Un Manuale*, Brescia, Queriniana 1999, pp. 216-221 e P. PEZZOLI, *La pedagogia di Gesù: l'insegnamento delle parabole*, in A.A.V.V., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, Milano, Glossa 2002 89-112, pp. 89-90.

Perché parli loro in parabole?

A questo punto, si potrebbe riprendere l'affermazione di Ricoeur che qualifica come «immaginario» il racconto parabolico. A mio parere, non è affatto inverosimile – anche a partire da alcuni cenni evangelici⁴³ – ipotizzare che Gesù abbia «immaginato» determinate scene delle parabole non per averle inventate, ma per averle «viste». È significativa, a questo proposito, la tonalità estetica della risposta di Gesù alla domanda dei Discepoli: «Perché parli loro in parabole?» (Mt 13,10). Gesù motiva la parabola a partire dall'incapacità di «vedere» e di «udire» dei Suoi interlocutori. Essi, «pur ascoltando, non ascoltano»; «pur guardando, non guardano» (Mt 13,13). I loro orecchi sono diventati duri e il loro occhi sono chiusi (Mt 13,15). Pare che, attraverso le parabole, Gesù intenda realizzare una vera e propria apertura e rieducazione dei sensi. Che questa non sia mera concessione ad un generico e «alla moda» recupero della corporeità, lo capiamo dalla «satirica» teologia⁴⁴ del Salmo 115, che denuncia la vanità degli idoli a partire dalla nullità della loro sensazione:

Hanno occhi e non vedono,
hanno orecchi e non odono,
hanno narici e non odorano.
Hanno mani e non toccano,
hanno piedi e non camminano (Sal 115,5-7)⁴⁵.

In quanto privi di sensi, gli idoli sono *in-sensati*. *In-sensibile* “come loro è chi li fabbrica e chiunque in essi confida” (Sal 115,8). La coppia formata dagli idoli e da chi crede in essi costituisce una specie di specchio nello specchio dove ciascuna delle superfici non riflette se non il proprio *non-senso*⁴⁶. Il criterio invocato dal salmista per verificare la qualità teologale degli idoli non è per nulla peregrino; esso infatti prende luce proprio dal nucleo incandescente della fede d'Israele, i cui articoli fondamentali sono la liberazione dall'Egitto, grazie all'intervento di Dio e la creazione del mondo, ad opera dello stesso Dio.

La rieducazione dei sensi attraverso la parabola

Sorprende, infatti, la qualità estetica dell'intervento di YHWH a favore d'Israele, schiavo in Egitto. Nel breve riassunto che precede il racconto della chiamata di Mosé, ciò che muove Dio al “ricordo” dell'alleanza stretta con Abramo e Giacobbe è “vedere” la situazione d'Israele e

⁴³ Emblematica è l'attestazione di Lc 14,7-11 sul fatto che Gesù, invitato a pranzo da uno dei capi dei farisei, si metta a raccontare una parabola che riguarda gli ospiti di un banchetto di nozze (vv. 8-11), «notando» (v. 7) come, in quel momento, gli invitati stiano gareggiando nella scelta dei posti a tavola.

⁴⁴ Cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (101-150), Bologna, Dehoniane 1984, p. 374.

⁴⁵ Un esplicito riferimento all'*insensibilità* degli idoli si legge anche in Dt 4,28.

⁴⁶ Tra idoli e idolatri si crea un fatale movimento di andata e ritorno caratterizzato dalla mancanza di sensi. Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *I Salmi*, II, Roma, Borla 1993, p. 555.

“udire” il suo lamento (cfr. *Es* 2,23-25; 6,5). Parlando a Mosè, YHWH ribadisce per ben due volte la qualità della propria *sensazione*: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei sorveglianti” (*Es* 3,7); “Il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l’oppressione con cui gli Egiziani li tormentano” (*Es* 3,9). Lo stesso incontro tra YHWH e Mosè è descritto come una sorta di scambio di visioni: “Il Signore vide che [Mosè] si era avvicinato per vedere” (*Es* 3,4); YHWH si vede visto e Mosè, avvicinandosi per “vedere il grande spettacolo” del roveto che brucia, si *s-copre* visto dallo stesso spettacolo (cfr. *Es* 3,6)⁴⁷. La *sensibilità* di YHWH non sta solo all’origine dell’Esodo; essa infatti viene mostrata con ritmica insistenza dal primo racconto della creazione. Lo sguardo di Dio si posa fedelmente sul mondo, vedendone la bontà e la bellezza e sigillando ciascuno dei sei giorni della creazione: “E Dio vide che era cosa buona” (*Gen* 1,4.10.12.18.21.25; cfr. *Gen* 1,31)⁴⁸. Il verbo “vedere” (*ra’ah*) che ricorre nel racconto della creazione è il medesimo di *Es* 2,25 e *Es* 3,7, sicché i due fuochi del credo d’Israele – Dio liberatore d’Israele e creatore del mondo – sembrano alimentati proprio dalla capacità viviva di YHWH, tant’è che creazione e liberazione sono strettamente connesse al vedere di Dio. Il Salmo 115 dimostra quindi l’assenza di qualità teologale negli idoli delle nazioni a partire dalla differenza tra YHWH che “vede”, “sente” (*Gen* 1,4-31; *Es* 3,8)⁴⁹ e “odora”⁵⁰ e le presunte divinità che, immobili, non vedono, non sentono e non toccano, proprio come chi crede in esse. Da questi rapsodici cenni si intuisce quanto la rieducazione dei sensi che Gesù attua, grazie alle parabole, abbia a che fare con il mistero stesso del Dio d’Israele: prima di essere caratteristica dell’uomo, i sensi sono pre-

⁴⁷ B.S. CHILDS sottolinea la reciprocità della s-coperta: Mosè intende vedere e si vede visto: *Exodus. A Commentary*, London, SCM 1974, p. 72. Si può inoltre notare che la prima risposta che Mosè dà all’appello di YHWH, *hinn_nî* (“Eccomi!”) è traducibile anche con “Vedimi!”; di questo parere è W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday 1999, p. 200. Utile anche la lettura di A. DARTIGUES, *Théologie et esthétique*, “Bulletin de littérature ecclésiastique” 102 (2001) 95-110, particolarmente le pp. 108-109.

⁴⁸ Gli studiosi descrivono questo “ritornello” come una “formula di approvazione”, un giudizio dato da Dio sulla creazione; vedi: E.A. SPEISER, *Genesis*, New York, Doubleday 1964, p. 5; C. WESTERMANN, *Genesis*, Band I/1 *Genesis 1-11*, Neukirchen – Vluyn, Neukirchner 1974, pp.156-157; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Waco, Word Book 1987, p. 6. Appare comunque sintomatico che non sia riconosciuta la rilevanza del carattere *sensoriale* del verbo contenuto nel “ritornello”.

⁴⁹ Al dire di J. PLASTARAS, le tre azioni di YHWH costituirebbero un procedimento giuridico: il giudice ascolta l’innocente perseguitato, osserva attentamente per vedere la verità dei fatti e pronuncia la sentenza; cfr. *Il Dio dell’Esodo. La teologia dei racconti dell’Esodo*, Torino, Marietti 1977, p. 58. Vedi anche G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell’Esodo*, Bologna, Dehoniane 1976, p. 113.

⁵⁰ Dio decide di non maledire mai più il suolo a causa dell’uomo dopo aver “odorato la soave fragranza” degli olocausti offerti da Noè (cfr. *Gen* 8,21). “Profumo soave per il Signore” è l’ardito ritornello più volte ripetuto nelle prime pagine del Levitico (cfr. *Lv* 1,9.13.17; 3,5).

rogativa di Dio. Tale riapertura dei sensi fornisce inoltre l'antidoto contro l'idolatria, perché viene ri-creata la condizione di possibilità della fede in un Dio che vede e ode. Queste considerazioni getterebbero nuova luce sulle guarigioni operate da Gesù nei riguardi di ciechi e sordi, come già intuito dalla lettura patristica: dando *salute* ai sensi, Gesù annuncia la *salvezza* perché riplasma il corpo chiuso, *an-estetico*⁵¹, *anestetizzato* e insensibile dell'uomo secondo l'"Immagine di Dio"⁵².

Gesù educa
ed educa a vedere

In questo riassetto dei sensi, perfino la posizione singolare dei Discepoli – rispetto alle persone cui Gesù parla in parabole – è esteticamente motivata. A loro, infatti, è sì concesso di conoscere il mistero del Regno dei cieli (Mt 13,11), e ciò equivale ad avere «occhi che vedono» e «orecchi che ascoltano» (Mt 13,6). Davvero improbabile risulta allora la lettura della posizione dei Discepoli nell'ottica dei privilegi; come se essi fossero esenti dall'approccio estetico – ossia sensoriale e affettivo – alla rivelazione del Regno, in forza di chissà quale esclusivo e iniziatico insegnamento. È vero che alla folla Gesù «non parlava se non in parabole» (Mt 13,34) e, in un secondo momento, Egli spiegava ai Discepoli ogni cosa. Tuttavia, non è irrilevante notare che i contenuti di questa spiegazione esclusiva, che si presume avvenuta senza ricorrere a parabole, spesso non vengono neppure a far parte dell'attestazione evangelica. E, in qualsiasi caso, sia per i Discepoli sia per coloro che Discepoli non sono, la visione del Regno dei cieli, dono del Padre (cfr. Mt 16,17), è possibile solo attraverso lo sguardo di Gesù (cfr. Mt 11,25-27).

Sui comuni eventi del Suo mondo, lo sguardo di Gesù non si posa saccente come su cose risapute e scontate, ma percorre questi ordinari paesaggi della vita e dell'animo umano con l'attenzione di chi presagisce la presenza di un tesoro. Il presagio, il pre-sentimento, incoraggia lo sforzo di scavare, ma non evita la fatica del tentativo e non garantisce la riuscita: lo scavo porterà alla luce uno scrigno, oppure aprirà la fossa profonda di un'illusione? Come già ricordato, il tentativo rende vulnerabile chi tenta e lo espone alla tentazione.

Ben diverse da trovate o da indovinelli composti per stupire impreparati uditori con la Sua capacità di risolverli, le parabole piuttosto narrano gli eventi che appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata ambivalenza. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere – «Guardate gli uccelli del cielo...» (Mt 6,26) – non sono, quin-

⁵¹ Si legge con interesse il breve e accorato saggio di D. CORNATI, *Spasmi e apatie del male. Tracce di una an-estetica e di una fenomenologia rovesciata del male*, "La Scuola Cattolica" 130 (2002) 807-819.

⁵² Mirabile il commento di IRENEO DI LIONE al racconto giovanneo della guarigione del cieco nato; cfr. *Adversus Haereses* V,15,2.

di, artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma piuttosto rivelazione stessa del Regno. Essa è colta da chi – come Gesù – ha i sensi ben attenti e il *tatto* così delicato, da vivere in costante *con-tatto* con il Suo mondo, in modo da intuirne il *sensu*, anche quando esso è nascosto dall'irrelevanza sociale dei bambini, dalla sofferenza della malattia e persino dall'intoccabilità legalmente sancita di un malato di lebbra. Raccontando una parabola, Gesù non esprime solo l'*intenzione* di annunciare il Regno, ma mostra anche – e, forse, prima di tutto – la sofferta e faticosa *attenzione* che Gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani del Suo mondo. Le parabole sono segni dell'immaginazione attenta di Gesù che non coglie il Regno sopra, sotto, dietro, oltre, al di là degli eventi che vede e narra, ma nell'ambivalente ferialità degli eventi stessi che il Suo sguardo libera dall'ovvietà. Nessun uomo ha visto come Lui⁵³.

5.
A che cosa
lo assomiglieremo?
Analogia del Regno

Considerare l'immaginazione di Gesù come traccia della Sua relazione con il mondo e come giudizio estetico su questa stessa relazione permette di reinterpretare un altro aspetto della parabola. È degno di nota il fatto che il Gesù di Matteo non introduca mai il Suo discorso sul Regno proponendo un'identificazione che ne definisca la realtà. In nessuna occasione, infatti, Egli afferma che «il Regno di Dio è...», ma ricorre ad espressioni che richiamano una similitudine: «il Regno di Dio è reso simile a...». Negli altri due Sinottici, alcune parabole si aprono o si chiudono con una domanda: «A che cosa possiamo render simile...?» (Mc 4,21.30; Lc 13,18-21); «Che cosa farà dunque il padrone della vigna?» (Mc 12,9-10). Le riflessioni fatte in precedenza sulle domande di Gesù indurrebbero a

⁵³ La prospettiva della singolare visione di Gesù potrebbe offrire lo spazio alla ripresa di una tematica classica della cristologia (forse troppo in fretta liquidata dalla polemica modernista e antimodernista) vale a dire quella della *scientia visionis*, o *visio beatifica* di Gesù. Liberata da una malcelata tendenza monofisita, proprio grazie alla considerazione *estetica* della visione, le due espressioni potrebbero ancora esprimere bene la singolarità di Gesù, come lasciava intendere l'intervento prudenziale del Santo Ufficio nel 1918 (DENZ-SCHÖNM 3645-3647). Nella comprensione classica, la *visio beatifica* era considerata uno degli "effetti" dell'Unione ipostatica: Gesù godeva già sulla terra il privilegio della visione "immediata" dei beati, perché unito ipostaticamente al Figlio di Dio. Da ciò derivava che la messa in discussione di detta *visio beatifica* da parte della teologia liberale e del modernismo apparisse come un dubbio espresso nei riguardi stessi dell'Unione ipostatica. Il vantaggio della comprensione *estetica* sta innanzitutto nel non considerare negativa la mediazione che abita ogni sensazione. Dalle analisi che seguiranno, si potrà intuire che i Santi in Cielo sono capaci di una visione appunto "beatifica" non perché "immediata", ma perché in grado di realizzare pienamente la mediazione, il legame che ogni sensazione testimonia. In questo senso si può senz'altro affermare che Gesù ebbe, e in modo del tutto singolare, già sulla terra la visione che i Santi hanno in Cielo. Un panorama della storia delle interpretazioni circa la *visio beatifica* di Gesù si trova in B. SESBOÛÉ, *Cristologia fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme 1997, pp. 118-147.

considerare tali interrogativi non solo come espedienti didattici o retorici, ma come tracce dell'attraversamento dell'ambivalenza del mondo da parte del Signore. In qualsiasi caso, siffatto linguaggio di similitudine, ricorrente nelle parabole, muove verso la temibile corrente dell'analogia, che passa tra lo Scilla e Cariddi dell'«attribuzione» e della «proporzionalità» e solleva le secolari domande circa il modello da preferire.

5.1. Similitudine di rapporti o rapporto di similitudini?

Per intuire meglio la portata della similitudine che Gesù riconosce, è conveniente, quindi, accennare alle diverse interpretazioni dell'analogia.

La maggior parte degli studiosi è unanime nell'accordare alla nozione di *analogia* un retroterra originariamente matematico che, successivamente, ha subito un'estensione dei suoi confini – per opera di Platone e soprattutto di Aristotele⁵⁴ – fino a raggiungere le discipline filosofiche, in particolare la logica e la metafisica. In greco il sostantivo *analogía* significa «proporzione», cioè un tipo di rapporto che lega tra loro quattro termini dei quali il primo sta al secondo come il terzo sta al quarto. Proprio da questa definizione scaturiscono i problemi dal punto di vista della storia delle interpretazioni: la proporzione che l'analogia esprime, afferma prima di tutto o solamente una *similitudine di rapporti* che riguardano termini diversi, oppure manifesta un *rapporto di similitudini* fra gli elementi che la compongono⁵⁵? Detto altrimenti: affermare che $A : B = C : D$ significa asserire solamente che le due coppie di termini, *pur essendo tra loro diverse*, sono costituite da uno stesso (« = ») modello di rapporto (« : »), oppure ciò significa che tale similitudine di rapporto è possibile perché esiste *una similitudine di essere* tra i vari elementi della proporzione? Tentando maggiore chiarezza, si può ricorrere alla classica metafora aristotelica che suona in questi termini: «la vecchiaia è la sera della vita». Ci si può chiedere se tale proporzione esprima solamente la similitudine dei rapporti che intercorrono tra il «giorno» e la «sera» e tra la «vita» e la «vecchiaia», o annunci pure una similitudine *ontologica*, una parentela nell'essere tra «giorno», «sera», «vita» e «vecchiaia», un vincolo dato dall'«è» che si trova al centro della metafora e che lega tra loro cose differenti: «la vecchiaia è la sera della vita»⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. P. SEQUERI, «Analogia», in *Dizionario Teologico interdisciplinare. Volume primo*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato, Marietti 1977, 341-351 e, in particolare, p. 343.

⁵⁵ Cfr. V. MELCHIORRE, *L'analogia come chiave di lettura per la creazione*, "Rassegna di Teologia" 33 (1992) 445-455 e, in particolare, p. 455.

⁵⁶ In questa prospettiva pare collocarsi la proposta di V. MELCHIORRE che, attraverso l'analisi di alcune figure retoriche, quali la metonimia, la sinecdoche e la metafora, elabora una teoria dell'*analogia entis* che trova proprio nel carattere analogico del-

Questo problema interpretativo sembra trovare il suo punto cruciale al momento del passaggio della questione dell'analogia dal pensiero greco, attraversando la mediazione araba⁵⁷, all'evento intellettuale rappresentato dall'opera di Tommaso d'Aquino. La *crux interpretum* è data dal fatto che, mentre Aristotele considera l'analogia anzitutto come una *similitudine di rapporti* e non come un *rapporto di similitudini*, l'Aquinate, nello sviluppo della sua opera, chiama «analogia» entrambe le modalità d'interpretazione – sia la *proporzione di rapporti* che la *proporzione di essere* –, dando ragione, quasi alternativamente, ora all'una ora all'altra prospettiva. E questo avviene non solo quando l'analogia è utilizzata nell'ambito dell'ontologia, ma anche quando essa si riferisce alla problematica più propriamente teologica. Proprio a questo punto la tematica diventa spinosa. Infatti, se si afferma che «Dio sta al mondo come il papà sta al bambino» e quindi si dice che «Dio è il papà del mondo», che significato assume questo «è»? I commentatori tomisti del secolo XVI – che hanno chiamato la «similitudine di rapporti» *analogia proportionalitatis* e hanno nominato il «rapporto di similitudini» *analogia attributionis* – si trovano su questo punto chiaramente in disaccordo. In effetti, nel suo commento al *De ente et essentia* e nella sua opera *De nominum analogia*, il Gaetano afferma che la vera analogia tomista è rappresentata dalla *proportionalitatis*, cioè dalla similitudine di rapporti tra esseri diversi. Infatti, se così non fosse, se cioè esistesse un rapporto di similitudini, nell'attribuzione del concetto di *essere* a Dio e ai vari enti mondani risulterebbe che, appunto, l'essere di Dio e quello degli enti apparirebbe *simile*, pur essendo di grado diverso, anche se Dio rappresentasse la massima forma d'essere, il suo *analogatum princeps*.

Su una posizione semplicemente opposta si trova F. Suárez per il quale la condizione di possibilità dell'*analogia proportionali-*

l'essere, e quindi nel *rapporto di similitudini*, la condizione di possibilità della *similitudine di rapporti*. Si vedano in proposito: *L'immaginazione simbolica*, Bologna, Il Mulino 1972, pp. 40-42; ID., *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano, Vita e Pensiero 1982, pp. 3-5; 31-35; ID., *La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia*, in *La differenza e l'origine*, a cura di V. MELCHIORRE, Milano, Vita e Pensiero 1987, 3-19 e, in particolare, pp. 7-19; ID., *Le analogie dell'uno in Kant*, in ID., *L'uno e i molti*, Milano, Vita e Pensiero 1990, 319-335 e, in particolare, p. 335. Cfr. inoltre F. RIVA, *L'analogia metaforica: una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milano, Vita e pensiero 1989, pp. 167-174; S. CAVACIUTI, *Analogia e metafora*, in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia. Contributi al XXXVIII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, aprile 1983*, Brescia, Morcelliana 1984, 234-239 e, in particolare, pp. 236-237; E. SALMANN, *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in *Studi di filosofia trascendentale*, a cura di V. MELCHIORRE, Milano, Vita e Pensiero 1993, 305-325, p. 305; M. GIORDANO, «Analogia e "ordine" epistemologico dei modelli teorici», in *Metafore dell'invisibile*, 240-252 e, in particolare, pp. 240-246.

⁵⁷ Cfr. E. BERTI, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», in *Metafore dell'invisibile*, 13-33 e, in particolare, pp. 16-17.

tatis è rappresentata proprio dall'*analogia attributionis*, perché questa seconda sintetizzerebbe la dottrina tomista della partecipazione dell'essere⁵⁸.

In realtà, pare che a dare adito a questa duplice interpretazione della teoria di Tommaso sull'*analogia* sia la successione cronologica delle sue opere. Difatti, mentre nelle prime opere (*De principiis naturae*, *De ente et essentia*, *Commento alle Sentenze*) egli sembra sposare l'*analogia attributionis* sullo sfondo di un'idea della partecipazione dell'essere per gradi diversi a tutto ciò che esiste, nel *De veritate* sembra dar credito quasi unicamente all'*analogia proportionalitatis*, che, negando qualsiasi distribuzione graduale dell'essere, nega anche una similitudine tra l'essere di Dio e l'essere degli enti e, in questo modo, sottolinea la trascendenza di Dio. Ma nelle ultime opere – le due *Summae* e il *Commento alla Metafisica* –, Tommaso sembra dare nuovo credito all'*analogia attributionis*; anzi, si ha la netta impressione che egli riconosca il primato di questa sull'altra⁵⁹.

Causalità esemplare o formale; causalità efficiente

Ora, è decisivo osservare – nonostante i sostenitori della *analogia proportionalitatis*, da Gaetano a Przywara⁶⁰, l'abbiano dimenticato – come tra le prime e le ultime opere dell'Aquinate, si sia verificato un notevole cambiamento in ciò che concerne l'idea di essere. Difatti, nelle opere giovanili, l'essere viene considerato nella prospettiva della sua partecipazione per gradi, di cui Dio rappresenta la forma più alta. Questo modo di vedere le cose, effettivamente, può favorire l'interpretazione dell'essere stesso come un «genere», del quale fanno parte sia Dio che gli enti mondani. Ma, nelle ultime opere, Tommaso interpreta la partecipazione dell'essere come un *atto*. La causalità divina, che dona l'essere agli enti, non è più letta alla luce della *forma* suprema dell'essere divino (causalità esemplare o formale), ma è vista anzitutto come causalità efficiente, cioè creatrice⁶¹. Non si verifica, quindi, nessuna emanazione dell'essere per gradi – da

⁵⁸ Cfr. J. COURTINE, *Difference ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien*, "Bulletin de la Société française de Philosophie" 83 (1989) 43-67 e, in particolare, pp. 65-67. Un altro esempio di incertezza interpretativa, precedente a Gaetano e Suarez, circa il significato dell'*analogia tomista* è rappresentato dall'opera di Cusano. Cfr. a questo proposito G. SANTINELLO, *Riflessioni sul concetto di analogia*, in *Metafore dell'invisibile* 34-58, pp. 36-46.

⁵⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententiae*, II, d. 19,9,5, a. 2 ad I; ID., *De veritate*, q. 2, a. 11; ID., *Summa Theologiae*, Ia, q. 13, a. 5. Si veda l'attenta ricostruzione dell'evoluzione in E. NICOLETTI, *L'analogia in S. Tommaso*, in *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di G. CASSETTA, Roma, Edizioni Vallombrosa 1987, 116-175 e, in particolare, pp. 120-146.

⁶⁰ Cfr. E. PRZYWARA *Analogia entis. I. Prinzip*, München, Kösel-Pustes 1932, pp. 97-99; 149-151.

⁶¹ Questo passaggio è stato documentato e lucidamente spiegato dallo studio, diventato ormai un classico, di B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas D'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires 1963. Si vedano particolarmente le pp. 81-114.

quello supremo ed esemplare (Dio) all'infimo –, ma si dà una posizione in essere per atto creativo da parte di Dio⁶². In questo senso, l'«è» che si attribuisce ai diversi enti (*analogata*) può essere effettivamente attribuito a Dio come *analogatum princeps*, perché il suo primato non deriva dal fatto di rappresentare l'esempio massimo dell'essere, ma consegue dal suo essere il Creatore⁶³. Per Tommaso, l'essere di Dio non è *l'esse commune*, del quale partecipano tutte le creature, ma è l'essere in sé sussistente⁶⁴. Inoltre, *l'esse commune* non sta in relazione di *partecipazione* rispetto all'essere di Dio, ma di dipendenza. Più esplicitamente: tale dipendenza non è nell'ordine formale dell'essenza, ma in quello della causalità⁶⁵.

Il timore che *l'analogia attributionis* possa condurre all'univocità della comprensione dell'essere⁶⁶ e, quindi, ad una sorta di panteismo irrispettoso della distanza tra l'essere mondano e Dio, sembrano essere messi in fuga proprio dall'interpretazione dell'essere come *actus essendi*, la quale rende ragione dell'idea di creazione. Si può anzi affermare che Tommaso ricorra all'analogia di attribuzione proprio per evitare il panteismo a cui può esporsi l'analogia di proporzionalità⁶⁷. Prendendo per esempio la proporzione $4 : 8 = 10 : 20$, gli elementi diversi delle differenti coppie possono essere *unificati* dal concetto di «doppio»: 8 è doppio di 4 e 20 è doppio di 10. L'analogia di proporzionalità, da sola, non pare esente dal pericolo dell'univocità. Forse, è per questo che Tommaso tenta di articolare le due forme di analogia nel concetto di essere, implicante sia *l'actus essendi* (nella linea dell'*analogia attributionis*) che *l'es-*

⁶² Cfr. C. FABBRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI 1960, pp. 499; 507-517. Allo stato attuale degli studi, la maggior parte degli studiosi si trova d'accordo nel riconoscere il primato conferito da Tommaso d'Aquino all'analogia di attribuzione. Si vedano: S. LANTIER, *Principio di persona e analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile*, 174-194 e, in particolare, p. 193; A. TOGNOLO, *L'analogia dell'ente in Tommaso d'Aquino*, in *Metafore dell'invisibile*, 103-109; A. MARCHESI, *Trascendentalità dell'essere e sua compossibilità con la dottrina dell'analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile*, 128-136 e, in particolare, pp. 134-135. Una rassegna, non più recentissima ma sempre utile, sul tema dell'analogia, cfr. P. GIUSTINIANI, *I volti dell'essere: rassegna di studi recenti sul tema dell'analogia*, "Asprenas" 39 (1992) 67-84 e, in particolare, pp. 67-84.

⁶³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 5, a. 2 *Sed contra*.

⁶⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 4, a. 2 ad III; Ia, q. 12, a. 7.

⁶⁵ Cfr. J. MOREAU, *La tradizione aristotelica dell'analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile*, 91-96 e, in particolare, pp. 94-95.

⁶⁶ Questi timori sono stati del Gaetano, di Przywara e sembrano trovarsi anche nelle conclusioni delle acute analisi di E. BERTI, *Analogia dell'essere*, pp. 21-31. A. THOMPSON, *Francisco Suarez Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, "Angelicum" 72 (1995) 353-362 e, in particolare, pp. 357-362 condivide queste perplessità nei confronti della lettura suareziana che pare pervenire all'univocità dell'essere. Di diverso parere è E.J. ASHWORTH, *Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background*, "Vivarium" 33 (1995) 50-75 e, in particolare, pp. 73-75, che, dopo un'attenta ricostruzione storica e dopo aver dichiarato ancora aperta la questione, riconosce nell'interpretazione suareziana la più corretta lettura del pensiero di Tommaso.

sentia (nella linea dell'*analogia proportionalitatis*). Certo, l'essere di Dio è *essenzialmente* diverso da quello delle creature. Tuttavia, Dio è, e in questo essere di Dio trovano la loro ragion d'essere le diverse e molteplici realtà create. Il tentativo tomano di correlare le due forme di analogia è realizzato, secondo il parere di alcuni studiosi, in forza del fatto che entrambe le forme di analogia – e non solo l'*analogia attributionis* – ruotano attorno ad una somiglianza tra causa ed effetto. Anche l'*analogia proportionalitatis* riconoscerebbe una *causalità* alla sua similitudine di rapporti⁶⁸.

5.2. Immaginazione di Gesù come legame

L'analogia che Gesù riconosce fra il Regno dei cieli e i comuni eventi della vita da Lui narrati indica una *similitudine di rapporti* (analogia di proporzionalità), vale a dire: il tesoro nascosto *nel* campo sarebbe simile alla presenza di Dio *nella* storia? Ovvero il Maestro di Galilea immagina un *rapporto di similitudini*, una relazione tra realtà simili, come l'analogia di attribuzione pare indicare? Lo splendore del tesoro sarebbe simile a quello divino e, a motivo di questa somiglianza, esso rivelerebbe Dio? E ciò varrebbe anche per il lievito che una donna aggiunge alla pasta, o per l'uomo che invita alle nozze di suo figlio, o per una pianticella che cresce...?

La comprensione estetica dell'immaginazione di Gesù evita siffatta alternativa, rivelando il chiasmo che articola singolarmente le due forme di analogia: *similitudine di rapporti e rapporto di similitudini*. La prima segnala che le realtà – e Dio innanzitutto – sono riconoscibili in forza e in ragione dei loro rapporti, cioè dei loro legami e delle loro appartenenze. La seconda dà risalto all'immanenza creaturale della trascendenza della rivelazione: un tesoro non è segno rudimentale e provvisorio in vista di una più evoluta, defini-

⁶⁷ Questo rischio si è verificato nell'aristotelismo averroista; si veda in proposito U. PELLEGRINO, *Analogia e cristianesimo*, in *Metafore dell'invisibile*, 195-212 e, in particolare, pp. 200-205.

⁶⁸ Al dire di C. FABBRO, *Partecipazione e causalità*, pp. 397-410; 416-418; 507-522, Tommaso d'Aquino, riuscendo ad articolare la «causalità verticale platonica» e la «causalità orizzontale aristotelica», correlerebbe le due forme di analogia, proprio in forza dell'idea di causalità (sia formale che efficiente). Si veda anche l'ottimo studio H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth*, Paris, Cerf 1969, 134-138. Che il discorso tomano sull'*analogia attributionis* riesca a comprendere anche quella *proportionalitatis* è anche il parere di E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia, Queriniana 1982, p. 360. Utile lettura le pagine che P. GAMBERINI dedica all'interpretazione che Jünger fa della visione tomana dell'analogia: *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jünger*, Roma – Brescia, Pontificia Università Gregoriana – Morcelliana 1994, pp. 33-37. Un'originale ripresa della classica trattazione dell'analogia è reperibile in E. SALMANN, *Presenza di spirito*, pp. 409-416; l'autore vede nella preghiera l'ambiente nativo e il criterio dell'analogia tra Dio e l'uomo.

tiva e trascendente rivelazione, ma possiede veramente qualcosa *di Dio*, Gli somiglia; come pure lo rende simile a Dio il fatto di essere “nel” campo e di non potersi s-coprire senza il campo⁶⁹. Il chiasmo tra le due forme di analogia indica l'intreccio che caratterizza l'immaginazione di Gesù. Essa è legame sensibile-sentimentale con il Suo mondo e giudizio estetico su questo legame. Il giudizio estetico di Gesù è il presagio e il presentimento dell'effettiva e felice presenza del Regno *nel* proprio essere-con-il-mondo cioè *nella* creazione, la quale Gli appare come legame di Dio con il mondo più che non il dispiegamento di un'assoluta potenza divina⁷⁰. Legandosi con il mondo, Gesù s-copre il legame che il Padre, creando, ha stretto con esso. Riconoscendo il *sensu* del proprio essere legato al mondo (anche nella sua originaria forma estetica) alla luce della somiglianza con il vincolo creativo che innanzitutto il Padre ha stretto con esso (similitudine di rapporti), Gesù sa vedere la similitudine tra mondo e Dio e si accorge che ogni evento del mondo assomiglia a Dio, ri-vela Dio (rapporto di similitudini). Per questo motivo, agli occhi di Gesù, anche animali e piante mostrano “il Padre”; Egli infatti, creandoli, si è a tal punto legato ad essi da preoccuparsi del loro nutrimento e del loro vestito (cfr. *Mt* 6,25-34). *Dio, creando, si è a tal punto legato con il mondo che, per poterlo vedere, non solo è impossibile slegarsi da esso, ma è doveroso riconoscere il sensu di questo legame*. Gesù si lega alla terra – fino a morirci come il seme⁷¹ – e, così facendo, riconosce il volto del Padre, legato a tal punto al mondo da prendersi cura delle Sue creature. In questo modo Gesù scioglie, una volta per tutte, l'ambivalenza e l'ovvietà del mondo.

Insieme a quanto detto, le formule con cui Gesù introduce le parabole – «il Regno di Dio è come [...]», «il Regno di Dio è reso simile a [...]» e ad altre analoghe – lasciano trasparire la singolare autorità con la quale Gesù immagina il Regno di Dio. Nessuno ha immaginato come Lui. Va infatti segnalato che le formule introduttorie delle parabole evangeliche rappresentano degli *hapax* biblici. In tutta la Sacra Scrittura, l'espressione “il Regno dei cieli è reso simile a» ricorre soltanto in *Mt* 13,24; 18,23 e 22,2. Senza dubbio, Gesù si colloca sulla scia dello stile parabolico degli antichi profeti e delle loro azioni simboliche. Tuttavia, nessun profeta ha mai rivendicato un'autorità simile a quella di Gesù. I sintagmi introduttori delle parabole di Gesù sul Regno rivelano l'identica autorevolezza che traspare in espressioni come «ma io vi dico [...]», tipica del Gesù secondo Matteo (5,21-48), e «in verità, vi dico [...]». Ben diverso è

⁶⁹ Cfr. F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, pp. 88-92; 94-95.

⁷⁰ Stupisce benevolmente l'insistenza del filosofo J.-L. NANCY che critica la visione della creazione intesa innanzitutto come “effetto” di una “Causa” e non come inizio della *partnership* tra Dio e mondo; cfr. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi 2003, pp. 60-61

⁷¹ Emblematica, da questo punto di vista, è l'affermazione di Gesù in *Gv* 12,24.

l'atteggiamento dei profeti, come risulta da alcune espressioni ricorrenti nei loro oracoli: «la parola di Dio fu rivolta a [...]»; «così dice il Signore [...]»; «oracolo del Signore». Esse presentano il profeta come un mediatore transitorio, anche se autorevole, di una parola che comunque deve unicamente a Dio la propria eterna efficacia salvifica. Insomma: i profeti anticotestamentari proclamavano degli oracoli di YHWH e avevano *visioni* da Lui presentate; Gesù, invece, immagina e parla a proprio nome.

6.
Vedersi-visto,
ovvero il con-tatto

Legandosi al mondo, Gesù s-copre, in modo assolutamente unico, il Padre *in-visibile* nel mistero del mondo. A differenza dell'irrapresentabile, l'invisibile implica necessariamente una rappresentazione che sia riconoscibile⁷². L'Invisibile è la condizione di possibilità del vedere e del percepire e non il loro limite o divieto, proprio come il silenzio non è l'intervallo tra una parola e un'altra, o il comando di azzittire, ma l'asilo che permette alle parole di risuonare e di essere udite. L'Invisibile è simile alla luce che consente di vedere tutto ciò che sfiora, senza mai far vedere se stessa. Vale la pena riportare per intero una suggestiva pagina di F. Ulrich che, commentando un passo di Tommaso d'Aquino (*Enarrationes in Psalmos*, 7, 19), tratteggia una fenomenologia/ontologia della luce:

Con la luce del giorno le cose del mondo emergono dalla notte del loro nascondimento e si rendono manifeste a se stesse. Alla luce fisica del sole entrano nel processo della loro apparizione. Dalla muta riservatezza dell'oscurità, procedono verso il non nascondimento della loro autoesibizione. Dalla notte del loro uniforme e indiscriminato ritirarsi in se stesse, dal non essere della loro apparizione, la luce suscita, per così dire, il mondo nell'atto del suo apparire. Allora le cose si distinguono bene l'una dall'altra nella loro figura particolare e nella luce subito si differenziano dall'interno. Non spariscono più indifferenziate l'una nell'altra come nell'indeterminatezza del loro apparire; bensì si dilatano l'una accanto all'altra nei molteplici rapporti del giorno presente. Si rivelano a loro stesse e divengono distinguibili. La loro natura si esterna nel gioco variegato dell'apparizione che non esaurisce l'interiorità della figura sensibile che in essa si attesta, bensì ad un tempo la svela e vela, dischiude il fondamento della loro natura e, nell'evidenziarsi, lo nasconde. Così l'apparizione delle cose, rispetto alla luce, è in radicale dipendenza: senza la luce non appare nulla; senza la luce non si dà tra le cose un rapporto di alterità e di comunicazione. Rispetto ad esse la luce ha quindi un rapporto non costrittivo, bensì liberante, promozionale. Essa «vuole» che le cose siano, le «lascia essere», le fa vedere una per una, avvolgendole tutte, manifestandole nella loro universalità, e

⁷² Si veda E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile*, p. 209. Cfr. inoltre P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, p. 150.

senza comprimerle nella sua universalità. La luce esercita quindi una sorta di onnipotenza sulle cose, che è ad un tempo un servizio umile ad esse: è un mistero di pienezza e di povertà⁷³.

L'invisibile nel mondo e del mondo

Senza luce, nulla è percepibile dall'occhio, eppure il suo prodigio è così discreto che l'occhio riesce a coglierla solo sulle forme e i colori che essa lascia apparire. Essa rimane inafferrabile nella sua immanenza, eppure immanente nella sua inafferrabilità. «Padre» è il nome che Gesù riconosce all'Invisibile, a Colui che Gli consente la visibilità delle cose. Proprio per questo lo sguardo di Gesù risulta capace di intravedere il «Regno dei cieli» anche negli più feriali che capitano sulla faccia della terra, perché perfino una pianta che cresce o il lavoro di un contadino ri-velano l'Invisibile che li fa vedere. L'Invisibile nel mondo e del mondo è un mistero così delicato e mite che le varie oggettivazioni della trascendenza sono al Suo riguardo infelici, rozze caricature⁷⁴. Solo lo sguardo di Gesù, singolarmente pieno di tatto, di affetto, può s-coprirLo⁷⁵. Alla Sua Luce vediamo la Luce (cfr. *Sal* 36,10).

La lettura dell'immaginazione di Gesù qui proposta lascia poco spazio al modo d'interpretare la Sua visione – e, più in genere, la Sua sensazione – come un movimento unidirezionale che andrebbe dal soggetto vedente all'oggetto (mondo) veduto, nel quale si ri-velerebbe il Regno. Siffatta comprensione finisce per contrarre il vedere nello sguardo "ottico" che misura solo in base alla correttezza e all'esattezza. Il suo oggettivismo non solo non renderebbe ragione dell'originarietà del plesso sensoriale-sentimentale, ma smarrirebbe pure la natura stessa di esso: il legame-con-il-mondo. L'ottica è un'etica. Se la parabola, come emergenza dell'immaginazione e della sensibilità di Gesù, è traccia del Suo legame-con-il-mondo, come ogni legame, essa invoca e richiede la reciprocità⁷⁶. Vale a dire: l'immaginazione di Gesù, che opera nella parabola non si esaurisce nel Suo sguardo attento sul mondo – capace di scorgere il tesoro nel campo – ma comporta pure l'accoglienza dello sguardo del mondo su di Lui: vedere e vedersi visto. Gesù ha riguardo per il mondo anche perché il mondo Lo *ri-guarda*: non solo in quanto è

⁷³ F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln, Johannes 1966, p. 236. Dell'invisibilità splendida della luce si parla anche in P. GILBERT, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité 1996, pp. 299-300.

⁷⁴ Qualche cenno sulla (s-)comparizione di Dio nella creazione è reperibile in E. SALMANN *Contro Severino. Incanto e incubo di credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 263-264 e in F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, pp. 81-82.

⁷⁵ IRENEO DI LIONE svolge ampiamente il mistero del Figlio che mostra il Padre salvaguardandone l'Invisibilità; cfr. *Adversus Haereses* V,20,4-8.

⁷⁶ Un'acuta fenomenologia della reversibilità della visione si trova in P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, pp. 113-127; 168-168.

il *Suo* mondo, ma anche perché si vede visto dal mondo⁷⁷. Gesù scopre il Regno dei cieli – il Tesoro – «nel» campo del suo mondo; ma, nel contempo, è Egli pure s-coperto dal Tesoro nascosto nel campo. Egli scorge il mistero del Padre che, in qualche modo, «abita» la semina o il lievito nella pasta; ma la semina e il lievito illuminano anche il Suo mistero, e così il seme che cade a terra e muore (cfr. *Gv* 12,24) e la vite con i suoi tralci (cfr. *Gv* 15,1-17). Dalle Sue parabole, Gesù emerge come il Rivelatore *del* mistero del mondo e, nel contempo, come il Rivelatore rivelato *nel* mistero e *dal* mistero del mondo.

Il tatto è sempre con-tatto

È possibile scorgere la reciprocità della sensazione di Gesù, intesa come reciprocità del Suo legame con il mondo, anche osservando il senso del tatto.

Mentre lo sguardo può farsi assente e le palpebre abbassarsi, la pelle è incapace di chiudersi. Essa è il luogo di continuo scambio con il mondo verso cui è sempre esposta e per questo più vulnerabile al tocco e all'urto del mondo. Non esiste momento dell'esistenza in cui non si tocchi il mondo e non si venga toccati⁷⁸ – e per certi versi intaccati – da esso. La consapevolezza del proprio corpo (e quindi del realismo della propria vita) giunge proprio da questo continuo con-tatto con ciò che si tocca e ciò da cui si è toccati⁷⁹. La continua esposizione della pelle, fa del tatto un senso per certi versi più povero e meno preciso, eppure – proprio perché attesta la consistenza, la resistenza, l'efficacia di chi tocca ed è toccato – esso può essere considerato il senso pieno per eccellenza; tant'è che un'esperienza diretta, irrefutabile, per nulla surreale del mondo vien detta *tangibile*⁸⁰. I Vangeli sottolineano con forza, quanto Gesù ha toccato. A volte, il Signore ha esercitato questo senso perfino contravvenendo alla legge mosaica, come nel caso di alcune guarigioni. Infatti, venendo a contatto con persone considerate impure dalla Legge

⁷⁷ Con intuizione davvero geniale, O. MESSIAEN ha composto 20 pezzi per pianoforte, che costituiscono un'opera dall'emblematico titolo: *Vingt Regards sur l'Enfant Jésus*. Tra gli sguardi rivolti al Bambino Gesù ci sono quelli del Padre, della Stella, della Madre, del Tempo, degli Angeli, del Silenzio... Come non ricordare inoltre il modello pittorico "Madonna con il Bambino", dove di frequente è evidenziato lo scambio degli sguardi tra Maria e Gesù. Un esempio mirabile è offerto dalla tavola che il senese A. Lorenzetti dipinse intorno al 1320, conservata nella Pinacoteca di Brera a Milano. Più ardite alcune raffigurazioni della nascita di Gesù, nelle quali il Bimbo depresso nella mangiatoia si vede visto dal bue e l'asinello che Gli sorridono compiaciuti; splendida la tavola che Barnaba da Modena realizzò, probabilmente nel 1380, anch'essa esposta nella Pinacoteca di Brera. Antonio Alberti da Ferrara, in un dipinto realizzato attorno al 1420 conservato nella Galleria Nazionale delle Marche in Urbino, offre lo spettacolo straziante dello sguardo addolorato di un cavallo che fissa gli occhi su Gesù appena trafitto dalla lancia.

⁷⁸ Cfr. E. SALMANN, *Presenza di spirito*, pp. 464-465.

⁷⁹ Vedi M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 318-325.

⁸⁰ Cfr. D. CORNATI, *Postilla conclusiva non scientifica. L'ascolto della voce*, p. 64; A. BOUCHART-GODARD, *Una pelle sensibile*, in A.A.V.V., *L'alba dei sensi*, 265-273.

per la loro malattia, Egli si esponeva alla medesima impurità culturale. Gesù “solleva” e “prende per mano” (cfr. *Mc* 1,31;5,41), “tocca” un malato (*Mc* 1,41), o una bara (cfr. *Lc* 7,14), “impone le mani” (*Lc* 4,40), mette le dita negli orecchi e tocca la lingua di un sordomuto (cfr. *Mc* 7,33), fa del fango e lo spalma sugli occhi di un cieco (cfr., *Gv* 9,6). Il tatto di Gesù non si mostra solo attraverso le guarigioni o le risurrezioni; egli infatti “accarezza” e “abbraccia” i bambini (*Mc* 10,13-16)⁸¹. Inoltre le Sue mani, “aprono” e “arrotolano” un volume (*Lc* 4,17.20), “prendono” pani e pesci, “spezzano” il pane (*Mc* 6,41), scrivono per terra (*Gv* 8,6), si tendono ad afferrare Pietro che sta per affogare (*Mt* 14,31), lavano i piedi ai Discepoli (*Gv* 13,3-9). I Suoi piedi calcano le strade che Lo condurranno a Gerusalemme e nella città santa Egli entra sul dorso di un asinello (cfr. *Mc* 11,7). Il tatto di Gesù rivela pure tonalità più energiche: a Gerusalemme, nel tempio, Egli rovescia i tavoli e le sedie dei cambiavalute (*Mc* 11,15). Il particolare restituito dal Quarto Vangelo lascia presagire perfino un tratto violento: “fatta una sferza di corde...” (*Gv* 2,15). L'evento ha trovato mirabile espressione pittorica nell'affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni, in Padova. Gesù, sta al centro della scena; con la mano sinistra tiene la sferza e trattiene per il vestito un mercante; il braccio destro è pronto a sferrare un terribile pugno⁸².

Il tatto è sempre un *con-tatto*, azione condivisa e reciproca perché si è toccati da ciò che si tocca. I Vangeli non mancano di evidenziare anche questo aspetto, mostrando come Gesù tocchi e sia toccato. Come ogni bambino appena nato, anche il Signore è stato toccato dai primi vestiti con cui è stato “avvolto” (*Lc* 2,7); ha toccato il giaciglio in cui è stato “deposto” perché dormisse (*Lc* 2,7); è stato “portato” dai genitori (*Lc* 2,27) e “preso tra le braccia” di un anziano (*Lc* 2,28). Da adulto, la folla Gli si stringe attorno in maniera così pressante da “schiacciarLo” (*Lc* 8,45) e da suscitare lo stupore dei Suoi Discepoli, quando Egli chiede “Chi mi ha toccato

⁸¹ Nella Lettera agli Ebrei vien detto che il Figlio, “colui che santifica” (2,11), “non certo degli angeli si prende cura, ma della stirpe di Abramo si prende cura” (2,16). L'azione del “prendersi cura”, enfaticamente ripetuta due volte, è resa in greco con *epilambánomai* che significa “prendere per mano”. Cfr. M. CICCARELLI, *La solidarietà e la misericordia di Cristo sommo sacerdote in Eb* 2,10-18, in A.A.V.V., *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, a cura di G. MANCA, Cinisello Balsamo, San Paolo 2001 117-140, pp. 130; 132.

⁸² Effettivamente l'arte ha custodito ben più della teologia il mistero del tatto di Gesù. Rimando al già citato volume di A. Stock, che merita di essere letto integralmente. Il teologo tenta una trattazione della cristologia a partire dalle sue espressioni artistiche: A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie. Leib und Leben*. Soprattutto pittura e scultura, da alcuni descritte come “poesie mute”, hanno saputo rendere la portata espressiva del tocco e del gesto, vera sintesi del corpo. Il gesto, il tocco diventano la metonimia di tutto il corpo nel suo rapporto con il mondo. Illuminanti a questo proposito le osservazioni reperibili in A. CHASTEL, *Il gesto nell'arte*, Roma-Bari, Laterza 2002, pp. 5-10; 27-34.

il mantello?”. La scena è raccontata dai Sinottici evidenziando il desiderio di una donna malata di “toccare” il mantello di Gesù (cfr. Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,40-48). La gente Gli si getta addosso per toccarlo; tant’è che Egli chiede una barca per distanziarsi un po’ dalla riva del lago di Galilea e così evitare di essere “schiacciato” (cfr. Mc 3,7-10). I piedi di Gesù sono toccati – in maniera alquanto ardita, vista la reazione degli astanti – dalle mani, dalla bocca, dai capelli, dalle lacrime di una donna peccatrice e dal profumo con cui ella li cosparge (Lc 7,36-50). Un’altra donna, Maria di Betania, tocca i piedi del Signore con le mani, i capelli e il profumo. Anche in questo caso, uno dei presenti si oppone al gesto (Gv 12,1-8). Nella notte in cui fu tradito, il Discepolo “che Gesù amava”, con gesto di grande confidenza, appoggia la testa sul petto del Maestro (cfr. Gv 13,25). Il Quarto Vangelo propone una vera e propria teologia della fede pasquale anche a partire dalla possibilità o meno di toccare il Risorto. Gesù, in modo alquanto esplicito, dice a Maria: “Noli me tangere”, “Non mi toccare” e invita Tommaso a mettere il dito e la mano nelle Sue ferite⁸³. La richiesta del Risorto è, per certi versi, ancora più esplicita nel racconto lucano: “Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho” (Lc 24,39). Ma il corpo di Gesù è stato toccato anche con gesti ambigui e violenti: il bacio ricevuto da Giuda (cfr. Mc 14,45), l’arresto, le percosse, gli sputi, la corona di spine, la spoliatura, i chiodi, il patibolo (cfr. Mc 14,46-15,37).

La reciprocità del contatto è assunta dal prologo della prima Lettera di Giovanni che si apre con una vera e propria “cristologia sensoriale”. Il Lógos della vita non solo ha udito, visto e toccato il mondo, ma è stato udito, visto e toccato dal mondo⁸⁴:

⁸³ Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano, Glossa 1994, pp. 53-99. A. STOCK mostra più esplicitamente la tensione tra i poli “Noli me tangere” e “Tangere me” che caratterizza il confronto tra Maria di Magdala e Tommaso. A suo dire, la vicenda di Tommaso rappresenta una sorta di bilanciamento del “vedere” pasquale di Maria, perché ne evita la possibile lettura disincarnata, favorita dal comando di Gesù: “Noli me tangere”. Ben diversa dalla concessione all’incredulità di un Discepolo scettico, il contatto permesso a Tommaso rappresenterebbe un elemento imprescindibile della fede pasquale, se non addirittura il vertice. Tant’è che spetta a Tommaso esprimere la più bella professione di fede pasquale: “Mio Signore e mio Dio!” (Gv 20,28). E se rimane vero che dal testo evangelico non si può evincere che l’Apostolo abbia effettivamente toccato il Signore, è altrettanto vero che Gesù si è mostrato a lui in modo “toccabile”, “tangibile”. Cfr. *Poetische Dogmatik. Christologie. Leib und Leben*, pp. 214-233.

⁸⁴ Nel testo della Lettera, il mondo – luogo in cui si danno i fenomeni – è rappresentato dal “noi”, sia esso “plurale Apostolico” e/o “plurale ecclesiale”; a questo proposito cfr. R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella 1986, pp. 230-234 e A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L’esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni*, Bologna, EDB 1990, pp. 107-108.

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Lógos della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta (1Gv 1,1-4).

Il tatto del Figlio rivela il mondo come realtà degna di essere presa, abbracciata, accarezzata, ma anche bisognosa di essere scossa, guarita, lavata, risuscitata; in qualsiasi caso esso lo rivela come realtà a cui Dio si lega. Reciprocamente il tatto del mondo contribuisce a svelare a Gesù il Suo proprio mistero: accudito come figlio “nato da donna”, desiderato e cercato da tutti e in tutti (davvero tutti!) i modi, carpito, “consegnato”, catturato, “condotto”, ucciso. Il mistero del mondo è “toccante”, “Lo tocca” coinvolgendoLo e “Gli tocca” come un compito. Come si notava, a differenza degli occhi che possono chiudersi, degli orecchi e delle narici che possono essere tappati, della lingua che può non gustare, il tatto è un senso sempre vigile. Durante la Sua vita terrena, il Figlio di Dio è stato *sempre* in con-tatto con il mondo. Forse una profezia, rivelata nella carne, di quella promessa: “Ecco io sono con voi tutti i giorni” (Mt 28,20).

7. Dio-con-noi

Le considerazioni fin qui fatte conducono verso una lettura dell'immaginazione di Gesù, che si scosta da quella meramente strumentale. Essa non rappresenta una “facoltà” abilmente utilizzata per rivelare il Regno, ovvero l'accessorio di cui Gesù si servirebbe a seconda del tipo di ascoltatori che ha di fronte, ma è primariamente una singolare e insostituibile espressione della coscienza stessa di Gesù, così come emerge dal plesso dato dalla sua sensazione/sensibilità.

La comprensione *estetica* dell'immaginazione di Gesù lascia trasparire un aspetto sorprendente del Suo mistero: mostra fino a che punto Egli sia legato al mondo. Infatti la Sua immaginazione del Regno – ben lungi dalla «disinfettata» attività di uno spirito auto-poietico e autonomo – si presenta come originaria e singolare manifestazione del Suo essere-con-il-mondo. I sensi di Gesù sembrano

⁸⁵ Ai sensi implicati in 1Gv 1,1-4 A. DALBESIO dedica un approfondito studio, ricostruendone anche le ricorrenze anticostamentarie; cfr. *Quello che abbiamo udito e veduto*, pp. 108-115; 137-170. Sul carattere prepasquale dei verbi sensoriali di 1Gv 1,1-4 si veda R.E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, p. 237.

aprire uno spazio poco indagato del titolo riconosciutoGli dal Vangelo secondo Matteo: «Emmanuele», ossia «Dio-con-noi» (Mt 1,23). Questo titolo cristologico rappresenta quasi la cifra sintetica dell'intero Primo Vangelo, tant'è che ritorna in maniera inclusiva al termine dell'opera sotto forma di promessa del Risorto agli undici Discepoli: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

La relazione estetica con il mondo, che accomuna Gesù a tutti gli uomini, diventa il luogo in cui affiora un altro rapporto, cioè la relazione che vincola singolarmente il Figlio al Padre e il Padre al Figlio. Il *con-senso*, libero da invidia, che Gesù accorda a questi due legami che Lo costituiscono come il Figlio nel mondo, Gli permette di scorgere la relazione che il Padre stringe con il mondo: un vincolo così stretto e discreto da consentire al Padre di (s-)comparire nel mondo. La pesante ambivalenza dell'essere-con-il-mondo, in cui l'«invisibile e unico Dio» (1 Tm 1,17) (s-)compare, viene sciolta – non senza la fatica del tentativo e della *cruciale* tentazione⁸⁶ – dall'immaginazione attenta di Gesù che s-copre il Padre in ogni evento del mondo. In questo senso, l'immaginazione di Gesù diventa Vangelo che realizza l'antica promessa di «proclamare cose nascoste fin dalla fondazione del mondo» (Mt 13,35). Quanto detto è evocato anche dalla misteriosa scena dell'Apocalisse di Giovanni: il libro della storia/creazione è «scritto dentro e sul retro» (5,1). Esso è, quindi, del tutto sensato e il suo senso sta «nella destra» di Dio Padre. Eppure, quel libro rimane illeggibile allo sguardo degli uomini, perché chiuso e «sigillato con sette sigilli». Nessuno al mondo è in grado di aprirlo, di leggerlo (v. 3) e di dischiuderne il senso, se non l'Agnello con i suoi «sette occhi» (v. 6): Gesù, «in piedi come ucciso», ossia crocifisso e risorto (cfr. Gv 20,19-22.24-28).

La comprensione estetica dell'immaginazione di Gesù ha mostrato pure l'altro movimento del legame che essa realizza. Il Maestro di Galilea, infatti, non solo vede e tocca il mondo, s-coprendone il mistero, ma si vede visto e si sente toccato da esso. Il mistero del Padre, (s-)comparso nel mondo, Invisibile del mondo, Lo *ri-guarda*, Lo *tocca*, Gli *tocca* e Lo s-copre come «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15).

Queste osservazioni mostrano come la visione del mistero di Gesù Gesù, a partire dalla Sua sensazione, non sia innanzitutto e solamente finalizzata alla critica della tentazione monofisita che – sempre in agguato, pur con inedite forme⁸⁷ – tende a dimenticare

⁸⁶ Cfr. Mt 4,1-11 e 27,39-44.

⁸⁷ Già K. RAHNER avvisava del pericolo: vedi *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e Mariologia*, Roma, Paoline 1967 2-91, pp. 22-23; più recentemente G. LAFONT, *Histoire théologique de L'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf 1994, pp. 147-148; 410. Una forma di «monofisismo metodologico» potrebbe riscontrarsi anche nella riduzione concettualistica della teologia, che

o, quantomeno, a svelire il valore rivelativo dell'umanità, della storia di Gesù.

La prospettiva, non intende nemmeno prima di tutto fornire un generico sfondo cristologico alla dottrina dei "sensi spirituali", di cui Balthasar ha offerto un'interpretazione così geniale nella sua *Estetica teologica*. È noto come il grande teologo svizzero s'interessi dei "sensi spirituali" al fine di descrivere l'"evidenza soggettiva" del credente di fronte all'oggetto della rivelazione. Egli ritiene che al carattere *sensoriale e sensibile* dell'esperienza umana non può non corrispondere, "per essere umana", la dimensione *sensoriale e sensibile* della fede che rende i sensi "profani" "spirituali", vale a dire: illuminati dallo Spirito. Il carattere "percepibile" della Rivelazione mostra quindi la condiscendenza dello stesso Rivelato che, apparendo sensibilmente, rende possibile l'incontro⁸⁸. Non solo: la dimensione "sensibile" riconosciuta alla Rivelazione e alla fede le salvaguardano dal rischio sotteso ad un'exasperata comprensione ermeneutica di esse. Se la Rivelazione "cade sotto i sensi" della fede, Essa non è ridicibile alle interpretazioni che suscita. Infatti, essendo *percepibile*, la Rivelazione costituisce un nocciolo duro, *tangibile*, resistente e non esauribile al fascio di pur legittime e autorevoli *interpretazioni*. La dimensione sensoriale e sensibile della Rivelazione ricorda all'ermeneutica che, pur ritenendo vero il carattere prospettico (e quindi ermeneutico) della visione, è altrettanto vero che le possibili prospettive convergono sull'oggetto *visibile* che le rende possibili. La dimensione sensibile e sensoriale custodisce, quindi, il realismo della Rivelazione contro di ogni possibile riduzione interpretativa. Insomma: Balthasar rileggendo la tradizionale dottrina dei "sensi spirituali", la riconosce come componente essenziale della propria teologia fondamentale e antropologia teologica, essendo capace di significare la dimensione "soggettiva" e "oggettiva" della fede⁸⁹.

pensa di riconoscere il mistero di Gesù prescindendo dalla Sua storia, come se questa singolare storia non fosse che l'occasione esterna della comunicazione di un concetto il quale, una volta raggiunto, renderebbe quantomeno opinabile il rinvio alla vicenda stessa di Gesù; cfr. G.C. PAGAZZI, *Fenomenologia dell'evento cristologico: la storia di Gesù e la verità di Dio*, "Rassegna di Teologia" 39 (1998) 777-781, pp. 777-779.

⁸⁸ Vedi H.U.V. BALTHASAR, *La percezione della forma. Volume uno di Gloria. Una estetica teologica*, Milano, Jaca Book 1985, pp. 337-392; P. SEQUERI ne offre una originale rilettura: *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in A.A.V.V., *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Milano, Vita e Pensiero 1981 221-259, pp. 233-259; gli argomenti sono ripresi in ID., *Il Dio affidabile*, pp. 201-211.

⁸⁹ In questa linea si ritrovano le proposte di M. CANEVET, *Sens spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome XIV, Paris, Beauchesne 1990 598-617; G. LAFONT, *Sensibilité*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome XIV, Paris, Beauchesne 1990 617-623 e E. BOLIS, *I 'sensi' della fede. Esperienza cristiana a e corpo spirituale*, in A.A.V.V., *L'idea di spiritualità*, Milano, Glossa 1999 61-83.

Pur condividendo quanto appena detto, la proposta che qui vien fatta intende attirare l'attenzione su un altro e poco indagato aspetto dei sensi di Gesù, che non è solo *teologico*, ma addirittura *teologale*. Dalle analisi precedenti emergerebbe, infatti, che i sensi di Gesù non sono solo mezzi per rivelare Dio, ma Rivelazione stessa di Dio. Non strumenti per evangelizzare, ma Vangelo. Essi non rappresentano solamente la condiscendenza di Dio nei riguardi dell'uomo, impossibilitato a staccarsi dalla propria sensazione/sensibilità, a motivo della sua finitudine. Infatti, la precente e alquanto rapsodica indagine biblica ha lasciato intravedere che i sensi sono *originariamente* prerogativa di Dio. Dio non solo si rende "visibile" ed è effettivamente "visto", ma è "Colui che vede". Con veemenza, la Sacra Scrittura dichiara che, fundamentalmente, solo Dio è sensibile e, per questo, sensato. Egli solo può formare i sensi, aprirli e guarirli. I sensi di Gesù rivelano – in modo *inaudito*, *mai visto prima* e definitivamente – la sensibilità di Dio, di cui tutto l'Antico Testamento parla. E cosa dicono di Dio i Suoi sensi? Cosa dice di Dio il fatto che *senta il mondo*? Dicono che Egli è Colui che si lega al mondo e si lascia descrivere dalla rischiosa reciprocità di questo legame. A questo proposito giova ricordare che quando Mosè chiede a Dio di rivelargli il Suo Nome, il Dio che "vede" la terribile condizione d'Israele e ne "ode" le grida risponde di essere YHWH, nome impronunciabile per la Sua tre volte grande santità (*Es 3,14*). Tuttavia, immediatamente dopo, il Signore ricorre a ciò che, di primo acchito, sembrerebbe un altro Nome, ma che in realtà è identico a quello impronunciabile, "il suo nome per sempre": "YHWH, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe" (*Es 3,15*). Per dire "Chi è", Dio dice "di chi è". Il Nome di Dio è "Di Abramo", "Di Isacco", "Di Giacobbe". Non solo Abramo, Isacco, Giacobbe, Israele sono definiti dal fatto di appartenere a Dio, ma anche e innanzitutto Dio stesso si lascia definire e nominare dal fatto di appartenere ad Abramo, ad Isacco, e Giacobbe, a Israele. I sensi di Gesù rivelano e custodiscono proprio questa reciprocità che mozza il fiato e mette i brividi.

L'estetica di Gesù cancella così, una volta per tutte, la pregiudiziale idea dell'assolutezza di Dio, che richiama l'*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere «difensori» della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù la cui sensazione/sensibilità evangelizza i sensi e rivela il Vangelo della «sensazione»: il legame del Padre con il mondo e il legame del Figlio con il Padre e con il mondo. E questo Vangelo è un Tesoro. Un Tesoro nascosto in un campo, «fin dalla fondazione del mondo».



Carissimi, quando don Paolo Tarchi mi ha proposto di presiedere questa celebrazione Eucaristica, ho accettato molto volentieri, per diversi motivi.

Prima di tutto perché La Verna è come il cuore della Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro, dal momento che rappresenta il

“Calvario” di S. Francesco. Questa chiesa particolare, della presenza di S. Francesco porta segni indelebili. Abbiamo, oltre alla Verna, Le Celle di Cortona, l'Eremo di Montecasale a Sansepolcro, il Santuario di S. Margherita da Cortona, la terza stella dell'Ordine francescano, il Santuario delle Vertighe, la Basilica di S. Francesco in Arezzo, affrescata da Pier della Francesca col ciclo della Leggenda della Vera Croce.

Il tema odierno del vostro seminario porta questo titolo: “*Lo sguardo di Gesù sulla creazione*”.

Possiamo dire che, anche nel cantare le bellezze del creato, S. Francesco è stato davvero “alter Christus”.

Proprio qui, alla Verna, egli scrisse le Lodi di Dio Altissimo. Le scrisse di sua mano (*manu sua*) su una piccola pergamena di 13 centimetri per 10. Le scrisse perché richiesto di ciò da frate Leone, “pecorella di Dio”.

Francesco un giorno lo chiama e gli dice: “Portami carta e calamaio perché voglio scrivere le parole e le lodi del Signore come le ho meditate nel mio cuore”

Dopo aver scritto le parole che aveva in animo e aver apposto una benedizione particolare per frate Leone, aggiunse: “prenditi questa piccola carta (*cartulam*) e custodiscila con cura fino al giorno della mia morte”.

Sono parole, quelle delle Lodi di Dio Altissimo, scritte da S. Francesco “dopo la visione e l'eloquio del serafino e l'impressione delle stimmate di Cristo nel suo corpo”.

Un uomo, Francesco, ormai totalmente conformato a Cristo nell'amore e nel dolore. Ormai da più di 20 anni, totalmente convertito al suo Dio, che ha conosciuto e seguito con amore inesausto e che vuol continuare a sondare quell'oceano di santità, di verità, di bellezza e di amore che è Dio; perciò si domanda: «Chi si' tu, o dolcissimo Iddio mio?». E per più di trenta volte ripete: «tu es», Tu sei! Tu sei!



«Tu sei santo, Signore solo Dio, che compi meraviglie. Tu sei forte, Tu sei grande. Tu sei umiltà, Tu sei bellezza».

Bellezza! Francesco ha lo stesso sguardo di Gesù sulla creazione: «tu sei Bellezza insieme a tutte le creature che sono nel cielo e sulla terra e sotto terra e nel mare: frate sole, bello e radiante cum grande splendore, sora luna e le stelle, colorite e preziose e belle, e frate focu che è bello e iucundo e robustoso e forte, tutte le creature portano significazione di te, Dio Onnipotente, ammirabile e glorioso».

Secondo motivo di gioia è per me, cari seminaristi, il vostro impegno, il vostro desiderio di volervi porre sulle orme di don Lorenzo Milani, profeta di pace.

Don Lorenzo l'ho conosciuto personalmente, perché, come me, era un prete della Chiesa fiorentina. E nel '67, quando è morto, io ero stato ordinato da un anno. Era un uomo dalla fede schietta e senza fronzoli.

Una fede che aveva sempre bisogno di tradursi in una concretezza di vita (lo capirete bene salendo a Barbiana).

Quel che cadeva fuori di questa dimensione per lui non esisteva. La sua dirittura semplice, chiara e decisa me lo ha fatto sempre amare e ammirare.

Purtroppo devo dire che, anche a Firenze, molti non sono riusciti a leggerlo dentro e troppi hanno tentato di strumentalizzarlo per la loro parte.

Ha scritto bene di Lui il professor Michele Ronchetti, suo compagno di Liceo e professore di Storia della Chiesa all'Università di Firenze: «La fede, nelle caratteristiche di absolutezza dogmatica e radicale, è l'unica condizione necessaria e sufficiente per reggere tutto il resto. Senza di essa il Maestro di Barbina è un maestro autoritario e intrattabile, manesco e intollerante».

Scriveva egli stesso in *Esperienze pastorali*: «Lasciatemi il tempo di fare le cose perbenino, rifacendomi cioè dalla grammatica italiana e su su nel giro di venti anni vi riempirò di nuovo la chiesa, ma questa volta di uomini credenti, preparati e coerenti, capaci di risuscitare anche le festa del titolare, se occorrerà, ma incapaci di dondolar campane o di ornar di lumiere un altare, senza aver prima profittato tutto l'anno del sacerdote per sgravarsi volta per volta dei loro peccati».

E in una lettera al Card. Florit: «Amo la certezza che gli atei che mi scrivono riverenti, scrivono inconsapevolmente riverenti al Sacerdozio che porto e alla Dottrina della Chiesa che ho esposto per loro, in forma accettabile, senza torcerne un capello».

Stasera assisterete alla proiezione del film su Don Milani.

Per aiutarvi a comprenderlo bene, vorrei indicarvi quattro luci che brillano sulla sua "profezia".

– Il primato del Vangelo nella propria vita e nel proprio annuncia-

re. E questa è la sua attualità: noi siamo chiamati ad “annunciare il Vangelo in un mondo che cambia”.

- La grandezza e la dignità della persona e della sua coscienza, con tutto il discorso dell’obiezione di coscienza.
- Lo sviluppo logico della fede nell’impegno dei poveri. “La povertà dei poveri non si misura soltanto a pane, a casa e caldo. Si misura nel grado di cultura e funzione sociale, che potranno esprimere”. Quindi ridava dignità ai poveri.
- Una comunione ecclesiale senza fronzoli, rude ma vera, che si coglie facilmente nel suo desiderio di essere accolto, compreso, difeso dal suo Vescovo e dai suoi confratelli preti.

Terzo motivo di gioia l’essere stato per ventidue anni rettore, prima del Seminario Minore, poi del Maggiore di Firenze e portare ancora oggi il gravoso incarico (perché la mia diocesi è grande) di delegato dei seminari d’Italia.

Cari seminaristi, per tutti questi motivi, vi ho quindi incontrato stamani, con grande simpatia e affetto.

S. Agostino, di cui oggi facciamo memoria, (e spero non se ne abbia a male se vi ho parlato di S. Francesco, ma credo proprio che i santi fra loro non siano ge-



losi...), S. Agostino ci rincuora oggi con una delle pagine più belle delle sue *Confessioni*: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato... Mi hai chiamato, hai gridato, hai infranto la mia sordità. Mi hai abbagliato, mi hai folgorato e hai finalmente guarito la mia cecità. Ora io anelo a Te... Ti ho gustato ed ho fame e sete di te. Mi hai toccato ed ora ardo del desiderio di conseguire la tua pace. O eterna verità e vera carità e cara eternità...».

Agostino, maestro di tutti i tempi, il peccatore che diventa un mistico, il non credente che accoglie l’umanamente incredibile, si è immerso nell’Amore da lui tanto agognato. E noi, e tutta l’umanità, dopo secoli, continuiamo ad ammirarlo e vogliamo imitarlo.

“

Come cambia il lavoro oggi in Italia“

Prof. MAURIZIO AMBROSINI - sociologo, docente di metodologia della ricerca sociale presso l'Università di Genova

**Il lavoro:
tendenze strutturali
e senso soggettivo**

Intervengo attraversato da timore e tremore, per il luogo prima di tutto e per le suggestioni francescane che emana, e poi per i temi fondamentali che avete trattato ieri e questa mattina. Certamente inserire questa riflessione sul lavoro è una sfida, all'interno di un programma che



ha impegnato la vostra riflessione su temi fondanti dell'esperienza di fede e di azione pastorale. Mi viene in mente il celebre affresco di Raffaello nelle stanze vaticane "La scuola di Atene", in cui c'è Platone che indica il cielo e Aristotele che più modestamente indica la terra: ecco, dopo aver parlato delle realtà celesti, a me spetta il compito, di introdurre una riflessione certamente più problematica e densa delle scorie della storia dell'umanità, delle sue contraddizioni, rispetto alla società del nostro tempo, la società in cui viviamo.

Parlare del lavoro in questo contesto ha una duplice valenza e vedrete anche nell'esposizione che cercherò di farvi, come questi due aspetti si richiamino, s'intreccino, si mescolino, perché il lavoro ha innanzitutto, potremmo dire, una dimensione oggettiva, strutturale, è un'attività che utilizza delle tecnologie, che dipende dall'economia, che trasforma il mondo, e quindi si può analizzare in termini strutturali come un costruito umano che cambia. Dall'altra parte il lavoro è un'esperienza soggettiva e personale, è l'esperienza degli uomini e delle donne, che costruiscono la loro vita, mantengono la loro famiglia, cercano il loro posto nel mondo attraverso il lavoro, cercano di dare senso alle loro giornate, cercano di dare un significato alle relazioni con gli altri, che incontrano nell'esperienza del lavoro. E quindi c'è come una dimensione oggettiva, strutturale, economica e una dimensione soggettiva, culturale, psicologica, anche spirituale, che tra loro s'incontrano e s'intrecciano e dialogano nell'esperienza quotidiana delle persone che vivono nel mondo ed esercitano un ruolo nella società primariamente attraverso il loro lavoro.

Cominciamo allora con alcune riflessioni sul versante oggettivo per poi coglierne le implicazioni, invece soggettive, culturali. Già Don Paolo ha introdotto un aspetto importante delle trasformazioni del mondo del lavoro parlando di precarietà, come una cifra particolarmente emblematica del mondo del lavoro contemporaneo. Questa ascesa della precarietà si può collocare all'interno della trasformazione del mondo del lavoro, che con delle etichette un po' approssimative possiamo definire come la trasformazione da un modello occupazionale "industriale", o in termini più tecnici "fordista", a un modello occupazionale che, in mancanza di migliori etichette viene di solito definito come post-fordista.

**Modelli occupazionali.
Implicazioni pastorali**

Modello occupazionale fordista vuol dire un modello occupazionale basato sulla centralità della grande fabbrica. Quando parlo di questi argomenti, io invito i miei studenti ad andare a vedere il film *Tempi Moderni* di Charlie Chaplin. *Tempi moderni* è una formidabile satira della grande fabbrica della prima metà del '900, quella che in Italia in realtà si è affermata nel dopoguerra. Era la fabbrica della catena di montaggio, la fabbrica dove tutti entravano alla stessa ora: c'è quella scena formidabile della sirena, e si vede la folla degli operai che vanno verso la fabbrica, poi suona di nuovo la sirena e al posto degli operai si vedono le pecore, poi si vedono di nuovo gli operai, poi di nuovo le pecore. Era il modello di una realtà economica e lavorativa che vedeva una centralità delle grandi masse di lavoratori, vedeva delle regole uniformi, degli orari uguali per tutti, dei ruoli lavorativi ripetitivi. C'è poi la scena dell'omino Charlot alla catena di montaggio, con il padrone cattivo che aumenta la velocità finché lui non riesce più a stare dietro al ritmo della macchina.

Ricorrendo a una metafora, uno studioso francese, Jean Ruffier, ha definito il mondo del lavoro di ieri, quello di cui stiamo parlando, come una realtà che assomiglia alla tragedia greca: la tragedia greca voi sapete è basata sulle tre unità: di tempo, di luogo e di azione; anche la fabbrica di quel tipo aveva un'unità di luogo, tutti nello stesso luogo, un'unità di tempo, tutti con gli stessi orari, un'unità di azione cioè il coordinamento del lavoro attraverso la disciplina dell'organizzazione scientifica del lavoro. A queste si aggiungevano altre due unità, che erano le unità di statuto dei lavoratori, cioè tutti definiti da un certo contratto di lavoro, e l'unità della collettività di lavoro: gli operai, i lavoratori formavano una classe che aveva interessi omogenei.

**Unità di azione; unità di
luogo; unità di tempo**

Il mondo del lavoro di oggi, il mondo del lavoro post-fordista, per usare sempre la metafora letteraria, assomiglia al romanzo moderno, quello in cui l'unità azione viene mantenuta, anzi esasperata, resa ancora più cogente e drammatica, mentre le altre unità si perdono per la strada: l'unità di luogo si perde per via della frammentazione, della deloca-

lizzazione, oggi potremo dire della globalizzazione, il trasferimento di attività persino in altre parti del mondo; l'unità di tempo viene messa in crisi dalla moltiplicazione dei regimi d'orario, tema pastorale inquietante, tra l'altro, quindi il lavoro di notte, il lavoro la domenica, i turni di tutti i tipi. Pensiamo ai supermercati aperti anche la sera, con conseguenze per le lavoratrici, spesso donne sposate, madri che devono coprire quel tipo di orari. Possiamo vedere come molte di queste problematiche, che sembrano un po' aride, hanno delle implicazioni pastorali non trascurabili. Quindi l'unità di tempo va in crisi rispetto a queste nuove esigenze. Tutto il mondo dei servizi, per esempio, tende a richiedere prestazioni che non stanno all'interno degli orari di lavoro standard, cioè molti servizi o devono essere aperti tutti i giorni, pensate gli ospedali, o funzionano d'estate, pensate al turismo, o funzionano quando gli altri si riposano, pensate a tutto il sistema del divertimento, pensate agli alberghi, ai ristoranti, etc. Molti servizi dunque lavorano in controtendenza, quando gli altri riposano loro lavorano, oppure comunque subiscono delle pressioni, giuste dal punto di vista dei consumatori, problematiche dal punto di vista dei lavoratori, ad ampliare la gamma degli orari, ad avere orari di apertura più lunghi: per esempio, orari di apertura più comodi per chi ha un orario lavorativo normale da un'altra parte. Da qui la tendenza, per esempio, a tenere i supermercati aperti di sera, come accennavo, o addirittura la domenica. L'unità di tempo quindi va in crisi, l'unità di statuto dei lavoratori viene anch'essa problematizzata dalle tendenze alla diversificazione degli statuti e delle condizioni di lavoro. Per esempio oggi normalmente in una realtà industriale, in un luogo dove si trova quella che possiamo definire una fabbrica ancora oggi, non ci sono più lavoratori che hanno tutti lo stesso contratto di lavoro, la stessa tuta, lo stesso cartellino sul petto. Molto spesso in quel luogo ci sono sì lavoratori dell'impresa che ha fuori l'insegna col proprio nome sulla strada, ma anche quelli dell'impresa che fa le pulizie, quelli dell'impresa che si occupa della movimentazioni delle merci, gli addetti alle manutenzioni che hanno un altro tipo di contratto, i padroncini con i camion che fanno i trasporti: lì dentro ci sono lavoratori che hanno diverse tute, diversi cartellini, diversi contratti di lavoro.

Esiste una dimensione collettiva del lavoro?

Ricondurre ad un'unità, i loro interessi, le loro esigenze, le loro rivendicazioni, è diventato molto più difficile. Un sindacalista mi parlava dell'esigenza di avere un delegato "di recinto", possiamo cercare di trovare un altro termine, parlare per esempio di delegato "di sito", però al di là della terminologia il problema è molto sostanzioso, tocca la realtà quotidiana di chi organizza la tutela dei lavoratori. L'unità della collettività dei lavoratori, di conseguenza, è anch'essa messa in difficoltà, perché è più difficile che i lavoratori abbiano una coscienza collet-

tiva, sviluppino degli interessi e delle rivendicazioni comuni. Si può dire che non è vero che il lavoro ha perso d'importanza. Quella che è venuta meno è la dimensione collettiva del lavoro, cioè la sua capacità di generare solidarietà, battaglie condivise, coesione politica. Pensate oggi banalmente al fatto che i lavoratori, anche gli operai, non hanno più un unico partito di riferimento. In molte realtà del Nord, per fare un esempio, senza dare giudizi di valore, le indagini specialistiche hanno osservato che il primo partito operaio è stato la Lega, cioè un partito che non è ascrivibile nel normale immaginario dei partiti di sinistra. Certamente si è molto problematizzata l'idea di un collegamento lineare tra l'occupazione, l'adesione al sindacato, la militanza politica e il voto. Queste dimensioni che un tempo, diciamo nell'epoca aurea della società industriale, bene o male che fosse, erano molto omogenee e collegate fra di loro in modo stretto, oggi sono molto più diversificate e meno riconducibili a una identità unitaria.

Capitale e lavoro

Il sistema produttivo post-fordista ha poi anche un'altra caratteristica: quella di poter fare in un certo senso a meno del lavoro. Nel mondo del lavoro industriale, il capitale e il lavoro erano drammaticamente collegati: nella fabbrica di Charlie Chaplin, dove c'era il capitale che fondava e istituiva la fabbrica, ci dovevano essere per forza anche i lavoratori.

Oggi il sistema economico vede invece dissociarsi questi due elementi di una coppia, di una specie di matrimonio che, volenti o nolenti i partners, era indissolubile. Oggi il capitale può trasferirsi abbastanza facilmente da un posto all'altro del mondo, il lavoro no, almeno il lavoro industriale. È diverso il caso dei servizi, dove invece la presenza fisica dei lavoratori è ancora necessaria in molti casi per farli funzionare. Questo aspetto però non ha fatto diminuire l'importanza soggettiva del lavoro, il lavoro come investimento delle persone, come loro identità. A mio avviso è invece importante almeno come nel passato e forse di più, l'investimento che le persone effettuano nel lavoro, il significato che gli danno, il tempo che vi dedicano, le speranze che vi ripongono per il loro futuro, sono persino accresciute, in questa società del lavoro molto più mobile e precario, meno definito e meno collettivo di quello conosciuto nel passato.

"Modernità solida" e "Modernità liquida"

Tornerò tra breve sull'argomento, ma a me sembra importante ora ribadire che il mondo del lavoro post-fordista è certamente un mondo del lavoro più precario e fluido di un tempo. Bauman parla di una modernità liquida. Il luogo della modernità solida, compatta della fabbrica di Charlie Chaplin e della società industriale appare al tramonto. Il mondo del lavoro contemporaneo è molto più sfuggente, liquido, fluido, mobile, quindi dà incertezza, è precario, mette ansia, è molto più difficile da definire, da dominare, da organizzare, da tutelare, però è anche un mondo del lavoro che per la sua liquidità promet-

te, fa intravedere a molti più lavoratori delle possibilità di mobilità e di espansione di sé, di promozione. A me da questo punto di vista fanno un po' problema i nostalgici della società industriale, una lista a cui può essere iscritta buona parte dei miei colleghi studiosi, quelli che, come spesso avviene, oggi dicono com'era bello il mondo del lavoro di allora. Su questo vorrei essere chiaro, non era assolutamente bella la fabbrica di Charlie Chaplin, era una realtà alienante, era una realtà di una routine abbruttente, come Simone Weil e altri grandi interpreti del mondo del lavoro hanno da decenni messo in evidenza. Certo era sicura, e c'era la ragionevole possibilità che uno che entrava a vent'anni come apprendista alla Fiat o alla Ford, uscisse a 60 anni dopo aver trascorso tutta la sua carriera sotto quel tetto, in quello stabilimento, però entrava come apprendista operaio e usciva nella maggior parte dei casi come operaio. Il suo futuro era continuare ogni giorno della sua vita di lavoro, fino all'agognata pensione, a fare grosso modo, più o meno, lo stesso lavoro del giorno prima, dell'anno prima, senza ricevere di solito neanche un'ora di formazione: un problema che poi ci ritroviamo oggi quando capitano le ristrutturazioni. Le aziende mandano in cassa integrazione gli operai, li invitano a cercarsi un altro lavoro. Se però gli si parla insieme, nell'ambito degli interventi di riconversione, si scopre che da vent'anni sono in quella fabbrica e non hanno mai ricevuto nessuna formazione. Quella era, ed è ancora la fabbrica della società industriale classica.

2.
Il versante
soggettivo

Il mondo del lavoro di oggi, più precario, incerto e mobile, liquido, fluido, è però anche un mondo che offre e sprigiona maggiori opportunità, che dà maggiori occasioni di progresso e di mobilità. Ogni anno in Italia ci sono circa 4 milioni di spostamenti nel mercato del lavoro, cioè persone che cambiano lavoro, persone che trovano un altro lavoro, persone che hanno terminato un lavoro precario e ne cominciano un altro, tutti comunque ingressi nel mondo del lavoro. Questo tasso di mobilità, checché se ne dica, è paragonabile a quello americano, sistema pubblico escluso. Semmai c'è una rilevante concentrazione di questa mobilità nel settore privato, rispetto agli Stati Uniti. Di questi 4 milioni solo qualche nostalgico della fabbrica di ieri può far credere che tutti siano dei poveri precari, lasciati a casa da padroni cattivi, gente che ha perso il posto di lavoro e faticosamente ne cerca un altro. Ci sono certamente i precari, ci sono quelli che perdono il lavoro, ma ci sono anche molti altri che il lavoro lo cambiano di loro volontà. Se analizziamo più accuratamente l'Italia, possiamo dire che in questo nostro paese dalle grandi differenze territoriali, aspetto che non ha l'equivalente in tutta Europa, nemmeno nella Germania riunificata, ci sono aree

del paese, regioni intere dove il lavoro è drammaticamente povero, precario, nero, incerto, brutto e ci sono aree invece dove il primo problema delle imprese è che non trovano i lavoratori, che se li rubano l'una con l'altra, soprattutto nel lavoro manuale. Nel lavoro operaio molte aree del centro e del nord del nostro paese hanno il problema che non trovano operai, hanno il problema che c'è una divaricazione tra il lavoro che la gente vuol fare e il lavoro che invece concretamente viene offerto dal sistema.

**“Che lavora fai?
Di che cosa ti occupi?”**

Qui si introduce un altro elemento che ha a che fare con quella dimensione soggettiva del lavoro che prima vi richiama. Come ha scritto un illustre studioso, Stephen Castles, una delle più grandi menzogne del nostro tempo è quella di far credere che la nuova economia non abbia più bisogno di lavoro manuale, povero, esecutivo.

Il vero problema, da questo punto di vista, riguarda lo scarto tra il lavoro che viene offerto dalle imprese, e il lavoro che invece la gente cerca, il lavoro che i lavoratori desiderano, proprio perché, e qui ritorno al significato soggettivo del lavoro, mediamente, con tutte le differenze del caso, un giovane che entra nel mondo del lavoro, cerca un lavoro qualificato, cerca un lavoro gratificante, cerca un lavoro che gli apra delle prospettive, cerca un lavoro che gli consenta una promozione, cerca un lavoro che gli permetta di fare bella figura con gli altri, con la fidanzata, con i suoi amici, quando va in vacanza. Faccio un esempio: quando un italiano medio va al mare, e affitta l'ombrellone sulla spiaggia, si trova vicino uno sconosciuto che ha affittato l'ombrellone a fianco. Allora succedono due cose: prima cosa, una delle prime domande che l'italiano medio farebbe al vicino, è “che lavoro fai, di che cosa ti occupi”. Questo ci dice la perdurante importanza del lavoro. L'altra cosa che accade è l'assunzione di atteggiamenti diversi se il vicino risponde “faccio il bracciante agricolo” oppure “faccio il primario ospedaliero”. Il modo con cui verrà visto, con cui verrà trattato, con cui verrà apostrofato cambia significativamente. Possiamo dire che non è giusto, possiamo dire che non è evangelico, possiamo dire che è una distorsione del nostro modo di rapportarci con gli altri, di veder le cose, ed io sono d'accordo, dal punto di vista etico. Come sociologo devo dire però che questa è la realtà dei fatti. La gente questo lo sa, e se può cerca di spostarsi, muovendosi nella gamma delle possibili occupazioni, più verso il primario ospedaliero che verso il bracciante agricolo.

Rileva, in relazione con questo esempio, il fatto che il 70% dei giovani oggi arrivi al diploma di scuola secondaria superiore, bene o male, magari con incidenti di percorso, cambiando, ripetendo, passando da una scuola privata, nei vari modi possibili il 70% dei giovani italiani arriva al diploma di secondaria superiore. Ma nel mondo del lavoro non ci sono lavori qualificati sempre e ovunque per il 70% dei richiedenti.

Ho insegnato per tanti anni a Brescia, dove questo problema si toccava con mano: c'erano i cartelli delle fabbriche con la scritta "si cercano operai" e c'erano contemporaneamente le ragazze che frequentavano la nostra facoltà di Magistero, poi Scienze della Formazione, che facevano una vita d'inferno, di precariato, di supplenze, di lavoretti, per riuscire a trovare il posto di lavoro da insegnante, che era il sogno della loro vita, oltre che della loro famiglia. La disoccupazione, nei contesti di benessere è, in buona parte, legata a questa discontinuità tra il lavoro che il sistema economico produttivo concretamente propone, e il lavoro che le persone desiderano, il lavoro a cui annettano caratteristiche di dignità, di sviluppo della propria personalità di relazione con gli altri, d'immagine di sé, di collocazione nel mondo adulto e nella società. Fanno un po' ridere, da questo punto di vista, gli appelli ai giovani che ogni tanto sui giornali si leggono, del tipo "dovreste riscoprire il lavoro manuale". In Friuli l'associazione industriali ha organizzato qualche anno fa un incontro coi giovani, con musica rock e attrazioni varie, al palazzetto dello sport. C'erano migliaia di ragazzi. Il messaggio era semplice: ragazzi dovreste capire che la fabbrica non è più quella di una volta, è cambiata, è una realtà dove si sta bene, una realtà dove potete trovare un lavoro sicuro e guadagnare bene. Si è alzato un ragazzo e ha domandato al Presidente degli industriali: "Scusi, ma lei suo figlio dove l'ha mandato a lavorare?" L'ha smontato, insieme a tutta l'operazione promozionale.

Provate a chiedere a tutti i giornalisti, gli intellettuali, i professori che fanno questo discorso: bisogna riscoprire il lavoro manuale, bisogna che i giovani si convincano a ritornare a lavorare in fabbrica. Provate a domandare che cosa fanno i loro figli, dove li hanno mandati, come li hanno indirizzati e che tipo di futuro desiderano per loro. E siccome l'esempio viene dall'alto, come sempre, io mi guardo bene dal condannare la spinta ormai di massa ad andare verso le professioni dignitose, pulite, qualificate.

3. Tre Italie

Da questo punto di vista, credo si riscontri un problema tipico del sistema produttivo italiano. Come già dicevamo, l'Italia è differenziata.

1° modello produttivo

Si possono distinguere tre grandi aree: una è quella delle aree di piccola impresa, di quelli che con una terminologia tecnica si chiamano distretti industriali, cioè quelle aree a forte specializzazione produttiva basate su sistemi di piccole e medie imprese. Qui in Toscana ce ne sono diversi molto significativi, dal distretto orafico di Arezzo alla Valdelsa. Prato è l'esempio forse più illustre con il suo distretto tessile. Ce ne sono

comunque 200 in tutta Italia, che rientrano nei canoni di una legge che ha cercato di valorizzare questo fenomeno. Alcuni sono legati a specializzazioni molto antiche, i mobili della Brianza, per esempio, o gli occhiali del Cadore; altri invece a specializzazione più recenti, nate a volte dopo la guerra o negli anni '60. Nei distretti industriali il problema consiste nella mancanza di offerta di lavoro operaio, semmai arrivano gli immigrati, tema di cui io mi occupo da alcuni anni con particolare intensità⁹⁰. Il problema è che si tratta di piccole imprese e accettare un lavoro operaio in una piccola impresa vuol dire mettersi in un sistema in cui le opportunità di promozione sono modeste, almeno di promozione interna alle imprese. C'è una differenza profonda rispetto ad altri paesi, come la Germania e il Giappone, dove le carriere lavorative sono spesso carriere interne alle imprese e dove in molte realtà si comincia dal basso. In Giappone anche l'ingegnere dell'equivalente del nostro Politecnico comincia come operaio all'Honda o alla Mitsubishi, però sa che dopo un anno passerà ad un lavoro migliore, andrà in progettazione, andrà in un ufficio studi, perché l'esperienza di operaio è considerata necessaria per comprendere dall'interno come funzionano le cose. In una piccola impresa prevedere dei percorsi di carriera di questo genere è quasi impossibile, perché una delle forze della piccola impresa è proprio di avere pochi capi, capetti, impiegati, funzionari, lavoro che gli imprenditori del Nord direbbero parassitario, quello che non rende, non produce, non genera business, profitto, ricchezza. Cercano quindi, a torto o a ragione, di eliminarne, di averne il meno possibile di posizioni di quel genere. Le posizioni di rilievo, invece, (capo officina, responsabile commerciale, ecc.) sono già occupate da lavoratori esperti che sono lì da anni, e spesso sono tenute in caldo per i figli degli imprenditori. Quindi non è una questione di buona o cattiva volontà, ma spesso è una scelta razionale per un ragazzo che esce con un diploma tecnico-commerciale da una scuola media superiore, quella di non accettare di andare a fare l'operaio in una fabbrichetta della sua città. Perché quello che rischia di succedergli è che lì opportunità di promozione non ne trova. Allora dopo uno o due cercherà lavoro da un'altra parte. Sapete cosa gli capita mediamente, tranne casi fortunati? Si sentirà rispondere: "Sei diplomato ragioniere, ma cosa hai fatto in questi due anni? Se vuoi venire da me a fare l'operaio io ti prendo, sono contento, ma il ragioniere... Posto che ti abbiano insegnato qualcosa a scuola di contabilità e partita doppia, in questi due anni te lo sei dimenticato".

Ho conosciuto ragazzi che facevano lavori manuali, le pulizie per esempio, ma chiedevano di farle in nero per non farselo scrive-

⁹⁰ Su questo importante argomento, non approfondito nella presente relazione per ragioni di tempo, mi permetto di rimandare al volume M. AMBROSINI, *La fatica di integrarsi*, Bologna, Il mulino, 2001

re sul libretto di lavoro. Non è che il curriculum avvantaggi sempre, il poter dire che uno ha fatto certe esperienze a volte è positivo, ma vi assicuro che in molti casi l'esperienza di lavoro manuale, per come siamo fatti in Italia, nel curriculum di un ragazzo istruito rischia di giocare negativamente. A parte questi pochi casi, di solito è vero il contrario. La cultura del nostro paese tende a contrapporre ancora lavoro manuale e lavoro intellettuale. Vale ancora, forse si è rafforzata, ed è penetrata in strati sociali più ampi la storica opposizione tra *otium* e *negotium*, in cui *otium* sono le attività nobili, intellettuali, *negotium* non è il negozio, ma sono i lavori manuali, la negazione e il contrario dell'ozio. Finché questo atteggiamento era il patrimonio di ristrette élite poteva anche essere relativamente innocuo, ma oggi è patrimonio diffuso, si è esteso alle famiglie di classe operaia che mandano i figli alle superiori e magari all'Università e sperano, investono e lottano con tutte le loro forze perché i loro figli non debbano più fare gli operai come loro.

2° modello produttivo

Un secondo modello è quello invece delle grandi città e dei servizi. Qui si concentra la parte più scintillante e qualificata del mondo del lavoro post-fordista, qui ci sono i grandi palazzi dei centri direzionali, che hanno sostituito le fabbriche, ci sono i quartieri generali delle imprese e ci sono i servizi che accompagnano e supportano le attività dei centri direzionali. Nelle grandi città c'è il palazzo degli uffici, poniamo della Fiat o della Pirelli o della Fininvest etc, e poi ci sono la finanza, la pubblicità, il marketing, la ricerca del personale, le diverse attività che supportano il lavoro delle direzioni generali. Di conseguenza nelle grandi città di tutto il mondo, e un po' anche in Italia, anche se noi seguiamo con più fatica questo trend, si concentrano fasce di lavoratori professionalizzati e con redditi elevati. Generalmente si tratta di famiglie a doppia carriera, in cui sia il marito, sia la moglie hanno lavori qualificati di questo tipo, con poco tempo da dedicare alla casa, alla famiglia, stress, ritmi frenetici. Come la new economy in generale non può reggersi senza lavoro povero, questo vale anche per le grandi città e per le fasce professionalmente qualificate: il lavoro ricco è inestricabilmente legato e bisognoso di lavoro povero. Se voi comperate un libro via internet, c'è poi bisogno di qualcuno che ve lo porti a casa, e quindi inevitabilmente anche il commercio elettronico ha poi bisogno di magazzini e di fattorini. A Milano questi sono ormai quasi sempre stranieri. Così, come in altre grandi città, i palazzi e gli uffici hanno bisogno di essere puliti, hanno bisogno di manutenzione, hanno bisogno di chi lavi i vetri, di chi dipinga le pareti, di chi ristrutturi, tenga in ordine, hanno bisogno di custodia. Ma soprattutto quando tornano a casa questi lavoratori professionalmente qualificati per la loro qualità della vita hanno bisogno di qualcuno che assicuri una serie di servizi che non riescono più a produrre. Tipicamente in Italia questo ruolo è svolto dalle

colf, poi ci sono le persone che assistono i loro anziani. In altri paesi c'è anche molto di più l'abitudine di comperare fuori casa una serie di servizi: la lavanderia per esempio, il cibo già pronto etc.. Questi servizi che mantengono il tenore di vita delle fasce qualificate delle grandi città sono forniti da lavoratori poveri, e spesso poi da piccole imprese che lottano in una concorrenza a coltello, fondate da nuovi operatori economici che vengono dalle fila dei lavoratori più modesti, oggi sempre più degli immigrati. Quindi le grandi città vivono di questa dinamica di intreccio tra lavoro ricco e lavoro povero. Vi richiamo in proposito un altro film: Bread and Roses di Ken Loach, un film abbastanza recente, in cui la lotta di classe non è più quella degli operai delle fabbriche di una volta, la lotta di classe nel film è quella delle donne messicane che passano illegalmente il confine, sfuggendo dalle mani degli sfruttatori-trasportatori, cercano lavoro e lo trovano nel settore delle pulizie dei grattacieli e lottano per ottenere un contratto di lavoro nel grattacielo. C'è una scena bellissima, di queste donne che puliscono vicino all'ascensore, passano i manager in vestito grigio e la valigetta, quasi le calpestano, le ignorano, e una dice all'altra: "non sapevo che facendo questo lavoro saremmo diventate trasparenti; guarda questi, passano e non si accorgono nemmeno della nostra esistenza".

Questo è il nuovo mondo del lavoro che si profila nelle grandi città, con una nuova lotta di classe o conflitto di interessi.

3° modello produttivo

Il terzo modello produttivo è, ben inteso, quello dello sviluppo difficile di aree ancora importanti del Mezzogiorno. Questa è una realtà che conosco meno, ma c'è un aspetto che vorrei sottolineare, perché anche qui si spendono fiumi di retorica. Come è un comportamento per molti aspetti razionale quello del giovane diplomato del centro-nord che rifiuta di andare a fare l'operaio, così è razionale per molti aspetti e comprensibile anche il comportamento del giovane del Sud che rifiuta di andare al Nord a fare l'operaio. Anche da un punto di vista meramente economico, trascurando le altre implicazioni del discorso, il costo dell'abitazione, del trasferimento, del mantenere i contatti con casa, rispetto al salario che possono percepire in fabbrica, rendono non competitiva questa scelta: è meglio per un giovane, soprattutto se vive in famiglia come il 90% dei disoccupati italiani, rimanere a casa sua, procrastinare i progetti, vivere di lavoro precario e nero, magari facendo la stagione turistica, nel frattempo prepararsi a dei concorsi pubblici, lucrare qualche spezzone di assistenza nelle regioni in cui questo è possibile, è aspettare una buona occasione per trovare un posto. Anziché "sbattersi", come si dice nel linguaggio giovanile, per andare a prendersi un lavoro in una città distante da casa, tagliando i ponti con la sua famiglia, i suoi amici, la sua fidanzata etc, la maggior parte di loro pensa che sia meglio resistere restando là dove sono nati e cresciuti. Quindi è tutt'altro

che irrazionale questa resistenza al trasferimento dei ragazzi del Sud, con l'attesa piuttosto di un posto vicino a casa, nella loro città, nel loro contesto, certo con tutti i costi, i disagi, i ricatti psicologici, le difficoltà esistenziali che questa lunga e protratta attesa comporta.



4.
Figure
emblematiche
del mondo
del lavoro
contemporaneo

Finisco evocando qualche figura del mondo del lavoro contemporaneo. La prima è quella dei lavoratori della conoscenza. Il mondo del lavoro post-fordista, abbiamo detto è un mondo del lavoro mobile, liquido, dove il lavoro materiale e esecutivo non è scomparso, dove la precarietà è aumentata e la sicurezza è diminuita, ma dove anche è aumentato il numero di lavoratori qualificati, per l'esattezza secondo l'ISTAT, tra il '93 e il '99 i dirigenti d'azienda sono aumentati del 25% circa, le professioni di elevata specializzazione, esclusi medici e docenti, del 44%, le professioni medie di tipo tecnico del 14%. Per contro è diminuito il personale non qualificato del 12 %, meno 20% nell'industria, più 4% invece nei servizi, cioè gli addetti alle pulizie, le colf etc.

"Siamo ricchi
ma non bene-stanti"

Quindi potremmo dire che si sta profilando un mondo del lavoro più articolato, più lungo, dove c'è più distanza tra le fasce di lavoratori poveri, esecutivi, precari e le fasce dei lavoratori più ricchi e qualificati, dove ci sono meno aggregati omogenei, meno grandi classi di lavoratori. È difficile oggi, più difficile di un tempo parlare di operai, impiegati, tecnici, quindi il ventaglio delle occupazioni si è molto articolato e differenziato, ma in questa articolazione una quota significativa è formata dai lavoratori ad alta qualificazione, lavoratori della conoscenza spesso definiti. Non che non abbiano problemi: questi sono i lavoratori che non smettono mai, sono quelle situazioni in cui è quasi impossibile staccare. Oggi con internet e la posta elettronica

sempre più ci si porta il lavoro a casa, si continua il sabato e la domenica. Ci sono anche aziende che scaricano oggi molto sul lavoratore la responsabilità dell'aggiornamento e della manutenzione delle proprie competenze. Oggi l'onere, la responsabilità e l'ansia di essere all'altezza e quindi di essere in grado di ottenere una promozione tende a trasferirsi sulla persona, quindi l'azienda ha più possibilità di dire: "tu hai fatto tutte le cose che ti abbiamo chiesto di fare, i corsi, l'aggiornamento, l'inglese per poter ambire a questo posto? Se non l'hai fatto o non hai fatto bene tutto quello che dovevi e che ti abbiamo proposto, se tu non hai avuto la promozione è colpa tua, non nostra". In queste fasce di lavoratori ci sono nuovi problemi. Tra di loro si trovano quelli che, con una parola americana sono definiti workaholics, cioè alcolizzati da lavoro, sono persone drogate di lavoro. Senza arrivare a tanto, va ricordato che il numero medio di ore di lavoro se contrattualmente, faticosamente scende, di fatto aumenta, soprattutto nelle zone in cui c'è tanto lavoro. C'è in verità chi pone un dubbio, espresso con un battuta scherzosa: tanti lavorano fino a sera, fino alle 8.00 alle 9.00, ma restano lì perché l'azienda li obbliga a fermarsi, oppure c'è chi fa gli straordinari non pagati, piuttosto che tornare a casa a fare il bagno ai bambini? Bisognerebbe capire fino a che punto tutto questo super lavoro è necessario, o è magari, al di là della battuta, compensativo di altre carenze, della mancanza di altri luoghi di identificazione, di gratificazione, d'investimento esistenziale. Il fatto è che nelle fasce qualificate, nelle zone ricche, credo che un grande problema sia bonificare l'eccesso di lavoro. Un problema della pastorale è dare senso al non lavoro, aiutare la gente a staccare dal lavoro, a vivere anche di altre cose, a individuare altri luoghi d'investimento. Alle settimane sociali di Napoli qualcuno, credo proveniente dal Veneto, ha usato una frase fulminante, "siamo ricchi ma non bene-stanti": questo credo sia a volte un rischio, tipico delle zone ricche e dei lavoratori altamente qualificati.

Seconda figura a cui vorrei che in questo contesto altamente maschilista dessimo attenzione, è il lavoro delle donne. Noi quando parliamo di lavoro, temo di averlo fatto anch'io oggi in gran parte, definiamo al maschile questo tema. Ma non è più vero, oggi il tasso di attività femminile, per le donne dai 15 ai 64 anni è del 47%, cioè, quasi la metà ormai lavorano, pensate che nel '93 era il 42%, quindi c'è una crescita rapida, aumenta di un punto, un punto e qualcosa all'anno. Tra poco, più della metà delle donne lavoreranno.

Famiglie di "acrobati"

Quando noi immaginiamo che la famiglia è composta da un padre che lavora, una madre che si occupa dei figli, e poi dei bambini o dei ragazzini, diciamo una cosa che rischia di non essere più vera. La realtà molto più spesso è quella di famiglie di "acrobati", come dice qualcuno, in cui padre e madre si arrabattano tra lavoro, trasferimenti, cura

dei figli, anziani da accudire, orari che non combaciano, e fanno fatica a tenere insieme questi diversi pezzi della vita. Ero in vacanza con degli amici in montagna: una signora diceva che era riuscita a fare con il marito due giorni di vacanza quest'anno, perché hanno dei lavori entrambi in cui non possono staccare a lungo il mese di agosto. Hanno dovuto fare vacanza a turno per accudire le due figlie. In questo periodo estivo si pone il problema di vacanze separate, perché il lavoro lo richiede, ma anche perché è il modo per poter stare dietro ai figli, che possono avere almeno un genitore con loro durante l'estate. Rispetto alle donne che lavorano sussiste un problema, a mio avviso, d'immagine pastorale. La motivazione che spesso le donne danno, a mio avviso perché influenzate da una certa retorica ecclesiale, e l'immagine che ancora hanno molti pastori di questa tema, è che le donne lavorano perché sono obbligate, perché uno stipendio solo non basta a mantenere la famiglia, ma se potessero starebbero a casa insieme ai figli. Vi do un dato e una suggestione: il dato è questo, lavorano dopo i 30 anni di età l'80% delle donne laureate, i 2/3 delle donne diplomate, il 43% delle donne con la licenza media e meno del 20% delle donne con la licenza elementare. Che cosa significa? Che lavorano di più le donne istruite e probabilmente più benestanti, lavorano di meno le donne meno istruite e presumibilmente meno ricche. La partecipazione al lavoro è più funzione dell'investimento educativo che della necessità economica, semmai è proseguendo gli studi che le donne anticipano una volontà di partecipazione al lavoro che poi si manifesta nell'età adulta, nell'età in cui arrivano anche i figli. Il picco massimo di partecipazione delle donne nel mercato del lavoro è tra 30 e i 40 anni, che è anche l'età in cui si mettono al mondo i figli. C'è una relazione semmai tra questa maggiore partecipazione delle donne al lavoro e il calo drammatico della natalità, perché la composizione tra lavoro e non lavoro, tra il desiderio di realizzarsi e di uscire di casa e la volontà, che pure c'è, di avere dei figli, di accudirli, di farli crescere bene, è sempre più difficile da reggere. Questa composizione si cerca di ottenerla riducendo il numero dei figli, rispetto al passato. La suggestione, ma è quasi una malignità, invece è questa: nelle indagini sugli alcolisti uno dei target più a rischio sono le insospettabili casalinghe. Quando i figli diventano grandi ed escono fuori di casa, sorge la cosiddetta "sindrome del nido vuoto". La condizione di casalinga rischia di diventare una delle più frustranti e infelici, con degli effetti autodistruttivi, se non si riescono a trovare delle compensazioni, che possono essere tra l'altro il volontariato, l'impegno sociale, la partecipazione ecclesiale. Se le donne che non lavorano non riescono a riversare i loro talenti in questo altro mondo, subentrano dei rischi per la salute, per la stabilità e l'equilibrio.

Poi volevo evocare gli operai. Degli operai dico solo che è drammatica quanto ingiusta la scomparsa di questo mondo dall'immaginario collettivo del paese. In Italia ci sono ancora circa 7 milioni di lavoratori classificabili come operai. Provate a pensare quanto ne parlano i mezzi di comunicazione, quanto si parla degli operai in televisione. Solo in due occasioni: quando c'è una crisi aziendale, tipo Fiat, o quando qualcuno rimane ucciso per le cattive condizioni di lavoro, per gli incidenti sul lavoro. Ma come può essere appetibile un lavoro di questo genere, quando l'immagine che ne viene trasmessa e divulgata, è articolata su questi due soli elementi informativi?

Finisco evocando un'altra categoria molto importante, quella dei lavoratori autonomi. L'Italia spicca nel panorama internazionale per due aspetti: uno sono le differenze territoriali, di cui vi ho già parlato, l'altro è il tasso elevatissimo di lavoro autonomo, all'incirca il 28%. Pensate che in America non arriva al 10%, è circa l'8%. In Germania è attorno al 10%, in Francia il 12%, è vero che aumenta anche in altri paesi, o comunque non cala più, nonostante la diminuzione del lavoro autonomo in agricoltura e nel piccolo commercio. L'Italia spicca comunque per la densità del lavoro autonomo. Si discute su che cos'è il lavoro autonomo, quali sono i suoi significati e motivazioni. Non credo sia tutto, o neanche in gran parte, lavoro autonomo di necessità, come gli osservatori più pessimisti tendono a dire, cioè persone che sono obbligate a prendere la partita IVA dal datore di lavoro, per esempio in edilizia per pagare meno contributi. C'è una componente di questo tipo, ma non è la maggioranza. Secondo me è più vera un'altra cosa: poiché è terribilmente difficile fare carriera all'intero delle organizzazioni, delle piccole imprese di cui abbiamo parlato, soprattutto in alcune zone del paese, un operaio che ha un po' di brillantezza, capacità tecnica, ambizione, che cosa fa per migliorare la sua condizione? Quello che più facilmente gli verrà proposto, o per cui si candiderà, sarà di prendersi due macchine, metterle nel garage e diventare artigiano, che all'inizio magari lavora per il suo ex datore di lavoro e intanto si cerca degli altri clienti, e cerca di mettere su una sua attività. Questa è stata negli ultimi 50 anni la fondamentale valvola di mobilità sociale della classe popolare italiana: mettere su una bottega artigiana, un negozietto, una bancarella, una licenza di taxi, questo è il modo per salire un gradino nella società. Questo impulso mi sembra ancora molto vivo nella realtà di oggi, pur essendo aumentata la soglia dell'investimento necessario: la spinta c'è ancora, anche se è diventato più difficile fare questi passaggi della mobilità sociale. È un mondo questo del lavoro molto particolare, in cui non c'è distinzione tra tempo di lavoro e tempo libero, tra la casa e l'azienda,

tra la famiglia e il luogo di lavoro. Inoltre, non ci sono reti di sicurezza, ognuno conta sulle sue forze, investe sulle sue capacità, e quindi tende a percepire lo Stato, le istituzioni, la collettività, come estranee e tendenzialmente ostili. Lo Stato è un gabelliere che gli estorce i soldi, non dandogli in cambio niente di significativo. Anche la partecipazione civile ed ecclesiale rischia di essere molto condizionata da questa particolare mentalità e atteggiamento verso la vita e verso il lavoro.





Presentazione "Progetto Policoro"⁴⁴

A cura di FLORA URSO - Segreteria Nazionale Progetto Policoro

Ricostruzione del percorso di questi anni

1.
La storia
e il coordinamento
di un'esperienza

Il progetto Policoro nasce immediatamente dopo il III Convegno ecclesiale di Palermo con un incontro tra i rappresentanti diocesani delle tre pastorali (lavoro, giovani e caritas) della Calabria, Basilicata e Puglia a Policoro (MT) nel dicembre del 1995. Il coordinamento si allarga ben presto alla Campania, al Molise, alla Sicilia, alla Sardegna e ultimamente all'Abruzzo.



Alla base del Progetto vi sono le indicazioni del documento dei Vescovi italiani del 18 ottobre 1989: **Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà**. Il documento, molto attuale e profetico, analizza lo sviluppo nel sud definendolo: incompiuto, distorto, dipendente e frammentato; si scaglia contro le organizzazioni «mafiose» e contro le «mafiosità» di comportamento che favoriscono il disimpegno, la passività e l'immoralità anche nella vita politico-amministrativa; ne ricorda i ricchi valori: il lavoro come fatica e sacrificio, la cultura dell'amicizia e della lealtà interpersonale, il gusto della diversità, la famiglia, la religiosità popolare; esorta la Chiesa italiana, e in particolare le Chiese meridionali, a valide linee pastorali:

...Compito primario della Chiesa è la formazione delle coscienze, l'annuncio della verità evangelica che continuamente provoca e rinnova. Le vere prospettive di rinnovamento e di sviluppo non consistono nell'entusiasmo momentaneo, ma in una profonda e costante maturazione personale, comunitaria e sociale, da realizzare sulla base delle grandi potenzialità culturali ed etiche degli uomini e delle donne del sud, all'interno di un progetto "proprio", non "importato", e in una illuminata tensione collettiva per far crescere la società meridionale. Bisogna superare il vittimismo e la rassegnazione, riattivare la moralità, la certezza del diritto, la stabilità nelle regole della convivenza sociale, la sicurezza della vita quotidiana, affinché i singoli, i gruppi sociali, le comunità locali possano esplicitare in concreto la loro vocazione allo sviluppo. Sono necessari, e doverosi, l'aiuto e la solidarietà dell'intera nazione, ma in primo luogo sono i meridionali i responsabili di ciò che il sud sarà nel futuro⁹¹...

⁹¹ CEI, *Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà*, 15.

...Protagonisti dell'azione di rinnovamento devono essere anzitutto i giovani, chiamati a farsi costruttori di una nuova società. Spesso, nel sud, molti di loro si autoemarginano, non pochi vivono disorientati, la maggior parte non si sentono accolti nelle esperienze socio-politiche. C'è nei giovani del sud un grande potenziale, che in ripetute circostanze si esprime come rifiuto di un certo tipo di società. Spesso, però, si limitano alla sola denuncia o a postulare una novità. Bisogna educarli, invece, a immergersi concretamente nell'esperienza del sociale, attraverso forme di volontariato, di aggregazione culturale, di cooperazione, perché propongano, sperimentino, incidano sul futuro della loro terra⁹²...

...Terra di grande passato, il Mezzogiorno d'Italia appare oggi frenato nel suo sviluppo da molteplici situazioni, influssi e dinamismi negativi, interni ed esterni, di ordine sociale ed economico, culturale e morale. Porta però con sé la sua forte ricchezza umana e freschezza di spirito⁹³...

Con il dono della carità
dentro la storia

Oltre al documento su citato, alla base del Progetto Policoro vi è il *Convegno ecclesiale di Palermo*, che aveva l'obiettivo di aiutare i credenti a portare un contributo al rinnovamento della società in Italia, affrontando i gravi problemi che attraversano la realtà del nostro Paese. La Chiesa si è data del tempo per riflettere con il coraggio della pazienza, intesa in senso cristiano, come capacità di guardare lontano, come magnanimità, "grandezza d'animo", disponibilità a sperimentare con umiltà strade nuove e soluzioni inedite.

Il documento finale, dal titolo molto significativo: *Con il dono della carità dentro la storia*, riprende i contenuti dell'incontro e, sistematizzandoli in un quadro teologico, propone alcune linee di impegno pastorale, di sperimentazione e di verifica nel cercare le vie nuove che lo Spirito ci sta indicando.

Tra le varie indicazioni presenti si ritrova con insistenza il richiamo alla dimensione dell'unità e della comunione, anche a fronte delle posizioni "localistiche" e delle tentazioni di chiusura egoistica che si stavano facendo strada nei vari ambiti della società italiana. Quella della comunione e della solidarietà, fondata teologicamente sul mistero dell'amore trinitario a cui l'uomo viene chiamato a partecipare, costituisce un'autentica chiave di lettura di tutto il documento, delle problematiche esaminate e delle proposte individuate.

Cooperazione: comunione
e scambio dei doni

In particolare, anche il problema della disoccupazione, legato agli squilibri tipici del nostro Paese e le prospettive della sua soluzione, viene interpretato alla luce di questa dimensione comunitaria cristiana e di questa indicazione unitaria per la vita sociale ed economica del Paese: *La co-*

⁹² *Ibidem*, 30.

⁹³ *Ibidem*, 38.

munione, generata dal Vangelo della carità, non può essere circoscritta entro l'ambito di ciascuna Chiesa particolare. Dobbiamo intensificare anche la comunicazione e lo scambio dei doni tra le Chiese, a cominciare dalle nostre in Italia. Particolarmente urgente si fa oggi la cooperazione tra il Nord e il Sud d'Italia, in modo che la comunione ecclesiale sia fermento di solidarietà sociale e di unità nazionale. A Palermo abbiamo avuto una percezione più viva della grande tradizione culturale del Mezzogiorno e della perdurante vitalità di importanti valori, quali il senso religioso, il senso della famiglia, dell'amici- zia, dell'ospitalità. Purtroppo abbiamo udito anche il dolore e la protesta contro mali intollerabili, quali l'inefficienza politica e amministrativa, il ritardo produttivo, il dramma della disoccupazione giovanile, il peso della criminalità organizzata. Mentre auspichiamo una nuova stagione di intelligente e operosa solidarietà, avvertiamo la verità e l'attualità del monito che già da tempo noi Vescovi abbiamo formulato: "Il Paese non crescerà se non insieme"»⁹⁴.

La Chiesa italiana è uscita da Palermo nel segno della missione, come una Chiesa "estroversa", impegnata a *star dentro la storia con amore*⁹⁵, per cui:

- non c'è ambito di vita dell'uomo che sia estraneo alla Chiesa e al compito che Cristo le ha affidato, di essere segno nel mondo del mistero di comunione che è Dio e strumento nella storia del dono di comunione che Dio vuole fare a tutta l'umanità: perché tutti siano uno. Come ci ricorda il Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: *Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore*⁹⁶.
- la "conversione pastorale"⁹⁷, che il Convegno di Palermo ha chiesto alla Chiesa italiana, la spinge ad uscire dagli ambiti angusti del ritualismo e del devozionalismo, per *prendere più chiara coscienza che il nostro non è il tempo della semplice conservazione dell'esistente, ma della missione*⁹⁸;
- questa missione getta la Chiesa nel mezzo delle contraddizioni della nostra società, perché è proprio lì che essa incontra l'uomo, con le sue angosce e le sue risorse; le è chiesto in particolare di «*andare oltre i luoghi e i tempi dedicati al sacro e raggiungere i lu-*

⁹⁴ CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, 8.

CEI, Nota pastorale *Con il dono della carità dentro la storia*, 22.

⁹⁵ *Ibidem*, 6.

⁹⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1.

⁹⁷ *Ibidem*, 23.

⁹⁸ *Ivi*.

*ghi e i tempi della vita ordinaria: famiglia, scuola, comunicazione sociale, economia e lavoro, arte e spettacolo, sport e turismo, salute e malattia, emarginazione sociale*⁹⁹.

“Il Paese non crescerà se non insieme”

A partire da queste convinzioni, subito dopo l'esperienza di Palermo, tre Uffici nazionali della CEI, vale a dire l'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro, il Servizio nazionale di pastorale giovanile e la Caritas italiana, si sono incontrati con l'intento di accogliere la sfida che la disoccupazione giovanile pone alle Chiese e con la volontà di individuare delle risposte che fossero in linea con quanto era stato maturato insieme in quell'esperienza di Chiesa. L'idea che esprime l'intuizione alla base di questa esperienza, si può sintetizzare bene nell'espressione mutuata dal magistero dei Vescovi italiani: *Il Paese non crescerà se non insieme*.

Ci si è subito accorti che la prima scelta, o meglio conversione, che eravamo chiamati a fare era proprio quella di **crescere insieme** come ambiti diversi di pastorale. Troppe volte di fronte ai problemi che interpellano i vari settori della pastorale si fa fatica ad individuare delle progettualità comuni che, nel rispetto dello specifico di ognuno, sappiano disegnare delle efficaci sinergie operative e realizzare delle autentiche forme di collaborazione. La tentazione che talora segna la pastorale è quella di una certa “gelosia” e incapacità di elaborare insieme, mettendo in comune competenze, strumenti e sensibilità diverse.

Il caso drammatico della disoccupazione giovanile al sud, dove i tassi hanno raggiunto livelli inaccettabili per una società che voglia crescere in modo armonico ed equilibrato, è suonato subito come un appello inderogabile per un'azione pastorale precisa che rispondesse in modo unitario e in prospettiva ecclesiale al grave problema. Giovanni Paolo II, nell'enciclica sulla dignità del lavoro umano, ne ricorda la drammaticità: *Gettando lo sguardo sull'intera famiglia umana sparsa su tutta la terra, non si può non rimanere colpiti da un fatto sconcertante di proporzioni immense: e cioè che, mentre da una parte cospicue risorse della natura rimangono inutilizzate, dall'altra esistono schiere di disoccupati e di sottoccupati*¹⁰⁰.

“Fare strada ai poveri, senza farsi strada!”

Si è pensato così di costituire un coordinamento, il più possibile agile e funzionale, tra i tre ambiti della pastorale, affidando alla pastorale del lavoro il compito di fare da capofila. Tale coordinamento non ha voluto esprimersi tramite la creazione di una struttura in più, ma piuttosto con una forma snella di incontro e di confronto attorno ad un problema e alle sue provocazioni pastorali.

⁹⁹ *Ivi*.

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens*, 18.

L'immagine della rete è parsa la più consona per esprimere questa progettualità comune. La rete è fatta di nodi, le singole realtà con le loro caratteristiche e le loro specificità; di fili che collegano tra di loro i nodi costruendo una fitta relazione di collegamento e di sostegno reciproci (cosa sarebbero i nodi se non fossero sorretti dai fili che li pongono in relazione costruttiva tra loro!); di corde che collegano l'insieme e permettono alla rete di distendersi, di chiudersi... di pescare. La volontà di crescere insieme trova nella rete un'immagine efficace per esprimere la volontà di sentirsi protagonisti, la convinzione di costruire rapporti di comunione e di comunicazione e la determinazione ad elaborare insieme una risposta comunitaria che sia espressione autentica di Chiesa.

Tale scelta di partenza ha voluto segnare anche la discesa sul piano operativo, in quanto, sin dall'inizio dell'esperienza, si è pensato di stimolare i referenti diocesani delle tre pastorali a costituire, sul modello nazionale, un identico coordinamento operativo, cercando di instaurare forme di incontro, di studio e di collaborazione che portassero le Chiese locali ad elaborare risposte che vedessero coinvolte tutte le forze disponibili. Uno slogan caro a don Milani ha espresso bene questo stile di lavoro comunitario in un'ottica di Chiesa: *Fare strada ai poveri, senza farsi strada!*

“Crescere insieme”, quindi, sia a livello di organizzazione centrale, che di proposte operative a livello delle singole Chiese. Si è partiti, in sordina, nel dicembre del 1995 convocando a Policoro (MT) nella diocesi di Tursi-Lagonegro i delegati delle tre pastorali, iniziando in modo sperimentale con tre regioni del Sud (Puglia, Basilicata, Calabria). A questo primo incontro presero parte anche i rappresentanti di alcune aggregazioni laicali sia di evangelizzazione che di ispirazione cristiana. La prima preoccupazione è stata quella di trasmettere con chiarezza e di approfondire, con il contributo di tutti, gli obiettivi dell'iniziativa e le modalità di svolgimento che erano alla base dell'ipotesi di collaborazione. Oggi il Progetto è avviato anche in Abruzzo/Molise, Campania, Sardegna e Sicilia. Opera attivamente in 57 diocesi delle 101 presenti nel Sud. Non è certo compito della Chiesa risolvere il problema della disoccupazione, né spetta alle comunità cristiane diventare promotori di impresa e di nuova occupazione, ma l'interrogativo esistenziale di tanti giovani che rischiano di passare dalla disoccupazione dal lavoro alla disoccupazione della vita non può certo lasciare insensibile la sollecitudine pastorale di una Chiesa che “vuole stare nella storia con amore”.

Dal dibattito del primo incontro e nel tentativo di dare una risposta efficace ai problemi riscontrati, è stato elaborato il Progetto Policoro avente i seguenti obiettivi:

- offrire alle Chiese locali strumenti e opportunità per affrontare il problema della disoccupazione giovanile in una prospettiva di evangelizzazione e di promozione umana;

- aiutare le Chiese ad interagire tra di loro con spirito di solidarietà e di reciprocità;
- stimolare le varie pastorali e le aggregazioni laicali di ispirazione cristiana a lavorare “a rete” in un’ottica di sinergia e di collaborazione reciproca.

Le linee di intervento che caratterizzano il Progetto Policoro sono:

- una nuova modalità di lavoro in sinergia tra pastorali e forze laicali;
- l’evangelizzazione dei giovani disoccupati o in situazione irregolare di lavoro;
- la formazione delle coscienze e della mentalità per una nuova concezione del lavoro;
- i gesti concreti di solidarietà e i rapporti di reciprocità tra le Chiese.

È chiaro che gli obiettivi e le piste di intervento non devono essere disgiunti tra loro e che non possono essere perseguiti in modo “specialistico” da qualcuno, ma che rimandano tutti all’unico Progetto unitario che vuole evangelizzare e testimoniare la carità.

2. Una nuova modalità di lavoro in sinergia tra pastorali e forze laicali

Si è cercato di costituire, a livello nazionale, regionale e diocesano un coordinamento formato dai rappresentanti delle tre pastorali e dalle forze sociali di ispirazione cristiana disponibili a collaborare al progetto secondo le linee individuate.

A livello nazionale, a Roma, si ritrovano regolarmente la segreteria nazionale del progetto (i tre direttori nazionali degli uffici, i referenti delle filiere, un referente per ogni regione) e il coordinamento nazionale costituito dai coordinatori regionali del progetto e la Filiera delle aggregazioni laicali impegnate nell’evangelizzazione (AC, GiOC, Gifra, Giovani delle Acli, Mlac) e quelle operanti nel sociale e nel mondo del lavoro (Confcooperative, Cenasca-Cisl, Acli, Banca etica, Banche Credito Cooperativo, fin dall’inizio collaborano anche Ucid, Unci, Volontariato-senior... e anche la Società per l’imprenditorialità giovanile oggi Sviluppo Italia) e la segreteria nazionale.

“I poveri hanno il segreto della speranza”

Sul territorio i luoghi d’incontro tra tutti i collaboratori del progetto sono a Policoro (Matera) per l’Italia peninsulare; a Pergusa (Enna) per la Sicilia; a Torre Grande (Oristano) per la Sardegna.

L’obiettivo è quello di imparare a lavorare insieme secondo un progetto comune, lo stile è quello di aiutare a crescere insieme nella solidarietà, nella comunione e nel rispetto reciproco delle specificità e competenze, la virtù cristiana che ci sostiene è la speranza, così descritta da G. Bernanos: *La speranza. Ecco la parola che volevo scrivere parlando dei credenti e dei poveri. I poveri hanno*

il segreto della speranza. Mangiano ogni giorno dalla mano di Dio e quindi devono sperare, sempre. Gli altri uomini desiderano, esigono, rivendicano, e chiamano tutto questa speranza, perché non hanno né pazienza, né intelligenza, né amore, e non vogliono che godere. Ma l'attesa del godimento non è speranza, è piuttosto delirio, è ossessione. D'altra parte il mondo moderno vive troppo in fretta, non ha più tempo di sperare. Il mondo non ha più tempo di sperare, né di amare, né di sognare. Solo i poveri sperano per tutti noi, come solo i santi amano e sperano per tutti noi. La tradizione autentica della speranza è nelle mani dei poveri, come il segreto del merletto, che le macchine non riescono mai ad imitare, è nelle mani delle vecchie operaie di Bruges.

3.
L'evangelizzazione
dei giovani
disoccupati
o in situazione
irregolare di lavoro

Nell'esperienza del progetto Policoro la proposta di evangelizzazione nei confronti dei giovani disoccupati costituisce il punto di partenza dell'impegno, quello che caratterizza tutta la sollecitudine pastorale nei confronti di quanti vivono il dramma della mancanza di lavoro o la situazione dei "cattivi lavori".

Va facendosi strada lentamente nella coscienza che l'uomo ha bisogno di accogliere una Parola che lo salva, gli apra la vita al dono della fede, faccia spazio alla contemplazione del mistero di Dio e che l'incontro autentico con Gesù è sempre fonte di rinnovamento e chiamata alla responsabilità anche nella vita concreta e in quella del lavoro.

Fedeli nella Fede,
nella Speranza, nella Carità

Come allo storpio che chiedeva l'elemosina alla Porta bella del Tempio, siamo convinti che ancora oggi la risposta fondamentale che la Chiesa sia chiamata a dare è quella di Pietro: *Non possiedo né argento, né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!* (At 3,6). Se fossimo così poveri da non poter dare niente agli altri, forse riusciremmo ad avere più coscienza della ricchezza del Vangelo che può veramente cambiare la vita della gente ed aiutare le persone a camminare.

Tale impegno di evangelizzazione aiuta a maturare la consapevolezza che il cristiano non vive la propria vita come risposta alle emergenze che incontra, ma come fedeltà al Signore che chiama ad alzarsi in ogni situazione, a stare in piedi, camminando secondo la sua Parola e confidando nella sua promessa. Non si tratta certo di un atteggiamento fideistico o di rassegnazione, ma di una piena assunzione della propria condizione di vita – anche quando si rivela difficile e contrariata – nella prospettiva della fede, della speranza e della carità cristiana.

Gli obiettivi di questo impegno prioritario si sono andati via via chiarificando:

- La consapevolezza che i destinatari sono giovani che non hanno lavoro, non deve indurre a fare proposte formative in orari qualsiasi con la scusa che tanto non hanno niente da fare. Spesso si usa un linguaggio che allontana chi ha abbandonato la scuola ed è in cerca di lavoro, tipo: gruppo di prima, seconda, terza superiore... ma soprattutto si fa di tutto per non affrontare il problema della vita, delle prospettive, del cambiamento di mentalità. Occorre anche nelle proposte la grinta positiva della speranza e non dell'adattamento, del sogno e non della delusione, della convinzione di avere capacità e non del conto dei fallimenti.
- Offrire non un vangelo consolatorio, ma che aiuta a cambiare mentalità sul significato del lavoro. È una operazione interiore, fatta di conversione, di ascolto, di confronto. L'aver un lavoro non decide della solidarietà, dell'uso del denaro, dell'impostazione della vita, del modo di vivere le relazioni umane e affettive, non fa nascere la decisione del volontariato. In questa riflessione sono molto utili gli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa.
- Orientare il mondo giovanile a vivere la speranza, come atteggiamento di fondo, capace di tenere alti gli ideali. I giovani sono il volto umano della speranza e richiamano tutti alla responsabilità verso il futuro. Educare alla speranza non va confuso con la fatalità, la somma dei sospiri o dei sogni infranti, ma con una capacità di attendere operoso e di tenere sempre più alti gli ideali. Il Catechismo dei giovani – vol. I nell'ultimo capitolo è molto efficace al riguardo, partendo dal censimento dei sogni e orientando alla figura di Maria, donna della speranza.
- Ricercare linguaggi adatti: il mondo giovanile esige che qualcuno sappia interpretare le sue ansie e le sue paure, che esprime in una molteplicità di linguaggi non verbali, comportamentali, musicali, di gruppo, talora con manifestazioni di violenza o di intolleranza. Il primo annuncio del Vangelo è l'ascolto, aiutarli a dare un nome a quello che sentono, alla sfiducia nel futuro, all'accomodarsi, al lasciarsi vivere per incoraggiarli a trovare forza di crescere in dignità sempre e comunque.
- È importante creare appartenenza, amicizia, accoglienza: qualità tipiche di un gruppo. Ma è altrettanto importante tenere aperto il gruppo ai luoghi in cui vivono, si muovono, si divertono e si relazionano i giovani.
- Non si tratta di creare una "sezione disoccupati" nella pastorale giovanile, ma un modo di educare a partire dalla condizione concreta in cui si trovano e che non mette tra parentesi nel cammino di crescita questa stagione come un incidente di percorso o peggio ancora, un tempo da buttare.
- L'esperienza diffusa della religiosità popolare è utile per ripensare a fondo la concezione della vita, creare solidarietà, aiuto vicendevole...

- Vedere, giudicare e agire è sempre una scelta positiva, anche se il metodo della revisione di vita deve essere ancor più concreto e più aderente ai linguaggi espressivi dei giovani e con uno stile più esperienziale.
- Necessità di elaborare un itinerario inteso non tanto come sequenza logica di passaggi concatenati, ma piuttosto come convergenza di educatori, ambienti, strutture, operatori sullo stesso obiettivo, con un massimo di protagonismo dei giovani.
- Offrire spazi concreti di aggregazione, creare circoli, centri, spazi informativi, luoghi di aggregazione e di sperimentazione. Significativo e stimolante può essere l'apporto e l'esperienza delle varie aggregazioni laicali giovanili. È frutto di un lavoro a rete, mettendo assieme più forze.

4.
La formazione
delle coscienze
e della mentalità
per una nuova
concezione
del lavoro

Il progetto Policoro ha dato ampio spazio al momento formativo per diffondere una nuova mentalità di fronte al lavoro, una mentalità non solo guidata dai nuovi scenari mondiali e dalle nuove congiunture, ma anche ispirata ai valori umani e cristiani della responsabilità personale, della solidarietà e della cooperazione.

Per sconfiggere la disoccupazione è richiesta una cultura nuova, una cultura che punti sui beni relazionali, sulla reciprocità, sulla fiducia, sul buon vicinato, una cultura della legalità che sappia sconfiggere un modo di organizzare la vita sociale che penalizza fortemente le capacità e le aspirazioni delle collettività.

La Chiesa del sud:
"segno di contraddizione"

Si vuole sviluppare una progettualità educativa, a partire dalla visione cristiana dell'uomo, che punti sulla formazione alla legalità, alla socialità e alla solidarietà e ad una nuova visione del lavoro rispondente ai valori dell'autoimprenditorialità e della responsabilità personale. Tutto l'uomo, e l'uomo concreto nelle varie situazioni di vita, sta a cuore alla Chiesa e alla sua sollecitudine pastorale e formativa.

In questa prospettiva il senso di responsabilità della Chiesa ci porta a rileggere con impegno alcune pagine di scottante attualità del documento *Chiesa italiana e mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà: La Chiesa, oggi, in Italia, specie quella operante nel Sud, di fronte alle situazioni di disagio e di attesa che abbiamo esaminato, deve esprimersi come segno di contraddizione, in ogni suo membro, in tutte e singole le sue comunità, in ogni sua scelta, rispetto alla cultura secolarista e utilitaristica e di fronte a quelle dinamiche socio-politiche che sono devianti nei confronti dell'autentico bene comune. La Chiesa deve essere profeticamente libera, come si sta sforzando di essere, da ogni influsso, condizionamento e ricerca di potere malinteso; deve educare con la parola e la testimonianza di vita alla prima beatitudine del Vangelo che è la povertà, come distacco*

*dal superfluo, da ogni ambiguo compromesso o ingiusto privilegio, come servizio sino al dono di sé, come esperienza generosamente vissuta di solidarietà*¹⁰¹.

I livelli di formazione sperimentati in questi anni sono tre e comportano sempre dei momenti espliciti di formazione religiosa e di presentazione delle linee ispiratrici della dottrina sociale della Chiesa, secondo la prospettiva unitaria del progetto in corso. I livelli sono i seguenti:

Seminari di sensibilizzazione sul mondo del lavoro: seminari di base per giovani e giovanissimi, per una prima conoscenza dei cambiamenti in atto e per la maturazione di nuovi atteggiamenti propositivi di fronte al lavoro e alla sua ricerca.

Il Cenasca, insieme al dipartimento organizzazione e formazione della Cisl, ha deciso da subito di privilegiare gli incontri di primo livello, quelli svolti nelle parrocchie, quelli che permettono ai giovani un primo approccio alle problematiche del lavoro moderno ed al lavoro in cooperativa. Le comunità che dopo gli incontri hanno proseguito nel processo di coinvolgimento dei giovani sulle problematiche del lavoro e della cooperazione, usufruendo anche delle altre opportunità offerte da altri componenti della Filiera, hanno dato vita a imprese cooperative.

Alcune riflessioni spingono a proseguire questa opera che vuol rimanere di primo accostamento e di orientamento. Molto spesso, infatti, i giovani non sono formati all'importanza del lavorare insieme, del cooperare che, in definitiva, significa crescere insieme: infatti solo se la comunità migliora le sue condizioni complessivamente, si può parlare di reale crescita economica e sociale. Si constata, inoltre, che nessuno da molti anni parla loro di lavoro, di cooperazione, o li stimoli a darsi da fare in modo positivo di fronte alla disoccupazione.

Corsi base regionali per gli animatori di comunità: corsi per la formazione dei formatori, cioè figure di giovani o di adulti che, a livello diocesano, si adoperino per la crescita di una sensibilità nuova nei confronti del lavoro, sia sul versante dell'evangelizzazione che della nuova cultura, impegnandosi a mobilitare tutte le forze disponibili sul territorio.

Si tratta di corsi formativi volti alla preparazione di giovani in grado di realizzare un'animazione del territorio sia sul piano culturale che sociale. Questi giovani, che hanno seguito un corso intensivo di formazione, sono chiamati a svolgere un ruolo di animazione e di collegamento, a livello diocesano, tra le pastorali e le varie forze disponibili per sviluppare un'attenzione specifica alla disoccupazione giovanile secondo le finalità e gli obiettivi del progetto Policoro.

¹⁰¹ CEI, *Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà*, 25.

Tali corsi hanno consentito l'apertura di un discreto numero (64 su 101 diocesi del sud Italia nel 2004) di Centri Servizi per l'imprenditorialità giovanile in collegamento, da una parte, con le Chiese locali che si sono dichiarate disponibili, dall'altra, le diverse Associazioni che sul territorio si mettono in gioco per assistere e accompagnare il loro servizio.

Da questi interventi, con l'assistenza della Filiera, sono ad oggi circa 500 iniziative imprenditoriali giovanili tra ditte individuali, società e cooperative molte delle quali messe in rete anche attraverso il sito del Progetto www.progettopolicoro.it.

Corsi annuali di aggiornamento per Animatori di comunità: corsi annuali di aggiornamento che riuniscono tutti gli animatori delle regioni in cui opera il Progetto per un incontro di aggiornamento nazionale.

5.
I gesti concreti di
solidarietà e i
rapporti di
reciprocità tra le
Chiese

In un'epoca e in situazioni segnate sovente dallo scoraggiamento e dalla rassegnazione è importante che le comunità cristiane siano capaci di porre dei gesti di speranza, come segni reali che qualcosa si può fare, che è possibile vincere la delusione e il senso di impotenza. Parimenti è indispensabile che tra le varie Chiese locali che sono in Italia possano svilupparsi rapporti di reciprocità, testimonianza autentica della volontà di "crescere insieme" e risposta coraggiosa ad una mentalità che porta alla chiusura e al ripiegamento su se stessi dei singoli e delle comunità locali.

Proprio guardando alla Chiesa del sud e alle testimonianze più recenti di generosità fino al martirio di alcuni suoi figli, cresce la convinzione che la sfida culturale ingaggiata in questi anni – sfida che si traduce sovente in uno scontro anche violento contro chi crede nella giustizia e nella solidarietà – nonostante le apparenze, che talora sono motivo di scoraggiamento per alcuni, sta risolvendosi nel segno più bello della libertà e della liberazione della gente del Sud, chiamata a costruire con ingegno e creatività la sua storia di crescita e di sviluppo, in una prospettiva veramente "d'insieme".

Crescita e sviluppo:
rapporti di reciprocità

I gesti concreti di solidarietà riguardano l'impegno delle Chiese particolari a sostenere, nelle forme più diverse, l'avvio di nuove attività produttive da parte dei giovani. La Chiesa non è chiamata a fare impresa in prima persona, ma ad offrire appoggi e sostegni perché possano crescere quei segni di speranza che testimoniano che la rassegnazione e lo scoraggiamento possono essere vinti.

Le iniziative che intraprese a livello locale sono molteplici e vanno da varie forme di sostegno economico alla decisione di mettere a disposizione beni di varia natura (terreni, musei di arte sacra,

edifici storici) che, in base alle leggi vigenti, consentono di costituire imprese giovanili con forti facilitazioni di investimenti.

All'interno di questa progettualità, sollecitati anche da alcune convinzioni maturate dal Convegno ecclesiale di Palermo, è cresciuta la convinzione dell'importanza di creare delle opportunità di incontro tra le varie Chiese che sono in Italia, a partire da questo specifico problema.

Dai vari incontri con i responsabili regionali di questo progetto nelle regioni del Sud, da alcune disponibilità raccolte, nonché da proposte emerse da alcuni confronti è sorta l'ipotesi di collegare, in una sorta di rapporti di reciprocità, le Chiese di alcune regioni del Sud con le Chiese di altre regioni del Centro-Nord, secondo questo schema:

- Calabria – Triveneto (già attivato da tempo dalle rispettive Conferenze episcopali regionali)
- Campania e Basilicata – Lombardia
- Puglia – Emilia Romagna
- Molise – Marche
- Sicilia – Piemonte
- Sardegna – Toscana.

Non si tratta di chiedere la soluzione dei problemi alle regioni dove c'è più lavoro (ma dove sovente sono anche presenti sacche di disoccupazione e di marginalità sociale), né di realizzare forme di sostegno a senso unico, ma di costruire una rete di reciprocità che permetta di realizzare la comunicazione e lo scambio di doni tra le Chiese, la cooperazione tra il Nord e il Sud d'Italia *in modo che la comunione ecclesiale sia fermento di solidarietà sociale e di unità nazionale*¹⁰².

A semplice titolo esemplificativo si riportano iniziative o proposte che si possono realizzare:

a livello pastorale

- scambi di esperienze di pastorale giovanile, di evangelizzazione dei giovani lavoratori e disoccupati; di obiettori o ragazze del servizio civile della Caritas,
- attivazione dell'associazionismo laicale religioso, affinché rimetta a tema un'attenzione specifica al problema del lavoro nei suoi diversi aspetti: educazione al significato e ai valori cristiani, nuova cultura del lavoro, nuove forme di solidarietà,
- maggior conoscenza tra le Chiese in reciprocità tra di loro, con scambio di iniziative e di esperienze significative nei vari ambiti della pastorale, tramite l'incontro tra i Vescovi, alcune delegazioni specifiche,

¹⁰² CEI, Nota pastorale *Con il dono della carità dentro la storia*, 22.

a livello istituzionale e formativo

- coinvolgimento delle parti sociali, del sindacato, delle aggregazioni laicali operanti in vari settori perché si impegnino a creare rapporti di scambio, di conoscenze, di formazione e a costituire forme di partenariato solidale,
- attivazione dei centri di formazione professionale affinché individuino opportunità di formazione specifica per giovani in procinto di avviare forme di lavoro particolari,
- scambi, a vari livelli, tra imprese e cooperative delle varie regioni per creare una nuova mentalità solidale a fronte del problema della disoccupazione e per aiutare l'inserimento sul mercato dei beni e dei servizi delle nuove "attività lavorative giovanili" che sorgono al Sud.

Significativa da questo punto di vista fu l'esperienza, dell'UCID di Mantova, Brescia e Padova, volta a contribuire alla crescita armonica di strutture imprenditoriali ubicate in aree diverse tramite la diffusione e il sostegno dello spirito di impresa con forme di partenariato solidale.

Non va, peraltro, trascurato il fatto che, in molte aree (soprattutto al Sud) vi è una ampia fascia di disoccupazione intellettuale; questa andrebbe, quindi, comunque coinvolta per elevare il livello qualitativo generale dei processi di produzione e di commercializzazione.

Ugualmente importante è stato il contributo di associazioni di Volontariato-senior per l'appoggio mirato ai giovani che si stanno avviando nell'impegno di fare impresa. Tra le associazioni che hanno offerto il loro contributo sono da ricordare: Seniores-Italia e Nuovi Traguardi.

Attualmente tali rapporti sono da sollecitare maggiormente. La ricchezza in termine relazionale ed imprenditoriale resta tutt'oggi di non poca rilevanza. La reciproca ricchezza può essere ancora oggi buon motivo di scambio e di crescita comune. Interessante l'esperienza che si sta portando avanti tra la Sicilia e il Piemonte a partire dagli scambi pastorali e l'esperienza del progetto Tangram che coinvolge le regioni Campania, Basilicata e Lombardia in uno scambio tra realtà del mondo cooperativistico.

A questo punto del percorso emergono, a partire dalle esperienze maturate insieme, alcune priorità che, fermi restando gli obiettivi di fondo, si vorrebbero particolarmente sostenere e incrementare anche alla luce della rivisitazione del documento *Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà*.

- incrementare la mentalità di un lavoro comunitario;
- formare ed aggiornare un buon gruppo di animatori pastorali, fino a giungere al cento per cento delle realtà diocesane;
- curare i coordinamenti regionali;
- avviare linee possibili di credito per i giovani che vogliono osare ma che non hanno la possibilità economica per sostenere l'avvio di nuove attività in questo critico momento di legislazione a loro favore.

Incrementare la mentalità di un lavoro comunitario

Dall'esperienza di Policoro e dalle difficoltà incontrate emerge con insistenza l'importanza di crescere secondo un'ottica di collaborazione e di sinergia in grado di valorizzare le varie componenti, ma anche di superare le gelosie e i particolarismi, sia delle pastorali che delle aggregazioni laicali.

Risulta pertanto essenziale che in ogni realtà diocesana si cerchi di lavorare insieme, superando difficoltà e resistenze, convinti che con la buona volontà di tutti è possibile vivere nello spirito evangelico la capacità di aiutare gli altri "senza farsi strada".

Pertanto si vorrebbe incrementare, in questo periodo, la capacità organizzativa comunitaria dei vari coordinamenti sia sostenendo le realtà più deboli, sia coinvolgendo le diocesi che non sono ancora state raggiunte da questo progetto, interessando in modo particolari i Pastori e i responsabili delle tre pastorali.

Sensibilizzare ai gesti di solidarietà e offrire opportunità per i gesti di reciprocità

Per quanto riguarda i gesti di solidarietà si vorrebbe tentare una sensibilizzazione delle Chiese locali a riguardo dell'opportunità di mettere a disposizione beni di loro proprietà (in particolare beni culturali) per la costituzione di imprese giovanili agevolate, senza perderne la proprietà, ma valorizzandoli ulteriormente.

Per quanto concerne i rapporti di reciprocità, oltre a quanto è già stato scritto e programmato si vorrebbe potenziare l'esperienza di sostegno tramite tutoraggio tra cooperative del Nord e nascenti cooperative del Sud.

Avviare linee possibili di credito per i giovani

In merito a ciò, sono stati avviati contatti e sperimentazioni con le Banche di credito cooperativo che attraverso delle convenzioni, da avviare a livello diocesano, potrebbero offrire condizioni più vantaggiose di accesso al credito dei giovani soprattutto per ciò che riguarda l'ambito garanzie.

1. Una Chiesa in missione nel segno della carità

Il Progetto Policoro costituisce una iniziativa che è espressione della nuova missionarietà della Chiesa italiana, che, dopo Palermo, si è impegnata a *star dentro la storia con amore*¹⁰³, per cui farsi carico dei problemi della disoccupazione giovanile, mobilitarsi per orientare, collegare, stimolare, sostenere il cammino dei giovani in cerca di lavoro, significa rispondere a questo imperativo pastorale; lo spazio che questa iniziativa è andata ad occupare corrisponde davvero a quegli ambiti di umanità che occorre visitare per portare la novità del Vangelo e la sua forza innovativa nel cuore della storia e della vita dell'uomo.

Missione: evangelizzare
le forme della cultura

La missione della Chiesa nello spazio vitale delle problematiche che toccano il mondo dei giovani e del lavoro è segnata dalla carità in duplice senso:

- la carità ne è il fondamento e il contenuto: non abbiamo altro motivo per chinarci sulla storia e sulle sofferenze dell'uomo se non l'amore di Dio che ci è stato donato e non abbiamo altro dono da fare all'uomo se non la rivelazione dell'amore che è Dio;
- la carità ne è il modo e il fine: non abbiamo altro stile con cui stare accanto alla gente se non l'amore da condividere con i fratelli e non abbiamo altro traguardo da porre di fronte a noi se non l'amore, la comunione piena a cui Dio ci chiama.

Il Progetto Policoro si propone come un segno di vera comunione:

- una iniziativa che mette in comune diverse competenze (iniziativa privata, servizi sociali e strutture ecclesiali) e diversi ambiti pastorali (direttori e altri responsabili degli uffici della Segreteria Generale della CEI);
- un progetto che chiede coinvolgimento di tutta la comunità cristiana, per dare vita a un rinnovamento sociale, che solo può produrre quel contesto "virtuoso" capace di sostenere una imprenditorialità innovativa;
- una proposta di metodo che privilegia il coinvolgimento reciproco: il metodo della rete, che rende protagonisti di comunione, comunicazione, cooperazione, rapportando tra loro le risorse e l'impegno dei singoli e le attese e le domande delle comunità;
- un'attenzione a chi ha più bisogno di essere accolto in vincoli di comunione, perché appartiene alle forme nuove della povertà e della emarginazione, come espressione dell'amore preferenziale per i poveri¹⁰⁴.
- in vista della costruzione di una economia della solidarietà, che propone quelle *forme di cooperazione e di imprenditoria a favore*

¹⁰³ CEI, Nota pastorale *Con il dono della carità dentro la storia*, 6.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, 35.

- dell'occupazione giovanile, specialmente nel Sud del Paese, richieste ancora dai Vescovi italiani nel documento dopo Palermo*¹⁰⁵;
- una forma nuova di espressione della carità: da distribuzione dell'assistenza sociale a promozione della imprenditoria sociale.

2. Un contributo all'impegno ecclesiale per un nuovo incontro tra fede e cultura

C'è però una specifica veste che la missione deve oggi assumere in Italia, se vuole essere all'altezza delle sfide del tempo presente. C'è infatti oggi profonda consapevolezza che dalla frattura tra fede e cultura nascono non solo la crescente irrilevanza del messaggio cristiano nella società contemporanea, ma anche le contraddizioni e gli squilibri che caratterizzano la cultura del nostro tempo. Di qui l'esigenza di far sì che l'evangelizzazione raggiunga le forme della cultura, in modo da poter promuovere, mediante la presenza vivificante del Vangelo, una mentalità diffusa che sia orientata secondo la verità autentica e piena dell'uomo.

A questo tende il progetto culturale, come intenzionale e programmatico intervento per ridare spessore culturale alla pastorale ordinaria e per sostenere culturalmente l'impegno dei laici nella vita sociale in vista della progettualità culturale. Il Progetto Policoro ha le caratteristiche di questa cultura nuova, che si vuole aiutare a far nascere nelle nostre città:

- un contributo alla evangelizzazione della cultura del lavoro, per liberarla dai condizionamenti dell'assistenzialismo e farlo riscoprire come luogo della innovazione e dell'affermazione delle proprie risorse umane, secondo quella visione umanistica e biblica del lavoro;
- un metodo di lavoro che privilegia i processi di conoscenza e di ponderazione comunitaria delle situazioni, secondo quella logica del discernimento che la Chiesa italiana dopo Palermo vuole proporre come modalità più propria dell'analisi e del giudizio per se stessa e per le altre realtà comunitarie;
- una occasione di promozione di abilità personali e di gruppo, una occasione di sviluppo di progetti, come espressione della vitalità dei talenti di cui siamo depositari e amministratori, e dell'impegno a portare collaborazione originale al rinnovamento del mondo;
- una iniziativa che presuppone e promuove una cultura nuova fatta di fiducia, di relazioni, di reciprocità, di legalità, di responsabilità;
- in questo senso, essa è anche un segno di contraddizione per una cultura utilitaristica, edonistica, strumentalistica, che appare oggi dominante; come espressione e incarnazione della *verità dell'uomo, manifestata pienamente dal vangelo della carità, che si traduce in una cultura della responsabilità e della solidarietà nelle molteplici dimensioni della vita*¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *Ivi.*

¹⁰⁶ *Ibidem*, 25.

3. Un segno per il Mezzogiorno

Il Progetto Policoro è un segno di accoglienza del duplice invito che i Vescovi italiani rivolgono nelle linee pastorali finali del documento sul Mezzogiorno:

- l'invito alla *ministerialità di servizio e di liberazione* chiesto ai laici¹⁰⁷;
- l'invito ad aiutare i giovani del Sud a uscire dalla cultura della denuncia per *immettersi concretamente nell'esperienza del sociale, attraverso forme di volontariato, di aggregazione culturale, di cooperazione, perché propongano, sperimentino, incidano sul futuro della loro terra*¹⁰⁸.

Soprattutto esso si esprime in alcune valide modalità:

- individua nel problema del lavoro e in quello della legalità i nodi del futuro del Mezzogiorno, mettendo in evidenza come sia possibile uscire dalle logiche perverse delle deviazioni dell'assistenzialismo e della criminalità organizzata a partire da una nuova visione dello sviluppo che metta al suo centro il valore del lavoro, come valore della persona umana;
- indica le risorse su cui investire per il futuro di queste regioni, a partire dalla originalità della cultura del Mezzogiorno (e qui venivano riproposti alcuni temi di fondo, come l'etica del lavoro come "fatica" e sacrificio, i vincoli forti dell'amicizia e della lealtà, la ricchezza che nasce dal gusto della diversità e della pluriformità, ...) a partire da un legame reale con il territorio per lo sviluppo;
- sviluppa il protagonismo della società civile, attraverso una organizzazione forte dei diversi soggetti di essa, senza dimenticare ovviamente il recupero del senso dello Stato e di una sana ripresa degli spazi e dei compiti politici, secondo parametri rigidi di moralità nella ricerca del consenso e nella gestione della cosa pubblica;
- dona una dimensione etica all'economia, contro una logica che vuole il mercato come una variabile indipendente da ogni valore, pur non negandone il ruolo in ordine alla libertà nel processo di sviluppo della persona e della società;
- *supera le forme vecchie di assistenzialismo che impedisce maturazione ed autonomia reale dei soggetti produttivi e valorizzare volontà e attitudini della libera iniziativa economica e sociale*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ CEI, *Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà*, 29.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 30.

¹⁰⁹ Cfr. CEI, *Nota pastorale Con il dono della carità dentro la storia*, 30.

4. Un segno per i giovani

Il Progetto Policoro propone ai giovani alcune priorità che si ricollegano all'essere e al fine della Chiesa: l'evangelizzazione, la formazione, la testimonianza viva della carità attraverso gesti visibili di solidarietà e di reciprocità.

Si dice che oggi i giovani stanno diventando sempre più pochi e sempre meno visibili nei circuiti fondamentali del lavoro e della gestione della società; forti nella comunicazione leggera, deboli nelle decisioni pesanti, sotto la pressione di egoismi sociali, nella competizioni di gruppi e corporazioni.

Il pericolo che li sovrasta è quello che si rinchiudano in una ulteriore corporazione, subalterna e perdente. Un progetto come quello che stiamo vivendo rifiuta questa logica del ghetto giovanile e mette in comunicazione i giovani tra loro e con la società.

La Chiesa italiana dopo Palermo parla dei giovani soprattutto in relazione alle loro esigenze formative e alle loro potenzialità vocazionali. Anche in questa ottica il presente progetto si propone come risposta adeguata.

Progettare il futuro è anche proiettarsi oltre la vita dei singoli e richiamare i contesti storici nei quali si collocano. I giovani sono chiamati ad uscire da se stessi: dai propri confini geografici per ragionare in termini di mondialità, anche nella prospettiva del lavoro; dai confini del tempo presente, facendo della progettualità verso il futuro l'incarnazione concreta della virtù della speranza.

Per concludere

L'importanza del Progetto Policoro può essere allora riassunta con le parole dei Vescovi: *Tutti dobbiamo ricordare che, investendo energie a favore di coloro che saranno i protagonisti del primo secolo del nuovo millennio, si testimonia la speranza che ha il suo fondamento in Cristo, Signore della storia*¹¹⁰.

L'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa ha molto da dire a un tale impegno volto alla promozione umana, al riscatto di dignità di cui sono portatori anche i giovani del sud a cui spesso è negata la possibilità di vivere nelle loro terre con pienezza della loro vita. "La chiesa non ha modelli da proporre. I modelli reali e veramente efficaci possono solo nascere nel quadro delle diverse situazioni storiche, grazie allo sforzo di tutti i responsabili che affrontino i problemi concreti in tutti i loro aspetti sociali, economici, politici e culturali che si intrecciano tra loro"¹¹¹. A tutto ciò, con il

¹¹⁰ *Ibidem*, 40.

¹¹¹ Cfr. *Centesimus Annus*, 43.

Progetto Policoro, si vuole provare a dare delle linee, ad avanzare delle sperimentazioni, da portare avanti per e con i protagonisti del possibile sviluppo del Sud della nostra nazione, i giovani. “L’obbligo di guadagnare il pane col sudore della propria fronte suppone, al tempo stesso, un diritto. Una società in cui questo diritto sia sistematicamente negato, in cui le misure di politica economica non consentono ai lavoratori di raggiungere livelli soddisfacenti di occupazione, non può conseguire né la sua legittimazione etica né la pace sociale”¹¹².

Il sole è nuovo ogni giorno, ogni giorno è necessario mettersi in cammino, anche se la voglia di lasciar perdere di fronte alla fatica e alle poche soddisfazioni che produce è comprensibile. Vorremo vivere sicuri, senza problemi senza novità che disturbano la nostra “routine”, abbiamo, di fatto paura del nuovo, dell’inedito che sentiamo avanzare nella nostra società. Per costruire il domani l’ieri non deve pesare sulle nostre spalle, ma essere spinta per costruire positivamente l’oggi.

“Vivete il presente, sognate per l’avvenire, imparate dal passato” (Lao Tse).



¹¹² *Ibidem*, 43.

“S

ulle orme di don Milani Profeta di Pace“

MARESCO BALLINI

“Gruppo Don Lorenzo Milani”, Associazione di volontariato - onlus

Molte persone conoscono don Milani come colui che, negli anni '60, ha accusato duramente la scuola italiana di classismo ai danni dei poveri, con la pubblicazione di “Lettera a una Professoressa” e che ha difeso il diritto all’obiezione di coscienza, con le Lettere ai Cappellani Militari e ai Giudici.



Queste tre Lettere scritte negli ultimi 28 mesi della sua vita, dal febbraio '65 al giugno '67, ebbero grande successo, non solo in Italia, ma lui le definiva semplicemente “esercitazioni scolastiche”.

A distanza di 46 anni dalla pubblicazione in pochi conoscono il contenuto dell’unico libro di don Lorenzo “Esperienze Pastorali”. Si tratta di un testo scritto per aprire un dibattito sul modo di fare il prete nella mutata realtà economico-sociale del primo dopoguerra, che documenta questa realtà e critica i metodi pastorali in uso, definendoli inadeguati, contraddittori, incoerenti; presenta inoltre l’esperienza dei suoi primi 10 anni di sacerdozio, dei quali sette a San Donato di Calenzano tre a Barbiana di Vicchio.

Il vero don Lorenzo, per noi allievi riuniti nel “Gruppo Don Milani” di Calenzano, che l’abbiamo frequentato per tutti i 20 anni del suo sacerdozio, è stato prima di tutto un cristiano esemplare e un prete fedele alla dottrina e alla Chiesa, il quale, per svolgere al meglio l’opera di evangelizzazione del popolo, si è fatto maestro, educatore, portatore d’idee e metodi pastorali innovativi, avvocato dei poveri, che denuncia e combatte con passione le ingiustizie sociali.

I mezzi di comunicazione di massa hanno però grandemente contribuito a distorcere l’opera del Priore, fin da quando era ancora in vita. Quelli laici, enfatizzando la figura del maestro e dell’agitatore sociale; quelli cattolici tacendo.

Essendo stati testimoni di un’esperienza tanto importante, ci sentiamo in dovere di difenderla e diffonderla nell’autenticità che ci portiamo dentro. A questo scopo, nel '97, grazie alla Libreria Editrice Fiorentina, la casa editrice che ha pubblicato i testi di don

Lorenzo fin dal '58, abbiamo anche dato alle stampe il libro "Don Lorenzo Milani, riflessioni e testimonianze a trent'anni dalla morte".

Com'è noto, la vita di don Lorenzo è divisa in due parti. Fino a venti anni vive nell'alta borghesia fiorentina, figlio di una famiglia ricca e dotata d'elevata cultura, religiosamente agnostica. Questo è il tempo che egli definisce "delle tenebre".

A vent'anni entra nel tempo della luce. Crede in Dio, decide di farsi prete, rinuncia all'eredità, entra in seminario. Con ciò insegna, soprattutto ai giovani, a finalizzare la vita a un ideale, grande, bello, buono, degno dell'essere umano. Questo è un imperativo morale per tutti gli uomini, credenti e atei.

Non sappiamo quanto dura il periodo di maturazione per giungere a dare alla sua vita una svolta così radicale. Apparentemente poco, una stagione, l'estate del '43, durante la quale ha colloqui quasi quotidiani con un parroco fiorentino, che si conclusero con la decisione di farsi sacerdote.

In seminario si concentra soprattutto sullo studio della parola di Dio e sulla ricerca dei motivi che stavano portando alla scristianizzazione di gran parte del mondo operaio e contadino.

Saputo che nella Chiesa francese questo tema era più sentito che da noi, si documenta su alcuni periodici transalpini e, appena pubblicato, traduce e studia, insieme ad altri seminaristi, il libro di Godin "Francia paese di missione?".

Compiuta la scelta di vita, l'elemento che caratterizza l'opera di don Lorenzo è la coerenza. È infatti molto difficile trovare delle contraddizioni tra le sue parole e la sua vita.

Ma la coerenza non è a buon mercato. Costa cara. Per praticarla, come ha fatto lui, bisogna essere disponibili a pagarne il prezzo in termini di rinunce, scontri, sofferenze, incomprensioni.

Don Lorenzo ha sofferto molto, soprattutto per non essere stato compreso da confratelli e superiori. Del resto, la storia insegna che le virtù esemplari di coerenza cristiana sono riconosciute dalla Chiesa con molto ritardo e solo dopo che il popolo ha dimostrato d'apprezzarle. Forse, allora, non è privo di significato il fatto di essere qui a parlare d'un prete morto 36 anni fa.

Nella vita, a valle degli ideali, dei principi e dei valori di riferimento, è necessario compiere delle scelte pratiche. Per farlo don Lorenzo non si è affidato soltanto alla tradizione, ma anche e soprattutto allo studio della realtà in cui era chiamato a operare, alla conoscenza delle persone, all'interpretazione dei "segni dei tempi", alla preghiera.

Da questa impostazione si sono delineate tre direttrici che hanno improntato tutto il suo modo di fare il prete.

La prima, è stata quella di ritenersi missionario e non pastore di un gregge di credenti che non esisteva più e di individuare e rimuovere le condizioni che ostacolavano l'opera di rievangelizzazio-

ne del popolo. “Dio non mi chiederà conto del numero dei salvati del mio popolo ma del numero degli evangelizzati” scrive in “Esperienze Pastorali”.

La seconda, quella di prendere le distanze dalle due parti politiche che, negli ultimi anni '40 e nei primi anni '50, si scontravano

in Italia, con particolare asprezza in Toscana, coinvolgendo parroci e gerarchie cattoliche. Don Lorenzo intese porsi al di sopra delle parti, per poter essere percepito come, e soltanto, l'uomo di Dio per tutti.

La terza, quella di mettersi completamente al servizio del popolo, in tutte le sue necessità, spirituali, intellettuali e materiali, dando priorità agli ultimi.

Ma chi erano gli ultimi per don Lorenzo? Erano coloro che subivano le ingiustizie sociali, a cominciare dagli ignoranti, vittime dell'ingiustizia più grande.

Dopo una trentina d'anni, con il Convegno di Loreto, la Chiesa italiana ha riconosciuto l'esigenza dell'apostolato missionario, unito alla promozione umana.

In coerenza con queste direzioni di marcia, ha poi dedicato tutte le sue energie a istruire i poveri ed a formare le loro coscienze, prima con la Scuola Popolare di San Donato rivolta ai giovani, poi con la scuola di Barbiana dedicata ai ragazzi.

Le due scuole, che si proponevano l'obiettivo di formare uomini liberi e sovrani, pur svolgendosi in canonica, non erano confessionali, ma il maestro era un modello di cristiano che rimaneva tale in ogni momento: prima, durante e dopo la scuola.

Oltre al rapporto collettivo durante le lezioni, don Lorenzo aveva un rapporto individuale molto stretto con ciascuno di noi che coltivava con frequenti colloqui. Aveva una capacità straordinaria di capire i nostri problemi. Talvolta abbiamo avuto persino l'impressione che ci leggesse nel pensiero.

In questi colloqui, che spesso si concludevano con la confessione, riusciva a mettere a nudo la nostra coscienza. Non operava forzature su di noi ma non c'è dubbio che il suo principale desiderio fosse quello di predisporre anche noi ad accogliere Dio nella nostra vita, così come aveva fatto lui pochi anni prima.

Questa impostazione pastorale, che don Lorenzo ha potuto sviluppare pienamente solo a San Donato, ha prodotto nei credenti, soprattutto tra i giovani, una religiosità più matura, più coerente, meno formale, insieme ad un aumento della frequenza alla Messa e ai Sacramenti della confessione e della comunione.

Don Lorenzo acquista grande credibilità presso il popolo ma anche, purtroppo, tanta ostilità da parte di poche persone che “con-



tano”. La sua scuola è frequentata da molti giovani, non solo di San Donato, prima avversari politici che comunicano solo a insulti, poi persone con idee diverse ma che si confrontano, si rispettano e insieme compiono atti di solidarietà. Dopo aver conquistato la fiducia di ciascuno di noi, diventa maestro, amico, consigliere, confessore, secondo babbo.

Dopo alcuni anni, i frutti del lavoro pastorale di don Lorenzo sono evidenti, palpabili, ma egli è giudicato dalla Curia fiorentina “una campana stonata” da allontanare, perché disarmonizza il concerto. Ma c’è l’ostacolo del Proposto don Pugi da superare, che ha sempre difeso con fermezza il suo cappellano, facendo valere tutta la sua autorità di vicario foraneo. È solo nell’autunno del ’54, con la sua morte, che la Curia fiorentina potrà promuovere don Lorenzo da cappellano a parroco, destinandolo a Barbina.

Egli accetta il trasferimento come segno della volontà di Dio, si rifiuta di compiere un sopralluogo preventivo e arriva a destinazione con l’autocarro delle masserizie.

Nella sperduta e minuscola parrocchia di montagna, tenta di continuare la bella esperienza della Scuola Popolare di San Donato, ma ben presto si rende conto che i pochi giovani presenti scendono al piano, attratti dal processo di industrializzazione galoppante e non gli resta che dedicarsi ai ragazzi, inventandosi la Scuola di Barbiana.

I sandonatesi però non lo lasciano solo. Nonostante la distanza di 50 chilometri, continuano a frequentarlo assiduamente, offrendogli amicizia, solidarietà e collaborazione per tutto il tempo in cui egli resta a Barbiana.

C’è chi sostiene che don Lorenzo è datato, vale a dire che i suoi insegnamenti sono stati superati da una realtà profondamente mutata. Non credo sia vero. Anzi, alcuni di essi sono più che mai attuali, in particolare:

- Il primato della persona su qualsiasi struttura: “Ogni anima è un universo di dignità infinita” diceva.
- Il primato della coscienza in tutte le scelte che ogni persona è chiamata a compiere nella vita.
- Il dovere di restare coerenti con le scelte operate, disposti a pagarne di persona le conseguenze.
- Il dovere dei credenti a svolgere un ruolo attivo all’interno della Chiesa, esercitando responsabilmente il diritto al primato della coscienza nelle materie disponibili, fermo restando il dovere alla docilità e alla pronta obbedienza alla gerarchia nelle materie di fede e di morale.
- Il dovere umano d’impegnarsi a fondo nello svolgere una funzione sociale, per costruire una società più giusta, al punto che “ognuno deve sentirsi l’unico responsabile di tutto”. Per i credenti si aggiunge il dovere cristiano di portare il loro contributo alla edificazione del Regno di Dio.

- La dura condanna delle colpe di omissione. In questo senso don Lorenzo ci insegnava che dovevamo ritenere immorale la superficialità, il disimpegno, la perdita di tempo.

Prima di concludere desidero accennare allo stile di vita di don Lorenzo, poiché anche questo era parte del suo insegnamento, anzi l'esempio era ritenuto l'insegnamento più efficace. "Con le parole alla gente non gli si fa nulla. Sul piano divino ci vuole la Grazia e sul piano umano ci vuole l'esempio".



Gli aspetti più rilevanti sono:

- Il senso religioso della vita che esprimeva spesso osservando la natura. "Tutto è sacro solo perché esiste". In chiesa pretendeva silenzio assoluto ed era molto attento al decoro e alla pulizia.
- Le frequenti confessioni, dovute alla costante preoccupazione di stare in Grazia di Dio, in pace con la propria coscienza ed essere "sempre intonato con ogni evenienza".
- La completa dedizione al popolo e la conseguente rinuncia a se stesso, tanto da imporsi di non leggere più nulla per suo interesse intellettuale ma di finalizzare tutte le letture esclusivamente alla crescita dei suoi allievi.
- La sincerità assoluta, in ogni circostanza e di fronte a qualunque persona, cosa che gli procurava un sacco di guai, molti nemici e l'accusa di non praticare la cosiddetta carità cristiana. Il suo linguaggio, "troppo evangelico", – il Vangelo ci chiede di dire: sì, sì, no, no – ha indispettito molti intellettuali, anche del mondo cattolico e forse ha avuto un peso non secondario circa le riserve della curia fiorentina su di lui.
- Il modo di trattare i visitatori, chiunque fossero, scienziati o barrocciai, preti o mangiapreti. Se non accettavano di mettersi a servizio degli allievi, nel senso di arricchirli delle loro conoscenze e delle loro esperienze, erano allontanati bruscamente, poiché don Lorenzo non intendeva sottrarre il suo tempo agli allievi per "far salotto" con gli intellettuali.
- Il tenore di vita austero, mai superiore a quello dei parrocchiani meno fortunati. Ad esempio, per spostarsi a San Donato usò sempre la bicicletta. A Barbiana, per qualche tempo, ha utilizzato una vespa, quando ormai era un mezzo posseduto anche da operai e contadini. Ad un amico che gli portò uno dei primi televisori disse: "Richiudilo subito nel bagagliaio e portalo via. Il televisore sarà la rovina delle famiglie". Grazie.

M

Michele, ragazzo di Barbiana racconta Don Lorenzo Milani

MICHELE GESUALDI

(Tratto da *TESTIMONIANZE AUTENTICHE* che hanno segnato la storia fiorentina dello scorso secolo. I quaderni del "il focolare" n° 14; Firenze 2002)

Il 26 giugno di quest'anno sono 35 anni che è morto don Lorenzo.

In questi 35 anni si è detto e scritto molto su di lui e in tanti hanno tentato di cucirgli addosso un abito che non era il suo e che comunque gli andava stretto e di tirarlo di volta in volta da una parte o da quella esattamente opposta.



C'è chi lo ha definito il prete scomodo, ribelle e disubbidiente alla sua chiesa, chi come classista, chi come il prete degli obiettori, chi come pedagogista, chi come santo, chi come dominatore delle coscienze dei ragazzi, chi come maestro autoritario, intrattabile, manesco ed intollerante, chi come il prete rosso e via di questo passo.

Ricercatore di verità

In tanti hanno cercato di raccogliere la sua identità. Gli stessi ragazzi che hanno avuto scuola da lui e hanno camminato insieme per periodi e tempi diversi si sentono ognuno, portatori di una visione che non può che essere parziale nel senso che don Lorenzo era una di quelle figure talmente complesse, così proiettate nella ricerca continua della verità che era difficile afferrarlo una volta per tutte. Aveva un pensiero costantemente in evoluzione. Su tutto discuteva e con i ragazzi cercava a lungo ed esaminava le varie sfaccettature per avvicinarsi alla verità, la quale ha un grado di perfezionamento in salita. Quando ti pare di averla raggiunta ti accorgi che ci sono mille altri aspetti che ti sfuggono e che possono essere perfezionati ulteriormente il giorno dopo.

Di questo don Lorenzo ne era talmente convinto da disorientare anche i più appassionati suoi sostenitori.

Quando nel 1958 uscì "Esperienze Pastorali", la stampa e la cultura cominciarono ad interessarsi a lui e alla sua opera.

Furono quelli altri momenti tristi per don Lorenzo, soprattutto perché gli si creò intorno solidarietà laico borghese che a lui non im-

portava assolutamente nulla, mentre i preti gli giravano alla larga ed erano pochi quelli che salivano lassù a Barbiana, tra questi qualche sacerdote dell'Opera Madonnina del Grappa e pochissimi altri, mentre erano proprio i preti che avrebbe voluto vicino, per dimostrare alle sue 40 anime che era al centro e non ai margini della chiesa.

Uno dei preti che continuavano a venire lassù era don Cesare Mazzoni, il pretino di S. Lucia, però i preti del vicariato non lo consideravano molto perché lo accusavano di essere troppo influenzato da don Lorenzo.

Ebbene un giorno don Cesare arrivò con la sua moto a Barbiana ed era raggiante “Lo sa don Lorenzo – disse – che ieri ho preso il coraggio con due mani e ho discusso con molto successo nella riunione settimanale dei preti quella tale sua posizione espressa in “Esperienze Pastorali”. “Male hai fatto” – gli rispose don Lorenzo – “perché quella era la mia posizione di ieri, non più di oggi”. Aveva cioè un pensiero che aggiornava e perfezionava giorno dopo giorno.

“Ho una Chiesa che mi indica la strada della verità”

A proposito della sofferenza che gli procurava l'isolamento dei preti e la solidarietà dei laici borghesi, è sintomatica la visita di Ernesto Rossi uno dei primi che venne a trovarlo dopo aver letto “Esperienze Pastorali”.

Don Lorenzo lo presentò ai ragazzi come un mangiapreti anticlericale incallito. Come facevamo per tutti gli ospiti, quando Ernesto Rossi arrivò gli andammo tutti incontro per riceverlo. Lui appena sceso di macchina cominciò ad esprimere al priore simpatia e condivisione per il suo pensiero. Don Lorenzo lo bloccò subito: “Tra me e lei non siamo nemmeno parenti” – disse – “io ho una chiesa che mi indica la strada della verità e mi aiuta a interpretarla, lei, invece, naviga nel buio”. Poi sotto la pergola, intorno al tavolo, iniziò il confronto con i ragazzi della scuola – che allora eravamo solo sei – e l'ospite.

Per capire don Lorenzo, le sue scelte, le sue posizioni, le sue battaglie nella chiesa e nella società, occorre sempre tenere presente che era un prete. Un prete del Dio di Abramo e della Chiesa di Pietro. Occorre cioè partire da questa scelta fondamentale che fece improvvisamente, a 20 anni, poco più che ragazzo, di servire Cristo e i suoi poveri attraverso il sacerdozio, per salvare e salvarsi l'anima.

La mamma

La sua fu una scelta radicale, irreversibile e con una pienezza di Dio, come traspare ampiamente dalle lettere del periodo, pubblicate dopo la sua morte, dalla mamma Alice Weiss.

Una donna colta e intelligente, certamente sconvolta e forse disperata per la scelta di questo suo figlio, di entrare in seminario, che

sapeva sensibilissimo e che già le aveva dato dispiaceri quando si rifiutò di imboccare la strada dell'università che lo avrebbe sicuramente fatto divenire, come suo fratello, suo padre, suo nonno, medico dei medici, docente dei docenti, scienziato tra gli scienziati.

La figura della mamma, per don Lorenzo è molto importante. Anche quando è uomo conosciuto e padre dei suoi ragazzi, lui è sempre un figlio che si sente generato. Di fronte alla mamma si trasforma, diventa figlio amoroso e rispettoso, con la quale si consiglia e parla a lungo. Più volte alla settimana scendeva da Barbiana a Vicchio solo per telefonare alla mamma oppure mandava qualcuno del popolo a imbucare la lettera che le scriveva.

Ricordo la prima volta che sua mamma venne a Barbiana, chiamò l'Eda e i sei ragazzi della scuola e ci disse pressappoco così. "Domani viene qui la mamma e si fermerà due giorni. Lei non è cristiana e bisogna essere con lei attenti e premurosi anche se non capiremo il suo modo di porsi di fronte a questi luoghi e le sue difficoltà a vivere con noi. Cerchiamo di aiutarla in tutto e di attenuare i suoi disagi, perché noi cristiani dobbiamo dimostrare di essere migliori".

**"Una vita spesa
per qualcosa di più alto"**

Per noi quando veniva la mamma lassù era una festa perché don Lorenzo si trasformava, era meno esigente, più tollerante. Quando non condivideva qualche nostro atteggiamento non faceva nessun urlaccio ma ci diceva sottovoce: "ne approfitti perché c'è la mamma, ma quando va via faremo i conti". Un figlio esemplare e rispettoso e forse un potere straordinario che essa ha avuto su di lui.

Eppure quando sentì "la chiamata", disobbedì. Compie il grande tradimento: rifiuta l'università e comincia a cercare altrove. Inizialmente si dà alla pittura, cerca di scrutare attraverso questa l'uomo, la natura, l'infinito, ma la sente ancora poco per lui, incapace di riempire quella sua ansia di vita diversa da spendere per qualcosa di più alto. Balzano impressionanti qui le parole scritte in "Lettera ad una Professoressa" rivolte a "Pierino del dottore": il ragazzo egoista che non vede altro che se stesso, che non vive altro che per coltivare il proprio "io". "Sparisci, lascia l'università, metti ad insegnare lingua ai poveri e null'altro. Fai strada ai poveri senza farti strada è l'ultima missione della tua classe".

"Lorenzino del dottore" questa scelta l'aveva fatta: in questo senso "Lettera ad una Professoressa" è tremendamente autobiografica; basta invertire "Pierino del Dottore" con "Lorenzino del Dottore" e viene fuori la sua figura con i suoi tormenti.

**Servire Cristo
attraverso i poveri**

Cerca l'applicazione delle parole di Dio nell'amore per i poveri. Per don Lorenzo i poveri sono un grembo fecondo di cultura, di esperienza, di storia. La parola di Dio svela la storia, i poveri fanno la storia del mondo che

dovranno cambiare con cultura nuova e mente aperta, la storia della vita sociale, della stessa chiesa. Una storia che diviene rivelatrice, donatrice del disegno di Dio. “La storia la disegna Dio non gli uomini, noi dobbiamo solo capire cosa Lui vuole da noi e in che direzione dobbiamo andare.”

In tal senso l'esempio e il pensiero di don Lorenzo resta un punto luce a cui ancora resta tanto da attingere.

La sua scelta improvvisa di servire Cristo attraverso i poveri è una scelta che ha qualcosa di misterioso che ancora oggi ci sfugge.

È infatti misterioso come questo ragazzo figlio di una ricca e colta famiglia dell'alta borghesia fiorentina, educato in modo laico, che non aveva mai frequentato una chiesa né un prete, circondato di amicizie colte laico-borghesi, che improvvisamente e inspiegabilmente decide di rompere col suo mondo, col suo benessere, con la sua cultura, per abbracciare il sacerdozio.

Il Vangelo senza compromessi

Quando uso la parola misterioso, non intendo dire solo che c'è qualcosa che non si riesce a capire di lui e che resta segreto in Dio, ma anche come verità che ogni persona porta con sé e che scegliendo il bene poi fa emergere durante la sua vita e ancora di più dopo la sua morte.

Un uomo di fede come era lui, emana una interpretazione di tutto quello che fa e di ogni suo agire e scelte secondo il Vangelo che applica per sé senza compromessi o alibi, con una straordinaria capacità di identificare il cristianesimo nella cura dei suoi poveri, fino a perdere la testa per loro e poi col Crocifisso attaccato al muro della sua scuola che toglie per non urtare i senza Dio che intende viceversa conquistare con il Crocifisso, con la parola del Vangelo applicata al presente e con il suo esempio di Prete schierato con i più deboli e i più bisognosi.

“Non si mangia pane bianco nelle strade dei poveri”

Probabilmente aprì definitivamente gli occhi sul mondo e si accorse cosa cercava, quando lui giovane pittore e “signorino” benestante se ne andava in pantaloni di velluto alla zuava e con i pennelli sotto il braccio per le strade del più povero quartiere di Firenze, mentre la città era tormentata dalla fame e dalla guerra, spelluzzicando un pezzo di pane bianco, ed una donna, col bambino in collo e dall'aspetto sofferente, gli urlò da una finestra: “Non si mangia pane bianco nelle strade dei poveri”.

L'immagine di quella donna col bambino, quelle parole, devono essere state una frustata in pieno viso che gli fece aprire gli occhi e guardare intorno a sé. Più tardi a Barbiana, don Lorenzo, raccontando questo episodio, aggiunse: “Solo allora mi resi conto che esistevano gli altri”.

Cominciò così a distruggere il suo “io” e abbracciò Dio e i suoi poveri attraverso il sacerdozio.

Questo servire Dio attraverso i poveri lo portò ad un impegno civile e sociale per la costruzione di un mondo più giusto e una società più sana. Intuì fin dal seminario che ai poveri, per essere uguali, mancava la cultura e la parola.

In "Esperienze Pastorali" racconta un episodio di quando era in seminario: "C'era un gabinetto intasato e un giovane inserviente che lo stasava disse: "I signori bisogna servirli tutti da cima a fondo". "Si faceva vita dura in seminario; gelo, fame, disagio, ma la povertà dei poveri non si misura a pane o a casa o caldo, si misura nel grado di cultura e nell'azione sociale. Noi seminaristi nella nostra cameretta, con le mani paonazze dai geloni e i piedi tutto un ghiacciolo e lo stomaco contratto dalla fame, eravamo di fronte a un libro. Lui, il giovane servitore, era di fronte a un gabinetto intasato".

Più tardi da prete, prima a San Donato e poi a Barbiana, fece di questa intuizione sostanza vera del suo apostolato.

Una scuola per i giovani

Si rese conto cosa faceva diverso lui, la "razza" da cui proveniva, il mondo dei potenti e della cultura, dai poveri. Per i ricchi tutto era libera scelta, per i poveri solo destino bieco.

Si schierò allora in modo pieno con i dimenticati, con quelli che meno contano, con gli ultimi in genere. Era una scelta totale e la rivendicava proprio nella sua qualità di prete, perché le ingiustizie nei confronti dei poveri lo colpivano direttamente come prete e quindi nella sua responsabilità di ministro evangelico.

In una lettera del 25/2/52 scrive: "Per me prete l'ingiustizia sociale non è cattiva perché danneggia i poveri, ma perché è peccato, cioè offende Dio e ritarda il suo regno".

Sentimento di amore verso Dio che lo faceva ardere dall'ansia di elevare il povero ad un livello superiore.

La scuola organizzata in parrocchia a San Donato, per giovani, operai e contadini del popolo, ne divenne il mezzo.

Una scuola unica al mondo dove i giovani di ogni posizione politica sedevano insieme a scuola del prete, organizzata solo per fare crescere i giovani, farli più uomini, più liberi, più giusti e soprattutto più cristiani.



Quando don Lorenzo comincia a fare queste scelte, scrutando negli occhi dei suoi giovani la volontà di affermare la loro dignità di servi di Dio e di nessuno altro, era solo un giovane cappellano di parrocchia della chiesa italiana con a capo Pio XII.

Una chiesa forte del governo degli Enti Locali e di quello centrale. Vescovi ricevuti con ossequi, porte del lavoro che si aprivano alle raccomandazioni dei preti, ma è anche una chiesa che conosce sintomi di difficoltà crescenti: disaffezione dai sacramenti, crisi di vocazioni, malumori serpeggianti nelle associazioni cattoliche, lontananza dei giovani dalla vita della chiesa, una forte presenza del PCI, nonostante la scomunica del 1948.

Don Lorenzo analizza la situazione della sua parrocchia, con occhio critico e intelligente, con cultura nuova e diversa. Le sue riflessioni vengono discusse coi suoi giovani a scuola e poi raccolte nel libro "Esperienze pastorali" e forse senza nemmeno accorgersene si discosta dalla chiesa corrente di Pio XII.

Don Lorenzo dunque è un uomo prete e maestro che guarda al suo popolo e ai suoi giovani, ragiona con loro nella scuola popolare, affronta le ingiustizie della mancanza di casa, di lavoro, della miseria, dello sfruttamento. Parla con loro di fede e vita eterna. È un uomo critico e positivo che ha il coraggio di schierarsi.

Si schiera con i dimenticati e i loro problemi diventano i suoi. In questa scelta è prete fino in fondo e in tonaca, tonaca che non abbandonerà mai.

Ma don Lorenzo guarda anche ai giovani preti e alla sua chiesa che accusa di essere lontana dai poveri.

Stessa accusa rivolge anche ai comunisti, fortissimi a Calenzano, li incolpa di tradire i poveri dando loro gioco e vogliette borghesi e li invita a trasformare le "case del popolo" in luogo di scuola di classe.

Così il suo esempio e ragionamento divenne scomodo e dirompente, sia per il tradizionale mondo cattolico sia per quello comunista.

I primi colsero l'occasione della morte del vecchio preposto, don Pugi, per correre in curia a chiedere al Cardinale di rimuovere don Lorenzo da San Donato a Calenzano, mentre i secondi ammonivano quei loro popolani, che si erano schierati con lui, a riflettere perché quel prete danneggiava il partito più degli altri preti.

Sta di fatto che nuovo preposto di San Donato fu nominato un altro prete di una parrocchia confinante e don Lorenzo spedito nella piccola parrocchia di montagna a Barbiana, dove ci arrivò l'8 dicembre 1954.

Barbiana fu pensata come un vero e proprio esilio ecclesiastico. Senza strada, senza luce elettrica, senza popolo; solo 40 anime in case sparse nei boschi.

Però il Vescovo, con questa sua decisione, non aveva calcolato che si può esiliare il corpo ma non lo spirito.

Anche a Barbiana don Lorenzo organizza una scuola in parrocchia per i primi sei ragazzi che avevano finito le elementari e da questa cattedra del suo piccolo mondo riesce a parlare molto lontano sia come luogo che come tempo.

A questi sei ragazzi aprì lo scrigno più caro dei ricchi intellettuali: la cultura. Ed è coniugando la forza della fede con quella della cultura che ne è uscita una carica innovativa sociale e sacerdotale così forte che dopo 35 anni dalla sua morte ancora non cessa di far sentire il suo effetto.

Anche se devo dire che oggi don Lorenzo soprattutto dopo l'uscita del film televisivo, quello interpretato da Castellitto, viene più usato che rispettato, spesso saccheggiato e poi gettato. Gli stessi suoi luoghi e la sua chiesa, dove ogni mattina celebrava e che curava sopra ogni cosa, rischiano di divenire mercato del tempo, richiamo turistico, motivo di curiosità o di scampagnata.

Su don Lorenzo oggi si sdottora, si straparla, spesso si coglie di lui ciò che di volta in volta serve. Non di rado travisato il suo intimo pensiero, sviato l'impeto che lo possedeva, trascurato il senso d'amore esclusivo che aveva per il mondo che aveva scelto.

Ognuno ha il don Lorenzo da presentare e scordano che don Lorenzo chiama alla coerenza di vita. Il don Lorenzo si conosce non dando la propria interpretazione, ma ascoltando lui stesso, quello che parla, che reclama, che difende, che insegna, che graffia, che ti fa esplodere le contraddizioni e ti tormenta, che si schiera, che accusa.

Il don Lorenzo che con cura puntigliosa si toglie di dosso tutti i difetti che potevano farlo sembrare un borghese. Quello che da quando aveva incontrato il suo Dio attraverso i poveri, non voleva più assomigliare ai borghesi, ai ricchi, ai colti. Aveva imparato a parlare diversamente da loro. Talvolta li provocava con qualche espressione colorita e faceva notare ai ragazzi con quanta ipocrisia sussultavano sotto la pelle.

Il don Lorenzo fedele alla sua chiesa, che si poneva sempre come l'uomo dei sacramenti, il prete coerente col Vangelo e come tale l'uomo dei poveri che si fa povero tra la gente per poter parlare di Dio senza arrossire perché ora ha meno di loro.

Il don Lorenzo che per la cura dei poveri sapeva pagare di persona e che in fin di vita si accorse di essere totalmente diventato uno di loro.

Ultimo tra gli ultimi, che in punto di morte buttò via anche il lenzuolo per presentarsi a Dio completamente nudo.

Questo è il don Lorenzo da valorizzare e scoprire, non il don Lorenzo sdolcinato che non turba più nessuno, e magari oggetto di richiamo turistico con visite guidate a Barbiana e alla sua Chiesa sempre più oggetto della più irrispettosa curiosità.



resentazione del libro "I conflitti dimenticati"

Dr. PAOLO BECCEGATO

responsabile settore internazionale della Caritas italiana

I conflitti
dimenticati

Lo slogan di questa giornata, "Domande di pace", certamente fotografa bene il tempo che stiamo vivendo. Il rapporto di ricerca dal titolo "I conflitti dimenticati" che abbiamo curato, non nasceva in previsione dell'11 settembre, delle guerre in Afghanistan e in Iraq, e della spirale di



violenze che ne è seguita. Nasceva prima di tutto con il pensiero di sensibilizzare, di stimolare, di riflettere sul tema dei conflitti dimenticati. Ci siamo, però, ritrovati in una situazione di drammatica attualità, per cui alcuni conflitti "dimenticati" sono poi stati improvvisamente "ricordati": pensiamo a quello in Afganistan, per esempio.

Quindi questo rapporto ha colto nel segno, ha anticipato come problematiche molto lontane da noi possono essere, poi, vicine.

Il mio intervento si articolerà in tre parti:

- farò una breve premessa;
- scorrerò rapidamente il testo, perché ha un approccio scientifico, molto ricco di dati e, pertanto, non può essere esaminato nel dettaglio in tempi brevi ma richiede una lettura più approfondita, quindi vi darò un indice delle tematiche affrontate;
- trarrò alcune conclusioni.

La premessa

Tutti siamo consapevoli di quello che può significare una guerra. Penso ai racconti che abbiamo ascoltato sulla Colombia, dove si sta combattendo una guerra molto cruenta, molto letale con tante vittime. Proprio poche settimane fa, a qualche decina di chilometri fuori Bogotà, una donna, a cui avevano ucciso il marito, mi diceva: "Io provengo da una famiglia abbastanza benestante, non sono abituata a stare in una baracca, ma ci devo stare perché sono stata cacciata via da casa, me l'hanno occupata. Avevo delle piantagioni di caffè, non ho più nulla. Sono scappata, adesso sono qui e, qui insieme a me, ci sono persone che hanno più bisogno di me; quindi, non aiutate me, aiutate gli altri". Un padre ci ha raccontato di aver fatto il militare durante la vita, come impiegato amministrativo, dopodiché è anda-

to in pensione. Sono arrivati i miliziani sulla sua terra e lui è dovuto scappare. Dopo qualche anno voleva rientrare: ha contattato telefonicamente il figlio che era rimasto, chiedendo se c'era qualche possibilità di rientro. Prima ancora che potesse rientrare, ci diceva con le lacrime agli occhi, gli avevano già ucciso il figlio: la comunicazione telefonica era stata intercettata e subito ne era seguita la morte.

Penso ad una donna palestinese con grandi responsabilità, che ci raccontava a Gerusalemme quando era stata cacciata da casa. Ci mostrava quella che era la sua vecchia casa nella parte Est: non aveva fatto in tempo neanche a portar via la bambolina a cui era affezionata. Incontrando il Cardinal Martini a Gerusalemme e parlando di perdono, questa donna diceva: "Come faccio io a perdonare, per quanto io sia una credente, come faccio a perdonare? Neanche la bambolina ho fatto in tempo a portar via, ci hanno cacciati così come eravamo".

In Uganda, da cui sono appena tornato, Padre Tarcisio Agostoni, un anziano comboniano in prima linea, ci raccontava, invece, come il conflitto in quella zona sia, secondo lui, una sorta di vendetta. Un gruppo non ha appoggiato politicamente chi poi è andato al governo e questo se l'è "legata al dito" (come si suol dire) e quella zona, quella regione, quel gruppo non avrà mai pace finché non cambierà chi è al potere. La guerra in Uganda è una vendetta, secondo questa lettura.

La realtà della guerra e le sue cause

Per noi che in qualche modo non viviamo le dinamiche della guerra, o per lo meno, non le viviamo in modo diretto, questi racconti suonano molto forti o incomprensibili. Ma la realtà di ogni guerra ha le sue cause, i suoi orrori, i suoi protagonisti e comparse.

Il primo punto che vorrei sottolineare è questo: ci sono dei gruppi, delle persone, delle fazioni, dei governi che, comunque, la pace non la vogliono. Questo noi dobbiamo tenerlo ben presente. Anche se, probabilmente, nella coscienza, nel profondo del cuore di ciascuno ci può essere un desiderio di pace, certamente si notano, però, situazioni in cui prevale una volontà di guerra.

Noi ragioniamo di conflitti a livello internazionale. C'è sempre il rischio di sentire queste problematiche come lontane: io vorrei, però, ricordare che qualche settimana fa è stato pubblicato uno studio che dimostrava come la causa principale di omicidi in Italia (intorno al 60-65%) siano omicidi tra parenti o amici, come, quindi, la violenza, la risoluzione del conflitto, delle controversie anche nelle nostre famiglie, anche tra amici, anche tra parenti sempre di più assuma, anche in Italia, toni violenti, toni criminali. Il tema della guerra intesa come risoluzione violenta di controversie, il tema della guerra come contrapposizione tra gruppi o persone è un tema che ci tocca da vicino. Ci tocca anche perché, lo sappiamo, la gran

parte degli immigrati, di quelli che scappano dal proprio paese, scappano da zone di conflitto, zone di guerra. Abbiamo sempre più motivi di riflessione su come le grandi questioni internazionali, o i piccoli conflitti lontani e dimenticati, in qualche modo ci interpellano o per l'immigrazione o perché le dinamiche di una guerra alla fine non sono lontane dalle dinamiche di un microconflitto a livello di quartiere, a livello di parentela, a livello di amicizia: basti pensare a quanto accaduto a Rozzano poco tempo fa.

Legame tra miseria e guerra

Voglio introdurre un secondo concetto: il legame tra guerra nel mondo e la povertà. In questo senso, come cristiani, come cattolici, come operatori della pastorale, ovviamente non possiamo non essere interpellati.

Il rapporto dell'ONU sulla povertà nel mondo, presentato il 7 luglio 2003, sottolinea come in 59 nazioni non si potranno raggiungere gli obiettivi di lotta alla povertà ed alla fame. Di queste 59 nazioni, 13 sono in guerra e 31 hanno il "macigno" del debito estero attaccato alla propria caviglia. I paesi più arretrati in termini di sviluppo umano, sono quasi tutti segnati da situazioni di guerra. Il 90% delle guerre dalla fine della seconda guerra mondiale ad oggi, ha avuto luogo in paesi in via di sviluppo. C'è un legame tra miseria e guerra. Chi è stato nelle baraccopoli delle grosse città del sud del mondo, sa che gran parte delle persone muoiono uccise. A Tondo, un quartiere di Manila, raccontavano i padri che celebravano i funerali, che almeno una persona su due era morta ammazzata. Piccoli prestiti di denaro non restituiti, piccola criminalità, scorrettezze, quando poi diventano mancanza del minimo necessario, non solo per istruire i figli, non solo per curarli, non solo per non vederli emarginati rispetto a quelli del vicino, ma proprio per sfamarli (si mangia un giorno ogni due): è chiaro che sono cause di violenza. La miseria imbarbarisce l'uomo, lo disperava. L'accaparramento delle risorse naturali, come il legno, i metalli preziosi o di risorse energetiche (petrolio, ecc.), possono spingere dei gruppi ad impadronirsene e, per farlo, commettere atti di violenza, di guerra. Questa è la lettura più consona delle guerre.

Oggi nel mondo si combattono 26 guerre, cioè 26 stati sono in guerra. Vuol dire che, secondo una definizione arida, ma comunque la più abitualmente accettata, nei 26 stati oggi c'è una contrapposizione armata almeno fra due gruppi, che si contendono il potere o il controllo del territorio che comporta almeno 100 morti direttamente imputabili allo scontro nell'anno in corso e almeno 1000 in

"Ne uccide più la lingua della spada"

uno qualsiasi degli anni precedenti (la definizione è stata elaborata dal SIPRI, un istituto di ricerca svedese, punto di riferimento nel settore). Per cui se in Angola, considerato un conflitto attutito, ci saranno 100 morti per code di scontri nel 2003, l'Angola verrà considerata ancora in guerra nel 2003. Se ce ne saranno meno di 100, non sarà considerata

più in guerra. In realtà la definizione è ancora un po' più precisa. Individua conflitti a bassa intensità, a media intensità, ad alta intensità. I conflitti armati ad alta intensità sono comunemente chiamati "guerre", la cui definizione ho riportato sopra. È sulla base di questa definizione che abbiamo 26 paesi nel mondo oggi in guerra. Se consideriamo i conflitti a bassa o media intensità, i numeri, ovviamente, salgono ulteriormente.

Un'altra considerazione: perché continuiamo ad associare la questione pace, il mantenimento della pace, la sicurezza, alla questione "terrorismo"? Come si diceva una volta, "ne uccide più la lingua della spada" cioè il linguaggio, la manipolazione mediatica, l'uso, la strumentalizzazione del linguaggio, la calunnia, la bugia fanno parte integrante della guerra. La prima violenza che io posso fare è una violenza verbale, cominciando a ridicolizzare una persona o a manipolare la verità sull'altro.

Ad esempio, il FARC dall'11 settembre in poi, non era più il gruppo di ispirazione marxista che si contrapponeva al governo colombiano, ma sono diventati "terroristi". Così in Sri Lanka i Tamil sono diventati "terroristi". "Terrorista", colui che genera terrore colpendo persone inermi, civili, per definizione è un vigliacco, è una persona che si nasconde, è una persona che colpisce donne e bambini, è un vile e un codardo, non è un uomo che va con il suo esercito a combattere, rispettando le regole. Allora la violenza diventa anche violenza verbale.

Perché adesso tutto il problema della pace viene messo in relazione a quello del terrorismo? Il terrorismo non c'era anche prima? Certo che c'era anche prima, però adesso si fa un uso strumentale di questa parola. La violenza verbale direi che, comunque, è il primo passo, un passo verso la violenza armata. Pertanto va condannata tanto quanto quella armata.

Per una gestione evangelica del conflitto

Nei nostri rapporti interpersonali la violenza verbale è pane quotidiano; anche all'interno della chiesa, anche all'interno delle parrocchie, anche tra gli operatori di pastorale c'è violenza verbale. Tuttavia il conflitto può avere anche una valenza positiva, il conflitto non armato beninteso. Il conflitto è esperienza quotidiana. Se vado un po' più veloce, trovo parcheggio prima; se sono più bravo di lui, ottengo più riconoscimenti. Pensiamo al mondo laico. Se la mia azienda è più brava di un'altra, ottengo più profitti. Se sono un ricercatore, se mi ingegno, non solo ottengo più profitti e più prestigio, ma contribuisco anche alla crescita dell'umanità, allo sviluppo. C'è una valenza positiva nel conflitto, una valenza positiva nello sviluppo umano. Ci può essere una valenza positiva anche all'interno della Chiesa. Se io vedo il mio piano pastorale in un modo e il mio parroco, o il mio collaboratore, lo vede in un altro, c'è un conflitto, cioè le nostre idee sono conflittuali, ma questo può portare ad un arricchimento reci-

proco. Magari ci sarà una prima “battaglia” (chi vince una battaglia non è detto che vincerà la guerra), un primo “scontro”; dopodiché ci si pensa su e si dice: “quella cosa là potrebbe arricchire il mio pensiero”; “sì, ha proprio ragione lui”. Quindi un primo conflitto, fase uno, può prevedere, in una fase due, una crescita, un miglioramento, un arricchimento; un confronto animato può portare a qualcosa di positivo. La gestione del conflitto diventa il problema (e per noi, una gestione evangelica del conflitto) ma può essere positivo, anzi deve essere positivo il fatto che abbiamo delle idee diverse e queste idee possono configgere. Deve essere positivo, non può essere negativo! Non può essere che per non scontrarmi con te, io stia zitto, e viceversa. Dobbiamo scontrarci. Il problema è gestire il conflitto. Il problema è vedere: al di là di tutto il fumo, qual è l’arrosto? Qual è il concetto che lui mi sta dicendo? Qual è la vera proposta? Il problema non è poi, se avrà ragione lui o avrò ragione io, ma: qual è il bene per la mia comunità, per i poveri, per la gloria di Gesù Cristo? La questione, allora è affrontare il conflitto, andare al nocciolo del conflitto, scorporare il conflitto dall’emotività.

Conoscere per amare

Scorro il testo “I conflitti dimenticati” (Ed. Feltrinelli) dove al primo capitolo troverete una lettura dei conflitti compilata all’inizio del 2003, quindi dopo l’11 settembre, dopo la guerra in Afghanistan, ma prima della guerra in Iraq.

Un aspetto che è bene sottolineare, un punto di partenza, è: “conoscere per amare”. Non possiamo amare questa povera gente che subisce le conseguenze delle guerre, se non sappiamo quali sono le guerre, chi sono queste persone, che problemi hanno. Quindi, noi stiamo conoscendo per amare, non stiamo facendo un esercizio accademico. In questo capitolo troverete tutta una serie di informazioni tra cui, per esempio, il fatto che queste guerre, praticamente tutte, sono guerre intrastatali, cioè all’interno degli stati, cosiddette guerre

Il controllo del potere e delle ricchezze

civili, e non interstatali, tra stati, salvo casi particolari (come, ad esempio, tra India e Pakistan o nella repubblica Democratica del Congo dove ci sono anche aspetti interstatali), ma sostanzialmente tutte le altre guerre, in Colombia, in Algeria, in Sudan, in Birmania, in Indonesia, nel Nepal, Filippine, Sierra Leone, Angola, ecc (potremmo nominarle tutte), sono guerre interne. Hanno, cioè, questa triste connotazione: sono guerre in cui il coinvolgimento di civili inermi, innocenti, che non c’entrano nulla con la guerra stessa, è stato un coinvolgimento via via crescente (chi muore in queste guerre non è più solo chi combatte, ma soprattutto la gente che non c’entra). Negli anni ’50 il rapporto fra morti civili su morti militari era 0,8: per ogni 10 morti militari, o comunque gente che combatteva, ne morivano 8 di civili, cioè, meno che proporzionalmente. Negli anni ’60 il rapporto era salito a 1,3: per cui avevamo 10 morti militari e 13 civili. È salito a 3,1 negli

anni '70 e tale è rimasto anche negli anni '80. Nella prima metà degli anni '90, l'unico dato documentato fino ad oggi, era salito a 8,1: per ogni morto militare, ce n'erano 8,1 di civili (oppure ogni 10, 81 civili, ogni 100, 810). Il numero totale delle vittime si aggira, dal dopoguerra ad oggi, intorno ai 25 milioni di morti. Anche i famosi rifugiati, quelli che abbiamo incontrato nell'ultimo viaggio in Colombia,

in Uganda, ecc, quelli che scappano, sono spesso orfani e vedove. Il figlio del colombiano di cui vi dicevo prima, è uno; il marito della signora era un altro. Chi

è un potenziale nemico o comunque chi ostruisce i nostri piani, o chi può diventare strumento di pressione, viene ucciso. Se io ammazzo delle persone, li faccio scappare, è chiaro che tu governo sei indebolito, perché non sei in grado di garantire la sicurezza del territorio, quindi perdi prestigio a livello nazionale e internazionale. E le guerre hanno sempre un risvolto internazionale, perché se la comunità internazionale mette pressione su un governo allora le cose possono cambiare, come ad esempio è in corso in Liberia. L'uso strumentale dei civili è sempre più un arma di guerra. Il terrorismo esisteva anche prima dell'11 settembre, se lo intendiamo come massacro di civili inermi, all'interno di un disegno politico militare, per ottenere degli obiettivi. Questo coinvolgimento di civili è andato così crescendo che ormai si parla del 90-93% di morti civili nelle guerre. La frase che spesso sentiamo oggi: "le guerre oggi vedono una maggioranza di morti civili" è sostanzialmente corretta.

Molto, poi, dipende da guerra a guerra: ci sono quelle che alzano la media ancor di più e quelle che l'abbassano. Secondo gli anglo-americani la guerra in Iraq avrebbe avuto solo 1/3 di vittime civili. Ovviamente i dati sono un altro problema, ovvero, quanto questi dati sono attendibili? Ogni fonte dà un dato diverso (come sapete, c'è anche quell'altro slogan "la prima vittima della guerra è la verità" ed un altro giornalistico "la verità non esiste, esistono solo le interpretazioni" o per lo meno la verità è così complessa e così difficile da ricostruire che alla fine esistono solo interpretazioni).

Dagli anni '90 ad oggi i continenti più segnati dalle guerre sono stati l'Africa e l'Asia. Sono, o sono state, guerre di competizione per le risorse primarie, soprattutto quelle energetiche, guerre di predazione delle riserve minerali e di pietre preziose, guerre per l'accesso all'acqua, probabilmente destinate ad incrementarsi con l'approssimarsi del 2050, anno di prevista coincidenza fra disponibilità e domanda.

Un punto importante da sottolineare è: non è mai stata dimostrata una correlazione fra numero di etnie e guerra. Nessuno ha mai dimostrato una correlazione statistica tra tribù e violenza. Sfatiamo questo mito in Africa: si massacrano perché le tribù sono abituate a massacrarsi. Non è vero. Secondo noi le vere cause sono altre: il controllo del potere e delle ricchezze.

I giorni in cui abbiamo avuto il conflitto nei Balcani, lo abbiamo chiamato “conflitto interetnico”. Se un giorno avremo un conflitto in Italia, come lo chiameremo? La Padania contro il resto d'Italia? Parleremo di una “tribù padana”? Noi sappiamo che nella conflittualità portata avanti dalla Lega, verso altri partiti, altri gruppi, c'è anche dell'altro, ci sono probabilmente delle letture, appunto che sono quelle più consone, legate al potere, al controllo del territorio, al controllo delle risorse ed al controllo delle ricchezze. Poi c'è la strumentalizzazione del conflitto, l'etnicizzazione del conflitto. Se io voglio dire che tu sei cat-

tivo, comincio a chiamarti con il nome della tua regione: “Ecco il lombardo!”. Oppure cominciamo ad usare il nome dell'etnia, o della religione. Insomma diventa una strumentalizzazione. In realtà io voglio perseguire i miei obiettivi e dico che i Tutsi hanno sempre gestito il potere a danno degli Hutu, che gli Ortodossi serbi (a seconda se vogliamo usare la lettura religiosa o quella etnica) hanno sempre gestito il potere a danno dei Croati cattolici. Non è mai stata provata questa correlazione, quindi io penso che dobbiamo, anche per rispetto ad altre persone, ad altre culture, ad altre civiltà, ad altre religioni, dire che questo è sbagliato, che non sono trogloditi analfabeti e primitivi che si massacrano stupidamente perché in altro modo non sanno risolvere i loro problemi. Anche, perché, ripeto, pure fra parenti ci massacrano qui in Italia, perché non riusciamo a risolvere i nostri problemi in altro modo, anche nelle nostre parrocchie abbiamo gente violenta e dovremo gestire questa conflittualità.

La prima parte della nostra ricerca è quella che descrive un po' le atrocità della guerra, le lesioni dei diritti umani, le torture, le detenzioni arbitrarie, le esecuzioni sommarie extragiudiziali, le distruzioni ed altri aspetti collegati con il commercio delle armi, le mine, i bambini soldato e tutti i drammi collegati alle guerre.

La seconda parte del nostro studio cerca di ipotizzare perché alcuni conflitti sono più ricordati di altri, perché c'è più attenzione verso alcune vittime rispetto ad altre. A pagina 38 viene riportato uno schema sintetico che mette in evidenza come la dimenticanza o la conoscenza dell'esistenza di conflitti armati sia dovuta a tutta una serie di fattori: la lontananza geografica, la gravità del conflitto, la durata (più è lunga, più ci si dimentica o non se ne parla più), i legami culturali e tradizionali (se era una ex colonia italiana, per esempio, o se ci sono tanti missionari italiani, o se ci sono giù i nostri soldati, ovviamente se ne parla di più, c'è più attenzione rispetto ad altre situazioni), se ci sono interessi economici o politici, se c'è un'attivazione, un intervento militare internazionale, se c'è un'operazione NATO, Europea, ONU, ecc, allora probabilmente se ne parla di più. Una variabile meno considerata è la presenza dei mass-media internazionali. Queste possono essere delle cause di dimenticanza dei conflitti.

Però la parte più interessante, più ricca di dati, è il terzo capitolo che inizia da pagina 46 e si pone il seguente interrogativo: ma è vero o no che ci sono conflitti più dimenticati di altri? È vero o no che ci dimentichiamo di queste situazioni? Qui abbiamo esaminato il problema da vari punti di vista. Il primo è stato direttamente la popolazione italiana, un sondaggio, cioè, presso la popolazione italiana per vedere se ricorda o meno queste guerre. A pag 46 e ss. ci sono le domande che abbiamo posto; non possiamo esaminarle tutte però. Tenendo presente che eravamo alla fine del 2001, quindi era finita la guerra in Afghanistan, si era parlato parecchio di questi argomenti e nonostante ciò alla domanda "quali sono i conflitti armati degli ultimi anni, conclusi o ancora in corso che lei ricorda, a parte l'Afganistan?" (qui c'era la possibilità di dare più di una risposta, per cui il totale non fa 100) si può affermare che un italiano su quattro non sapeva citare alcuna guerra e, quello che ci può far riflettere ancora di più, è che il dato relativo ai cattolici praticanti era praticamente 1uno su tre. Quindi c'era più ignoranza addirittura presso i cattolici rispetto al totale della popolazione.

Come potete notare è ricordata la guerra Israelo-Palestinese, e con una certa genericità quelle nei Balcani: quelle un po' vicine sono ricordate, ma tutte le altre sono sostanzialmente dimenticate. E quel 40 di "altro" sta ad indicare risposte addirittura sbagliate o non congruenti, come per esempio la guerra in Africa, come se tutta l'Africa fosse in guerra. C'è poi tutta la parte sulle cause delle guerre, appunto con il dato relativo alle guerre cosiddette "etniche", che è sempre molto significativo, ed infine le domande sull'informazione dei conflitti che però verranno trattate nelle conclusioni. Tutta questa parte, comunque, dimostra come sostanzialmente ci sia una reale dimenticanza di moltissimi conflitti da parte dell'opinione pubblica italiana.

Dopodiché abbiamo preso in esame (da pagina 56 in poi) i mass-media. In modo particolare la televisione, la radio, i quotidiani, la stampa, internet e le agenzie di stampa. Sono stati esaminati sette casi studio: la guerra in Palestina, in Angola, in Guinea Bissau, in Sri Lanka, in Colombia, in Sierra Leone e in Kosovo. Le abbiamo studiate per due anni e mezzo, cioè tutto il '99, tutto il 2000 ed il primo semestre del 2001: per tutto questo periodo abbiamo calcolato quante volte si è parlato di queste guerre alla televisione attraverso un indicatore che teneva conto sostanzialmente non solo dei minuti di trasmissione dedicati alla guerra in quel paese, ma anche alla collocazione nella pianificazione medio-televisiva. Cioè se questi minuti erano a mezzanotte era diverso che se erano alle 20: c'è una differenza tra la mezzanotte di Telemontecarlo rispetto al TG1 delle 20. Questo indicatore sta proprio a sintetizzare la reale "notiziabilità" di un even-

to: si nota che il Kosovo in questi due anni e mezzo, ma sostanzialmente nel primo semestre del '99 quando ci fu l'intervento militare internazionale, accumulò un enorme punteggio nell'indicatore di minuti ponderati (103, 201) a differenza degli altri che sono pressoché nulli. La Palestina non ha un valore molto alto dell'indicatore (quanto potrebbe essere oggi dopo lo scoppio della seconda intifada nel settembre 2000). Per tutto il '99 e quasi tutto il 2000 si parlò poco di Palestina, tutti i suoi punti sono stati accumulati solo dallo scoppio della seconda

Differenza d'informazione tra TV pubblica e privata

intifada in poi, che per noi era meno di 1 anno. Era rilevato con attenzione anche l'andamento nel tempo del dato. Vorrei sottolineare la differenza tra tv pubblica e tv privata: il grafico a torta di pagina 63 riporta in modo visibile il dato che cinque emittenti private hanno parlato di guerre meno delle tre pubbliche. Questo fa riflettere sulle priorità e ruolo della tv pubblica. I dati sintetici sono questi: il 92,3% delle notizie è stato dedicato ai due conflitti Kosovo e Palestina, quindi due conflitti hanno raccolto il 92,3% delle informazioni di tutte le televisioni nazionali italiane, mentre solo il 7,7% è stato dedicato alle altre cinque guerre dimenticate, che ovviamente per numero di vittime, per gravità, per numero di rifugiati, per tutta una serie di aspetti, erano di gran lunga peggiori, più gravi, delle prime due (Kosovo e Palestina hanno avuto molto meno morti che l'Angola, Sierra Leone o Sri Lanka). Quindi, abbiamo avuto delle situazioni in cui c'è stata molta più attenzione, molta più solidarietà e anche molto più stanziamento di fondi da parte delle istituzioni rispetto ad altre con molto meno.

Radio e giornali

Passando poi, alla radio, i divari permangono sebbene siano meno marcati. C'è più equilibrio, cioè sulle due guerre si è comunicato per il 57,7% dell'informazione. Questo soprattutto perché tra le emittenti esaminate vi era Radio Vaticana che, tradizionalmente, mantiene un'attenzione molto alta anche sui conflitti più lontani.

Sulla stampa abbiamo preso in considerazione i quattro quotidiani più letti in Italia, o meglio i tre più letti più *Avvenire* che abbiamo voluto esaminare in quanto quotidiano espressione della Chiesa cattolica. La sproporzione è stata ancor più marcata, cioè il 96,4% delle notizie è andato per le due guerre più famose. *Avvenire* si è distinto un po' in positivo, però la differenza è terribile.

In conclusione, usando un paragone calcistico, non è che ci siano guerre di serie A e guerre di serie B, ci sono guerre di serie A e guerre di serie Z, cioè non c'è paragone per l'attenzione dedicata ad alcune guerre rispetto alle altre.

Oggi si parla di Iraq quasi tutti i giorni perché muoiono i soldati americani e non certo perché muoiono gli iracheni e non si parla delle altre 25 guerre che ugualmente si combattono con più morti: la cosa continua come prima.

Per le agenzie di stampa il dato è simile: 95,2%. Una riflessione l'abbiamo fatta correlando i dati relativi ai lanci stampa delle agenzie e a quanto ripreso o meno dai quotidiani italiani: se è vero che anche le agenzie di stampa hanno sottolineato diversamente i vari conflitti, è anche vero che quando l'agenzia lanciava delle notizie relative ai conflitti dimenticati quasi sempre queste notizie non venivano riprese dai quotidiani. Quindi un quotidiano ha tutte le possibilità di accedere alle informazioni da vari punti di vista, comprese quelle delle agenzie. Ebbene un quarto dei lanci delle agenzie non sono stati ripresi da nessuna delle testate da noi analizzate; solo 1/8 (cioè 1 su 8), sono stati ripresi da tutte e quattro. Quindi, vuol dire che c'è una sorta di imbuto, di filtro voluto, deliberato dei nostri quotidiani di non diffondere certe notizie rispetto ad altre. Anche per i quotidiani il dato fornito è "ponderato". Pertanto, quelle poche informazioni che sono arrivate sulle cinque guerre dimenticate, erano quasi sempre senza foto, in posizioni di fondo, quasi mai firmate, quindi ripresa di lanci di agenzia o di articoli internazionali, sempre con un taglio di sola cronaca. In pratica è stato raccontato che è successo questo o quest'altro senza dare adeguate spiegazioni ed interpretazioni.

La terza area di osservazioni sono state le istituzioni, cioè il governo italiano e quello dell'Unione Europea. Quanti atti, quanti provvedimenti, quanti dibattiti parlamentari, quante delibere hanno prodotto in due anni e mezzo i sette conflitti da noi presi in considerazione? A pagina 101 del testo c'è la tabella sintetica che fa vedere, ancora una volta, questa enorme discrepanza tra Kosovo (118) e un po' tutti gli altri, in questo caso, compresa la Palestina (qui si parla di Unione Europea). Per quanto riguarda, invece, il governo italiano, le cinque guerre dimenticate sono state dimenticate nel modo più assoluto, cioè nei due anni e mezzo non sono mai state prese in considerazione.

La quarta area studiata è stata quella cattolica: tutti i discorsi ufficiali del Papa, i documenti ufficiali del Papa, dei dicasteri del Vaticano, della Santa Sede e della chiesa locale, quindi Vescovi, conferenze episcopali dei paesi in guerra. Anche qui c'è una differenza, come si nota a pag. 107, tra Kosovo (17), Palestina (13) e gli altri conflitti. Le chiese locali invece sono generalmente molto attive anche quando la chiesa cattolica è in minoranza, e lo è in tutti i conflitti da noi esaminati, escludendo la Colombia. Nonostante questo le chiese locali non hanno avuto paura a prendere posizione, a invitare al dialogo, alla preghiera, addirittura farsi parte per cercare una mediazione.

Tendenza alla dimenticanza

Cerchiamo ora di tirare le conclusioni di quanto detto finora.

- *Tutte le guerre sono tragedie che sarebbe auspicabile evitare.* Credo che questo sia il primo punto su cui lavorare. Come già detto, a pagarne il prezzo sono, sempre più, parti delle

popolazioni che nulla hanno a che fare con le vere ragioni di innescio delle guerre. A ciò si aggiungono danni all'ambiente, economici e sociali che spesso causano, a loro volta, sottosviluppo di interi paesi o porzioni di continenti. Nel nostro paese, ma in generale anche nel resto d'Europa, vi è una tendenza alla "dimenticanza" (o sottovalutazione) dei conflitti (o di situazioni di disagio che ad essi possono portare) nel paesaggio informativo e della comunicazione di massa ed a livello istituzionale. Contribuendo a rimuovere queste "dimenticanze" si potrebbe contribuire a risolvere anche le cause dei conflitti.

• *Non esistono più guerre "lontane".* Tutte le guerre o conflitti che vi sono in giro per il mondo, possono avere una ripercussione su di noi, sulla nostra vita, attraverso i rifugiati che da esse arrivano o attraverso il terrorismo che possono esportare. Questo significa che non possiamo più vivere ignorando ciò che succede lontano da noi, perché prima o poi questi problemi busseranno anche alla nostra porta di casa.

• *La causa della maggior parte dei conflitti è da ricercarsi nelle differenze della tutela dei diritti, dell'accesso alle risorse ed ai servizi, della ripartizione delle opportunità e dei redditi nei vari paesi del mondo.*

Allora, che fare? Come noi possiamo incidere fattivamente su questa situazione?

Riassumerei quello che noi possiamo fare concretamente in tre punti:

1. informare,
2. educare,
3. promuovere nuove politiche.

Informare

Dobbiamo richiamare gli operatori media ad un "giornalismo etico", a cercare la notizia. L'opinione pubblica dipende molto da una corretta informazione, e questa può creare forti pressioni da parte dell'opinione pubblica sulle classi dirigenti, le quali non sono immuni da dette pressioni in fasi di *policy making*. Nel sondaggio promosso si è avvertita largamente la necessità, da parte degli intervistati, di prevenire i conflitti, intervenendo quando sono ancora possibili soluzioni, che risultano, di solito, anche meno costose di una guerra. Perché questo sia possibile l'attenzione dell'opinione pubblica deve essere molto alta. Per avere un'alta attenzione ci vuole una buona informazione. Così si chiude il cerchio. La disinformazione, dall'altra parte, porta invece a messaggi fuorvianti che portano a mal interpretare le reali cause dei conflitti (etnici, religiosi, ecc) e, quindi, a cercarne le soluzioni sbagliate. Promuovere una corretta informazione anche a livello di base risulterebbe di grande aiuto alla formazione di una opinione pubblica matura.

Educare

Media, scuola e cittadini, quindi tutti noi, diventiamo parti in causa per raddrizzare situazioni preoccupanti. Abbiamo già citato lo slogan “conoscere per amare”: per dargli un senso dobbiamo promuovere un’opera di informazione, formazione e promozione alla base con lo scopo di diffondere e promuovere una cultura del rispetto, del dialogo e della pace. Educare a non dimenticare. Ma non educare a non dimenticare i torti subiti, le angherie, l’odio che porta solo morte e annullamento della dignità umana. Ma il ricordo in un’ottica positiva e propositiva.

Promuovere nuove politiche

Invece di puntare alla sicurezza “blindando” i nostri paesi (aumento della difesa armata e delle sue spese), spostare il tiro sulle politiche sociali e di cooperazione internazionale. La necessità di intervenire da parte, per esempio dell’Unione Europea, con una politica comune attenta ai bisogni dei paesi più poveri. Parliamo dei tanti “piani Marshall” dichiarati di fronte a dei conflitti armati, ma mai varati effettivamente dai paesi occidentali. La disuguaglianza sociale e la diversità nel possesso e accesso di risorse sono una minaccia alla sicurezza globale, sono la miccia per nuove guerre (o per la prosecuzione di quelle già in corso). Il riequilibrio delle disuguaglianze può avvenire attraverso l’analisi e la promozione, concreta e realistica, di strategie di commercio equo e solidale, di risparmio etico, di consumo critico, di gestione a orientamento solidale dei bilanci individuali e familiari, di economia di comunità. Iniziative personali che dovranno tendere a forme collettive di gestione delle risorse e della cosa pubblica, tese non a frenare lo sviluppo, ma a garantirlo nel segno della sostenibilità e della condivisione con gli altri.

Per concludere, occorre dare alla nostra pastorale una forma sempre più lungimirante che sappia scorgere i segni dei tempi (usiamo questo linguaggio della *Pacem in terris*). Occorre costituire gruppi di riflessione, far fluire pensiero e ragionamento, arricchire la liturgia di quotidianità, incarnare la catechesi nei problemi vicini senza andare troppo in alto (quando poi non riusciamo a sopportare il vicino di casa e non riusciamo a gestire il conflitto con il nostro fratello), perseguire una pastorale della carità attenta ai poveri vicini e lontani, una carità che non sia sulla carta, ma che metta i poveri al centro della pastorale stessa. *Si vis pacem, para pacem!*