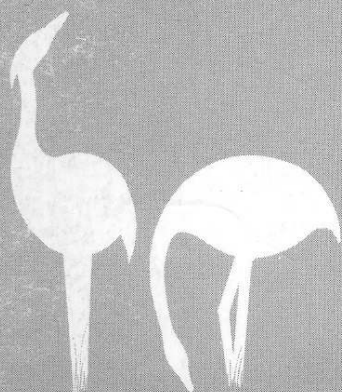


ESODO

"Nuovi" cattolici,
"vecchia" politica?



Quaderni Trimestrali
Luglio-Dicembre '88
Anno X N. 3-4

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

Editoriale	3
------------------	---

“Nuovi” cattolici, “vecchia” politica?: interventi

• Secolarizzazione e politica <i>di Lucio Cortella</i>	7
• Cattolici e vita politica in Italia dopo il Concilio <i>di Filippo Gentiloni</i>	21
• Cattolici e impegno politico: qualche riflessione in margine alla storia del movimento cattolico <i>di Arduino Salatin</i>	24
• Cristiani e politica: l'esperienza di Palermo <i>a cura di Carlo Beraldo</i>	27

“Nuovi” cattolici, “vecchia” politica?: scuole di formazione politica

• La scuola Interdiocesana di formazione sociale cristiana di Treviso e Vittorio Veneto <i>di Arduino Salatin</i>	34
• Le scuole di formazione all'impegno socio-politico nella diocesi di Milano <i>di Daniele Banfi</i>	37
• Le scuole di formazione socio-politica della diocesi di Padova <i>a cura di Silvano Felisati</i>	40

Osservatori

• CHIESE DI CARTA <i>a cura di G. Benzoni</i> Mons. Lefebvre: chi era costui?	45
• FEMMINILE SINGOLARE <i>a cura di M. Favaretto e di R. Zamarchi</i> Una proposta per “Rompere il silenzio”	49
• SULLE STRADE DELLO SHALOM <i>a cura di G. Fazzini e M. Furlan</i> La pace è politica	51
• TRACCE <i>a cura di A. Salatin</i> Movimenti e chiese locali nel Veneto: il caso delle ACLI	53
• LA CITTÀ NASCOSTA <i>a cura di C. Beraldo</i> I senza fissa dimora	55

Recensioni e lettere

• E. Pintacuda, breve corso di politica, Rizzoli, Milano, 1988 <i>di G. Benzoni</i>	59
• Il grande sogno della pace può abbattere lo stato di necessità dell'uomo? <i>di C. Rubini</i>	61

Le motivazioni che ci hanno spinto a proporre questo numero sono di diversa natura, ma convergono sostanzialmente attorno alla possibile **riapertura** di domande sul rapporto tra cattolicesimo e politica.

Il punto di partenza occasionale è stato per noi il dibattito avvenuto all'interno dell'area cattolica e nell'opinione pubblica sia sulle scelte del Movimento popolare e di Comunione e Liberazione (con le "aperture" al PSI), sia sul ruolo dei Gesuiti nella vita politica palermitana e nazionale.

In realtà siamo stati colpiti da altri fenomeni meno clamorosi, ma più diffusi, come le "scuole diocesane" e locali di "formazione politica e sociale" che probabilmente meritano una riflessione più attenta, oltre l'informazione di cronaca.

La prima domanda che ci siamo posti è se tali fatti portavano in sé domande (e/o risposte) veramente **nuove rispetto a quanto elaborato** nella recente stagione post-conciliare.

In secondo luogo, ci siamo chiesti se il consolidamento della coscienza della "secolarizzazione" e il suo esito nella scelta della "laicità" rendessero ancora attuale in Italia il problema del "cattolicesimo democratico" e il tema dell'unità politica dei cattolici.

Da ultimo, ci siamo domandati quanto questo orizzonte problematico dovesse allargarsi al tema più generale delle modalità di testimonianza e servizio dei

credenti nella società e nel proprio tempo (oltre il contesto italiano e la vicenda strettamente politica.)

Da queste prime domande, la riflessione si è spostata su ulteriori motivi che cercheremo di sintetizzare ai lettori nel seguito.

I contributi ospitati nel fascicolo costituiscono infatti solo una traccia di ragionamento e di provocazione su cui invitiamo i lettori a proseguire il dibattito.

1) Riandando anzitutto alle discussioni e alle prese di posizione degli ultimi mesi dentro e fuori la chiesa cattolica, non ci sembra che siano presenti particolari segnali di "novità" rispetto a quanto aveva messo in luce la riflessione post-conciliare negli anni '60 e '70. Per alcuni versi anzi, qualche presa di posizione sulla questione "cattolici e politica" oggi ci sembra arretrare da alcune acquisizioni assodate in una coscienza resa "adulta" sia dai fallimenti degli integristi sia dalla crisi di mediazioni culturali non più in grado di assumere la radicalità delle conseguenze della secolarizzazione.

2) In secondo luogo è possibile notare in molti interventi la commistione tra rinvii e motivazioni "ideologiche" e riferimenti dottrinali o teologici. Il diritto a giudicare o ad agire sembra insomma fondarsi più su un luogo culturale o organizzativo che su un discernimento evangelico ed ecclesiale.

Molte discussioni sono rimaste cioè "interne" ai singoli movimenti con un notevole parallelismo rispetto alla vita ordinaria delle chiese locali. Spesso i vescovi sono intervenuti dall'esterno, data anche la "extraterritorialità" che alcuni di questi movimenti sembrano avere rispetto alle istituzioni diocesane.

3) Parte del dibattito ha confermato tuttavia i limiti della tradizionale impostazione del "cattolicesimo democratico" e del tema della "ispirazione cristiana". Probabilmente sembra essere esaurita una fase storica che - almeno in Italia - aveva visto la sofferta gestazione e poi la creazione di un partito politico cattolico di massa come uno dei modi di "fare i conti" con la modernità e il nuovo ruolo del laicato.

La "refrattarietà" della politica contemporanea ed un'assunzione e inglobamento in un orizzonte etico (o religioso) come orizzonte normativo, la crisi di alcuni strumenti storici della politica (come i partiti e i sindacati,) la complessificazione delle forme di potere e di consenso, sono probabilmente tra gli elementi che hanno teso ad "omologare" la situazione del partito di ispirazione cristiana ad altri soggetti politici.

Di qui i rischi, presenti in molti settori cattolici, nel ricercare nuove forme di "scambio" e rappresentanza politica in grado di garantire o posizioni di potere o la difesa dei propri "principi" in una società "scristianizzata". Si cerca così di "condizionare" alcune forze partitiche per trarne vantaggio (come avvenne all'epoca di Giolitti col "patto Gentiloni").

4) Da parte "laica" poi sembra emergere una difficoltà a decifrare quanto sta avvenendo in campo cattolico, sia per la presenza di alcuni schematismi diffusi (nell'attribuire la patente di "restauratori" o di "progressisti"), sia per la richiesta - di fronte all'attuale crisi morale e sociale - di un più o meno mascherato "soccorso cristiano". Tale atteggiamento si manifesta anche nella grande incertezza che accompagna il dibattito sulle

scelte politiche quando entrano in campo "diritti" e "valori" (come suggerisce la recente vicenda del "problema droga").

Nello stesso tempo, in molti settori della cultura politica "laica", non sembra preminente una coscienza nè sembrano sorgere contributi innovativi circa il deterioramento attuale della vita politica italiana (al di là delle varie lamentazioni di rito).

5) È in questo quadro di ambivalenza che va osservato il fenomeno di una ripresa dell'attenzione diretta della chiesa per la vicenda politica e il ruolo del laicato cattolico.

La preoccupazione pedagogica, formativa, rivela attraverso le "scuole di politica", sembra cogliere anzitutto il "vuoto" del far politica, la cesura tra orizzonte valoriale e comportamenti politici (non più "garantito" dalla sola presenza sulla scena di un partito "cristiano") e una forte apprensione per il futuro, soprattutto nei confronti dei giovani.

La tradizionale preminenza attribuita dalla cultura cattolica alla "persona" nel cambiamento e direzione della società impone persone diverse per una politica e società diverse.

Ma quale società? Con quale ruolo dei cristiani?

A questo livello la vicenda delle "scuole di politica" ripropone allora una riflessione più fondamentale non solo sul modo di concepire la politica e l'"impegno politico" dei cattolici, ma sul rapporto stesso tra fede e politica.

Nonostante la diversità da altri contesti nazionali e internazionali, sembra evidenziarsi anche in questo caso la questione - forse rimossa dopo la stagione del "dissenso" - della rilevanza che il cristianesimo può avere nella politica, in particolare nella nuova richiesta di un collegamento tra etica e politica.

Ciò non significa "saltare" il problema della possibilità stessa di un orizzonte etico nell'epoca "post-moderna", l'epoca della fine delle ideologie, l'epoca della complessità e della frammentazio-

ne (si veda su questo punto l'illuminante articolo di L. Cortella in questo numero). Significa piuttosto alludere alla possibilità di un'"altra" politica, che recuperi quell'orizzonte "utopico" che ne ha accompagnato la secolarizzazione: **utopia** nella duplice valenza di "critica" dello stato di cose presenti e di ricerca di nuovi assetti possibili.

Su queste tematiche l'esperienza delle "scuole" - al di là delle varie strumentalizzazioni e "recuperi" spesso evidenziati - può costituire un terreno di problematizzazione e un contributo al superamento del piccolo cabotaggio e delle pratiche di cooptazione del potere oggi dominanti?

Qualche segnale finora emesso autorizza a non essere pessimisti, anche se permangono non pochi rischi insiti nella "cultura" dei cattolici:

- il moralismo e le illusioni delle "buone intenzioni",
- le suggestioni delle "soluzioni cristiane" come ricette storiche e sociali,
- la confusione tra messaggio evangelico e interessi ecclesiastici.

6) Se si passa infine dalle vicende italiane a quelle delle chiese cristiane in genere non è difficile individuare convergenze circa una nuova sensibilità per i problemi del tempo e una nuova urgen-

za di "profezia".

Al di là di situazioni specifiche di presenza e di "impegno" (come quelle diffuse nei paesi del sottosviluppo e per altri versi dell'est europeo) vediamo infatti le chiese dare un contributo concreto alla delineazione di un nuovo ordine di giustizia internazionale, fondato su controvalori (solidarietà, tolleranza, accoglienza ...) alternativi a quelli dominanti sulla scena della "realpolitik."

Il recente incontro di Berlino sul tema del debito e del rapporto nord-sud ne costituisce un esempio.

7) Ovviamente nel rapporto fedepolitica non si configura alcuno spazio di "esclusività" della coscienza cristiana; ma è possibile immaginare che dai credenti e dalle comunità cristiane venga un contributo alla fondazione di una nuova eticità e di un diverso agire politico?

Ciascun cristiano è chiamato a vivere l'evangelo nel proprio tempo con "discernimento" e fedeltà; nella storia delle chiese ciò non ha costituito alcuna "garanzia" circa il "buon esempio" dei credenti nella prova della politica. La sequela costituisce tuttavia un impegno alla speranza e alla condivisione, nella consapevolezza che la costruzione della "città terrena" con esaurisce il compito del "regno di Dio."

“Nuovi” cattolici, “vecchia” politica? Interventi

I fenomeni e i problemi che prendiamo in esame in questo numero toccano un tema di fondo del rapporto storico tra cristianesimo e politica, quello della “secolarizzazione”. In questo articolo, l’Autore propone una riflessione critica sulla questione, interrogandosi sulle possibilità di un nuovo rapporto tra fede, etica e politica nelle “società complesse”.

Secolarizzazione e politica

Alcuni segnali di fine estate hanno riproposto all’attenzione dei commentatori politici un problema che sembrava sepolto tra le polemiche dei decenni scorsi e che invece ora si ripropone, pare, come tema d’attualità. Si tratta del rapporto dei cattolici con la politica. Ora, non appena si scende al di sotto della superficie del problema, ci si trova di fronte ad una serie di tematiche che investono non solo il rapporto tra fede religiosa e sfera politica, ma anche il ruolo storico del cristianesimo nella affermazione del mondo moderno, toccano cioè quel fenomeno storico che è stato chiamato processo di secolarizzazione. Il rapporto tra cristianesimo e politica è ora per noi un *problema* proprio perchè c’è stato quel processo, che ha dissolto l’unità di fondo sussistente tra le due sfere nell’antichità e nel medioevo. Ma non è solo col processo di secolarizzazione, quale è stato conosciuto nell’età moderna, che bisogna fare i conti per rispondere a quelle questioni. In gioco è anche la realtà attuale della politica e la comprensione che noi ne abbiamo. Si tratta cioè di verificare se il concetto tradizionale di politica sia ancora di una certa utilità nella società

contemporanea o se invece non sia stato superato dalle trasformazioni più recenti. In questo caso il ripensamento della concettualità politica imporrebbe la ricerca di un rapporto tutto da inventare con la sfera della fede religiosa.

Non è la determinazione di questo nuovo rapporto ciò che ora io mi propongo (si tratta, credo, di un problema epocale, non risolvibile di certo a tavolino) ma una indagine, necessariamente rapida, sul processo di secolarizzazione della politica in primo luogo (parte prima), sulle sue trasformazioni più recenti in secondo luogo (parte seconda), e sugli interrogativi che tutto ciò pone alla fede cristiana in conclusione (parte terza).

Parte prima

1.1 L’età moderna e la secolarizzazione della politica.

La politica moderna nasce quando essa pone se stessa, le sue leggi, le sue istituzioni come *indipendenti* dalla teologia, dalla religione, dal potere ecclesiastico. In questo senso già gli ultimi secoli del Medioevo avevano preparato alla svol-

ta di cui invece sono pienamente consapevoli, ed artefici al tempo stesso, i primi grandi teorici moderni della politica. Il processo di secolarizzazione si manifesta qui, alla pari delle altre sfere, come un processo che intende *trasferire* nelle istituzioni politiche laiche quel potere, quella forza, quella sovranità, che in precedenza erano attribuiti solo alla sfera religiosa. Non a caso i primi grandi teorici moderni dello stato, da Machiavelli a Bodin, a Hobbes, pongono al centro delle loro costruzioni politiche la figura di un sovrano assoluto, l'unica in grado di garantire, con il monopolio esclusivo della forza, la reale indipendenza ed autonomia dello stato. Tanto più che la fonte di quella sovranità ed assolutezza non è più vista in Dio o nel potere spirituale del papa, ma nel corpo sociale. È questa legittimazione "laica" ciò che fundamentalmente distingue l'assolutismo dei monarchi moderni dalle forme apparentemente non meno assolute del potere politico medievale. Tuttavia non si può non notare come l'assolutezza del concetto moderno di sovranità nasca proprio dalla secolarizzazione della figura teologica della potenza e sovranità divina. Sotto questo profilo lo stato moderno appare paradossalmente come l'erede laico della religione cristiana (1).

1.2 Processo di differenziazione e idea di totalità.

L'età moderna in generale si manifesta come un grandioso processo di autonomizzazione delle varie sfere culturali, artistiche, scientifiche, sociali, economiche, dalla religione e dalla teologia. Questo processo però si radicalizza fino al punto da investire la struttura interna di queste stesse sfere ed i rapporti tra di esse. Si realizza cioè un processo di differenziazione non solo nei confronti della sfera religiosa ma anche nei confronti di ogni altra sfera culturale o sociale. In secondo luogo questo processo colpisce ogni singolo ambito differenziandolo al proprio interno in una serie di sottosiste-

mi spesso in conflitto reciproco.

La politica, in particolare, fin dall'età antica era stata pensata come appartenente ad un contesto profondamente unitario che teneva insieme lo stato, la società, l'economia, l'individuo, la religione, l'etica collettiva ed il comportamento individuale. Il concetto di bene comune che attraverso la politica antica e quella medievale, indicava proprio questo contesto organico in cui non si conoscevano fratture tra individuo e società e di cui la politica era pensata proprio come la *sintesi architettonica*, come quell'ambito cioè che conosceva la *fine* delle varie attività sociali ed individuali ed agiva perciò utilizzando il potere con lo scopo di indirizzarle verso quel fine e di armonizzarle tra loro.

È questa unità che viene a spezzarsi con l'età moderna.

Ciò significa che la sfera politica, autonomizzatasi da quella religiosa, conosce al proprio interno un analogo *processo di autonomizzazione e differenziazione* fra le sue parti costituenti. La politica si separa dalla morale, l'ambito pubblico da quello privato, la sfera statale da quella sociale ed economica, il sistema politico-decisionale da quello burocratico-amministrativo. La nascita del mercato come ambito autonomo, regolato da proprie leggi ed indipendente dalla influenza dello stato, così come la nascita della morale individuale borghese e lo sviluppo della sfera dell'opinione pubblica, distinta sia dalla sfera statale-istituzionale sia da quella individuale-privata, sono alcuni tra gli esiti di questo processo di differenziazione interna del sistema politico.

Tuttavia, nonostante questa rottura dell'unità, l'età moderna non rinuncia all'idea di *totalità*, continua cioè a pensare alla società come ad un tutto organico, in cui le varie sfere, resesi autonome, mantengono ancora un legame vitale tra di loro e con il sistema politico complessivo. Ciò si evidenzia in tutte le grandi idee della politica moderna. Innanzitutto nell'idea di un *patto originario* alla base della convivenza sociale e

delle istituzioni politiche, un patto che ha come oggetto *tutto* l'insieme della società e che quindi definisce fini e norme di tutto il sistema politico. Inoltre la stessa idea moderna di *sovranità* statale sta ad indicare che lo stato è appunto *sopra* la società e non semplicemente accanto e che quindi intende controllare l'organismo nel suo complesso. L'idea di democrazia poi, se compresa nella sua radicalità, intende porre l'istanza di un governo di tutti su *tutti*, cioè un controllo collettivo sulla totalità dei processi storico-sociali. Analoga a questa è l'idea di *rivoluzione*, soprattutto nella sua versione marxista, cioè il progetto di una trasformazione dei rapporti economico-sociali nel loro complesso, condotta da un soggetto politico la cui particolarità rispetto agli altri gruppi sociali non costituisce un ostacolo per la realizzazione di un progetto globale ma proprio la condizione privilegiata per farsi carico dei problemi di tutti.

La modernità dunque è caratterizzata per un verso dalla differenziazione dei vari sottosistemi interni al sistema politico, ma, per l'altro, dal mantenimento dell'idea di totalità.

La modernità perciò giunge alla sua fine quando proprio questa idea entra in crisi, quando cioè anche il riferimento unitario delle varie sfere autonomizzate soccombe alla logica della differenziazione. Ne deriva una completa trasformazione della politica quale è stata da noi concepita finora, e la necessità di una radicale ridefinizione del suo quadro concettuale.

Parte seconda

2.1 *L'età contemporanea: la crisi della totalità e la trasformazione del sistema socio-politico.*

L'immagine contemporanea della politica è segnata fortemente dalla crisi dell'idea di totalità. La nostra epoca è cioè caratterizzata dal prevalere della logica particolaristica dei vari sottosistemi, che puntano sempre più a specializ-

zarsi e a differenziarsi fino ad impedire quella *sintesi* cui i moderni credevano invece di poter arrivare. Ma l'impossibilità della sintesi significa anche l'impossibilità di determinare il *centro* del sistema socio-politico. Le nostre società infatti sono caratterizzate dalla difficoltà di stabilire con precisione dove sia il nucleo del potere e delle decisioni. Lo *stato* perde sempre più la sua centralità, per diventare anch'esso una parte fra le parti, uno tra i luoghi dove si decide ma non più l'unico nè quello privilegiato. Ugualmente la *sfera economica* cede quella posizione chiave che aveva detenuto nella fase liberistica del capitalismo: contrariamente a quanto risultava ai classici dell'economia (da Smith a Ricardo) e allo stesso Marx non è più a partire dall'ambito della produzione o del mercato che si riesce a dare un'immagine unitaria della società: anche l'economia è soltanto un sottosistema che convive con gli altri innumerevoli centri sociali, tanto più che la stessa economia non sussiste più come "pura" economia, distinta dalla politica e dallo stato, ma è strettamente intrecciata con essi.

Quest'ultima osservazione ci dimostra come l'impossibilità della sintesi e del centro comporti al tempo stesso l'impossibilità di determinare i *confini* del sistema sociale, sia quelli esterni, sia quelli interni tra i vari sottosistemi. Il processo di autonomizzazione, scatenato dalla modernità, proprio perchè condotto alle sue estreme conseguenze, subisce cioè una singolare involuzione. Le varie sfere cioè finiscono per perdere quell'autonomia ed indipendenza reciproca che era stata all'origine del processo. Dunque, proprio perchè è venuto a crollare il centro, non si riescono più a determinare limiti e confini, ma tutto è centro e tutto è confine.

In tal modo la distinzione tra *sfera pubblica* e *sfera privata*, che aveva segnato l'avvio della modernità, è rimesso in discussione. Il crescente intervento statale in ambiti come l'educazione, la salute, il lavoro, le condizioni di vita (le-

gislazione sulla casa e sulla famiglia,) i problemi morali (l'aborto, l'eutanasia, l'ingegneria genetica,) cioè la nascita e lo sviluppo del cosiddetto *welfare state*, indica come in questo secolo la sfera privata abbia perso la sua autonomia rispetto a quella politica. Analogamente crescenti settori tradizionalmente non appartenenti alla sfera politico-statale e considerati perciò anche dal punto di vista giuridico come privati, tendono sempre più ad assumere funzioni pubbliche e rilevanza politica generale: basti pensare qui al ruolo di numerosi potentati economici e finanziari, agli stessi sindacati o alle varie confederazioni di categoria (le cosiddette "parti sociali"), nonché ai partiti e al loro crescente peso (per i partiti si parla con buona ragione di invadenza) sulla sfera politico-statale (2).

Anche qui la differenziazione moderna tra *società politica* (lo stato) e *società civile* (l'economia, il mercato, i privati cittadini e le loro associazioni) tende a scomparire. L'economia e la politica, come abbiamo visto, sono ormai irrimediabilmente intrecciate ed anche i vari tentativi neoliberalisti (da Reagan alla

Thatcher) di svincolare il mercato dall'interventismo statale possono solo servire a costituire nuovi equilibri nel rapporto tra economia e politica ma non certamente ad intaccare quell'intreccio.

Tutto ciò finisce per rendere obsolete alcune categorie del linguaggio politico che si basavano proprio sulla separazione tra quelle due sfere. Mi riferisco qui in particolare alla distinzione marxista di *struttura e sovrastruttura* ed allo stesso concetto di *classe*. Non intendo qui affermare la inutilità del concetto di classe sociale in generale ma l'impossibilità di concepire la classe in maniera tradizionale, cioè come determinata dalla sua collocazione nel processo produttivo.

Quella concezione classista della società si basava infatti proprio sulla separazione economia-stato. Messa in discussione quella separazione, ne consegue che la struttura classista, la distinzione oppressi-oppressori, la stessa gerarchia sociale, non si lasciano più determinare economicamente ma a partire dal nuovo intreccio di sfera economica, intervento statale ed azione di gruppi sociali.

QUI MOLTI
PREDICANO
BENE E RÀZZOLANO
MALE, CIPPUTI.

RÀZZOLANO
BENISSIMO,
MI PARE
A ME.



2.2 Il nuovo concetto del potere e la condizione post-moderna.

La crisi dell'immagine unitaria della società, l'impossibilità di determinarne il centro ed i confini, mette in discussione lo stesso concetto di *potere*. Esso infatti non è più ravvisabile né in un apparato statale posto sopra la società (lo stato ha finito da tempo di essere "sopra") né in una struttura economica ben identificabile al di "sotto," e quindi a fondamento, della società, né in una classe sociale ben definita e dominante rispetto rispetto alle altre. La nostra società sembra caratterizzata piuttosto da una pluralità di poteri (gruppi economici, partiti, sindacati, associazioni), talvolta cooperanti e talvolta in conflitto, ma incapaci di prevalere in maniera definitiva. Non a caso si è usato il concetto di *poliarchia* (3) per definire l'attuale configurazione politico-sociale, la quale, per certi versi, sembra costituire una forma di ritorno al sistema feudale, ad un sistema cioè privo di un potere centrale forte. A differenza però del feudalesimo, l'attuale "diffusione" del potere si accompagna tuttavia ad una radicale modificazione della natura di esso, rendendolo del tutto diverso dalle sue forme tradizionali. Gli stessi centri del potere sono infatti limitati non solo dagli altri centri ma dalla natura sempre più impersonale ed astratta che il potere assume. Esso non può più essere inteso in senso quantitativo, come una "cosa" che si può possedere e conquistare, ma è sempre più un potere delle "regole" che sta sopra agli individui, al punto che solo la sottomissione ad esse può paradossalmente aumentare la capacità di intervenire nel sistema. Il potere si trasforma perciò sempre più in una *trama di relazione*, rispetto alla quale lo spazio decisionale dei vari centri è notevolmente ridotto. La decisione non è mai in assoluto ma sempre relativa alle (generalmente poche) opzioni rese possibili da queste relazioni (4).

Questa situazione, caratterizza, dunque dall'impossibilità di una sintesi so-

ciale e di una soluzione unitaria, si può ricondurre a quella che Lyotard ha chiamato la *condizione post-moderna*. Secondo Lyotard infatti il superamento del moderno si realizza come superamento del pensiero unificante: mentre il moderno pensa in maniera monistica, cioè ritiene che la verità, la felicità, l'utopia, la salvezza sia una sola, il post-moderno apre lo spazio alla pluralità di soluzioni e di proposte. All'interno di questa nuova condizione è illusorio ogni tentativo di pensare in termini di totalità o di sintesi tra i vari elementi del sistema sociale. Con molta lucidità Lyotard ha visto nel *dissidio*(5) la caratteristica fondamentale della nostra società: è impossibile ed illusoria ogni composizione dei contrasti sociali, delle divergenze morali, delle contrapposizioni di valori, bisogni ed interessi. Il post-moderno è il riconoscimento definitivo della insuperabilità del contrasto.

2.3. La fine della politica.

All'interno di questo quadro assistiamo oggi ad un appariscente allargamento dello spazio controllato dalla politica. Ma è un fenomeno che non deve trarci in inganno sul reale stato di salute della politica. La sua diffusione al di fuori dell'ambito statale in senso stretto, cioè il diventar "politico" della società con l'affermarsi di movimenti, sindacati, associazioni, che sempre più "fanno" politica, non significa certamente l'instaurarsi di un "primato" della politica. Questo si realizzerebbe solo se ciò significasse un reale e completo controllo democratico dei processi sociali ed economici (l'idea marxiana di riuscire finalmente a fare la storia con volontà e coscienza). Al contrario oggi assistiamo ad un "decentramento" della politica, cioè alla sua *perdita di un centro*, alla sua perdita di un potere reale. La sua "diffusione" comporta infatti una proliferazione delle micropolitiche, conduce cioè ad una gestione miope di spazi limitati, di settori particolari, di interessi individuali, senza minimamente essere in grado

di farsi carico di interessi generali e condivisi.

Il "decentrarsi" ha come conseguenza dunque la *paralisi della decisione politica*. Il riconoscimento di interessi ritenuti comunque inconciliabili apre perciò lo spazio ad una trattativa infinita tra le parti, che non può però in alcun modo condurre ad una effettiva mediazione ma ad un compromesso, come esito di un rapporto di forza. Si trasporta dunque anche nella sfera politica la logica del mercato, la logica dello scambio, l'unica in grado di essere intesa e praticata da chi muove da posizioni di interesse che non vuole mettere in discussione. La dinamica politica delle nostre società è dunque caratterizzata da questo *negoziato permanente* (6) che non ha però il significato di una reale disponibilità tra le parti ma indica più che altro una contrapposizione fra esse. La struttura poliarchica comporta infatti, proprio per la compresenza di interessi forti e consolidati, la loro strenua difesa, il degenerare cioè del panorama politico in un sistema di logiche corporative contrapposte e di veti incrociati, la cui conseguenza è appunto la paralisi politica.

Rispetto a questo quadro appaiono fuori gioco sia la riproposizione del sistema democratico classico sia la nostalgia verso la "decisione" politica. Se la democrazia è paralizzata non sarà certo il decisionismo politico, alla maniera di Carl Schmitt, a raccoglierne l'eredità. La riproposizione di un capo che decide non è che una forma di nostalgia, di nostalgia verso la totalità, cioè verso una società in cui la politica sappia governare e controllare i suoi sottosistemi. Ma la fine della modernità sembra aver decretato ormai la fine di questo tipo di società.

Appaiono perciò senza futuro tutte le grandi idee che hanno accompagnato la politica moderna, da quella di patto sociale a quella di rivoluzione. La stessa idea di una *riforma* globale e complessiva della società non può realizzarsi in un sistema incapace di trovare una lo-

gica che unifichi le parti in lotta e che ritrovi la capacità di governare la totalità sociale. La politica si riduce perciò ad *amministrazione*, alla gestione dell'esistente, e quindi alla riproduzione di se stessa. Il suo spazio decisionale è circoscritto dalla compatibilità del sistema, dai limiti oggettivi cioè che la dinamica delle società attuali non può superare. I politici si trovano di fronte sempre più spesso ad una serie di decisioni già predeterminate dal sistema. È questo il motivo per cui i problemi e le soluzioni politiche di tutte le società industrializzate, ad Est e ad Ovest, indipendentemente dalla loro ideologia, tendono sempre più ad essere gli stessi. Non c'è più la libertà di decidere verso destra o verso sinistra, perchè sia la destra sia la sinistra sono costrette a prendere le *stesse* decisioni. Lo spazio di libertà della decisione è ristretto entro uno spettro delimitato di compatibilità prefissate, per cui l'unica decisione possibile è solo quella "negativa" dell'eliminazione di disfunzionalità e difetti. Siamo di fronte al limite estremo della trasformazione, avviata già in età moderna, della politica come tecnica.

Parte terza

3.1. La crisi delle ideologie e il superamento della secolarizzazione moderna.

Il quadro appena delineato fa da sfondo a quel mutamento radicale nella identità collettiva dei gruppi sociali che va sotto il nome di *crisi di ideologie*. Se il potere, le classi, l'economia, la rivoluzione, la destra e la sinistra, sono profondamente trasformati rispetto all'immagine tradizionale di essi, è inevitabile il crollo di quelle ideologie che su tale immagine si reggevano. Essi si rivelano dei feticci, delle immagini distorte con cui si cercava di dare un senso unitario e complessivo alla società, allo stato, alla vita ed all'agire di individui e gruppi. Questo senso unitario ora non c'è più, anche perché sono crollati quei

valori assoluti, la classe o l'individuo, la rivoluzione o il mercato, il bene comune o il benessere individuale, che costituivano il centro rispetto a cui si organizzava la totalità.

Ebbene quel centro, quella totalità, quella sintesi, quei valori assoluti costituivano per l'uomo moderno ciò che Dio rappresentava per l'uomo religioso. Anzi essi erano proprio la secolarizzazione del Dio cristiano, la sua immanentizzazione, la sua riduzione ad evento mondano, a "valore", "ideale" di questo mondo (7). In ciò consiste infatti tutta l'*ambiguità* del moderno processo di secolarizzazione. Esso, per un verso, realizza l'istanza autenticamente cristiana di una autonomia dell'uomo dal sacro, di un vivere "in lontananza" da Dio, ma, per l'altro verso, sovverte radicalmente quell'istanza sostituendo il Dio cristiano con le divinità secolari, di cui le ideologie sono appunto un illustre esempio. L'esito è appunto la messa in discussione solo della religione storica, del cristianesimo professato dalla chiesa, e non anche delle nuove forme sacrali nascoste tra le apparenze secolari. Dunque, nel momento in cui la modernità si appresta a realizzare la lontananza da Dio, riproduce invece l'estrema vicinanza al sacro e all'idolatrato.

Sembra dunque che l'uomo non possa vivere senza un Dio, anche quell'uomo moderno che più di tutti aveva teorizzato e praticato l'ideale dell'autonomia e della completezza umana. Tuttavia questa considerazione, lungi dal rimettere in gioco la religione contro l'ateismo moderno, come spesso è stato fatto da parte cattolica, costituisce un ulteriore approfondimento proprio della critica alla religione. Questo bisogno di Dio di cui l'uomo non riesce a liberarsi sta proprio a dimostrare quanto umana, profondamente e unicamente umana sia la religione. Il suo radicamento nel "cuore" dell'uomo, nell'intimo dei suoi desideri e dei suoi bisogni, cioè la sua struttura rigorosamente antropologica, stanno a dimostrare quanto poco essa abbia a che fare con Dio. Il suo Dio è un Dio del-

l'uomo, è cioè un idolo. E appunto di questo Dio che neppure i moderni riescono a liberarsi.

Sotto questo profilo la critica post-moderna alla totalità, ai valori assoluti, alle ideologie, può essere letta come una ulteriore *radicalizzazione del processo di secolarizzazione*: essa, da un lato, rivela le ambiguità di quel processo in quanto rimane entro i limiti del moderno e, dall'altro, rompe decisamente con quelle ambiguità, liberando la realtà mondana da ogni Dio ed idolo. L'occasione storica, persa dai moderni, di dissolvere la religione, si ripresenta dunque adesso all'epoca post-moderna.

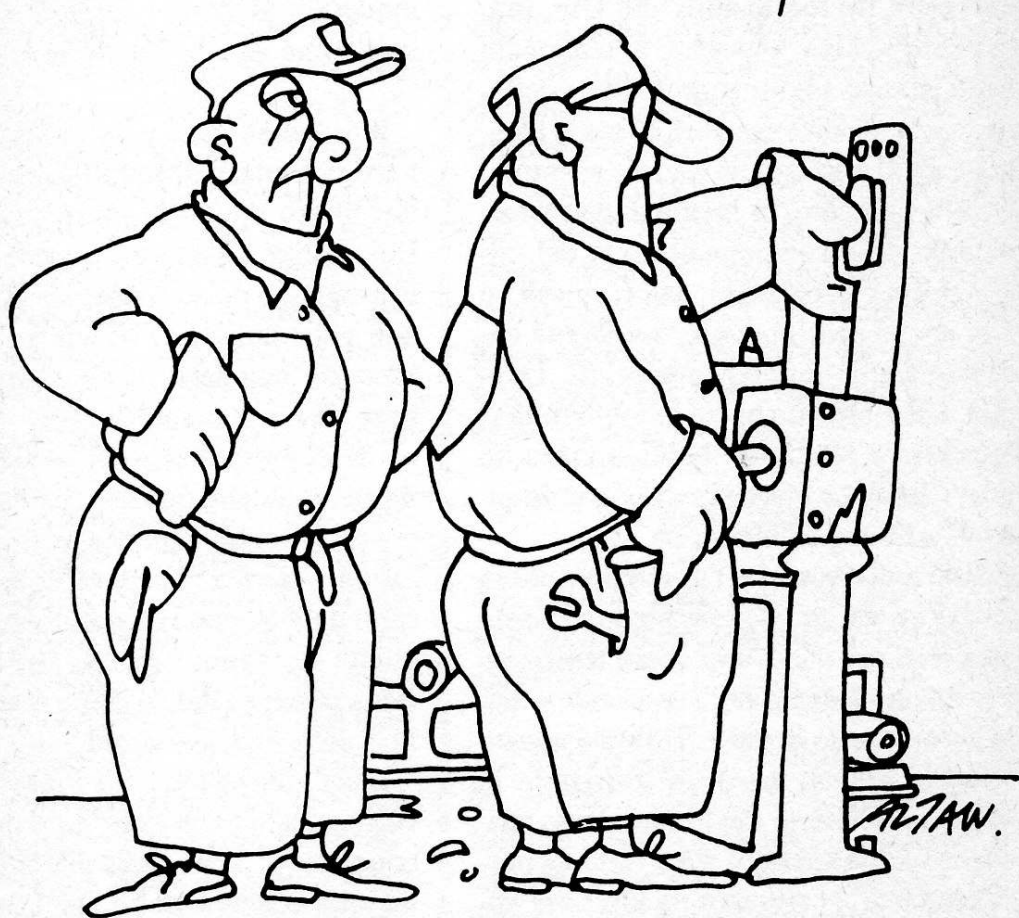
3.2. *Fede cristiana e post-moderno: la critica comune alla immagine ideologica della politica.*

Il processo di secolarizzazione ci appare ora come scandito in due tempi. Nel *primo* tempo l'allontanamento dal Dio cristiano è ancora gravato dalla divinizzazione del mondo: ci si limita dunque a sostituire un Dio con un altro. La *seconda* fase della secolarizzazione appare invece come un processo di effettiva de-divinizzazione del mondo. La fede cristiana non può dunque vederlo come un processo negativo, ma come l'*occasione storica* offerta all'uomo di liberarsi dal bisogno religioso e di vivere in quella lontananza da Dio che la rivelazione cristiana indica come modo autentico della sua presenza.

Quel complesso di fenomeni che investono la politica e che ho riassunto nel concetto di crisi delle ideologie deve dunque essere accolto con favore dalla fede. Ma la critica all'immagine ideologica della politica deve essere completa, deve cioè includere un *processo autocritico di messa in discussione dell'ideologia cattolica*. Non si esce infatti dall'universo ideologico se, di fronte alla crisi delle ideologie laiche, della religione secolarizzata e della modernità, si propone la religione come unica risposta, come ultima spiaggia per l'uomo contemporaneo o come estremo baluar-

SIAMO IN
PIENA RESTAU-
RAZIONE,
CIPPUTI.

TE L'HO SEMPRE
DETTO CHE
BASTAVA AVER
PAZIENZA, BINIS.



do nell'età della crisi. In tal modo la religione si presenta proprio come ideologia-idolatria, come bisogno umano di totalità ed assolutezza, come risposta unitaria e onnicomprensiva.

In realtà l'idea che il cristianesimo possa offrire la chiave individuale, culturale, sociale e politica per uscire dalla crisi della modernità, cioè la sua riduzione ad ideologia storica, sta perdendo gradatamente terreno tra i suoi stessi sostenitori. Le ultime vicende di Comunione e Liberazione, cioè del gruppo che più di tutti ha rappresentato qui in Italia la riproposizione dell'ideologia cattolica, stanno ad indicare che quell'idea è arrivata al capolinea. Il nuovo disegno di un'alleanza con i laici non ideologizzati, cioè il progetto di un superamento di ogni barriera ideologica tra laici e cattolici, mostra infatti come anche Comunione e Liberazione abbia più o meno consapevolmente accettato le coordinate del post-moderno.

3.3. *Ambiguità del post-moderno tra vuoto teologico e nuovo paganesimo.*

La solidarietà tra fede cristiana e condizione post-moderna si ferma però qui. La messa in discussione della modernità ha infatti agli occhi della fede il solo merito di demolire le grandi divinità ideologiche che hanno dominato negli ultimi secoli. La dissoluzione di questi "monoteismi laici" non si accompagna però ad un analogo dissoluzione del *bisogno* umano di dei e di idoli. Anzi, l'uomo contemporaneo, proprio perchè privato di essi, si trova a vivere in un *vuoto teologico* che, da un lato, è per lui fonte di angoscia e, dall'altro, lo rende più debole ed esposto al potere di nuove idolatrie.

Il tratto fondamentale della condizione post-moderna è costituito, infatti, non solo dalla fine di un senso unitario e complessivo ma anche dalla *fine di ogni senso*: non c'è più nulla che sia di per sé significativo (o più significativo di altre realtà,) il significato varia in relazione al tempo, al luogo, alla disposizione

soggettiva, alla volontà. Su questo terreno, perciò, viene a maturazione non solo la fine delle ideologie ma anche la *crisi dei grandi valori* su cui si è retta la modernità: eguaglianza, senso di giustizia, solidarietà, fraternità, perdono progressivamente la loro funzione di punti di riferimento sociale ed individuale. Lo stesso valore della libertà ha perso ormai il significato di capacità autonoma di giudizio ed azione riducendosi ad un individualismo estremo in cui si rivendicano i propri interessi particolari come irrinunciabili ed indiscutibili. La fine del senso coincide dunque, come Nietzsche aveva intuito con estrema lucidità (8), con l'equivalenza di tutti i valori.

Questa equivalenza-indifferenza di fronte ai valori introduce l'uomo post-moderno in un'epoca che potremmo chiamare "politeistica", in cui al crollo dei grandi monoteismi, dominanti nel medioevo cristiano e nella modernità laica, succede la ricerca di piccole divinità sostitutive e di idoli effimeri. Le peculiarità di questo *nuovo paganesimo* consiste nel fatto che il vuoto lasciato dai valori viene riempito con l'offerta di beni materiali di *consumo*: sono questi ultimi ormai a costituire il nuovo olimpo. La libertà individuale, questo ultimo feticcio a cui la nostra epoca sembra ancora così strettamente attaccata, si rivela in tal modo nient'altro che la libertà di consumare, l'ultima spiaggia in cui l'individuo cerca di affermare la propria identità non accorgendosi che proprio in questo modo la sta annientando (9).

3.4. *La critica della fede alla ideologia post-moderna.*

Di fronte a questa situazione il compito storico della fede non è già quello di riempire il "vuoto teologico" con l'offerta di una religione consolatoria, ma di mettere l'uomo nella condizione di vivere in questa "lontananza da Dio," di renderlo cioè realmente autonomo. Questa condizione è, tuttavia, per la fede, solo una promessa escatologica non una

realtà storica. E quindi anche quell'autonomia passa necessariamente attraverso la morte e resurrezione di Gesù. Essa quindi non può in nessun modo identificarsi con l'autonomia e la libertà del soggetto quale è stata elaborata dalla filosofia moderna.

D'altra parte la fede non può sottrarsi da un suo preciso *compito critico* nei confronti di quella che potremmo chiamare *l'ideologia post-moderna*. Anche il post-moderno infatti nasconde, sotto l'intento di dissolvere tutte le ideologie, una precisa struttura ideologica: la proclamazione della equivalenza di tutti i valori e della fine di ogni senso ha qui proprio la funzione di giustificare la "nuova idolatria" dell'individualismo consumistico. Essa concorre perciò, paradossalmente, alla formazione di una vera e propria etica, di un codice di valori, basato sul successo e sulla ricchezza, che nascostamente si insinua ed emerge come dominante tra le rovine dei valori tradizionali. Allo stesso risultato conduce la degenerazione del sistema politico verso un sistema di microconflittualità e di arroccamenti corporativi: ne esce infatti una immagine di uomo che assolutizza se stesso ed il suo mondo in un quadro etico che premia la competitività sulla collaborazione e la contrapposizione sulla solidarietà.

La denuncia di questa ideologia e di questo sistema di valori da parte della fede non significa certamente la proposta di un'etica alternativa né tantomeno di un progetto politico compiuto. Non è questo il compito del cristianesimo. Quella denuncia contiene tuttavia proprio al suo interno la delineazione di uno scenario radicalmente alternativo a quello dominante. Essa costringe in primo luogo *l'etica* a ripensarsi: il superamento della falsa coscienza in cui l'equivalenza-insignificanza dei valori serviva da copertura al codice dominante dell'individualismo consumistico potrà realizzarsi compiutamente solo se si rimetterà in discussione proprio l'approccio soggettivistico su cui si basava l'etica borghese moderna. Il post-

moderno infatti non è un ribaltamento di quel mondo ma la sua logica conseguenza. La critica radicale della fede ad ogni progetto di assolutizzazione della realtà mondana, la predicazione della creaturalità umana cioè della sua dipendenza, la centralità del comandamento dell'amore, se non delineano un sistema di valori, aprono tuttavia lo spazio per la ricostruzione di un'etica della solidarietà e della fratellanza.

Ciò comporta anche un ripensamento della *politica*. Anche qui la rottura dei legami con l'etica ha origine nell'età moderna e nel progetto di trasformare la politica in una tecnica asservita al controllo ed alla disposizione sui soggetti sociali. Anche qui l'esito post-moderno di una politica solo tecnica nasconde in realtà un codice pseudo-morale presupposto ed operante. Il superamento di questo esito è possibile dunque solo reinterrogando la politica a partire dalla sua sostanza etica, astrattamente rimossa, e dai fini del suo operare.

Il rapporto tra fede e politica nell'età post-moderna si ferma però qui. Si limita cioè ad un rapporto critico nei confronti dell'immagine complessiva della politica attuale, da cui emerge la necessità di una *rivitalizzazione* dell'etica su

I RADICALI
INGAGGIANO
ANCHE
IL SCIASCIA.

nuove basi e la necessità di una *ritessitura* del rapporto tra etica e politica. I modi concreti nei quali declinare quel rapporto e nei quali ripensare lo spazio di un'etica della fratellanza restano consegnati all'iniziativa storica degli uomini.

Non si tratta tuttavia, come si potrebbe pensare ad un primo sguardo, di un compito controcorrente, di un dover essere completamente astratto dalle condizioni storiche reali e dai processi concreti della politica contemporanea. Quelle due necessità (rivitalizzazione e ritessitura) richiamate dalla fede si stanno imponendo proprio a partire dalla logica delle cose.

3.5. La rinascita dell'etica e il ritorno della totalità: oltre i limiti della teoria sistemica.

La progressiva ingovernabilità delle società parcellizzate contemporanee, il risorgere del corporativismo più sfrenato, l'inconciliabilità tra i gruppi, la rincorsa dello stato alle richieste sociali e la conseguente crisi fiscale, possono trovare (e in parte lo hanno già trovato) un parziale rimedio nella accettazione del

principio del negoziato, del patto, della trattativa. Il dissidio non può essere la parola ultima, pena la totale disgregazione sociale. Potrà essere tutt'al più una traccia iniziale per ottenere condizioni più favorevoli nello scontro, ma non può mai essere la strategia complessiva. La parola ultima spetta all'*accordo*, cioè al necessario riconoscimento di interessi comuni, al riconoscimento, dunque, dell'altro come partner dotato non solo di forza ma anche di bisogni e di diritti. Ciò, da un lato, reintroduce nella dinamica politica una forma di sintesi, e, dall'altro, mette in luce proprio la sostanza etica della politica (10). Il post-moderno sembra dunque generare al suo interno, proprio per l'estremismo dei suoi esiti, delle controtendenze. In questo caso rimetto in gioco quel tema del contratto sociale che era stato alla base della teoria politica moderna e che ora si ripropone, in modo certo modificato, sia in sede pratica sia teorica (11).

La questione etica dei fini dell'agire ed il superamento della parcellizzazione della politica si impongono anche da un altro versante, dall'emergere delle cosiddette questioni globali. Problemi come quello delle fonti di energia, della tutela ambientale, della pace, non possono più

È FANTASIOSO.
ADESSO CI VORREBBE
IL BECKENBAUER PER
PAR ORDINE ALLA
MANOVRA.



trovare soluzioni apprezzabili finché la politica si limita ad agire amministrativamente sulle disfunzionalità minime del sistema. Tali disfunzionalità tendono infatti ad accumularsi sempre più, finché viene rinviata la decisione sui problemi fondamentali, decisione che si fa perciò sempre più impellente. L'ecologia, l'energia, la collaborazione internazionale (Est-Ovest e Nord-Sud), non sono più problemi marginali ma vitali per la sopravvivenza stessa della nostra civiltà. Essi impongono un ripensamento sui fini dello sviluppo, sulla sua qualità, sui suoi ritmi. Impongono cioè un ripensamento del nostro sistema di vita nella sua *totalità*. Ciò non significa ovviamente un impossibile ritorno ai modelli politici della modernità (o addirittura dell'età antica) e alle immagini ideologiche globalistiche che li accompagnavano. Infatti la specialità di questo "ritorno della totalità" sta nel fatto che all'imporsi di problemi globali non corrisponde la disponibilità (non solo pratica ma anche teorica) di soluzioni globali. I problemi sono, per così dire, più estesi delle soluzioni.

Si tratta qui di un tipico caso di quella che Luhmann ha chiamato la *complessità sociale*. Una società infatti è tanto più complessa quanto maggiore è il numero di problemi (quelli che Luhmann chiama "possibilità") che essa si trova a dover affrontare. Questi creano una pressione sui sistemi sociali che li costringe a prendere decisioni (la soluzione ai problemi). Per non essere travolte da tali problemi le nostre società si sono perciò attrezzate creando dei meccanismi istituzionali (legislazione, procedure amministrative, consuetudini) che riducano lo stress decisionale e aiutino a trovare quasi meccanicamente le varie soluzioni. Il *potere* nei sistemi politici serve, perciò, secondo Luhmann, proprio a "ridurre" la complessità, cioè a prendere le decisioni necessarie (sollevando i soggetti sociali da una libertà decisionale rischiosa e stressante). Ovviamente quanto più aumenta la complessità sociale tanto più è necessa-

ria l'estensione del potere (12).

Questo schema però funziona finché si tratta di problemi risolvibili in base ai meccanismi istituzionali dati, finché si tratta dunque di disfunzionalità già affrontate o comunque prevedibili. La soluzione proposta da Luhmann diventa perciò inutilizzabile di fronte alla *nuova qualità* dei problemi che caratterizzano le società attuali. Come si può vedere, si tratta dunque di una teoria il cui limite è proprio la "chiusura" di fronte a domande sociali "nuove" e differenti sul piano qualitativo.

Non si può rispondere all'irruzione delle nuove questioni globali cercando rifugio tra i meccanismi istituzionali con la speranza che essi prendano (quasi automaticamente) quelle decisioni che noi non riusciamo a prendere. Certo, i nostri sistemi politici finora hanno risposto proprio in questo modo. Ma non trattandosi più, ora, di una eccedenza quantitativa di possibilità, essi hanno soltanto rinviato la vera decisione, accumulando un ulteriore aggravio e carico di problemi. Qui è in gioco infatti una qualità diversa delle questioni rispetto a cui bisogna mettere in moto una *qualità* diversa del nostro modo di prendere decisioni politiche. È questa la scommessa del nostro futuro. Contrariamente a quanto sostengono o hanno sostenuto i vari teorici del "sistema" (di destra e di sinistra), si tratta di un futuro ancora aperto, in cui i giochi restano fin qui tutti da fare. Ancora una volta, dunque, dipende da noi.

Lucio Cortella

NOTE

1) Per comprendere appieno questa tesi (ed anche le affermazioni successive) mi permetto di rinviare ad un mio precedente articolo, *I debiti cristiani della modernità*, pubblicato su "Esodo", ottobre-dicembre 1987, anno IX, n.4, pp. 36-43.

2) Su tutti questi problemi resta tuttora di fondamentale importanza il testo di J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971.

3) R. DAHL, *Poliarchia. Partecipazione ed opposizione nei sistemi politici*, Angeli, Milano 1981.

4) Illuminanti sono a questo proposito le ricerche di CLAUS OFFE. Si veda qui il suo libro, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano 1977. Resta sullo sfondo ovviamente l'apporto determinante della sociologia di Niklas Luhmann, su cui torneremo in chiusura.

5) J. F. LYOTARD, *il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1984.

6) La definizione della logica politica dominante nelle società complesse come "bargaining permanente" è di G. ZACCARIA, *Introduzione al Lessico della politica*, a cura di G. ZACCARIA, Edizioni Lavoro, Roma 1987, a cui rinvio anche per molti altri temi qui presi in considerazione.

7) La tesi della modernità come esito del cristianesimo ha, come è noto, origini hegeliane. Ripresa in epoca contemporanea da Max Weber (ricordiamo qui, a titolo esemplificativo, la celebre tesi del capitalismo come origine dall'etica protestante), ha ricevuto una compiuta esposizione soprattutto nell'opera di K. LÖWITH, *Significato e fine della storia* (Edizioni di Comunità, Milano 1972). Resta, nondimeno, ancora molto discussa. ERIC VOEGELIN, in *Il mito del mondo nuovo* (Rusconi, Milano 1970), ha negato che la modernità fosse un prodotto del cristianesimo, perchè l'idea moderna di una immanentizzazione di Dio avrebbe invece origine gnostiche (e sarebbe quindi profondamente anticristiana). Contro questa opinione OTTO BRUNNER, in *Per una storia costituzionale e sociale* (Vita e Pensiero, Milano 1970) ha mostrato invece come la spiritualizzazione del mondo (operata ad esempio da Gioacchino da Fiore) sia profondamente radicata nel cristianesimo. Negli anni sessanta, infine, questo problema ha visto contrapporsi Löwith e Blumenberg in una polemica che è stata recentemente ripubblicata da Aut-Aut, n. 222 (1987), pp. 51-66 (si veda anche la nota critica di G. CARCHIA, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, pp. 67-70).

8) È la condizione che Nietzsche aveva definito di *nichilismo*: "Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al perché; che cosa significa nichilismo? Che i valori supremi si svalorizzano". Presupposto di ciò, chiariva

Nietzsche, è "che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una cosa in sè" (*Frammenti postumi 1887-1888*, volume VIII, tomo II, delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1971, pp. 12-13). Ciò coincide, anche nella visione di Nietzsche, con un'esistenza del tutto priva di senso: "Immaginiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: l'eterno ritorno. È questa la forma estrema di nichilismo: il nulla (la mancanza di senso) eterno!" (*Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, tomo I, delle *opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1975, p. 201). Anche se, come è noto, secondo Nietzsche, il superamento della civiltà occidentale non doveva fermarsi a questa fase nichilistica ma condurre ad una seconda fase di "trasvalutazione di tutti i valori", Nietzsche resta - e queste brevissime battute ce ne danno un'immagine nitidissima - il maggiore profeta di quella condizione post-moderna che ora noi stiamo vivendo.

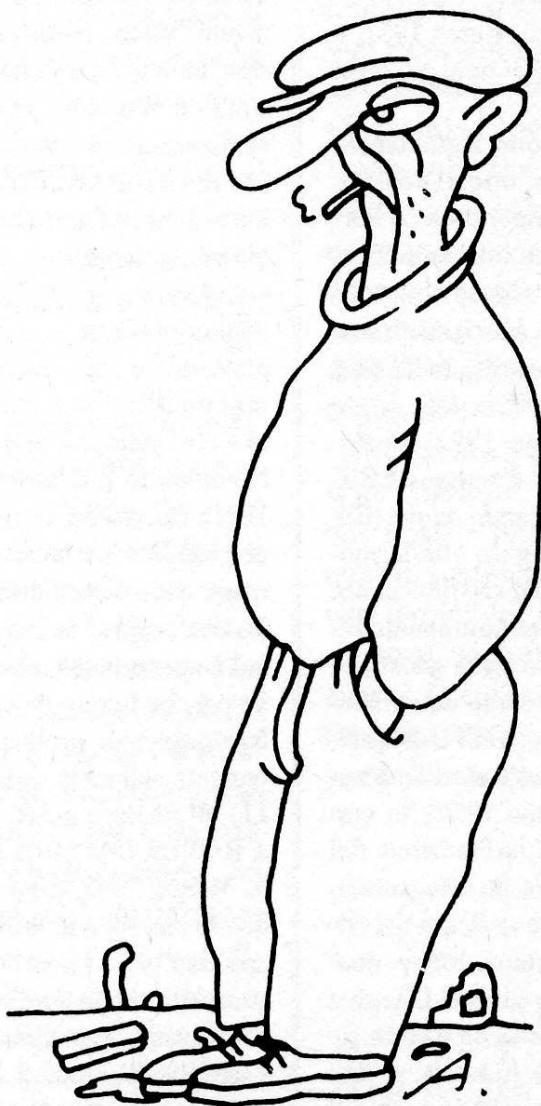
9) PIETRO BARCELLONA, nel suo recente libro *L'individualismo proprietario* (Boringhieri, Torino 1987), mostra con estrema lucidità la morte dell'individuo nella società contemporanea, causata proprio dal suo appiattimento sul consumo. L'individuo consumatore infatti non afferma la propria identità e creatività ma al contrario scompare nell'anonimato e nella massificazione.

10) La ripresa del rapporto tra etica e politica non significa certamente un recupero dell'immagine ideologica della politica. Al contrario, è stata proprio la fine delle grandi ideologie (ed il vuoto ideale che ne è seguito) uno dei fattori che hanno recentemente contribuito a far rinascere la problematica etica, precedentemente soffocata dall'apparato ideologico.

11) Mi riferisco qui in particolare all'opera di J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. Una interessante ripresa di quella tematica in Italia è quella di S. VECA, apparsa in vari contributi tra cui: *La società giusta*, Il Saggiatore, Milano 1982; *Questioni di giustizia*, Pratiche Editrice, Parma 1985; *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986.

12) Per una più completa ricognizione sulla teoria sistemica della società rinvio ai numerosi libri di Niklas Luhmann tradotti in italiano, tra cui ricordo, in particolare, sui problemi qui sollevati: *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979; *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978; *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari 1985.

MI FA:
ANDIAMOCI CALMI,
ITALO, L'IMPORTANTE
È CHE RESTI INTATTO
IL TUO POTENZIALE
DI LOTTA.



Le vicende del post-Concilio hanno posto il superamento nella prassi della chiesa e dei cattolici di alcuni nodi storici del rapporto tra cattolicesimo e politica nel nostro paese, in particolare quello dell'unità politica dei cattolici. Secondo l'Autore i due principi di riferimento di questa esperienza, il cattolicesimo democratico e la democrazia “consociativa” sono entrati in crisi definitiva e ciò va tenuto presente in ogni tentativo di bilancio e di prospettiva.

Cattolici e vita politica in Italia dopo il Concilio

Nel rapporto dei cattolici italiani con la vita politica il concilio Vaticano II non segnò una svolta così radicale come alcuni allora pensavano: si ebbe un ripensamento, non una svolta né radicale né improvvisa. La presenza politica dei cattolici italiani continuò, anche dopo il '65 — e anche dopo il fatidico '68 — a ruotare intorno alla Dc, sia pure con maggiore o minore intensità, con maggiori o minori distacchi, ma anche ritorni. Per una svolta vera e propria bisognerà attendere i nostri giorni, non ancora del tutto trascorsi.

È vero che i documenti conciliari contenevano principi piuttosto chiari sulla distinzione dei piani, sul rapporto fra vita di fede e impegno politico, sul pluralismo politico dei cattolici, fatta salva la loro unità di fede. Ma i testi, come è noto, possono quasi sempre subire diverse interpretazioni, e l'opinione pubblica cattolica, dominata da una parte dalla gerarchia ecclesiastica, dall'altra dalla Dc, è rimasta per anni bloccata da un'argomentazione che distingueva la teoria dalla prassi: in teoria, si diceva, è giusto il pluralismo politico dei cattolici, ma in pratica si danno eccezioni, e il caso italiano rappresenta una di que-

ste eccezioni. Una prassi di emergenza allontanava la realizzazione di quel pluralismo che in teoria nessuno negava. L'emergenza, come è noto, era rappresentata dal rischio di uno spostamento massiccio di voti a sinistra, specie verso il Pci.

Nonostante il perdurare di tale proclamata emergenza — che veniva puntualmente riaffermata con maggiore o minore energia alla vigilia delle varie scadenze elettorali — uno spostamento di consensi verso sinistra si ebbe. Quanti voti cattolici traghettarono? Si è parlato di un milione, e non è poco. Ne beneficiarono il Pci e le varie formazioni politiche alla sua sinistra; meno il Psi. Gli anni del traghetto (dopo il '68, determinante almeno quanto il Concilio, se non più) culminarono intorno alla metà degli anni '70; dopo il '75, si può dire che tale distacco dalla Dc era concluso. Alla Dc era rimasto, anche se, come si ripeteva, “turandosi il naso”, il consenso della maggioranza dei cattolici italiani.

Nell'ultimo decennio, anzi, si è avuto una specie di ritorno verso la casa madre. Vari i motivi, dallo scontento nei confronti della politica della sinistra, del Pci in particolare, alla forza della rete

democristiana e della varietà di interessi che è sempre riuscita a rappresentare e mediare. Un ritorno, comunque, diverso dal passato, più "laico". La nuova laicità si potrebbe racchiudere in una formula di questo genere: non si "è" democristiani, ma si vota Dc, per vari motivi. Un voto sul quale i motivi ideologici — la fede, la paura del comunismo — influiscono sempre di meno, come influisce sempre meno il motivo di obbedienza alla gerarchia (obbedienza disattesa, ad esempio, nei casi del referendum sul divorzio e sull'aborto).

Ma sulla robustezza e lunghezza del filo che ha legato e continua a legare i cattolici italiani alla Dc si è già scritto e discusso abbondantemente; si è detto tutto quello che si poteva dire anche nei confronti del rapporto fra le grandi associazioni e movimenti e la vita politica, specialmente l'Azione Cattolica, le Acli, Comunione e Liberazione (meno, invece, si è parlato del rapporto con la politica per ciò che riguarda l'Agesci, o i Focolari, o i movimenti carismatici, ecc.). È bene ricordare, comunque, che il rapporto con la Dc non ha mai esaurito la vita politica del cattolicesimo italiano: parecchi cattolici ne sono stati sempre fuori (votando e militando per altri partiti, dal Pci fino al Msi); parecchi ne sono usciti, specie negli anni '70, verso sinistra (comunità di base, cristiani per il socialismo, ecc.); mentre la delega da parte del cattolicesimo ufficiale non è mai stata né formale né totale.

Oggi, comunque, il ventennio postconciliare, determinato dalle oscillazioni suindicate ma da una sostanziale e maggioritaria adesione cattolica alla Dc, appare concluso. I fatti estivi, specialmente di Rimini, hanno sigillato un processo già iniziato e non riducibile né ad una nuova intesa fra Psi e settori cattolici né soltanto alla fine della unità politica dei cattolici. Stanno arrivando a conclusione i principi stessi sui quali tale unità si basava e che tale unità legittimavano, al di là della più o meno pretestuosa "emergenza" su accennata.

Tali principi di fondo si potrebbero ri-

durere a due, anche scontando inevitabili forzature: è bene tenerli presenti, per comprendere quali potranno essere gli sbocchi della attuale situazione di incertezza.

La validità del cattolicesimo politico, prima di tutto. Sul suo altare il cattolicesimo italiano, prima e dopo il Concilio, aveva sacrificato i suoi uomini migliori e aveva investito i suoi migliori capitali culturali, la sua principale ricchezza. Non che il resto non contasse: il "resto" era l'impegno più direttamente "pastorale", la catechesi, la evangelizzazione vera e propria, le opere sociali, ecc. Si era convinti, però, anche se non lo si teorizzava esplicitamente, che l'impegno politico nella Dc fosse il miglior strumento per una società più cattolica. La stessa "scelta religiosa" dell'Azione Cattolica di Bachelet e Monticone, che si staccava prudentemente da tale impostazione, non ebbe successo.

Cattolicesimo politico non coincideva necessariamente con la sua forma più nobile ed elaborata, quella del cosiddetto cattolicesimo "democratico" che si ispirava alle elaborazioni di Maritain ed altri e che dette con Moro e la sua ipotizzata terza fase della democrazia il meglio di sé. Nelle sue varie forme, comunque, di cui quella "democratica" è stata la principale, il cattolicesimo politico ha assorbito negli ultimi venti anni le forze più consistenti dei cattolici. Oggi, probabilmente, non più. Vari i motivi di una svolta ormai in atto: i fallimenti e le crisi sociali, il *welfare*, lo "stato assistenziale", che fa acqua da tutte le parti, l'inevitabile spostamento a destra del polo politico che fa capo alla Dc, ecc. Fra le motivazioni della crisi del cattolicesimo politico e quindi della svolta cui stiamo assistendo, non va dimenticata la crisi di quel secondo principio su cui l'azione politica dei cattolici si basava, la cosiddetta democrazia "consociativa".

Fino a ieri, infatti, il cattolicesimo politico — democratico, se si preferisce — si fondava sulla convinzione della funzionalità di quella democrazia consociativa che aveva animato la politica ita-

liana dalla Costituente in poi: un insieme di partiti che si potevano allargare o restringere, ma che, comunque, non ammettevano una vera e propria "alternativa". Unica — e grande — alternativa era costituita dalla presenza o meno, nel gruppo, anche del Pci. Oggi è questa concezione ad essere entrata in crisi: le famose e tanto esaltate riforme istituzionali, di cui il voto palese è il prodromo, vanno, appunto, nella direzione di una democrazia con due poli che si possono alternare al governo del paese, come già avviene in buona parte delle democrazie occidentali.

Se, come sembra, è così, si può dire conclusa la stagione non soltanto dell'unità politica dei cattolici intorno alla Dc,

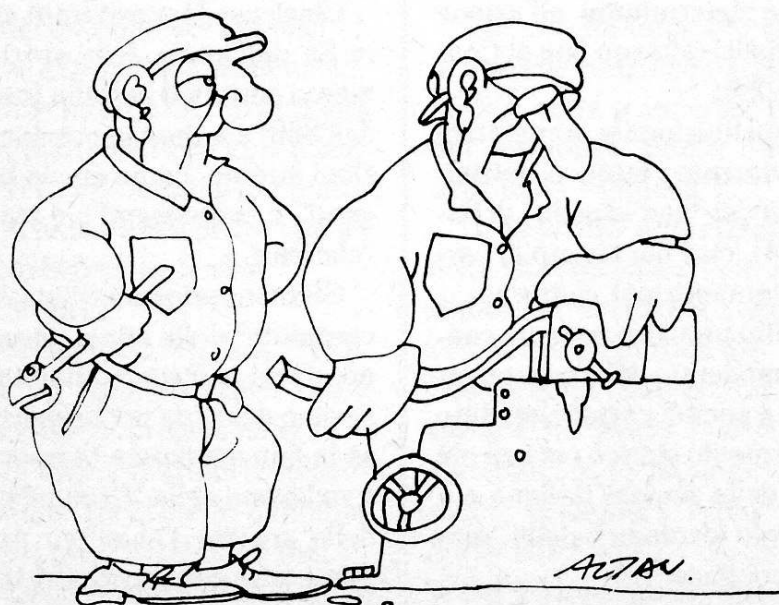
ma di quello stesso cattolicesimo politico che per parecchi decenni aveva fatto della democrazia consociativa — con o senza Pci — il quadro nel quale inserire e giocare la propria presenza e il proprio impegno.

Che cosa avverrà domani? I cattolici accetteranno di rappresentare l'anima di uno dei due poli, quello inevitabilmente conservatore? Si divideranno in due schieramenti, come non era mai accaduto dal dopoguerra? Si sposteranno dal livello politico ad un livello meno direttamente impegnato, e, forse, a loro più congeniale, quello sociale e/o culturale? Le risposte al prossimo ventennio.

Filippo Gentiloni

E IL
GOVERNO,
CIPPUTI?

NON SO. È
UN PEZZO
CHE NON LO VEDO.



Il rapporto tra cattolici e politica nel nostro paese ha delle caratteristiche specifiche dovute alla particolare vicenda storica nazionale negli ultimi secoli.

Un breve richiamo a tale esperienza può essere utile per inquadrare alcuni dei problemi che sono rimasti aperti anche dopo la stagione del Concilio Vaticano II°.

Cattolici e impegno politico: qualche riflessione in margine alla storia del movimento cattolico in Italia

Se si guarda alle vicende storiche della presenza e dell'impegno dei cattolici italiani nella vita politica emergono alcuni elementi generali che la differenziano dalla situazione di altri paesi europei.

Molto schematicamente vanno ricordati:

- a) la preponderanza della “questione romana”, collegata alla esistenza sul territorio italiano del centro internazionale della chiesa cattolica (sotto forma di uno stato nello stato), e il condizionamento da essa determinato all'azione politica dei cattolici (almeno fino al Concordato del 1929);
- b) l'origine antiistituzionale, antistatale del primo movimento cattolico, inizialmente bloccato dal “non expedit” di Papa Pio IX (1874), cioè dal divieto di partecipare alle competizioni elettorali;
- c) l'orientamento prevalentemente conservatore e/o moderato delle organizzazioni politiche e sociali cattoliche, dato anche il radicamento storico nei ceti più “tradizionali” della società italiana e il condizionamento ideologico della “dottrina sociale cristiana”;
- d) la sovrapposizione tra “azione religiosa” e “azione politica” (o sociale), aggravata anche dai limiti posti dalla gerar-

chia all'autonomia del laicato cattolico sul piano dell'elaborazione teologica e biblica;

e) la debolezza di una cultura politica autonoma dei cattolici, sia rispetto alle grandi tradizioni liberali e socialista, sia rispetto all'esperienza dei cattolici di altri paesi.

Dal «non expedit» all'«ispirazione cristiana»

L'insieme di questi tratti si può cogliere fin dall'inizio della storia del movimento cattolico in Italia (seconda metà dell'800) e anima le prime contrapposizioni interne, come quella tra “intransigenti” e “transigenti”, o tra “liberali” e “clericali”.

Gli **intransigenti** rifiutavano il “fatto compiuto” della annessione dello Stato pontificio al Regno d'Italia (1870), ritenevano deleteria per la libertà della chiesa la fine del potere temporale dei papi e vedevano nella “riconquista cristiana” della società l'obiettivo principale da perseguire come cattolici in Italia (contro il liberalismo e il socialismo). Da queste posizioni, prevalenti negli ambienti cattolici di quegli anni, venne l'i-

dea della prima organizzazione religiosa e politica a diffusione nazionale dei cattolici italiani, l'Opera dei Congressi, sorta nel 1874 con il 1° Congresso cattolico tenutosi a Venezia.

I partecipanti avevano idee molto chiare sulle prospettive dell'"azione cattolica", come dimostrano le parole di un loro autorevole rappresentante, il barone Vito d'Ondes Reggio:

«... Il Cattolicesimo è dottrina compiuta, la grande dottrina del genere umano. Il Cattolicesimo non è liberale, non è tirannico, non è d'altra qualità; qualunque qualità vi si aggiunga, di per sè è un gravissimo errore: supporre che il Cattolicesimo o manchi di qualcosa che è d'uopo dargli, o contenga qualcosa che è d'uopo levargli, è gravissimo errore che non può portare che a scismi ed eresie. Il Cattolicesimo è la dottrina del Sommo Pontefice, Successore di S. Pietro, Vescovo di Roma, Vicario di Gesù Cristo, Dottore infallibile della Fede e della Morale, che insegna o solo dalla sua Cattedra o congiuntamente coi Vescovi successori degli Apostoli».

Gli intransigenti si opponevano ai cattolici **transigenti** o conciliatoristi che, riprendendo le tesi del "cattolicesimo liberale" del primo '800 (Gioberti, Rosmini, Manzoni...), ritenevano inevitabile o necessaria l'accettazione dei principi dello Stato liberale risorgimentale, con la conseguente partecipazione dei cattolici alle istituzioni e alla politica nazionale.

La dialettica interna al movimento cattolico continua, anche in epoca successiva nel '900, e si manifesta chiaramente attorno al tentativo di dar vita ad un **partito cattolico in Italia**.

Si può ricordare:

- la prima Democrazia cristiana (1898-1906) ideata da Romolo Murri come partito "moderno" e progressista;
- l'esperienza delle coalizioni cattolico-liberali nell'epoca giolittiana, culminate nell'accordo tra il presidente dell'Unione elettorale cattolica Gentiloni e l'on. Giovanni Giolitti (in funzione anti-socialista);
- la vicenda del Partito popolare (1919-

1926) di Luigi Sturzo, prima organizzazione partitica di massa dei cattolici italiani.

Un punto di svolta determinante è costituito dalla stipula del Concordato (1929) tra chiesa e governo fascista, che cambia progressivamente il modo di essere "parte" dei cattolici nella vita politica italiana e prepara l'evoluzione della loro presenza politica verso l'"unità politica" realizzata nella Democrazia cristiana di De Gasperi (a partire dal 1943).

Tra "unità politica" e "laicità"

L'ingresso dei cattolici nella gestione diretta ed egemonica del potere politico (a partire dal 1947/48) non fa venir meno il "condizionamento" che la situazione dei rapporti tra Stato italiano e chiesa cattolica di fatto ha creato nelle vicende del cattolicesimo politico italiano. Questo condizionamento è continuato fino ai nostri giorni; ne sono manifestazione tra l'altro:

- le vicende del collateralismo (vecchio e nuovo) tra organizzazioni cattoliche e Democrazia cristiana,
- l'identificazione tra appartenenza cattolica e militanza democristiana (nonostante il pluralismo di fatto del voto dei cattolici),
- la stipula del nuovo Concordato del 1984.

Ciò non ha impedito lo svolgimento di una elaborazione parzialmente alternativa, volta a superare l'unità politica dei cattolici come "conseguenza" dell'"unità religiosa".

La presenza organizzata dei cattolici nella vita nazionale ha avuto infatti un'origine "intransigente", legata ad una rivendicazione di **identità**, sentita come "minacciata" dall'esterno. Tale connotazione ha avuto tuttavia risvolti più ideologici (o sociologici) che autenticamente evangelici. Molti sono stati nel corso della storia i tentativi di mettere in discussione questo quadro. Vanno qui richiamati:

- la riflessione, prima di Murri e poi di Sturzo, per un'azione politica che non

impegnasse direttamente la chiesa in quanto tale, data la contraddizione tra carattere "universale" del cattolicesimo e "l'essere parte" dell'esperienza politica organizzata. Di qui la concezione aconfessionale del partito politico secondo Sturzo;

— la ricerca, attuata dal movimento **modernista** (condannato nel 1907 da Pio X°), di un diverso rapporto tra autorità e libertà nella chiesa e nella sfera "temporale";

— la critica al moderatismo politico e la ricerca dell'unità d'azione con le forze di sinistra avanzata da Guido Miglioli fin dal 1920 (e ripresa nelle varie espressioni della "sinistra cattolica" fino agli anni '60).

In epoca a noi più vicina, è stata soprattutto la grande riflessione di Jacques Maritain (avviata già negli anni '30) a costituire l'orizzonte teorico principale del "cattolicesimo democratico" e della fondazione dell'autonomia dell'azione politica dei cattolici (attraverso le note distinzioni tra azione "esercitata" dai cristiani e azione "cristianamente ispirata", tra agire "da cristiani" e "in quanto cristiani"). Tali formule hanno consentito o accompagnato il trapasso al "pluralismo" e alla "laicità", come nuova modalità del rapporto tra cattolici e impegno politico. Un trapasso non facile, come dimostrano le lacerazioni degli anni '60 e '70, che

ha talora costretto ad una ridiscussione dell'"ispirazione cristiana" in politica e ad una nuova definizione della relazione tra responsabilità "individuali" e responsabilità della "comunità cristiana".

L'attuale ritorno di iniziative "prepolitiche", tipiche della tradizione del movimento cattolico, sul terreno della formazione e della promozione culturale (si pensi al ripristino delle **settimane sociali dei cattolici italiani**, avviate da Giuseppe Toniolo nel 1907), documenta l'esigenza di una nuova declinazione della presenza "pubblica" della chiesa nella società in un'epoca di "deperimento" della politica e di crisi delle sue "ragioni". L'esperienza del passato suggerisce da un lato di essere cauti sugli esiti del "servizio dei cattolici al bene del paese" (cfr. "Nota pastorale" dell'episcopato italiano), non solo per gli scarti — verificatisi molte volte — tra dichiarazioni e fatti, ma anche per le tentazioni neointegriste oggi largamente diffuse. Dall'altro, essa autorizza la speranza che i cattolici e la chiesa — di fronte alla "sfida del futuro" — sappiano alimentarsi nella ricerca evangelica e rinnovare le strade della propria "diakonia", liberi da preoccupazioni e privilegi ecclesiocentrici.

Arduino Salatin

IL PAESE MERITEREBBE
UN'ALTRA CLASSE DIRIGENTE?
LO NEGO: A NOI IL PAESE
CI VA BENISSIMO COSÌ COM'È.



La particolare esperienza dei cattolici palermitani nelle recenti vicende politiche (che hanno portato alla costituzione della “giunta anomala” diretta dal sindaco Orlando) e la risonanza nazionale dell’iniziativa dei gesuiti nella vita politica e culturale della città ci hanno portato a fermare la nostra attenzione su questo tentativo. Abbiamo perciò chiesto un contributo - intervista alla redazione della rivista “Segno”, una delle più vivaci e attente voci della “nuova Palermo”.

Cristiani e politica: l’esperienza di Palermo

1) Palermo città emblematica rispetto ad una sperimentazione originale e sul campo del cristiano impegnato nel sociale. Quali elementi e motivazioni caratterizzano questa originalità?

Prima di rispondere a questa domanda è forse opportuno svolgere qualche considerazione sulle peculiarità della città di Palermo.

- Palermo è una città profondamente squilibrata con forti differenze sociali tra aree, classi e ceti.

- Come gran parte delle città del Mezzogiorno è priva di poteri forti nella società, a livello economico e sociale, e di consolidate tradizioni di aggregazione e partecipazione sociale ed è anche per questo motivo, tra gli altri, che la mafia ha trovato spazio per crescere e rafforzarsi.

- Il problema della lotta alla mafia risulta centrale per lo sviluppo civile, ma anche economico e sociale, di questa città.

- Su questo versante le istituzioni cittadine, almeno sino alla giunta Orlando, non hanno mai assunto un’iniziativa forte, apparendo come garanti dei gruppi e delle lobbies più forti della città.

Sulla base di queste premesse, quali fatti nuovi si sono verificati negli ultimi anni, tali da far diventare Palermo caso nazionale?

Innanzitutto, nei primi anni ‘80, ma con un travaglio che comincia assai prima, si ha un risveglio civile da parte di movimenti, associazioni, studenti che cominciano a porre al centro dell’attenzione politica il problema della lotta alla mafia come condizione necessaria ed indispensabile allo sviluppo economico e sociale della città; tali forze sociali trovano referenti istituzionali in spezzoni della magistratura, in alcuni organi di informazione, in singoli intellettuali e politici.

Nello stesso tempo, si concretizza una scelta di campo, operata da alcuni gruppi, soprattutto di matrice ecclesiale, a favore dei più poveri e concentrata nei quartieri più disagiati di Palermo.

Così pure si avvia, anche se molto lentamente, un rinnovamento politico-culturale a livello istituzionale, con la presenza non solo di Orlando alla guida della Giunta, ma anche di Aldo Rizzo, Nino Alongi, Letizia Battaglia, etc..., tutti “uomini nuovi”, estranei alla politica ufficiale o quantomeno alle vicen-

de politiche che hanno segnato la città negli ultimi decenni. Rinnovamento che comporta un'apertura del Palazzo alla città, una maggiore sensibilità verso le realtà sociali ed i nuovi bisogni emergenti.

In questo contesto l'impegno del cristiano nel sociale assume forme diverse rispetto al passato. Ci si rende conto, soprattutto da parte dei nuovi "segmenti cristiani", che non è più sufficiente la scelta tradizionale di tipo missionario che guarda ai poveri dall'alto della propria condizione sociale, senza mettere in discussione i meccanismi che li rendono tali. Si fa strada, in modo sempre più chiaro, una scelta più propriamente politica, nel senso alto del termine, che mira ad una ricomposizione del tessuto sociale tanto disgregato, vista come condizione essenziale per una maggiore partecipazione della gente ai problemi della città. Di qui la scelta di operare in alcuni quartieri più svantaggiati e di attivare centri sociali per una migliore vivibilità urbana.

2) Quali elementi stanno alla base dei diversi e spesso divergenti approcci che, specie in Palermo, appaiono dai molteplici segmenti cristiani nei confronti della politica? Quale ruolo in questo contesto ha la rivista "SEGNO"?

Il rapporto con la politica ha diviso in più occasioni il mondo cattolico cittadino, rompendo definitivamente quel monolitismo che aveva resistito sino agli anni '60. Nel decennio successivo, in particolare in risposta alla linea di sangue che ha attraversato Palermo, l'adesione della Chiesa istituzionale al sistema di potere dominante entra parzialmente in crisi; si cominciano a prendere le distanze dal potere politico locale, soprattutto da parte dei nuovi "segmenti" cristiani che si sviluppano in quegli anni, con posizioni abbastanza diversificate.

La Curia da una parte sviluppa, principalmente attraverso le parole del Ve-

scovo in occasione delle tante commemorazioni funebri, la sua capacità di denuncia dei mali della città e delle colpe dei suoi governanti; dall'altra, però, non riesce a condurre una riflessione seria ed approfondita sull'origine di tali mali e sulle responsabilità specifiche. Nel rapporto con le diverse forze politiche ufficialmente sembra dissolversi il collaterale con la Democrazia Cristiana e si accetta teoricamente la possibilità di una pluralità di scelte politiche per i fedeli, salvo poi riproporre l'unità politica dei cattolici nei momenti più critici e nelle viglie elettorali più incerte. Rimane in bilico, quindi, tra la necessità di dare indicazioni chiare ai fedeli e l'opportunità di non sciogliere del tutto i legami con il potere politico.

Da un'altra parte, il Centro di Studi Sociali fondato dai Gesuiti, da tempo su posizioni più laiche ed illuministe, riflettendo sul deterioramento progressivo della politica, intravede una possibilità di rinascita nel ricambio della classe politica, che può avvenire soltanto con la riacquisizione delle motivazioni etiche e con la formazione o riforma dei giovani. In questo senso la scelta di concentrare gli sforzi nella scuola di formazione politica "Padre Arrupe".

Il movimento Città per l'Uomo rappresenta un'altra modalità di rapporto con la politica. Dapprima la scelta di operare nel sociale, nei quartieri, in seguito la necessità di dare uno sbocco politico coerente lo portano sempre più a differenziarsi dalle forze politiche tradizionali e lo inducono a rompere ufficialmente il monopolio della DC sul mondo cattolico, creando non poche fratture e tanti distinguo al suo interno.

Negli ultimi anni, inoltre, si assiste alla fioritura di alcuni centri sociali, di comunità cristiane che riscoprono una modalità nuova di presenza nella città. Si cerca di creare uno stretto raccordo con la gente dei quartieri emarginati e si individuano i punti d'incontro con le forze politiche cittadine sulla base delle adesioni alle richieste specifiche che si pro-

pongono in risposta ai bisogni della gente.

In questo contesto la rivista "Segno", sin dai tempi del referendum sul divorzio, ha cercato di diffondere una coscienza laica in politica, evidenziando i vincoli che tuttora sussistono ad una piena autonomia e libertà nelle scelte politiche dei credenti. Rispetto alle posizioni della Curia, ed in particolare dell'Arcivescovo, ha visto con favore le coraggiose prese di posizione degli anni passati contro la mafia; nel contempo, però, non può non notare che, senza una coerente scelta nella prassi politica e sociale, le dichiarazioni di principio rischiano di divenire pie esortazioni o alibi rassicuranti.

Reputa molto importante il lavoro di riflessione ed elaborazione, nonchè l'opera di formazione svolta dal centro dei Gesuiti, ma ritiene che forse il vero problema non è il ricambio della classe dirigente locale, soprattutto quando sono inceppati i meccanismi di selezione all'interno dei partiti.

Valuta molto positivamente la presenza sociale del movimento Città per l'Uomo, anche se nutre qualche dubbio su una presenza politica che si etichetta in qualche modo come cristiana, convinta com'è della piena laicità nella politica.

In una realtà in movimento, quale è attualmente quella palermitana, la rivista intende continuare quell'opera di riflessione critica sulle vicende politiche cittadine, in piena autonomia di giudizio, trovandosi accanto quelle forze, quei movimenti, quei partiti che intendono realmente operare, al di là delle parole, per la trasformazione di una città così tormentata.

3) L'esperienza di Città per l'Uomo intesa come momento organico di presenza nel sociale e nella politica istituzionale di un gruppo significativo di cristiani. Quale significato e ruolo ha assunto in Palermo rispetto alle altre forze sociali e politiche e rispetto alla gente?

Il movimento "Città per l'Uomo" nasce

all'inizio degli anni '80, sull'onda della costituzione dei Consigli di quartiere, come bisogno di partecipazione, per superare l'esclusiva mediazione dei partiti ritenuti insufficienti ad interpretare le istanze della città e della gente. Si deve soprattutto alla sua azione se sono stati concessi più ampi poteri ai quartieri, anche se ancora con esiti poco convincenti.

Anche se l'organizzazione è laica, non confessionale, la maggior parte dei suoi aderenti è di matrice cristiana ed è proprio a questi valori che si fa maggiore riferimento, intendendo la politica come "servizio", prestando attenzione alle richieste provenienti dal sociale, soprattutto da parte degli ultimi, ponendo con forza l'esigenza di moralità per il personale politico.

Città per l'Uomo costituisce senz'altro la novità più significativa emersa nel mondo politico cittadino all'inizio degli anni '80. Innestandosi in quel movimento più vasto e radicato a certi livelli nel tessuto sociale della città (ma sempre minoritario), si propone come canale di espressione per quelle persone che non si riconoscono nei partiti tradizionali, ponendosi l'obiettivo di contribuire ad una loro rigenerazione e trasformazione in senso democratico e partecipativo.

La decisione di presentarsi alle elezioni amministrative del maggio '85 costituisce indubbiamente una svolta nel movimento, segnando il passaggio ad una seconda fase, più istituzionale. La scelta, molto sofferta e travagliata (si pensi soltanto ai timori nella DC locale che cerca in tutti i modi di non far presentare la lista), intende dare sbocco politico all'azione sociale svolta nei quartieri, rifiutando qualunque delega ai partiti dello schieramento tradizionale.

I risultati delle elezioni, inferiori alle aspettative (poco meno di 10.000 voti al Comune), smorzano gli entusiasmi raccolti intorno all'iniziativa, soprattutto all'interno del movimento; ma confermano, nello stesso tempo, che le scelte elettorali, in aree così deteriorate, premia-

no quei partiti che, per le loro posizioni di potere consolidate e per le risorse di cui dispongono, possono utilizzare con efficacia l'arma del ricatto voto-posto o voto- privilegio. Probabilmente, alcuni frutti di un lavoro capillare con la gente svolto nei quartieri si possono cogliere più nel medio-lungo periodo.

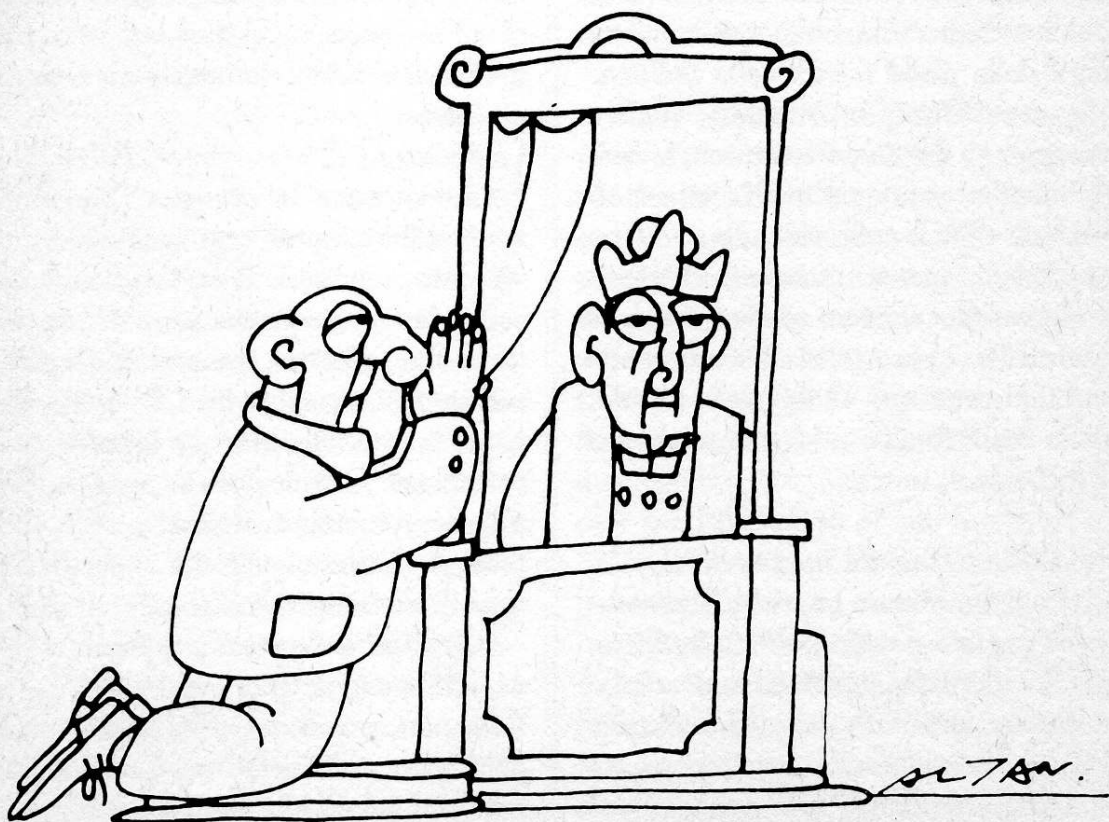
Si può senz'altro affermare che l'esperienza di Città per l'Uomo, anche se minoritaria, ha smosso le acque nell'asfittico panorama politico cittadino, recuperando energie disperse alla politica e contribuendo alla formazione di una maggiore sensibilità per i problemi dei quartieri. Insieme alle altre forze del

"cartello" presenti in Giunta (Sinistra Indipendente e Verdi) costituisce un'importante forza di stimolo e di controllo per l'attività di governo.

Nell'attuale fase che sta attraversando il movimento, dopo il parziale insuccesso alle amministrative e l'ingresso in Giunta, si avverte un momento di stasi, soprattutto nel rapporto con la gente e nel lavoro nei quartieri dove è rappresentato. Una ripresa ed una crescita del movimento nei prossimi mesi si potrà avere se si riuscirà a coniugare la capacità di attivare canali informativi con i cittadini sull'attività di governo (e sugli ostacoli che incontra) con quella di mo-

PADRE, MI
VORREI
CONFESSARE.

NIX.
NON
VOGLIO
GRANE.



bilitare la gente intorno a problemi chiave, quali i servizi, il risanamento, il traffico, la vivibilità urbana in generale.

4) Nell'aspra «querelle» che vede protagonisti il Cardinale Pappalardo, il sindaco Orlando, Padre Sorge e Padre Pintacuta, il PSI, si ha l'impressione a volte che essa riguardi i nomi importanti di Palermo; in che misura vi è partecipazione e coinvolgimento nel dibattito e nella ricerca delle aggregazioni sociali dei credenti, dei mondi vitali, di coloro insomma che della pratica sociale fanno lo strumento prioritario della lotta alla mafia, alla corruzione, alle ingiustizie sociali?

L'aspro dibattito che si è acceso intorno al caso Palermo non riguarda soltanto scontri personali tra i grandi personaggi ed i maggiori partiti. In realtà ci sembra che sia in atto uno scontro tra vecchio e nuovo, che non passa attraverso i soliti schieramenti tradizionali politici ed ideali, ma che taglia trasversalmente tutti i partiti, le forze sociali e sindacali, gli organi di informazione, ecc...

Uno dei meriti di Orlando è proprio quello di aver contribuito a rimescolare le carte in una situazione di immobilismo. Non ha creato problemi solo al suo partito (la DC), di cui è sicuramente un esemplare atipico, ma anche alla sinistra, ed in particolare al PCI, da tempo immemorabile abituato all'opposizione e culturalmente spiazzato rispetto ad un programma che può vederlo pienamente partecipe, soprattutto a livello progettuale e propositivo. Naturalmente ha creato grossi problemi al PSI che, dopo la sua autoesclusione dalla Giunta, fa la voce grossa perchè non può ammettere che emerga del nuovo a Palermo da un partito così logorato ed incancrenito come la DC locale e senza la propria partecipazione (ed i possibili benefici futuri).

Ma la gente che pensa, cosa capisce di questi scontri? C'è da dire, intanto, che Palermo, per ragioni storiche sicu-

ramente, ma anche per come è stata governata in questi ultimi decenni, è una città permeata da un esasperato individualismo, con una fitta rete di rapporti familiari ed amicali, ma diffidente verso azioni collettive, ipotesi associative.

Soltanto negli ultimi anni si è assistito al proliferare di associazioni, gruppi costituiti per finalità ed origini ideali diverse, che hanno prodotto però in qualche modo un "arcipelago progressista" che è ancora indubbiamente minoritario, che balbetta rispetto a proposte, progetti, ma che costituisce tuttavia un importante segnale di vitalità.

Alcuni di questi gruppi hanno trovato ampia disponibilità all'interno del Palazzo che ospita attualmente le riunioni del Comitato cittadino di informazione e partecipazione (COCIPA).

Certo la gente comune, che costituisce poi la maggioranza silenziosa della città, vede ancora una città violenta, difficile, poco vivibile; ma forse avverte qualche segnale di questo cambiamento e non solo nell'immagine di Orlando onnipresente nelle manifestazioni interne ed esterne (ma spesso quest'immagine è anche sostanza), ma in un'attenzione maggiore verso i problemi del verde, del degrado urbano, dei servizi, anche se con risultati ancora poco visibili.

Soprattutto da parte del Coordinamento cittadino e di Città per l'Uomo si avverte da tempo la necessità di attivare canali informativi più continui e stabili con le forze sociali, i gruppi operanti nei quartieri, la gente; alcune assemblee cittadine su problemi specifici (appalti, traffico, servizi) hanno voluto fornire un contributo in tal senso. Ma tale esigenza si scontra con la natura di questa città ormai quasi assuefatta ai tanti fatti di sangue che l'hanno vista succube e disponibile al nuovo solo quando riesce a produrre risposte efficaci ai propri bisogni essenziali. Ed è proprio su questo punto che si gioca, non tanto il futuro della Giunta, ma quello della città.

a cura di Carlo Beraldo

“Nuovi” cattolici, “vecchia” politica? Scuole di formazione politica

Le Scuole di Formazione sociale e politica nell'esperienza della chiesa cattolica italiana

Il fenomeno delle "scuole" cattoliche (diocesane e non) in Italia ha assunto un rilievo notevole nell'ultimo triennio. Esse sono circa un centinaio, senza contare le iniziative promosse da altre istituzioni culturali e religiose non istituzionali o dai Movimenti (come CL). Per lo più concentrate nel Nord-Italia, tali scuole hanno alcuni tratti comuni, come la valenza formativa e culturale, ma un'articolazione eterogenea quanto a singole finalità, destinatari ed organizzazione. Presentiamo nel seguito l'identikit di alcune esperienze più significative a livello nazionale e veneto.

La scuola Interdiocesana di Formazione Sociale Cristiana di Treviso e Vittorio Veneto

Le “scuole di politica” fiorite negli ultimi anni in moltissime diocesi italiane vedono - secondo il più recente “censimento della CEI” - la più alta concentrazione nel Triveneto.

Le diocesi di Treviso e di Vittorio Veneto si sono accordate per gestire unitariamente questa iniziativa.

1) Origini e finalità della scuola

La scuola è sorta come idea nel 1985 a seguito di un incontro tra i vescovi veneti e un gruppo di amministratori locali, in vista di rispondere alle esigenze di molti cristiani impegnati da anni in politica, ma senza specifici momenti formativi a supporto di tale impegno.

Da “scuola per i politici” la proposta si è tradotta in iniziativa “per coloro che intendevano impegnarsi in politica”, rivolta dunque di fatto a destinatari privi di una precedente esperienza in questo campo.

Lo *statuto* attuale recita infatti: “(la scuola) non ha come suo scopo la preparazione alle differenti forme concrete di presenza e di azione sociale e politica (compito questo che spetta alle ri-

spettive istituzioni nei confronti dei loro appartenenti). Finalità precisa di questa scuola è la fondazione e l’orientamento generale delle attività dei laici che intendono operare da cristiani nel campo sociale e politico ...” (II, 1). “Essa è concretamente destinata ai giovani che intendono aprirsi al politico e a tutti coloro che, già impegnati nel sociale e nel politico, desiderano aggiornare e verificare il loro servizio” (III, 2).

2) Struttura ed evoluzione organizzativa

Nella prima fase dall’avvio la scuola è partita su due sedi (Treviso-Conegliano) con un programma *triennale* e con l’obiettivo di coinvolgere soprattutto i “politici”. Sono stati spediti inviti a tutte le Amministrazioni locali e ai Consigli comunali (interessando dunque forze anche diverse dalla Democrazia cristiana), ma senza una grande rispondenza. In pratica il primo anno ha visto una partecipazione numerosa, con circa 70 iscritti molto eterogenei per provenienza, ma con scarsa presenza dei politici e degli “impegnati”. Il recluta-

mento - avvenuto anche attraverso la stampa locale e diocesana - ha portato ad una presenza di persone giovani e/o impegnate in realtà *sociali* (volontariato, USL, ...) più che politiche tradizionali (partitiche).

Nel secondo anno di attività, è stata aperta anche una terza sede a S. Donà di Piave (con una trentina di iscritti).

In questa fase si è registrato un calo di adesioni e di frequenza (solo 40 iscritti nella prime due sedi) che ha spinto i promotori a interrogarsi sulle prospettive; in particolare sulla opportunità di abbandonare la priorità ai destinatari politici ("di professione") e sul tipo di utenza da privilegiare.

Sono emerse due tendenze: quella di lasciar gestire la scuola alle varie associazioni laicali (Azione Cattolica, ACLI, ...) e quella di accentuare il ruolo "ecclesiale" diocesano dell'iniziativa, sotto la diretta responsabilità del Vescovo.

Gradualmente è prevalsa questa seconda linea che ha visto un coinvolgimento dei laici e delle stesse associazioni, anche se con modalità diverse; più dirette quelle delle ACLI, più caute quelle dell'Azione Cattolica (che mantiene tra l'altro l'iniziativa delle proprie "Settimane sociali").

L'accettazione della scuola non è stata tuttavia scontata nei vari organismi diocesani (basta vedere lo spazio ad essa riservato dalla stampa diocesana rispetto ad altre iniziative), data anche la sovrapposizione possibile con programmi formativi e culturali di singole associazioni od organismi.

Il ripensamento ha portato alla stesura di un nuovo Statuto nel 1988 che ratifica tale evoluzione: nel Consiglio di presidenza previsto sono infatti presenti i Delegati vescovili della Caritas, della Pastorale giovanile, della Pastorale del lavoro, i rappresentanti dell'ACI e delle ACLI; mentre il ciclo formativo viene ridotto a un *biennio*.

La partecipazione della scuola è gratuita e non vengono rilasciate certificazioni finali riconosciute.

Nel corrente anno gli iscritti si atte-

stano su circa una quarantina per sede.

3) *Tematiche affrontate e programmi dei corsi*

La struttura iniziale dei corsi era monografica, prendendo a titolo temi complessi come la libertà, il potere, la coscienza, la persona, ... affrontati da diverse angolazioni.

Via via si è passati da una articolazione per cicli di conferenze a una maggiore continuità, anche a causa delle richieste dei partecipanti per un lavoro più partecipato, di tipo seminariale, e/o di gruppo.

Attualmente la programmazione dei corsi prevede uno sviluppo più ricorsivo imperniato su una duplice riflessione: a livello fondativo (teologico, biblico, etico) e a livello di confronto culturale (storico, economico, giuridico, ...).

I corsi sono tenuti da docenti degli istituti teologici o da esperti dei vari settori disciplinari, con una apertura al pluralismo degli apporti.

4) *Problemi e prospettive*

Le vicende del primo triennio di attività hanno messo in luce una serie di questioni solo in parte comuni ad altre esperienze.

- A differenza di altre diocesi, questa scuola non chiede "prerequisiti" particolari di ingresso, dunque si rivolge ad un pubblico largo, per lo più giovanile. Tale direzione obbliga a fare precise scelte sui livelli di approfondimento possibile, per garantire un adeguato curriculum formativo.

- La scuola privilegia valenze formative, dunque pre-politiche; dopo l'iniziale enfasi sulla finalizzazione all'azione politica si intende operare sul medio-lungo periodo. In questo senso essa è più vicina all'esperienza della diocesi milanese (pur con differenti modelli organizzativi). Resta tuttavia aperto il problema del rapporto con l'operatività, il tema della responsabilità rispetto al contesto storico-sociale.

- La scuola è promossa dai Vescovi, ma si sono manifestati problemi di collegamento tra i vari Uffici diocesani, con rischi di isolamento e marginalizzazione. Al di là delle difficoltà organizzative specifiche, rimane da definire l'intreccio tra la formazione *di base* dei cristiani e i possibili percorsi "specialistici" che alcuni possono intraprendere.

- La scuola è aperta a tutti, ma si è manifestata una carenza di persone provenienti dai settori organizzati del mondo cattolico a favore di adesioni su base individuale.

Qui la "concorrenza" tra le varie associazioni cattoliche e la presenza di altre iniziative a livello parrocchiale può mettere in secondo piano il riferimento privilegiato alla "comunità cristiana" che deve - in quanto tale - esercitare il proprio compito profetico e la propria "diaconia" nel mondo.

A conclusione di questa rapida rassegna sull'esperienza di Treviso e Vittorio Veneto, ci sembra che la qualificazione esclusivamente *formativa* della scuola possa favorire uno spazio di reale sviluppo culturale ed evangelico per i partecipanti (pur nell'ambito di una iniziativa

"diocesana" limitata a determinati obiettivi "pastorali").

Gli interrogativi aperti riguardano piuttosto "il riferimento alle realtà urgenti del tempo presente" che lo Statuto della scuola pur prevede (II, 3) di affrontare. A questo riguardo è opportuno chiedersi se non si debba anche garantire:

- la possibilità di un confronto con le culture, le motivazioni, le letture "laiche" della politica e dell'impegno sociale
- la circolazione delle riflessioni all'interno delle varie componenti ecclesiali anche in vista di una capacità di discernimento evangelico rispetto alla realtà veneta (o nazionale e internazionale)
- la critica delle "infedeltà" e delle distorsioni che l'esperienza delle chiese ha talora accumulato su questo terreno o tende eventualmente a perpetuare, in un'ottica di conversione e di correzione evangelica.

Non è certamente questo il compito solo di una scuola, ma è anche attraverso queste occasioni che molti credenti potranno - come in passato - dare un contributo alla maturazione delle proprie comunità.

Arduino Salatin



Le Scuole di Formazione all'impegno socio-politico nella diocesi di Milano

1) Origine e finalità della scuola

Cogliere la dinamica che ha portato al progressivo costituirsi delle Scuole Diocesane all'impegno socio-politico della Diocesi di Milano, illustrarne l'originalità ed i tratti caratteristici, chiede che si oltrepassino gli echi di cronaca sul sorgere e lo svolgersi dell'iniziativa per collocare, all'interno di un quadro più complesso ciò che potrebbe altrimenti ridursi all'ennesima manifestazione di intraprendenza della Diocesi lombarda sotto l'egida del Card. Martini.

L'iniziativa ha un suo preciso luogo e data di nascita, il convegno “Farsi Prossimo”, svoltosi ad Asiago nel Novembre 1986; ma l'onda di interesse, di volontà di azione, la disponibilità al lavoro, trova nel mare aperto della coscienza credente che vuole operare un lucido “discernimento” nelle pieghe della società in trasformazione, il luogo più vero del suo sorgere; allo stesso tempo individua come ragion d'essere più storica il desiderio di dar voce ad un rinnovato protagonismo del laicato cattolico a servizio del paese. Temi questi che hanno il luogo preciso del loro rilancio nel con-

vegno di Loreto, ove in questo senso si è esplicitata la coscienza del mondo cattolico italiano. Lo specifico, tuttavia, col quale le scuole nella Diocesi milanese hanno preso avvio, trova le sue radici in un ulteriore retroterra, e più precisamente nella proposta che da diversi anni, attraverso i piani pastorali, muove su direttive di fondo la vita ecclesiale della Diocesi Ambrosiana. È all'interno di queste coordinate, infatti, che si è via via precisato attorno al comandamento della carità, la possibilità di ricomprendere come debba collocarsi l'impegno sociale e politico del credente.

Su quanto un itinerario ecclesiale stava di fatto portando a maturazione occorre fare attenzione per favorirne in un certo senso il cammino, evitando i rischi di corto circuito, talvolta presenti nel tessuto ecclesiale, tra fede e storia.

Nel desiderio di evitare ogni “contiguità-continuità” di piani, onde ritrovare una relazione libera da reciproche catture, nell'accoglimento della rispettiva eterogeneità, in entrambi i casi da proiettarsi nell'apertura e nell'attesa del Regno, si lavorò per tessere insieme la trama della dimensione eccle-

siale della carità e l'ordito della dimensione sociale e politica.

In terra ambrosiana divulgatore instancabile di questa visione era stato il prof. G. Lazzati; la sua lezione faceva da matrice a questa impostazione, tanto che a lui vennero idealmente intitolate le scuole.

Ulteriore fattore di contesto in Diocesi da tener presente per capire il sorgere della iniziativa era dato dalla forte presenza all'interno dei mondi vitali parrocchiali del fenomeno del volontariato. Le iniziative che avevano acquisito una certa qual stabilità, ben presto si trovavano a dover affrontare gli inevitabili problemi posti da un'articolazione con i soggetti istituzionali, referenti necessari per ogni azione di servizio che avesse voluto assumere una dimensione più incisiva sul territorio. Ciò richiedeva l'acquisizione di competenze che la struttura parrocchiale non era in grado di fornire.

Si è venuta così via via precisando all'interno di questi contesti la novità che un rapporto tra carità e politica pone in luce. Parlare di carità nell'autonomia del politico e del sociale si è tradotto nell'assunzione piena all'interno delle dinamiche della storia, dei compiti della giustizia. La carità si è posta come principio demitizzante ogni dimensione data e codificata dalla "ovvia" politica: quella di palazzo, la politica spettacolo, la politica del giorno per giorno ... ed allo stesso tempo la carità si è posta come principio di promozione del politico, aprendolo alla ricerca di una nuova logica, più vicina alle questioni reali che a quelle legali, più sensibile alle dimensioni etiche dei processi in atto.

Il carattere prevalentemente ecclesiale e non strettamente politico di queste intuizioni lasciava presagire delle scuole non "per addetti ai lavori", bensì per tutti coloro che si fossero riconosciuti nella necessità di dover crescere in questo senso, favorendo quindi una esperienza di base. Le scuole si sono collocate quindi come momenti di carattere educativo e non operativo, legittimamente comprensibili all'interno di un

progetto formativo della coscienza credente, con obiettivi formativi e contenuti didattici per un itinerario di sollecitazione piena alle responsabilità laicali.

2) Struttura e prospettive della scuola

In termini organizzativi venne costituita una segreteria diocesana per le scuole, con il coinvolgimento degli uffici di Curia competenti, il Centro Sociale Ambrosiano e l'Azione Cattolica milanese. In quella sede venne precisata la struttura organizzativa che prevede il costituirsi di trenta scuole sparse sul territorio, con strutture di segreteria locali, coordinate a livello centrale.

Comune a tutte le scuole il curriculum: nell'arco di due anni, per un totale di venticinque incontri, si sono svolte tematiche inerenti al Magistero sociale della Chiesa ed alla tradizione viva dell'impegno civile dei cattolici in Italia; attraverso un discernimento del contesto socio-culturale del paese si sono descritti gli orizzonti di possibili competenze nei quali la testimonianza ed il servizio dei laici potrebbe e dovrebbe esprimersi.

I docenti impegnati nel complessivo svolgersi dell'iniziativa raggiungono il numero di centocinquanta circa, provenienti dalle università milanesi (Statale, Boccioni, Cattolica, Facoltà Teologica), da centri di studio e ricerca, da associazioni e movimenti di impegno laicale, da istituzioni sociali e politiche.

Conclusosi il primo anno si è tentato un identikit degli iscritti: su un totale di oltre tremilaseicento iscritti, il 32% sono di sesso femminile, il 68% maschile.

Sempre in percentuale, considerevole la presenza dei giovani dai 18 ai 24 anni (36%). I livelli di scolarità indicano in un 42% i diplomati, 27% gli universitari, 16% i laureati. Per la professione risultano per il 48% lavoratori dipendenti, per il 30% studenti (compreso un 5% di studenti lavoratori), per il 7% dirigenti ed il 6% lavoratori autonomi.

La frequenza ai corsi nel primo anno si è attestata su buoni livelli, raggiun-

gendo una percentuale media del 76%. Tutto ciò lascia ben sperare per il secondo anno tuttora in corso.

Molti si chiedono che cosa succederà alla fine di questo itinerario "ecclesiale" ed "educativo", nel momento in cui si tratterà di spendere le competenze acquisite da parte degli iscritti, direttamente sul campo socio-politico.

Su questo punto occorre precisare che già alcuni degli iscritti, a diverso titolo, sono persone impegnate ed inserite personalmente in contesti di azione politico-sociale; essi hanno vissuto questa occasione delle scuole ritrovando le ragioni di una idealità di fondo e recuperando una dinamica più comunitaria dell'agire e del senso della loro presenza nel politico. È obiettivo comunque della scuola favorire il costituirsi sul territorio di nuclei che abbiano una capacità autonoma di lettura dei processi in atto a livello locale, di promozione di attività che mirino alla rivitalizzazione nei contesti

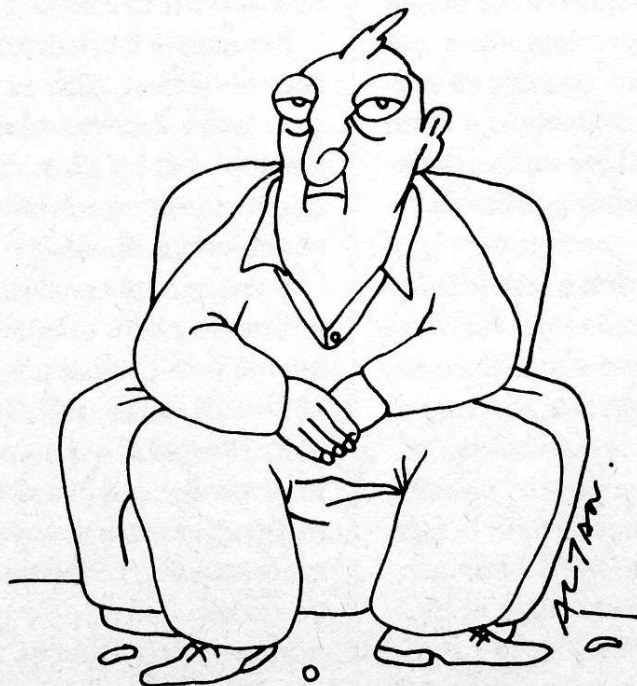
urbani della sensibilità civile e politica, perseguendo l'obiettivo di essere una agenzia locale rappresentativa (e non di rappresentanza) dell'universo cattolico. I nuclei dovrebbero nascere come frutto del lavoro biennale delle scuole attorno ad ogni segreteria locale.

Tutto ciò potrebbe diventare poi, per qualcuno, la possibile palestra per il costituirsi di una personalità "politica", legittimata da un consenso raggiunto attraverso un cammino di progressiva sintesi "culturale" sui bisogni del territorio, e non attraverso canali forse più veloci ma soggetti alla eterogenesi dei fini.

Nel piccolo si spera così di contribuire all'individuazione di risposte adeguate ai problemi che attraversano il nostro paese, con una azione dal basso, recuperando un "animus" nel vivere civile, di cui il cinismo di molta cultura politica sembra oggi più che mai avere bisogno.

Daniele Banfi

SE FOSSI SVIZZERO, ALLA
MATTINA MI DIREI: GALLONI,
ANDREOTTI, FANFANI... MA
CHI SONO COSTORO?



La Scuola di Formazione socio-politica della diocesi di Padova

Sabato 1° Ottobre 1988 è stata presentata a Padova la scuola di formazione socio-politica organizzata dalla diocesi patavina. Il corso che avrà la durata di 2 anni è un'esperienza della Chiesa diocesana, il cui direttore Mons. Paolo Doni, ha risposto alle nostre domande. Richiamiamo in premessa alcune idee, alcuni aspetti “chiave” che in quell'occasione sono emersi dai partecipanti all'inaugurazione.

Mons. Battisti, in qualità di delegato della Pastorale Sociale del Triveneto, ha fatto presente che l'obiettivo della scuola è quello di studiare per esplorare; per non smarrire quello che succede su questa terra. Un invito particolare è stato fatto a coloro che sentono una vocazione cristiana alla militanza politica. Il vescovo ha continuato precisando che il cristiano deve prepararsi a fare politica con competenza professionale. Ha ricordato che la politica non è un valore supremo e che per la politica il cristiano non deve sacrificare la coscienza.

La politica non deve essere “potere”, ma “servizio” (è stata ricordata la figura di Tommaso Moro (1478-1533), uomo politico inglese, cancelliere di Enrico VIII).

Battisti si è espresso criticamente nei

confronti della presente partitocrazia e del fatto che i partiti hanno invaso il mondo nel quale viviamo, lavoriamo, trascorriamo il nostro tempo libero. C'è stata l'invasione nel mondo dell'informazione ed esiste il monopolio delle nomine da parte dei partiti dei maggiori dirigenti delle Banche, delle Casse di Risparmio e di altre grosse istituzioni economico-finanziarie. Ha sottolineato che il messaggio cristiano è rivolto soprattutto ai più deboli, ai poveri, agli ultimi e che costoro devono essere in qualche modo tutelati: “Servi il povero, e non servirti del povero”.

Per questo il cristiano non deve avere sete di denaro, anzi se ne deve distaccare (sono state ricordate le figure di De Gasperi e di La Pira, come due politici che hanno sempre vissuto in condizioni economiche modeste).

Il vescovo ha concluso l'intervento, affermando che il cristiano non deve frequentare la Chiesa per trovare la tranquillità, il sonno, ma deve invece uscire dalla liturgia inquieto perchè deve sentirsi corresponsabile di tutte le situazioni di ingiustizia e di povertà, quali: la disoccupazione, i cassa-integrati, l'evasione fiscale.

Mons. Paolo Doni ha letto un messaggio del Vescovo di Padova, Mons. Filip-

po Franceschi, col quale veniva ricordato che stiamo vivendo un'era nuova, quella del "riflusso", a differenza del periodo degli anni '70, durante il quale si diceva che "tutto è politica". A proposito della corresponsabilità, ha affermato: "Chi critica, giudica o condanna si è mai interrogato, esaminando la propria coscienza, se mai non ripete nella propria vita personale e nei rapporti con gli altri ciò che giudica o condanna? Può anche accadere che la critica sia un alibi: si condanna ai politici, ciò che non osiamo condannare in noi stessi ..."

Il vescovo ha ricordato ancora che la classe dirigente "non merita troppe attenzioni, ma neppure sempre gratuite accuse" e ha sottolineato l'esigenza da parte del cristiano di acquisire una professionalità, una specializzazione per poter fare i conti tra la propria fede e la storia. "Crediamo - sono state le conclusioni - che proprio la dimensione spirituale sia parte integrante di una solida e cristiana formazione socio-politica."

Anche nella diocesi di Padova dunque, l'iniziativa cattolica per la formazione socio-politica si è ormai stabilizzata. Al di là degli interventi inaugurati, rimangono alcuni interrogativi irrisolti: come mai e perchè proprio la Chiesa si organizza per formare i propri centri da un punto di vista specificatamente socio-politico?

Dalle risposte che Mons. Paolo Doni ha dato ad alcune nostre domande, si capisce che non esiste ad esempio nessun rapporto con l'Università. Come mai? È forse un'altra concorrenza del "mondo cattolico" a quello pubblico?

1) Perché questa scuola?

Questa scuola di formazione socio-politica è nata dall'aver avvertito, anche da noi, l'esigenza di prendere sul serio il problema socio-politico. È una esigenza che il mondo cattolico oggi torna ad avvertire a fronte di due constatazioni: la fede cristiana non è riducibile alla me-

FERVE IL DIBATTITO
PRECONGRESSUALE
NELLA DC.

GIOCO MASCHIO
E VIGOROSO.
ALCUNE AMMONI-
ZIONI, NESSUNA
ESPULSIONE.



ra sfera individuale e/o spirituale; un guaio non piccolo della situazione attuale è costituito dal basso profilo della cultura e dalla prassi politica ridotta spesso a ricerca di soluzioni immediate per problemi del momento. Di fronte a questa situazione è necessario che i cristiani e le comunità cristiane si pongano seriamente la questione - che talvolta diventa anche accusa rivolta a loro - della loro rilevanza e responsabilità nella vita del Paese.

Esiste poi un motivo contingente che spiega questa iniziativa della diocesi: il piano pastorale di quest'anno 1988-89 è incentrato sul tema della testimonianza con particolare riferimento alle istituzioni del Paese e alla qualità etica della vita sociale. La scuola rientra come parte integrante del piano pastorale diocesano.

2) Quale rapporto tra etica e politica?

Prima di dire quale rapporto, è necessario oggi riaffermare che esiste, deve esistere un rapporto: è questa la affermazione principale, il problema di fondo. Prima di valutare e criticare le singole formule politiche (e tutte saranno criticabili) oggi si deve constatare il decadere etico della politica in quanto tale, cioè la distanza - non solo pratica ma anche teorica - tra l'etica come scienza dei valori delle norme comportamentali e la politica come prassi. Macchiavelli è stato ed è un maestro che ha fatto molti discepoli e questi hanno imparato molto bene la lezione! La politica non obbedisce a criteri valoriali metaempirici ma esclusivamente a criteri utilitaristici di tipo quantitativo.

È vero che questa è la reazione a una concezione illuministica e idealistica della politica rivelatasi strumento inadeguato alla complessità della società moderna, ma è pur vero che una politica non fondata eticamente è non solo pericolosa ma suicida.

3) La chiesa, i vescovi, il papa possono assumere un ruolo di mediazione politica?

Il compito della chiesa non è quello di porsi come soggetto politico in senso operativo alla maniera, ad esempio, di un partito o, peggio, di una corrente di partito. Il compito della chiesa è di tipo pastorale; è cioè di guida, di accompagnamento della comunità dei credenti in fedeltà al Signore e in dialogo con la storia. In quanto tale la chiesa, intesa come comunità o popolo di Dio è cosciente di avere qualcosa da dire, in nome della sua fede e dei valori etici che a questa si ispirano; qualcosa che è necessario al discorso e alla prassi politica perché gli offre un'anima; qualcosa che tuttavia non si sostituisce alle competenze necessarie, a quella che siamo ormai abituati a chiamare "autonomia" delle realtà terrene.

4) In che senso la chiesa può e deve farsi sentire?

La chiesa - cioè la comunità dei credenti, e in essa i pastori - può e deve farsi sentire per far presenti le esigenze del vivere umano e sociale; esigenze non riducibili a esigenze materiali, economiche ed effimere; esigenze che poi sono i reali bisogni della gente normale, anche di coloro che non fanno o non possono far sentire la propria voce. La proposta etica che la chiesa presenta alla società attingendola dalla esperienza di fede è radicata in una visione integrale dell'uomo e su un progetto di società che tiene presenti e sviluppa anche le dimensioni più alte e più nobili del vivere umano, come sono le dimensioni di carattere etico e religioso-spirituale.

5) I partecipanti alla scuola che cosa dovranno o potranno fare terminato il corso?

Se qualcuno si aspetta la laurea, o il

brevetto o il lascia-passare per la carriera politica ha sbagliato strada. La scuola tende a formare uomini e donne capaci di dare un'anima alla vita e alla prassi politica; un'anima che è riconducibile a una sola parola: servizio. Per un cristiano la politica è - come diceva Paolo VI - una forma alta ed esigente della Carità verso i fratelli. Questo non esclude, anzi esige la professionalità, la passione per il proprio lavoro; ma esige anche un'etica del comportamento sia delle singole persone che fanno politica (non sono accettabili arrivismi, sotterfugi, sgambetti, interessi privati ...) come un'etica dei partiti (non sono ammissibili lotte interne oltre le esigenze di una giusta dialettica, la mancanza di democrazia interna, la ricerca dell'interesse di parte, l'occupazione di posti di potere ...). Alla fine del corso ciascuno farà le sue scelte, quelle che riterrà più opportune in coerenza col proprio atteggiamento interiore.

6) *Avete instaurato rapporti con altre strutture quali l'Università di Padova, il seminario diocesano, i partiti, i sindacati?*

La scuola è diocesana, cioè espressione della comunità ecclesiale. Il rapporto esiste ovviamente con tutte le realtà ecclesiali: di fatto il progetto è stato elaborato con uno scambio continuo tra espressioni della chiesa locale e del mondo cattolico. Non ci sono rapporti speciali o preferenziali né con partiti né con sindacati. Se però questi hanno un qualche interesse al lavoro formativo che noi proponiamo possono, come tutti gli altri, inviare qualche persona, senza pensare tuttavia che questa formazione supplisca alla formazione tecnica che essi stessi, partiti e/o sindacati, dovranno fornire ai propri militanti.

a cura di **Silvano Felisati**





OSSERVATORI

Con il numero 1 del 1987, abbiamo iniziato la rubrica "OSSERVATORI". Si tratta di 5 punti di "osservazione", appunto, che abbiamo individuato come essenziali per capire come si sta evolvendo a livello ecclesiale e a livello civile, la realtà triveneta.

I° osservatorio: chiese di carta

Il Segno (S) di Bolzano
Vita Trentina (VT) di Trento
La Settimana (Sett) di Rovigo
La Scintilla (SC) di Chioggia
La Difesa del Popolo (DdP) di Padova
La Voce dei Berici (VdB) di Vicenza
Verona Fedele (VF) di Verona
L'Azione (A) di Vittorio Veneto
L'Amico del Popolo (AdP) di Belluno
La Vita del Popolo (VdP) di Treviso
Gente Veneta (GV) di Venezia
Il Popolo (P) di Pordenone
Vita Cattolica (VC) di Udine
Vita Nova (VN) di Trieste
Voce Isontina (VI) di Gorizia

Queste le 15 testate dei settimanali diocesani del Triveneto, con a fianco la sigla che viene usata nel corso della rubrica *Chiese di Carta* che vuole analizzare in forma comparata, trimestre per trimestre, questi fogli di informazione attraverso l'esame di un avvenimento. Le risposte che vorremmo far emergere riguardano i seguenti interrogativi: Quale informazione? Quale informazione a servizio della comunità ecclesiale che vuole realizzare e si dice "realtà di comunione"? Sono interrogativi seri perché oggi la possibilità di una prassi di comunione è seriamente compromessa se non c'è informazione ed opinione pubblica nella chiesa.

II° osservatorio: femminile, singolare

Mariella e Rita così si presentano: "Vogliamo parlare di donne: di quello che fanno, pensano, vivono dentro la Chiesa. Non parlare-

mo della donna; parleremo delle donne, perché ciascuna di noi, nella sua "singolarità", è portatrice di una esperienza significativa, che vale la pena di essere messa in circolazione.

Per il nostro viaggio vogliamo lasciare a casa sensi di inferiorità e reticenza a parlare di sé: chi vuole venire con noi?"

III° osservatorio: la città nascosta

L'obiettivo dell'osservatorio è di evidenziare situazioni e fenomeni a forte problematicità sociale che ci interrogano rispetto al senso collettivo ed individuale dell'esistere, andando "controcorrente" rispetto ad un senso comune che, di norma, emargina e/o rimuove queste situazioni ed i soggetti in esse coinvolti.

IV° osservatorio: sulle strade dello shalom

Proprio il Veneto, in questi ultimi anni, ha assistito ad un vivace moltiplicarsi di riflessioni e di proposte sul tema della pace. Purtroppo fanno notizia solo le iniziative più eclatanti. Ma continua un lavoro lento e sotterraneo che lascia ampio spazio alla speranza.

V° osservatorio: tracce

Esiste, nelle contraddittorie vicende delle realtà ecclesiali del Triveneto, il segno dell'attenzione all'uomo della società post-industriale e post-cristiana? Esiste un'attenzione soprattutto che nasca dalla coscienza della missionarietà evangelica e dalla fedeltà alla linea conciliare?

Esistono le "tracce" di un cammino di conversione?

CHIESE DI CARTA

Mons. Lefebvre: chi era costui?

a cura di Giovanni Benzoni

Il vescovo di Ravenna, mons. Ersilio Tonini, in un articolo-lettera pubblicato su *Avvenire* nel giorno della consacrazione episcopale di quattro sacerdoti da parte dell'arcivescovo emerito di Tulle, mons. Marcel Lefebvre, senza il mandato pontificio, scrive: "Questo che accade è avvenimento del tutto ecclesiale. È nella Chiesa che si compie, a danno della Chiesa e ad opera di una parte della Chiesa". Infatti il 30 giugno ad Econe il capo dei tradizionalisti raccolti nella fraternità sacerdotale san Pio X è incorso IPSO FACTO, assieme ai quattro neovescovi e al vescovo brasiliano mons. Antonio de Castro Mayer "conconsacrante", nella "scomunica *latae sententiae* riservata alla sede apostolica", come da decreto del prefetto della Congregazione per i vescovi. Lo scisma a lungo preannunciato, temuto, fonte di illuminanti "trattative", si è consumato tra il chiassoso interesse dei mass media, così come si costuma. Analizzare perciò i settimanali diocesani del Triveneto, da metà maggio a metà agosto, facendo attenzione a come è stata data e commentata questa notizia tutta ecclesiale, è stata una scelta obbligata. Per me la sorpresa più grande è sorta dal dover constatare che questo avvenimento in termine di spazio occupato è stato mediamente poco utilizzato. Ho pensato perciò di dar conto dello spoglio con una intervista ai quindici direttori, utilizzando, per le risposte, pezzi degli articoli da loro pubblicati sul caso Lefebvre.

D. I vostri quattro settimanali hanno dedicato allo scisma un solo pezzo; c'è una ragione particolare che vi ha indotto a contenere sia l'informazio-

ne che il commento? Non vi pare di aver sottratto qualcosa alle attese dei lettori che ritengono il vostro settimanale strumento di comunicazione ecclesiale?

R. (VI) Io ne ho parlato in anticipo, nel numero datato 25 giugno, ho scritto un fondo intitolato "La lezione di Econe" in cui, tra l'altro, ho detto che "rompere la comunione ecclesiale (prima ancora che la disciplina) è atto di inusitata gravità". Ho anche evidenziato come da parte dei tradizionalisti scismatici vi è "incapacità di lettura dei segni dei tempi e sfiducia verso la chiesa gerarchica, della quale si pretenderebbe di essere considerati paladini unici e insostituibili". Quanto è poi successo è stato talmente reclamizzato che mi è sembrato giusto dedicare lo spazio ad altre notizie.

(GV) Beh, noi abbiamo una certa tradizione per cui cerchiamo di non discutere le cose inoppugnabili: abbiamo pubblicato in bella evidenza il comunicato della presidenza CEI: il titolo è nostro e dice: "Il dolore dei vescovi e della chiesa italiana".

(NS) Io, per la verità, ho trovato il vescovo disponibile a fare una intervista a caldo, in cui in poche battute chiarisce non solo gli aspetti canonici attinenti all'atto di insubordinazione e disobbedienza, ma anche altri relativi alla validità della consacrazione dei quattro vescovi. Per il mio vescovo le ordinazioni sono *invalida* nel caso in cui mons. Lefebvre *non* abbia usato, nella liturgia della ordinazione episcopale, quelle parole "essenziali per la validità" che sono state decise da Paolo VI: decisioni che Lefebvre "coerentemente al suo conservato-



rismo si rifiuta certamente di osservare". (AdP) Non so se conosce bene il mio settimanale che porta come sottotitolo "giornale di informazione generale della provincia di Belluno": il nostro radicamento è tale che siamo, da tutti i punti di vista, l'unico riferimento per una opinione pubblica che si sente emarginata rispetto alle aree centrali del Veneto. Il nostro impegno di conseguenza è dare ampio spazio a una chiesa che si fa "opere", "cose concrete". Tenga poi presente che il caso Lefebvre è successo quando noi eravamo nel pieno dei preparativi per ricevere il papa, in vacanza a Lorenzago, ed in visita per il decimo anniversario della elezione e morte del nostro papa Luciani. E malgrado tutto ciò ci pare di aver detto tutto quello che c'era da dire, tant'è che l'articolo inizia così: "La notizia è ormai nota a tutti". Se consente un'ultima osservazione vorrei segnalare il nostro tipo di scrittura che ricorda la semplicità comunicativa di papa Luciani. Legga queste frasi: "Compito della chiesa è tramandare intatto l'insegnamento di Gesù Cristo. Con una immagine si potrebbe dire: passare di mano in mano lungo i secoli la luce accesa di Gesù. Le fiaccole possono essere diverse, a seconda della sensibilità dei tempi, ma ad accenderle non può mai esserci un fuoco diverso da quello che è partito da Gesù stesso. (...) L'errore commesso da mons. Lefebvre è di aver confuso il fuoco con la fiaccola che lo porta e di non voler accettare il Magistero della Chiesa che con il Concilio Vat. II ha modificato la foggia delle fiaccole".

D. I vostri cinque giornali hanno dato la notizia con due pezzi. Avete sentito quanto hanno detto i vostri colleghi che all'avvenimento hanno riservato uno spazio più ridotto. Rispetto alle ragioni da loro indicate e in riferimento alle caratteristiche della vostra testata avete altro da osservare?

R. (Sett) Anch'io come (GV) mi sono limitato a utilizzare materiale per così dire "sicuro": oltre al comunicato CEI, ho

pubblicato - come del resto (VN) - un articolo di Ricci fornito dalla agenzia stampa della federazione dei nostri settimanali. L'articolo che ho così presentato: "Una riflessione in margine al caso Lefebvre/I veleni dello scisma", dice con forza molte cose, tra cui questa che mi pare significativa: "In questi vent'anni (tutto è cominciato praticamente nel '69) la ribellione anti-conciliare di Lefebvre, per il comprensibile anche se non del tutto giustificabile tentativo di non offrire ai tradizionalisti nuovi motivi di scontento, ha provocato nella Chiesa un rallentamento o almeno un intiepidimento nell'applicazione coerente del Concilio". Di più non ho fatto, anche perchè abbiamo da poco un nuovo vescovo.

Immagino che lei abbia già notato come nella stessa pagina in cui, in basso, è pubblicato il comunicato CEI, di spalla, ci sia il messaggio del mio vescovo intitolato: "Tempo di vacanze/L'augurio del Vescovo per questo periodo".

D. Sì, la coincidenza mi era balzata agli occhi; anzi le vorrei segnalare che il direttore di (VF), che al caso dedica più articoli, nella sua rubrica "parliamone fra noi" affronta gli stessi temi, titolando così: "Lefebvre è uscito dalla Chiesa" e "Perchè anche le ferie siano una cosa seria".

R. (S) Per quel che mi riguarda vorrei che fosse chiaro a tutti che io ho sempre poco spazio e che al caso ho dedicato un mio fondo in cui ho evidenziato come anche nella chiesa si siano usati due pesi e due misure per la "sinistra" e la "destra": "proprio «da destra» - scrivo - e per motivi dottrinali, è venuto uno scisma che forse nelle sue radici e per troppo tempo è stato minimizzato più che combattuto". Una volta dette queste cose ho preferito dare spazio al *motu proprio* del papa, con cui Giovanni Paolo II indica le condizioni per un recupero dei seguaci del vescovo scismatico.

(A) Parlo anche a nome del collega del (P), perchè le nostre due testate hanno risposto oltre che alle preoccupazioni si-

nora dette, anche ad un'altra più di carattere didattico-formativo: abbiamo cercato di dare una informazione minima sui termini stessi della questione ed abbiamo fornito chiavi di lettura assieme a citazioni relativamente ampie dei vari documenti e degli stessi articoli del Codice di Diritto Canonico.

(VT) A costo di apparire fin troppo vanitoso io le rispondo con una autocitazione in cui sono condensati i motivi guida che avrebbero dovuto improntare tutta la nostra lettura del caso: "Eh no. Dalla constatazione, per quanto amara, della rottura non è lecito passare al linciaggio morale o alla crociata. Significa cadere nello stesso errore. La novità infatti (...) è l'apertura ecumenica. Questa apertura deve caratterizzare ora anche i rapporti con la nuova Chiesa scismatica".

D. Il quadro si è arricchito di molto e c'è tanto materiale sia perchè ognuno rifletta sui non semplici problemi di deontologia professionale cui deve rispondere un'operatore dell'informazione sia sulla questione che fa da sfondo, che potrei riassumere enfaticamente in un interrogativo: «E tu, chiesa di Padova (o di ...) doveri, come hai vissuto questa lacerazione?» Ecco vorrei che i sei direttori che non hanno sinora parlato e che hanno pubblicato più di due pezzi, usassero il poco spazio che rimane, solo per aggiungere aspetti nuovi.

(VdP) Ecco io non ho sentito sinora fare nessun riferimento alle reazioni dei lettori: la cosa è comprensibile dato che in realtà il dialogo nei nostri giornali è una cosa tanto proclamata quanto poco praticata. Noi ad un pezzo di Umberto Folea, che ho visto utilizzato sia dalla (DdP) che dalla (VdB) abbiamo sparato il seguente titolo: Il caso Lefebvre dottrina o affari? E debbo dire che qualche reazione c'è stata e siamo stati costretti a ritornare sull'argomento soprattutto perchè un lettore aveva associato il dubbio, da noi espresso nel titolo, con la pubblicità promossa dall'ufficio Mass Media della CEI: nell'ultima pagina dello stesso numero c'è infatti una foto del papa che abbraccia un campesino, sovrastata dalla

scritta: "Quale di questi due uomini ha più bisogno del vostro aiuto?" Il tutto per provocare a fare offerte per l'"Obolo di S. Pietro" all'insegna de "la carità che nasce dalla fede. Per dare a tutti una speranza". (VdB) Anche noi che abbiamo una certa consuetudine alle lettere ne abbiamo pubblicata una in cui don Giovanni Battaglia prendendo lo spunto da "Mons. Lefebvre non ha giustificazioni", fa un lungo elenco di cose che non vanno, dal fatto che "quando due divorziati si amano e stanno bene insieme *inquietandi non sunt*" al "domandarci cosa combinano certi gruppi e per le persone che li compongono e per gli orari e gli ambienti in cui svolgono le loro attività".

(VF) Anche se non ho gradito l'accostamento malizioso che lei ha segnalato più su, perchè il tempo di vacanza davvero può essere "un mezzo di crescita fisica e morale o un'occasione di ozio e dissipazione," dico una cosa anch'io. Ho dato largo spazio al caso, dopo l'atto di totale disubbidienza, con articoli su quasi tutti i numeri estivi anche perchè la mia diocesi è stata oggetto di un'insidiosa quanto falsa campagna stampa da parte de *l'Europeo* che ha "iscritto nel libro nero dei seguaci di mons. Lefebvre il gruppo antiblasfemo della parrocchia di Maria Immacolata di Verona". Così gli abbiamo risposto: "L'Europeo: fiaschi per fiaschi i veronesi amici di Lefebvre".

(VC) Spero di aver lo spazio per aggiungere un'ultima cosa: io sul mio giornale ho promosso una piccola inchiesta, di cui ora non ricordo nemmeno il titolo, per dimostrare che anche i tradizionalisti che ci sono nella nostra diocesi hanno preso decisamente le distanze dal vescovo ribelle. Se devo dire la santa verità, resto stupito che nessuno dei miei colleghi abbia pensato a una cosa analoga, vuol dire forse che le idee e le pratiche organizzate da mons. Lefebvre non hanno nemmeno un seguace nelle altre quattordici diocesi del Triveneto?

Con questo interrogativo, che, come nelle migliori tradizioni, dichiara chiuso il caso, termina anche la nostra breve intervista.

Rinnova il tuo abbonamento ad "ESODO"

**quaderni di ricerca, informazione
e confronto sulla Chiesa
e sul mondo cattolico veneto**

- **ABBONAMENTO ANNUO**
(4 numeri più "Esodo-notiziario") L. 20.000
(40.000 per Enti, Associazioni, ecc...)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a
ESODO - C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera

Proponiamo inoltre l'abbonamento cumulativo

ESODO + ADISTA

L. 58.000 anziché 65.000

Versamento nel CCP 10774305
intestato a ESODO C.P. 4066
30170 VENEZIA-MARGHERA

Una proposta per rompere il silenzio

a cura di Mariella Favaretto e di Rita Zamarchi

L'intervento, questa volta, è di Elena Avanzi Omodei, insegnante di religione in una scuola media e studentessa dell'Istituto Superiore di Teologia (Ut Unum Sint) presso la Pontificia Università Lateranense di Roma. La sua è una riflessione, preziosa, che ci pone di fronte a domande fondamentali sul come vivere la nostra fede e sul come essere donne nella nostra fede.

In mezzo ad una miriade di segni contraddittori e contrapposti che provengono dall'universo femminile, abbiamo letto in Elena una convinzione profonda frutto di un cammino non sempre facile ma ricco di confronti e di esperienze; una ricerca di fede per ribadire l'impegno di chi non vuole tirarsi indietro né tirarsi fuori dai problemi.

Credo che la nostra identità di cristiane si fondi sull'esperienza liturgica: è nella partecipazione all'eucarestia che ognuna di noi vive un'avvenimento che sconvolge e cambia la sua vita. Ogni nostra riflessione sulla donna deve quindi partire dall'analisi della liturgia, proprio perchè è lì che intravediamo l'affermazione dell'unità e dell'uguaglianza di tutti i battezzati, ma nello stesso tempo ci troviamo spesso "in quanto donne" ai margini delle nostre assemblee (tutto questo nonostante le nostre chiese siano frequentate da una maggioranza di donne).

La permanenza nella nostra liturgia dello schema dicotomico sacro-profano, chierico-laico, altare-assemblea, riporta noi donne nella scandalosa impossibilità (anche fisica) di ritrovarci nello spazio di un sacro ridotto certamente al sacer (separato) latino.

Questa evidente contraddizione tra uguaglianza enunciata e divisione di fatto è forse il frutto del passaggio, nelle prime comunità cristiane, da una struttura finalizzata all'annuncio (nella catechesi e nella predicazione) a una struttura sacramentale che avrebbe emarginato la donna a partire dalla sua impurità sessuale legata al sangue, dalla sua pretesa incapacità giuridica e dal pregiudizio della debolezza femminile.

Ma consapevole della proposta straordinaria di Cristo di superare ogni divisione, credo sia giunto il momento di far sì che anche nella liturgia sia operante quel tentativo di rilettura biblica che vuole recuperare lo spessore della dimensione femminile presente nella storia della salvezza e sfumato da precomprensioni antropomaschiocentriche.

Mi pare perciò non solo interessante, ma impegno da attuare anche nella nostra Chiesa, la proposta di un *An Inclusive-Language Lectionary (Lezionario redatto con un linguaggio inclusivo)* prodotto dal Dipartimento educazione e ministero del Consiglio nazionale delle Chiese di Cristo negli Stati Uniti.

Il criterio ermeneutico usato è l'attenzione alla scelta di un linguaggio e dei testi biblici comprensivi di tutti gli esseri umani e di quelli che includono la presenza attiva delle donne nella storia della salvezza (come durante gli eventi della morte di Gesù in MT 27,55; MC 15,40; LC 23,49; GV 19,25 e nell'annuncio e nella testimonianza della resurrezione in MT 28,1-10; MC 16,1-11; LC 24,1-12; GV 20,1-18).

Questo è ciò che si propone anche il *Common Lectionary (Lezionario comune)* proposto dalla Consulta nordameri-

cana sui testi comuni per tutte le Chiese cristiane. In esso viene ad esempio escluso EF 5,21-23, testo che ha una chiara natura oppressiva. Manca però una attenta collocazione dei testi riguardanti la creazione della donna: GN 2,12-14 (che narra la creazione della donna dalla costola di Adamo) viene posto nella XXII domenica dell'anno B, mentre GN 1,27 (Dio creò l'uomo simile a sè, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò), che anche il Papa, nella sua lettera apostolica "Mulieris dignitatem" al capitolo III, afferma debba essere messo a fondamento della antropologia cristiana perchè si possa parlare di dignità di persona della donna, è collocato nella veglia pasquale come lettura facoltativa.

Queste possono essere delle proposte per una nuova prassi liturgica.

L'ecumenismo può aiutare le donne di confessione cattolica a un confronto con esperienze diverse. Nelle Chiese riformate molte sono le donne che studiano teologia, anche se alcune di quelle che operano come pastori incontrano delle difficoltà. L'ecclesiologia di queste Chiese si fonda su GAL 3,28: è in Cristo che si superano le divisioni del "sacro".

Anche nell'ebraismo, eccetto la corrente ortodossa, le donne possono conseguire la laurea rabbinica ed esercitare l'ufficio di rabbino.

La Chiesa ortodossa non solleva neppure il problema, con qualche eccezione nel Nord America.

L'ecumenismo ci stimola ad un approfondimento e ad un continuo confronto dei fondamenti della nostra fede perchè, attraverso il dialogo delle diverse esperienze, si possano trovare dei punti in comune.

Il dialogo tra le Chiese quindi può servire anche per chiarire problemi irrisolti: di fronte a chi asserisce che il diverso ruolo delle donne nelle varie confessioni cristiane pregiudica la ricerca dell'unità fra le Chiese, rilancerei il problema invitandole a riconciliare questa reale profonda divisione dovuta all'emarginazione della donna.

A partire dagli anni '70 lo studio della teologia nei gradi della cultura accademica (Bacellierato, Licenza e Dottorato) è stato reso accessibile anche alle donne cattoliche.

La mia esperienza di incontro con la teologia è nata innanzitutto dal desiderio di riflettere e diventare consapevole circa le ragioni della mia fede. Ho riscontrato però che esiste il problema del rapporto tra donna e teologia dal momento che sono rari e isolati i contributi femminili alla cultura cattolica.

La teologia femminista ha cercato e cerca di riscoprire la presenza attiva della donna nella Chiesa, a partire dalla esperienza di fede. Ma ciò che è importante secondo me oggi è che, superato questo punto di partenza, sia possibile diventare visibili attraverso:

- una maggiore conoscenza della cultura teologica da parte delle donne;
- una reale influenza culturale tramite produzioni teologiche;
- una riconcettualizzazione teoretica di una cultura androcentrica che abbia pretesa di universalità;
- l'acquisizione di autorità magisteriale.

È chiaro che solo mediante la formazione teologica e non uno sterile antintellettualismo sarà possibile "rompere il silenzio".

I Vescovi statunitensi nella bozza della loro lettera pastorale "Socie nel mistero della redenzione" incoraggiano "la preparazione teologica delle donne perchè possano predicare il Vangelo e mettere a frutto i loro talenti come prediatrici nella Chiesa ...".

La nostra Chiesa sarà senza divisioni solo se assumerà la dimensione femminile nella sua interezza.

Così, come Maria di Magdala, ogni donna si farà annunciatrice del suo incontro con Cristo e "piena di gioia" potrà predicare a tutti la fine di ogni divisione portata da Cristo.

SULLE STRADE DELLO SHALOM

La pace è politica

a cura di Gianni Fazzini e di Marisa Furlan



Nell'attuale travaglio culturale, avvolti come siamo dal benessere, restiamo sconvolti quando prendiamo coscienza della nostra incapacità di gestirlo nei termini più ampi di futuro e di mondialità.

Così quando veniamo a conoscenza che la gente riesce ancora a riunirsi in piazza, siamo presi insieme da scetticismo e da curiosità. Ci domandiamo: hanno ancora senso le manifestazioni? È questo interrogativo che ci fa accostare tre fatti: le azioni organizzate a Berlino nell'ultima settimana di settembre per denunciare la politica del Fondo Monetario Internazionale, la marcia del 2 ottobre da Perugia ad Assisi per un'Europa non violenta nel ricordo di Aldo Capitini e l'annuncio di un nuovo incontro all'Arena di Verona organizzato da Beati i Costruttori di Pace per il prossimo 30 aprile in collegamento con l'Assemblea Mondiale Ecumenica su *Pace, Giustizia e Salvaguardia del Creato*.

A Berlino dal 26 al 29 settembre si è tenuta l'Assemblea del Fondo Monetario Internazionale (FMI) e della Banca Mondiale (BM) per definire la strategia del credito monetario mondiale.

In tale occasione organizzazioni politiche, ecologiche e religiose hanno dato vita ad una serie di manifestazioni di solidarietà con il sud del mondo. Contemporaneamente le Organizzazioni non Governative hanno invitato il Tribunale dei Popoli a giudicare in una apposita sessione l'operato di queste due istituzioni (FMI e BM).

La manifestazione, promossa da centocinquanta gruppi, dai verdi alle chiese, ha riunito cinquantamila tedeschi - ottantamila secondo gli organizzatori - che

hanno fatto un corteo di quattro chilometri per le strade di Berlino contro i signori del dollaro.

Nella sessione del Tribunale dei popoli la politica finanziaria del Fondo Monetario è stata rigorosamente analizzata con documentazioni e testimonianze ed è stata condannata per aver contribuito ad aumentare il trasferimento delle risorse dai paesi in via di sviluppo a quelli del nord. Esempio paradigmatico: il credito accordato a paesi dell'Africa con governi dittatoriali è stato investito in armamenti e riconsegnato così ai paesi del nord attraverso il mercato bellico. Questa lettura permette oltretutto di impostare il problema del debito del sud del mondo in termini ben diversi da come lo raffigura un nudo linguaggio bancario.

L'opposizione quindi alla politica di questi due organismi ha avuto queste caratteristiche:

- ha unito una imponente manifestazione di piazza ad un momento di analisi politica altamente qualificata, coniugando insieme un forte impatto sull'opinione pubblica mondiale con l'offerta di contenuti politico-culturali di grande levatura;

- l'intesa fra i gruppi organizzatori è stata segnata dall'esperienza politica e culturale dei verdi, dalla sensibilità verso i problemi del sud del mondo portata dalle Organizzazioni non Governative del nord Europa e dalla impostazione del rapporto fra fede e impegno storico da parte delle chiese che privilegiano l'attacco diretto dei problemi e che lasciano piena libertà di collaborare con chiunque sia impegnato nella stessa realtà;

- di conseguenza vi è stata la capacità di agire insieme privilegiando il raggiungimento degli obiettivi e superando in modo totale l'esigenza di raffigurare l'identità dei singoli gruppi.

Si voleva esprimere pubblicamente il dissenso sulla politica finanziaria del sistema economico in cui si è inseriti: questo obiettivo è stato raggiunto.

Il secondo fatto che si vuol ripensare è la marcia Perugia-Assisi del 2 ottobre.

L'occasione era data dal ricordo di Aldo Capitini a 20 anni dalla morte. Due cooperative umbre (la "Guernica" e la "Passaparola") hanno organizzato un dibattito di quattro giorni con quaranta relatori su: "Non violenza, politica, trasformazioni sociali". A conclusione vi è stata la marcia con 30.000 persone provenienti da tutte le regioni.

Ci sembra di poter rilevare queste considerazioni:

- innanzi tutto l'alto numero di partecipanti ha indicato ancora una volta che sono tante nel nostro paese le persone che riflettono sulla pace, che sono pronte ad impegnarsi e che hanno un vivo bisogno di aggregarsi e di riconoscersi;

- è parso evidente però che il semplice riferimento ad una persona pur tanto profetica non è sufficiente a dare un senso unitario ad una manifestazione ed in mancanza di un forte stimolo unificante si finisce per porre l'accento sulla propria bandiera;

- l'argomento "non violenza," per quanto nobile, rimane astratto e impegnarsi a definire quando la violenza sia lecita e liberante e a quali condizioni la nonviolenza possa essere un metodo vincente di lotta fa rimanere a livello di disquisizione teorica;

- la mancanza di un grosso obiettivo da centrare ha fatto scadere l'impatto sull'opinione pubblica, tanto che la stampa nazionale ha potuto praticamente ignorare la manifestazione.

Il confronto fra Berlino e la Perugia-Assisi ci fa guardare all'annuncio dell'Arena 3, da parte dei Beati i Costruttori di Pace, come ad una sfida.

Esiste nel Veneto, e non solo nel Ve-

neto, un consistente strato di cattolici che partendo dal riferimento evangelico sono attenti e sensibili ai grandi problemi del mondo. I due precedenti incontri alla Arena il 4 ottobre 1986 e il 30 maggio 1987 hanno saputo essere momenti forti per la presa di coscienza delle responsabilità dei credenti all'interno del movimento per la Pace.

Il riferimento ora all'Assemblea Ecumenica del 1990 è interessante ma a condizione che si esca dall'astrattezza dei principi e ci si misuri su ciò che si è capaci di smuovere fra la gente con cui viviamo, nel concreto della vita quotidiana.

A nostro avviso questa non è ottenibile restando dentro a spazi confessionali, ma entrando in obiettivi comuni con organizzazioni laiche politiche ecologiche e di solidarietà internazionale; con la speranza che il motivo di lavoro comune sia tanto forte e pregnante da saper staccare ogni gruppo dalla tentazione di usarlo per una propria affermazione.

Perchè una manifestazione di gente può contribuire a risvegliare la consapevolezza che lo stesso sistema che perpetua il sottosviluppo di due terzi dell'umanità è quello che mantenendoci nel torpore del consumismo e nell'impotenza dell'individualismo, avvelena anche la nostra vita nel nord del mondo.

Movimenti e chiese locali nel Veneto: il caso delle Acli

a cura di Arduino Salatin

Se si guarda alle cronache dell'area cattolica negli ultimi anni, l'opinione pubblica ha sentito parlare soprattutto di alcuni movimenti (come ad esempio Comunione e Liberazione) la cui ribalta giornalistica ha talora impedito di conoscere meglio l'itinerario e la ricerca di altre organizzazioni di più antica storia e tradizione.

Ci soffermiamo in questo numero sull'evoluzione delle ACLI (Associazione cristiana lavoratori italiani) la cui presenza continua ad essere consistente sulla scena ecclesiale, nonostante un passato di grave crisi che portò all'inizio degli anni '70 al ritiro del consenso della gerarchia cattolica. L'accusa allora rivolta all'associazione era di fare troppa politica - per di più ipotizzando una "scelta di campo" socialista con il rischio, temuto dai Vescovi, di compromettere l'originaria "ispirazione cristiana".

Siamo partiti da alcune semplici domande:

Che cosa sono oggi le ACLI nel Veneto? Come sono cambiate? Chi sono gli aclisti? Con quali prospettive si muovono rispetto alle chiese locali e nella società veneta?

1) Le ACLI sono una realtà significativa nel Veneto. Quasi 23.000 iscritti, circa 240 "circoli" territoriali con una capillare presenza nelle 7 province del Veneto e una consistente partecipazione di lavoratori, giovani e donne.

Le ACLI hanno tenuto il loro ultimo congresso regionale nello scorso anno e negli ultimi anni hanno conosciuto una graduale ripresa del tesseramento, ma soprattutto del numero dei militanti e dei servizi. Anche a livello giovanile c'è sta-

ta una ripresa di GIOVENTÙ ACLISTA, presente ora in tutte le province.

2) Le ACLI sono una realtà molto articolata; accanto all'associazione principale operano infatti specifiche organizzazioni di servizio con migliaia di aderenti:

- sul versante della cultura e del tempo libero, l'ENARS e l'Unione SPORTIVA;
- nel campo della formazione professionale, l'ENAIIP che serve un'utenza di circa 4.500 giovani e adulti, attraverso il lavoro di 650 operatori in circa 240 corsi gestiti da 23 Centri sparsi per la regione (la rete più capillare di Centri nel Veneto);

- sul versante dell'assistenza ai lavoratori, il PATRONATO ACLI, operante con 7 sedi provinciali, decine di sedi zonali per un totale di circa 300 recapiti (tra cui anche alcune "unità mobili" nella provincia di Belluno) con un'utenza servita di qualche centinaio di migliaia di persone;

- nella cooperazione, con circa un centinaio di cooperative (agricole, di lavoro, di solidarietà sociale, ...) molte delle quali gestite da giovani (come nel caso del "movimento primo lavoro", una iniziativa di grande successo).

3) Le ACLI hanno mantenuto una realtà di movimento radicato nel territorio.

L'associazione ha accentuato l'impegno sul terreno del *volontariato* (sono centinaia gli aclisti che prestano gratuitamente la loro opera nei più diversi settori sociali) e su quello della *mobilitazione sociale* nel campo delle politiche nazionali (in appoggio a rivendicazioni nel settore previdenziale, nelle politiche

del lavoro, nella riforma della pubblica amministrazione, ...) e di quelle internazionali (in appoggio ad iniziative per la pace, ...) anche se non sempre tali iniziative hanno avuto la risonanza del passato.

Sul versante politico-sindacale, consistente rimane la presenza aclista nei sindacati confederali (in particolare CISL e CGIL) e nelle Amministrazioni locali (in particolare Comuni e Usl), per la stragrande maggioranza nelle file della DC (nonostante la fine del collateralismo maturata alla soglia degli anni '70).

4) L'evoluzione del movimento veneto.

I cambiamenti più significativi sono avvenuti nei rapporti con la chiesa istituzionale.

Nonostante l'associazione non possa contare su propri assistenti ecclesiastici, le relazioni sono buone in quasi tutte le diocesi, come dimostra la presenza dei vescovi veneti ai vari congressi provinciali del movimento.

Sul terreno pastorale le collaborazioni più frequenti avvengono con l'Azione Cattolica e - a livello giovanile - con gli scouts dell'Agesci.

Sul terreno formativo e culturale, le ACLI hanno dato un contributo talora determinante allo sviluppo delle "Scuole di formazione sociale" sorte in molte diocesi venete, facendo spesso confluire proprie iniziative preesistenti.

5) È d'obbligo concludere questo rapido bilancio con alcune riflessioni sulle prospettive dell'Associazione.

È evidente che il movimento ha dimostrato in questi ultimi anni una tenuta e un parziale rilancio, anche se l'iniziativa non sempre ha adeguata risonanza sia in campo ecclesiale cattolico che di opinione pubblica. Occorre chiedersi se ciò è dovuto ai sospetti che ancora pesano sul passato delle ACLI o ad una minore incisività delle proposte rispetto al tessuto culturale cattolico e veneto.

Al di là del giudizio politico generale - legato anche alla linea nazionale del

movimento - si può comunque dire che la presenza aclista ripropone il problema storico del *laicato cattolico*, non ancora superato nel post-concilio (almeno in Italia): quale rapporto tra comunità cristiana e realtà storico-sociale? Quali modalità di organizzazione di una "presenza" distintiva dei cristiani nella società che non si tramuti in integrismo? Quale rapporto con le organizzazioni laiche (in particolare il sindacato e i nuovi movimenti)?

Il rischio più grosso è che la visione di un impegno storico come "incarnazione" di particolari "carismi" presenti nella comunità cristiana si traduca di fatto in una "delega" ai *laici* per l'ambito "mondano" della realtà economica e sociale, e all'interno di quest'ottica si configurino "specializzazioni" indebite del servizio pastorale.

L'attuale organizzazione aclista conserva la traccia di una articolazione capillare pensata in origine come "alternativa" o "risposta globale" *cristiana* ai problemi sociali; le ACLI hanno avuto il merito storico di ripensare radicalmente questa formula, nella scia del rinnovamento post-conciliare. Nel fare questo, hanno rischiato in passato la scomparsa come movimento; oggi l'associazione intende dare un proprio contributo nel discernimento della "complessità" della società odierna, stimolando una nuova testimonianza dei credenti e delle chiese.

Resta da capire fino a che punto gli aclisti riusciranno a evitare, in nome di questo "servizio", i rischi di un nuovo ecclesiocentrismo rispetto alle ragioni del confronto culturale e alle istanze sociali.

LA CITTÀ NASCOSTA

I senza fissa dimora

a cura di Carlo Beraldo



“... Ma é una vagabonda o é solo ubriaca?”

“È una vagabonda”

“Già ... ne ha tutta l'aria”

“È vagabonda da quando è nata”

“No” disse Francis. “Nessuno é vagabondo da quando é nato. Deve pur essere stata qualcos'altro nella sua vita”.

(da “Ironweed” - di W. Kennedy ed Rizzoli -)

Vagabondi, barboni, senza fissa dimora; sono molti i sostantivi usati per definire coloro che senza una casa propria, quasi sempre privi di un lavoro, qualche volta un pò bevuti, si trascinano da una panchina di un giardino alla sala d'attesa della stazione ferroviaria, da una mensa popolare all'asilo notturno messi a disposizione dall'ente pubblico o da qualche associazione religiosa.

Quanti sono e soprattutto chi sono questi soggetti che nella stragrande maggioranza delle situazioni vengono evitati o comunque costituiscono l'oggetto di riferimento per molte campagne favorevoli al ripopolamento dei tradizionali contenitori atti a raccogliere tutto ciò che é brutto e fastidioso ma pur tuttavia presente lungo le nostre strade.

Come al solito, nell'ambito di questo osservatorio, abbiamo tentato un limitato affondo nella realtà presa come riferimento raccogliendo un pò di informazioni e di dati; abbiamo parlato con un pò di operatori e con alcuni di questi “vagabondi” privilegiando il contatto con gli utenti (nella quasi totalità maschi) degli asili notturni e/o case dell'ospitalità presenti nel territorio veneziano.

Ne é uscito un quadro piuttosto com-

plesso, alquanto problematico, sicuramente mai omogeneo tra le sue diverse parti.

Innanzitutto va detto che non esistono informazioni ufficiali sul fenomeno: né la Regione, né l'Istat, né alcun altro istituto di ricerca sono a conoscenza del dato complessivo regionale (stiamo parlando ovviamente del Veneto) riguardante i “senza fissa dimora”, così pure non vi sono dati precisi intorno ai servizi per questa particolare fascia di popolazione; si presume che il primo dato corrisponda a circa un migliaio di soggetti (comprendendo tra questi anche alcuni gruppi di zingari e coloro che momentaneamente, per i più svariati motivi, sono privi di una definita residenza), così pure gli utenti degli asili notturni si aggirerebbero attorno ai 400 soggetti, sempre per l'intera area regionale.

Una prima osservazione quindi: questa realtà appare immediatamente come la meno indagata dal lato sociologico, ma contemporaneamente risulta anche ai margini delle politiche di intervento sociale da parte degli enti locali. Alcune esperienze significative sono conseguenza della “buona volontà” di singoli operatori o di determinati gruppi di volontariato.

L'atteggiamento prevalente dell'ente pubblico é sostanzialmente di contenimento e di controllo rispetto soprattutto alla salvaguardia dell'ordine pubblico: sono insomma soggetti da assistere anche se considerati ormai privi di diritti.

I senza fissa dimora che siamo riusciti ad avvicinare sono quelli dell'ambito veneziano; le storie di vita sono tra le più

diverse, le cause del passaggio da uno status sociale percepito come normale a quello attuale si accavallano l'una sull'altra.

Sono storie caratterizzate da episodi legati a sfratti, perdita del lavoro, delusioni d'amore o improvvisa scomparsa della persona amata, difficoltà relazionali in famiglia, dimissioni dall'ospedale psichiatrico od altro ancora; spesso c'è l'incontro con l'alcool che "ti scalda dentro" e fa sentire meno la solitudine, raramente c'è una scelta di tipo individuale per il ruolo di vagabondo.

Il rapporto attuale con le dimensioni della vita è caratterizzato dalle essenzialità che aiutano a sopravvivere: un letto, un pò di amicizia, un posto dove stare al caldo d'inverno, dove potersi lavare. Dai racconti di quasi tutti i soggetti avvicinati (una quindicina, età media sui 50 anni, qualche giovane) emerge molto fatalismo; i motivi dell'attuale emarginazione sono riconducibili quasi sempre alla "sfortuna" o ad "un insieme di cose messe male."

Gli "altri", quelli che stanno bene sono i più fortunati; verso di loro non vi è alcun rimprovero o rivendicazione, solo qualche punta di invidia: ... "... beati loro, ... le nostre vite sono diverse dalle loro, noi abbiamo avuto sfortuna, meno occasioni positive ...".

Uno di loro rivolgendosi direttamente al sottoscritto afferma: "La differenza tra me e te sta nella quantità di chiavi possedute, tu sicuramente ne hai molte e puoi aprire molte cose, io non ne ho alcuna e sono gli altri che, se vogliono, mi aprono". Vi è comunque, pur nella coscienza delle proprie ed altrui difficoltà, un atteggiamento di forte distinzione nei confronti di quelli che vengono considerati i veri vagabondi, i barboni di strada, coloro cioè che dormono sulle panchine o alla stazione ferroviaria o anche nelle fermate degli autobus e (a Venezia) dei vaporetti.

Così pure in chi è riuscito ad allontanarsi da situazioni di alcoolismo vi è forte rimprovero e stigma verso chi continua a bere e si presenta alla mensa o al dor-

mitorio ubriaco, tant'è che spesso viene allontanato ed invitato a ripresentarsi in altre condizioni.

Ciascuno ha un proprio "giro" di rapporti ancora presenti in alcuni locali della città e in un determinato ambito quartierale (ciò è particolarmente presente in Venezia centro storico) dove è possibile fare anche qualche lavoretto pur precario. Va detto che questo è possibile nella situazione atipica veneziana dove i senza fissa dimora, con particolare riferimento agli utenti degli asili notturni, sono nella stragrande maggioranza nativi della zona: comunque gli immigrati (pure quelli di colore) sono i più "soli".

Vi è tra l'insieme di questi soggetti la solidarietà che contraddistingue il rapporto tra coloro che sono privi di potere, è insomma il darsi una mano reciprocamente per stare tutti un pò meglio. Significativa a questo proposito è l'esperienza della casa dell'ospitalità di Mestre dove da alcuni mesi va sperimentandosi una originale forma di autogestione da parte degli ospiti e degli operatori.

L'atteggiamento verso il futuro è anche questo proiettato a cogliere alcune risorse materiali (ma dal notevole significato simbolico) che possano aiutare a vivere: la pensione, stare un pò meglio di salute, comunque un letto e un luogo dove poter riprendere le forze durante l'arco della giornata. Solo i più giovani avanzano qualche ipotesi un pò precisa sul lavoro e sul desiderio di una casa propria.

Dicevamo in premessa che i soggetti avvicinati sono stati quelli che in qualche misura usufruiscono di alcuni servizi messi a disposizione dalla collettività e che quindi sono riusciti in qualche modo a trattenere la loro emarginazione e solitudine. Ben diversa è la condizione di chi si è "lasciato andare" in un percorso di progressivo "randagismo" in cui anche le più piccole forme di relazione sociale sono svanite, a meno che non si tratti della richiesta di una moneta, una sigaretta o di una minestra.

Alcune recenti ricerche (la Caritas a Roma e Torino, l'Università a Bologna) pongono in evidenza come, soprattutto nelle grandi città, il fenomeno si stia notevolmente ampliando (a Roma il numero di questi soggetti ha raggiunto ormai la quota dei 4.000) "arricchito" anche dalla presenza di immigrati stranieri traumatizzati dall'impatto violento determinato dal "nostro" assetto sociale. Il dato più preoccupante che emerge da queste ricerche è la forte presenza, che appare peraltro in costante aumento, del "barbonismo giovanile" in cui i soggetti coinvolti hanno alle spalle pesanti storie di istituzionalizzazione, situazioni familiari disastrose, precoci abbandoni scolastici, l'inutile ricerca di una occupazione, a volte l'ingresso nel circuito della tossicodipendenza.

Come sempre, nell'ambito di questo

osservatorio, risulta assai problematico esprimere giudizi o dare indicazioni. La variabile interpretativa rispetto a fenomeni come questo succitato non può comunque che essere la qualità della vita sociale odierna, i valori che animano questa ultima, i poteri che la determinano.

Sorge a questo punto spontanea la domanda se sia possibile andar oltre il contingente assistenziale, ricreando comunicazione ed occasioni di solidarietà rispetto a tutte le autoemarginazioni indotte e tali da determinare nuove progettualità di vita.

Di fronte ad una società che tendenzialmente sempre più collocherà ai propri margini ampie fasce di popolazione, risulta urgente più che mai individuare delle risposte che non potranno che avere in sé forti dimensioni etiche oltre che politiche.

È ORA CHE LA
CLASSE OPERAIA
GLI SI DICA LA
VERITÀ, CIPPA.

ADDIO,
BEATA
INNOCENZA!



Recensioni e lettere

Scrivo questa presentazione con un interrogativo che mi disorienta: e se fosse vero che questo "Breve corso di politica" (edizione Rizzoli, Milano 1988, pp. XXII + 230, lire 20.000) merita il successo di pubblico e di critica che ha avuto; che esprime appieno la genialità della scuola di politica messa in piedi dai gesuiti a Palermo; che, in definitiva, ha pienamente ragione padre Sorge quando, nella impegnata prefazione, intitolata *riscoprire la politica*, al libro del suo confratello Ennio Pintacuda scrive: "questo *Breve corso di politica* non raccoglie soltanto le riflessioni che l'autore svolge nelle sue lezioni di sociologia politica all'Istituto "Pedro Arrupe" di Palermo. È chiaramente qualcosa di più. Esso contiene un messaggio, un invito ragionato a riscoprire la politica, a restituirle quell'anima che la partitocrazia le ha tolto, affinché — grazie a una vera e propria resurrezione della politica — il nostro sistema democratico possa sciogliere i nodi che lo bloccano e gli impediscono di raggiungere maturità e compiutezza"?

L'interrogativo che mi disorienta nasconde altrettante possibili chiavi di lettura del corso di Pintacuda: chiavi legittime ben si intende, ma che forse rischiano di usare il testo per altri fini, nobili di certo, ma altri! E tuttavia il dubbio di non aver capito nulla, di essere andato per la tangente per partito preso permane: questa mia presentazione perciò si limita a prendere sul serio il titolo del volume (*Breve corso di ...*) e a formulare qualche considerazione in base ad una conoscenza comune della materia e ad una certa pratica con testi che, istituzionalmente — in contesto più strutturato quale è il programma di educazione civica nelle scuole medie superiori — assolvono ad una analoga funzione. Il taglio del corso, che ne giustifica la interna organizzazione per capitoli-sommario di natura storica e per altri capitoli più esplicitamente te-

matici, è dichiarato a p. 8: "oggi, per riscoprire la politica bisogna ripartire dalla città" e ancora (p.9): "dal grado e dal tipo di qualità della vita che si riesce a produrre nella città si può misurare se i progetti politici elaborati siano o no validi." Mentre l'ambito tematico, la politica appunto, non è nient'altro che "l'eterno presente della storia", "una scienza a cui spetta di creare modelli ideali per la convivenza civile e di predisporre, anche, strategie operative per farne incarnare le idee nelle istituzioni e nelle azioni umane" (p. 10). Dunque il *Breve corso* risulta volutamente funzionale ad una capacità di governo della città, che trova la sua espressione general-generica nella conclusione del testo: "è una nuova cultura politica che bisogna scoprire; quella cultura che ha permesso di far rivivere, nei periodi difficili della storia, le ragioni di quella solidarietà nella convivenza civile che sorreggono il modello ideale di una città governata a misura d'uomo" (p. 223). L'esito invece pratico - che forse è anche premessa non detta al testo stesso del corso - sono i "gruppi" che "hanno elaborato un modello di azione politica nel quale si valorizzano la solidarietà tra cittadini, il coinvolgimento e la partecipazione nelle decisioni politiche e le varie forme di decentramento urbano, quali i quartieri e le circoscrizioni". Tra i gruppi primeggia, naturalmente, "Una Città per l'Uomo" (p. 152). C'è inoltre un'altra direttrice sottesa al testo e sviluppata in tutto il capitolo intitolato *i politici* (pp. 173-191) ed è quella che si rifà alla teoria delle *élites*, di cui le scuole di politica sono un'importante strumento formativo. Pintacuda infatti le presenta così: "a questo scopo sono sorte alcune iniziative per la formazione di un personale da preparare adeguatamente e da inserire nell'attività politica attraverso un reclutamento alternativo. Queste sono un tentativo di offrire forme più idonee di selezione rispetto a quelle che avvengono attraverso gli organismi burocratici e nelle segreterie dei partiti, ovvero con il tirocinio nelle amministrazioni di

enti minori" (p. 190). Tesi e strumenti di formazione della classe dirigente che collimano con la secolare pratica pastorale dei gesuiti di predilezione per quanti sono destinati a comandare; del resto padre Sorge lo dice con esemplare chiarezza nell'introduzione: "la seconda direzione dell'intervento della Chiesa, nell'opera comune di riscoprire la politica, è quella della preparazione di una nuova classe dirigente, (...) non si tratta - come abbiamo mille volte ripetuto - di «fare politica» o di «insegnare la politica», ma di «formare i politici», che è una cosa diversa" (p. XXI).

Ecco, tenendo conto delle finalità ricordate, possiamo vedere alcuni elementi di merito del *corso*, facendo attenzione che esso non si sottrae all'impetosa tirannia della sommarietà, che talora gioca degli scherzi che superano ogni lodevole intenzione di brevità e sinteticità. Nel capitolo intitolato *Nello spazio della politica* (pp. 73-90), che fa da cerniera tra la parte di sintesi storica delle dottrine politiche e l'approfondimento tematico su *sistema politico*, su *il potere*, su *partiti e partitocrazia* e via dicendo, alla ricerca di "un itinerario di rivisitazione della politica" (p. 73) in modo da "riflettere sui vari problemi politici nella loro globalità e in stretta correlazione tra loro" (*ib.*), l'autore conclude così la rapsodica analisi dei movimenti pacifisti: "il movimento pacifista, valorizzando il tema della pace, ha riproposto la necessità di perseguire il modello di città ideale, se si vuole vivere senza i timori e le angosce della guerra; la lotta contro gli armamenti viene fatta all'insegna del valore etico della politica" (p. 88). Affermazioni simili a quella riportata si trovano in ogni pagina: possono celare tesori immensi, come grossolane banalità, il lettore in verità ha pochi strumenti per scegliere, si trova nella stessa situazione dell'asino di Buridano.

Il sommario di storia delle dottrine politiche è la parte del volume che più presta il fianco a interrogativi e serie per-

plexità, a cominciare da quella insopportabile (ed insopportabile) pretesa di esaurire l'argomento, per cui ogni storia va raccontata dall'inizio - ma l'inizio ha la stessa funzione del "c'era una volta" delle fiabe - (p. II) "i primi documenti che ci sono stati tramandati che parlano di politica vengono dalla lontana cultura egizia e risalgono al 2200 a.C.; sono i principi e gli insegnamenti sull'arte del governare che davano ai loro figli i re Merikerie e Amenemoet I. Ma il più antico trattato sull'arte di governo è stato compilato in India nell'VIII sec. d.C. da Kamandaki." Non c'è solo, in quest'inizio, il "c'era una volta", ma anche tutto il concentrato del sunto "alla Bignami", con l'aggravante che il lettore non ha la minima indicazione esplicita per accedere, se non alle fonti, almeno a qualche trattazione più articolata. Gli esiti di una formazione "alla Bignami" li conosciamo sulla nostra pelle: poco senso critico e tante impostazioni schematiche, più o meno "aggiornate". Nel sommario non vi sono soltanto i difetti tipici del sunto - che tuttavia può avere una sua utilità se usato in un contesto di "ampliamento" orale - ma anche strane inversioni cronologiche, comprensibili solo all'interno di un intendimento teso a celebrare le magnifiche sorti e progressi di un certo pensiero sociale cattolico. Alcuni esempi: "oltre la nascita e l'azione dei movimenti e l'opera di revisione del marxismo sono da ricordare le innovazioni avvenute nel movimento cattolico con le encicliche di Paolo VI *Populorum progressio*, di Giovanni XXIII *Pacem in terris* e con i decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, che hanno rinnovato la dottrina del rapporto tra fede e politica, dell'impegno sociale e politico dei cattolici" (p. 69). Anche per una elencazione alla rinfusa, si può essere un pò più precisi, usando lo stesso numero di parole. Le affermazioni azzardate giungono a sostenere simili affreschi: "nel tempo in cui sono affermati i movimenti liberali, espressione della crescita della classe borghese e della lotta al potere autoritario, sono,

anche, nati altri gruppi, precursori degli attuali ambientalisti ed ecologisti. Essi hanno raccolto alcune esigenze vitali, riguardanti la qualità della vita e i rapporti con il proprio territorio, che erano disattese dagli altri gruppi. Il più importante tra questi è stato il movimento "tradizionalista" (p. 36). Oppure, nell'indicare l'opera di Marx e il suo "progetto marxista", l'autore sostiene che "da questo movimento non sono accettati i principi e le esperienze acquisite nel periodo anteriore alla nascita del marxismo dal cristianesimo sociale, giacché nei suoi riguardi c'era diffidenza e ostilità dovute all'utilizzo che si era fatto in Germania della religione per legittimare il regime prussiano" (p. 45). Mi auguro che quanti hanno occasione di leggere e studiare il libro di Pintacuda non si lascino "orientare" da una simile rilettura del pensiero politico e non temano di affrontare la durezza del fare politica oggi, anche se disorientati.

Giovanni Benzoni

Il grande sogno della pace può abbattere lo stato di necessità dell'uomo?

Non c'è niente di peggio per un termine, una categoria, che voglia diventare in qualche modo anche un contenuto, un obiettivo, non c'è niente di peggio che l'essere ripetuto all'infinito, senza attributi, sino a svuotarsi di qualsiasi significato ed essere reso fonema, segno grafico, un sasso senz'anima. PACE ha sicuramente rischiato una sorte del genere in questi enigmatici anni ottanta, dopo un decennio nel quale essere solo un po' gandhiani significava sicuramente essere moralisti — piccolo — borghesi. Dopo quel decennio in cui l'eticità era tutta trasferita sui fini, anch'essi (come oggi PACE) ripetuti ossessivamente sino a dilegularli, ne è seguito uno in cui i mezzi sembrano recuperati ai fini, ma

non per questo si ha la sensazione di concretezza e consapevolezza su ciò che si vuole veramente.

Ben vengano dunque tutte le occasioni per parlare di PACE *controcorrente*, il che significa con il maggior disincanto possibile, non per mero realismo, ma perchè gli occhi possano vedere.

Mi pare dunque dover dire che:

1) Come si spiega questa nuova eticità della PACE che recupera fini e mezzi, in un contesto generale che invece ha rinunciato a qualsiasi FINE e che si concentra solo sui mezzi per obiettivi amorali (se per morale consideriamo un qualsiasi gesto che non prescinda dall'ALTRO)?

C'è insomma il fondato sospetto che PACE vada acquistando diffusione e popolarità proprio per la sua insignificanza sostanziale, come pass - par - tout delle coscienze, per non dar nell'occhio e non far risultare evidente l'omertà nei confronti di una società amorale. Oppure PACE per paura, come del resto CONSERVAZIONE AMBIENTALE per paura, istinti di conservazione individuali e quindi amorali.

2) Quest'ultima considerazione ne richiama un'altra più generale - e forse scontata - sulla natura umana. Non si scopre proprio nulla nel dire che gli uomini hanno fatto sempre la guerra e la pace per utilità. Non solo i grandi e i capi. L'uomo, l'homo oeconomicus (l'uomo tout-court?) ha basato le sue fortune sulla selezione e sulla concorrenza e su una certa dose di violenza e sopraffazione e sull'utile. I principi di uguaglianza e di giustizia si sono affermati solo quando sono diventati maturi per un nuovo assetto economico, per il quale erano diventati indispensabili e alla luce di ciò la loro valenza etica si ridimensiona grandemente. La politica, e i principi a cui di volta in volta si è ispirata, ha sempre assecondato e addirittura organizzato questa logica e quando la politica ha preteso di governare questa logica e ridurla ad impotenza, ha finito per

assumersi quella violenza, facendola ricadere sulla società civile. Ugualmente non è una novità, ma va ricordato, che le guerre sono la proiezione su scala più grande di questa aggressività, che sembra rispondere ad uno *stato di necessità* della natura umana.

3) Considerazioni del genere ammazzerebbero per sempre la PACE e il discorso sarebbe chiuso prima ancora di aprirsi. C'è certamente uno stato di necessità che governa il mondo (a partire dalle sue leggi fisiche). La speranza cristiana e non solo, la SPERANZA senza attributi, che per forza si rifanno ad una *logica totalmente paradossale*, possono però abbattere questa spirale perversa; o forse *illuderci di abbatterla*, il che basterebbe a ridare una dignità etica all'uomo; perché lo reimpegna su dei fini, come il mitico Sisifo spingeva in eterno verso l'alto il macigno. Dunque la PACE è *utopica e soprattutto disumana*. È bene tenerlo presente e non pensare di poterla imporre con argomenti razionali, come per esempio fa spesso Balducci. "I have a dream" ("ho un sogno") diceva Luther King e non può essere che così.

4) Ma anche il sogno può servire all'uomo; e affinché l'illusione diventi speranza, dobbiamo avere almeno la *sensazione della concretezza*. Non è dunque più possibile continuare a ripetere PA-

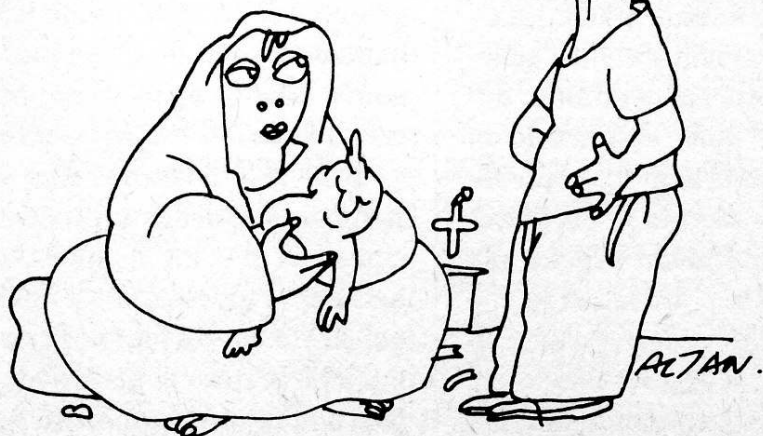
CE, se prima con la caparbieta dei sognatori, non si ridisegna un nuovo assetto, in cui far rigiocare i rapporti umani, fuori dal bestiale stato di necessità che porta inevitabilmente alla guerra. Può la politica, per la prima volta, diventare morale e consegnarci un uomo capace di rinunciare, per scelta e convinzione, al proprio utile e al possesso che porta alla guerra, capace di negarsi in nome della disumana condivisione?

5) Certo la tradizione giudeo - cristiana contiene tutto questo, ma contiene molto d'altro, ivi compresa una possibilità del divino che esclude i sogni terreni e che sacralizza l'umano. Questa dualità è stata sempre presente e fa parte del paradosso sintetizzato in Cristo. Testi profetici come la *Pacem in terris* hanno segnato momenti di rottura della dualità, anche se sono destinati a veicolarsi in un contesto cristiano abituato a sentire la religione come bisogno individuale, non molto distante in fondo dallo stato di necessità di cui si diceva. È dunque assai naturale che la maggioranza del popolo di Dio *non* conosca la *Pacem in Terris*. Ma una consistente minoranza sì, sta riscoprendo il filo rosso di quella profezia. Non c'è dubbio che i cristiani stiano facendo per la PACE-SOGNO assai di più di quanto mai sia accaduto nel passato.

Carlo Rubini

QUEST'EUROPA
CE CAMBIA LA VITA,
EUVERO, PEPPÌ?

ECCOME. IERI È
VENUTO UN DANESE
E ME FA: OÈ,
TERUN!



**ESODO è attualmente in vendita
presso le seguenti librerie:**

A VENEZIA

Libreria S. Pio X allo Studium (S. Marco n. 337/C)
Libreria Cafoscarina (Presso Università di Ca' Foscari)
Libreria Utopia 2 (Dorsoduro 3490/B)
Libreria Suore di S. Paolo (Via Poerio)
Libreria Don Chisciotte (Via S. Girolamo n. 14)

A PADOVA

Libreria Gregoriana (Via Roma)
Libreria Feltrinelli (Via S. Francesco 14)

A VICENZA

Libreria Suore di S. Paolo (Corso Palladio)
Cooperativa Libreria Popolare (Stradella Piancoli)
Libreria Lief (Borgo S. Lucia)

A VERONA

Libreria Rinascita (Corte Farina 4)

A MILANO

Libreria Nuova Corsia (via Tadino)
Libreria Claudiana (Via F. Sforza)

ESODO

Quaderni di documentazione e
dibattito sul mondo cattolico
e sulle chiese del Veneto

N° 3-4 Luglio-Dicembre 1988

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Gianni Manziega
Giorgio Corradini	Luigi Meggiato
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Silvano Felisati	Rita Zamarchi
Giovanni Forza	

Hanno collaborato a questo numero:

Elena Avanzi Omodei	Massimo Doglioni
Banfi Daniele	Paolo Doni
Giovanni Benzoni	Filippo Gentiloni
Lucio Cortella	Gabriella Manziega

Redazione, Amministrazione, Pubblicità

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Venezia-Mestre
Tel. 041/5058401

Abbonamenti

Ordinario	L. 20.000
Enti, Associazioni	L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

Impostazione Grafica:

CARTA & MATITA s.n.c. - Spinea (Ve)

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)

Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Dalla Regione bianca
la riflessione
di credenti di confine.

Per approfondire il dibattito
sul mondo cattolico veneto

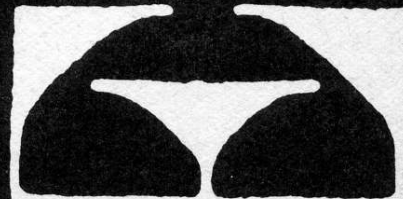
Per una ricerca
aperta di fede
nella vita quotidiana

Per alimentare nuovi spazi
di dialogo e di testimonianza
nelle chiese locali

"ESODO"

QUADERNO TRIMESTRALE

RICERCA, INFORMAZIONE
E CONFRONTO SULLA CHIESA
E SUL MONDO CATTOLICO
VENETO



ABBONAMENTO ANNUO (4 numeri)
L. 20.000 (40.000 per enti, associazioni, ecc...)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a ESODO
C.P. 4066 - 30170 Marghera-Venezia

ABBONATI AD "ESODO"

ESODO: c/o Manziaga Gianni - viale Garibaldi, 117 - 30174 Venezia-Mestre



EDIZIONI DEL LEONE

Gruppo Editoriale Multigraf

*Le nuove e prestigiose collane di poesia italiana e straniera:
I DOGI - I PIOMBI - IL CAMPIELLO diretta da Paolo Ruffilli.*



*Alcuni autori già pubblicati:
Rafael Alberti - Elio Bartolini
Leopold Sedar Senghor
Robert Creeley - Evgeniy
Evtušenko - Vincenzo
Buonassisi - Aldo Piccoli
Sandro Varagnolo - Pino
Bonanno - Franco Prevato
e tanti altri.*

*Novità: collana di NARRATIVA (romanzi,
racconti, diari)*