

Ricerca

6. 2003

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928



Se c'è una conversione che dobbiamo chiedere alle nostre comunità cristiane, è proprio quella di essere capaci di liberare la speranza, di saperla organizzare, di dare carne e sangue agli aneliti dei poveri, di additare, sì, le grandi sporgenze utopiche del Vangelo, ma anche di disegnare i percorsi concreti per poterle raggiungere.

Tonino Bello

Sommario

Editoriale

Marco Piras - pag. 3

Concilio Vaticano II

Ad Gentes

Tracce per una lettura teologica

Gianni Colzani - pag. 18

Laboratorio

Povertà ed esclusione sociale

La povertà in Europa e in Italia

Chiara Saraceno - pag. 4

Un panorama in mutamento

Giancarlo Perego - pag. 7

La strada e la scuola

Giorgio Marcello - pag. 13

Dossier

Settimane Teologiche di Camaldoli 2003

Religioni e violenza

Giuseppe Fornari - pag. 22

Forme dell'ateismo contemporaneo

Gaspere Mura - pag. 26

Il cuore della fede

Paola Bignardi - pag. 32

Grandangolo

Fare i cittadini è il miglior modo di esserlo

Gregorio Arena - pag. 15

Magellano

Recensioni

Francesco Migotto - pag. 35

DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale

Via della Conciliazione, 1

00193 - Roma

Telefono: 066875621

Telefax: 066861948

www.fuci.it

e-mail: fuci@email.telpress.it

fuci.pn@tiscali.it

ricerca.fuci@tiscali.it

DIRETTORE RESPONSABILE

Angelo Bertani

DIRETTORE

Enrica Belli

pnf.fuci@tiscali.it

CONDIRETTORE

Marco Piras

cond.fuci@tiscali.it

REDAZIONE

Davide Arcangeli, Giovanni

Mario Ceci, don Andrea Decarli,

Marco Martorelli, Manuela

Sammarco, Eugenio Vite

STAMPA

OMNIMEDIA s.r.l.

viale del Policlinico 131

00161 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n.

361 del 10 luglio 1985

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: € 21,00

enti e biblioteche: € 31,00

sostenitore: € 103,00

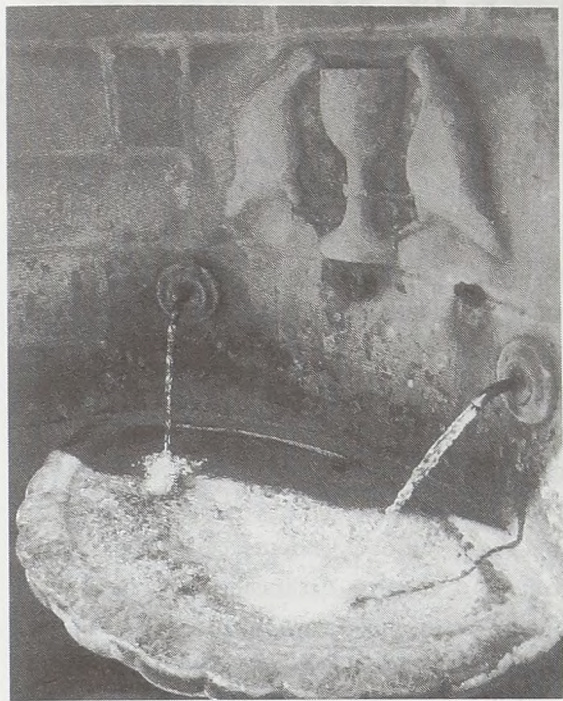
Fascicolo unitario: € 2,50

Versamento su ccp n. **35038009**, intestato a F.U.C.I., via della Conciliazione 1 - 00193 Roma (indicando la causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Consegnato in tipografia il

21 maggio 2003

Editoriale



Trasformare una sconfitta in una rivincita. Potrebbe essere sintetizzato così l'incontro tra la presidenza nazionale e alcuni ex fucini degli anni '80, organizzato in meno di 48 ore dopo aver preso atto della scarsa adesione al convegno assistenti, in programma a Camaldoli ai primi di maggio. L'aver trasformato l'incontro in un **momento di dibattito** sullo stato della nostra federazione e sulle prospettive di rilancio ci ha permesso di confrontarci con alcuni amici desiderosi non solo di riprendere i contatti ma soprattutto di discutere **sul rilancio**, non solo numerico, della nostra federazione.

Abbiamo così concordato sul fatto che ancora oggi, fare FUCI sia una grande **esperienza di libertà**, sia perché le nostre idee, le nostre "battaglie" non sono ideologiche, ma soprattutto perché ogni fucino ha l'opportunità di assumere responsabilità ed **essere protagonista** di una parte del cammino della nostra federazione. Certamente occorre **dare forza** alla proposta della FUCI, in modo da suscitare adesione e appartenenza, rendendo viva la tradizione, ripensandola con disincanto, lavorando sul progetto e sull'organizzazione dell'intera federazione.

In questo discorso si inseriscono le prossime Settimane Teologiche di Camaldoli, ormai alle porte. Tutti sanno che l'esperienza di Camaldoli è fondamentale nella biografia dei fucini: le settimane teologiche sono certamente un momento di incontro, un'occasione di ricerca e di approfondimento teologico, un momento di spiritualità.

L'occasione di Camaldoli raccoglie persone spinte da tante motivazioni diverse: c'è chi cerca un momento di spiritualità e di riflessione, chi il confronto con gli altri ed una migliore conoscenza della Federazione, chi si attende di approfondire le tematiche teologiche proposte... tutto vero. Ma non basta. L'esperienza di Camaldoli deve diventare capace di **suscitare domande**, sensibilità, responsabilità e più in generale energie che trovino sfogo e applicazione, attraverso la nostra volontà, in tutti quei campi in cui siamo chiamati ad operare.

Uscire dal microcosmo dei gruppi e delle diocesi, ed aprirsi alla relazionalità con altri gruppi, da un lato permette di conoscere altre esperienze e dall'altro offre la possibilità di incontrare e farsi mettere in discussione dall'altro, di ascoltare e **saper cogliere provocazioni** e nuovi interrogativi, di scoprire di non essere "isolati" ma corresponsabili di qualcosa che va oltre il nostro orizzonte quotidiano. Non perdetevi questa importante occasione!

Marco Piras

La povertà in Europa e in Italia

Chiara Saraceno*

La povertà in Europa: una questione di famiglia?

Le ricerche italiane ed europee sul fenomeno della povertà economica in questi anni hanno segnalato come la sua diffusione riguardi in maggioranza e in misura crescente **famiglie**, piuttosto che individui che vivono da soli. Con l'eccezione dei paesi nordici, infatti, ove non solo la percentuale dei poveri è bassa, ma riguarda in misura maggiore adulti che vivono soli, il 60% dei poveri in età da lavoro in Europa vive in famiglie in cui vi sono figli minori e il 40% appartiene a famiglie con figli minori in cui almeno un adulto lavora. E benché l'incidenza della povertà sia più alta tra le famiglie in cui nessuno è occupato e in quelle con un solo genitore (spesso non occupato), negli ultimi dieci-quindici anni l'aumento della povertà è stato più forte nelle famiglie in cui sono presenti due genitori, uno dei quali è occupato. Sono queste le famiglie in cui vive la maggioranza dei **minori poveri**. Viceversa la povertà tra le famiglie e tra i minori è più bassa là dove ci sono due percettori di reddito, in particolare là dove entrambi i genitori sono occupati. Ovvero, senza nulla togliere alla gravità dei fenomeni di esclusione sociale vera e propria, gran parte della diffusione della povertà riguarda non l'adesione a stili di vita rischiosi e neppure la pura e

semplice mancanza di lavoro, per incapacità personale o per mancanza di opportunità. Riguarda uno **squilibrio** tra redditi e numero di consumatori familiari, quindi il fatto che alcuni redditi da lavoro non consentono di mantenere una famiglia e che è troppo basso il numero di lavoratori per famiglia. Questo a sua volta dipende sia dalla divisione di genere del lavoro entro la famiglia (con conseguenze negative per donne e bambini nel caso in cui il matrimonio per qualche ragione finisca), sia dalla **mancanza** di servizi di cura che alleggeriscano il lavoro familiare delle donne consentendo loro di stare più agevolmente sul mercato del lavoro, sia da un inadeguato sistema di **riconoscimento del costo dei figli** a livello sia fiscale che dei trasferimenti. Se si mettono, infatti, a confronto i dati sulla diffusione della povertà tra i minori nei diversi paesi europei prima e dopo i trasferimenti alle famiglie¹ si vede come in alcuni paesi questi tassi siano bassi comunque - e sono i paesi ad alto tasso di occupazione femminile, quindi ad alto tasso di famiglie con due percettori di reddito, ma anche con bassi livelli di disuguaglianza reddituale; altri, come Francia, Inghilterra, Belgio e Olanda, che hanno (specie l'Inghilterra) alti tassi di povertà, riescono a ridurla in modo sostanzioso con i **trasferimenti familiari**; mentre altri ancora, come Italia, Spagna, Portogallo e Grecia hanno alti tassi di povertà tra i minori e una ef-

ficacia bassissima dei trasferimenti alle famiglie. In Italia questi trasferimenti riducono l'incidenza della povertà di meno di 2 punti percentuali. E si capisce, dato che l'**assegno al nucleo familiare** riguarda solo particolari tipi di famiglie povere, quelle con lavoratore dipendente; e dato che la maggioranza dei trasferimenti negli ultimi anni è avvenuta per via fiscale, con le **detrazioni**, che non hanno nessuna efficacia per coloro che hanno un reddito troppo basso per fruirne - i cosiddetti **incapienti**.

Le caratteristiche della povertà in Italia

Le caratteristiche della **povertà in Italia** presentano, in modo per certi versi estremo, i tratti sopra segnalati ed insieme fanno dell'Italia un caso a sé. Da un lato, infatti, la povertà in Italia colpisce soprattutto e in misura crescente le famiglie con entrambi i genitori e con due o più figli, anche quando un genitore è occupato. Dall'altro lato la forte concentrazione territoriale della povertà ne evidenzia la stretta relazione con un **modello di sviluppo** e più in generale con una strutturazione sociale che presenta i più elevati livelli di differenze/disuguaglianze territoriali in Europa. Sinteticamente, negli ultimi anni in Italia la diffusione della povertà è rimasta sostanzialmente stabile, sia che si

utilizzi il criterio della **povertà relativa** (secondo il quale è povero chi ha accesso ad un consumo pari o inferiore alla metà del consumo medio pro-capite), che quello della **povertà assoluta** (secondo il quale è povero chi non riesce ad avere accesso ad un paniere di beni ritenuto il minimo indispensabile per vivere nel nostro paese nell'epoca attuale).

Più precisamente, nel quinquennio 1997-2001 la diffusione della povertà relativa tra le famiglie è rimasta sostanzialmente stabile intorno al 12% e tra le persone attorno al 13%. Le povertà assoluta riguarda invece il 4,2% delle famiglie e il 5,3% degli individui². Non è mutata, anzi negli ultimi anni si è di nuovo accentuata, la **distribuzione territoriale** della povertà e la sua forte concentrazione nel Mezzogiorno, dove vive il 66% delle famiglie povere. Nel 2001, la quota di famiglie povere è stata pari al 24,3% nelle regioni meridionali e al 5% nel Nord; all'8,4% nelle regioni del Centro. In tutte le ripartizioni territoriali l'incidenza della povertà è maggiore tra i nuclei con cinque o più componenti, toccando il 24,5% a livello nazionale nel 2001. Ma già l'avere quattro componenti espone a una maggiore **vulnerabilità**, dato che la percentuale di famiglie povere tra quelle di questa ampiezza è di oltre 2 punti percentuali superiore alla media: il 14,2%. Sono le persone che vivono da sole ad apparire meno vulnerabili alla povertà: nel 2001 era povero in

senso relativo il 9,1% delle famiglie composte da una persona sola. Tuttavia, l'incidenza della povertà tra le persone che vivono da sole nel 2001 era "solo" del 3,4% nel caso di persone con meno di 65 anni, di quasi quattro volte tanto, il 13,5%, nel caso di persone con più di 65 anni.

Essere anziani ed abitare in una famiglia in cui ci sono anziani continua a costituire un **rischio di povertà** più elevato della media, anche se tendenzialmente stabilizzato nell'ultimo quinquennio e in forte diminuzione rispetto ai primi anni ottanta, quando gli anziani e le famiglie con anziani costituivano il gruppo percentualmente più numeroso tra le persone e le famiglie povere.

Se essere in una età che colloca al di fuori dal mercato del lavoro espone tuttora una quota di anziani alla esperienza di povertà nonostante l'esistenza di misure del sostegno al reddito specificamente dedicate a questa fascia della popolazione, è la **mancanza di lavoro** quando si è in **età attiva** ad essere il fattore maggiormente predittivo di povertà, se ad essere in questa condizione è la persona di riferimento: nel 2001 era povero il

31,8% delle famiglie in cui la persona di riferimento era in cerca di lavoro (il 42,5% nel Mezzogiorno), a fronte del 14% di quelle con persona di riferimento pensionata e rispettivamente del 9,8% e del 7,5% di quelle con persona di riferimento lavoratore dipendente o autonomo. Questo dato segnala sia l'**inadeguatezza dei sistemi di sostegno** al reddito dei disoccupati, specie nel caso di disoccupati di lungo periodo, sia il fatto che forse siamo di fronte ad un **aumento della disoccupazione di lungo periodo**, in particolare tra i disoccupati con basso livello di istruzione, che pure presentano un livello di esposizione alla povertà (19,5% nel 2000) molto più alto della media.

Come e più che nella maggioranza dei paesi europei, l'incidenza della povertà economica negli ultimi anni è aumentata tra le **famiglie con minori**. È stato stimato che nel 2000 in Italia circa il 17% di tutti i minori si trovasse in condizioni di povertà relativa: una quota simile a quella riscontrata tra gli anziani con 65 anni o più (16,7%) – anche se il fenomeno non sembra attrarre altrettanta attenzione

nel dibattito corrente e motivare politiche conseguenti.

Sono le famiglie con due e, soprattutto, tre figli minori quelle in **maggiore difficoltà**: nel 2000 era povero il 16,4% delle prime e il 25,5% delle seconde, salite al 28% nel 2001. Esse sono concentrate nelle regioni meridionali e nelle Isole,



dove è povero il 27,4% di tutti i minori, a fronte del 7,4% nel Nord e l'11,3% nel Centro. **I dati relativi alla povertà assoluta sono** per certi versi più **drammatici**, anche se i tassi sono più bassi: nel 2001 non è riuscito a fruire del pacchetto di beni essenziali (in termini di alimentazione, vestiario, abitazione) il 15,5% delle famiglie con tre o più figli (con un aumento di tre punti rispetto al 2000). Il rischio di povertà nelle famiglie con minori è massimo se nessun adulto è occupato. Tuttavia rimane elevato anche quando un solo genitore è occupato. Viceversa diminuisce sensibilmente quando entrambi i genitori lavorano: si riduce ad un terzo nel caso delle famiglie con uno e due figli, ad un quarto nel caso delle famiglie con tre o più figli. Il **sostegno** alla occupazione delle madri appare quindi uno **strumento fondamentale** di contrasto alla povertà, sia nelle famiglie in cui sono presenti entrambi i genitori che in quelle in cui è presente la sola madre.

Quali politiche di contrasto alla povertà?

I dati sulla **distribuzione della povertà**, a livello territoriale, ma anche di composizione familiare e di età, evidenziano l'inadeguatezza delle politiche di questo, ma anche dei precedenti, governi, ma prima ancora del senso comune condiviso su questi temi. In primo luogo **la povertà economica non riguarda solo** o innanzitutto **gli anziani**; anche se un numero ancora troppo grande di anziani, e soprattutto anziane, fa fatica ad affrontare i propri bisogni quotidiani. In secondo luogo, considerando il gran numero di **minori** che spe-

rimentano più o meno **gravi condizioni di povertà** anche quando hanno un genitore occupato, è difficile definirli sbrigativamente come soggetti che non hanno voglia di lavorare o che si appoggiano passivamente a misure di assistenza, che per altro non ci sono o sono miserevoli.

In Italia, infatti, non esiste, a differenza che in tutti i paesi dell'Unione Europea salvo la Grecia, **una misura di sostegno al reddito che**, a parità di bisogno, **sia omogenea a livello nazionale e per tutti i cittadini**, indipendentemente dall'età, sesso, residenza, stato civile, e così via, almeno negli standard minimi. **A livello nazionale esistono misure di garanzia solo per** due categorie di persone: **gli anziani e i disabili**. Esiste anche una forma di protezione per le famiglie di lavoratori dipendenti poveri -l'assegno al nucleo familiare- cui si è aggiunto, negli ultimi anni, l'assegno per i nuclei familiari poveri con almeno tre figli minori: una misura che si è dimostrata fortemente redistributiva, ma che è riuscita solo a scalfire la forte incidenza della povertà in queste famiglie, mentre non tocca quella di famiglie con due soli figli minori. Per tutti gli altri casi, la qualità, consistenza, e persino esistenza di misure di sostegno sono lasciate alle decisioni locali, con esiti di **frammentazione e disomogeneità** non accettabili in una democrazia.

La decisione dell'attuale governo di disattendere le indicazioni della legge 328/2000 (art. 23), non dando corso alla messa a regime del **Reddito Minimo di Inserimento**, introdotto in forma sperimentale nel 1998 in alcuni comuni, delegando invece l'introduzione di una qualche forma di reddito di ultima istanza all'iniziativa delle regioni non correg-

ge, anzi istituzionalizza questa situazione, in assenza di criteri e forme di finanziamento di base comuni. Inoltre, l'indicazione, ribadita nel **Libro bianco sul welfare**, secondo cui avrebbero diritto ad un sostegno al reddito solo quei poveri che presentano forme estreme di vulnerabilità sociale e perciò sono a rischio di esclusione, mentre i "solo poveri per mancanza di reddito da lavoro" non ne avrebbero diritto, conferma il **vecchio approccio categoriale** tipico dell'assistenza italiana, con le sue graduatorie di "merito". A parere di chi scrive, se è opportuno diversificare a seconda delle circostanze le misure di accompagnamento e le aspettative di comportamento da parte dei beneficiari, **la povertà di per sé dovrebbe dare diritto ad un sostegno economico**, così come avviene negli altri paesi.

D'altra parte, proprio il quadro variegato delle situazioni di povertà sopra delineato, mentre conferma appunto la necessità di mettere finalmente a regime una misura del tipo Reddito Minimo di Inserimento, pur con tutte le necessarie revisioni organizzative evidenziate dalla sperimentazione, segnala come questo non possa essere l'unica misura di contrasto alla povertà, anche se è forse più urgente di altre, perché riguarda coloro che poveri sono già, e spesso da tempo e, se minori, con una elevata probabilità di rimanerlo a lungo in assenza di provvedimenti. Lasciando da parte la questione fondamentale di una politica per l'occupazione, soprattutto nel **Mezzogiorno**, i dati segnalano in modo netto l'esistenza di una povertà che deriva da un reddito da lavoro insufficiente

rispetto ai carichi familiari. Questa può essere affrontata per tre vie, a mio parere complementari piuttosto che alternative. Occorre **favorire l'aumento del numero dei percettori di reddito** in famiglia, in particolare favorire l'occupazione delle madri (anche perché ciò ha un effetto protettivo più ampio). Occorre **riconoscere in modo più adeguato il costo dei figli**, evitando allo stesso tempo i limiti, e persino le contraddizioni, di una redistribuzione tutta affidata alle detrazioni fiscali, orientandosi piuttosto verso un sistema di assegni per i figli più universalistico e trasparente dell'attuale. Infine, occorre **pensare a qualche forma di sostegno ai redditi da lavoro bassi**, del tipo di quelli introdotti in Inghilterra con il *working family tax credit* o in Francia con il *prime pour l'emploi*.

Note

¹ Cfr. H. Immervoll, H. Sutherland e K. de Vos, *Reducing child poverty in the European Union: the role of child benefits*, in K. Vlemminck e T. Smeeding (eds.), *Child well-being, child poverty and child policy in modern nations*, Bristol, the Policy Press, 2001

² I dati sono tratti da *Commissione di Indagine sulla esclusione sociale, Rapporto sulle politiche di contrasto alla povertà e l'esclusione sociale. 1997-2001* (a cura di Chiara Saraceno), Carocci, Roma 2002, e ISTAT, *La povertà in Italia nel 2001*, Note Rapide, 17 luglio 2002.

* docente di sociologia della famiglia, è stata presidente della Commissione d'indagine sull'esclusione sociale dal 1999 fino al dicembre 2001 ed ha fatto parte del Comitato sulla protezione sociale dell'Unione Europea.

Un panorama in mutamento

Giancarlo Perego*

Per poter disporre di un panorama completo sui fenomeni di povertà ed esclusione sociale, è necessario fare riferimento a dati ed informazioni di **carattere qualitativo**, che sappiano offrire delle risposte ad una serie di interrogativi. A questo riguardo, alcuni elementi significativi possono essere tratti dai 4 *Rapporti su emarginazione ed esclusione sociale* editi in questi anni da Caritas Italiana e Fondazione Zancan. È da alcuni mesi nelle librerie l'ultimo volume della serie, che porta il titolo significativo "*Cittadini invisibili*". Il Rapporto tiene conto delle importanti modificazioni legislative determinate dalla modifica del titolo V della Costituzione, con la conseguente attribuzione di responsabilità alle Regioni in materia socio-assistenziale. Il tema centrale del Rapporto 2002 è quello di verificare in quale misura, su alcuni specifici aspetti di disagio sociale, siano garantiti a tutti i cittadini i **livelli essenziali di assistenza**, così come enunciati nel testo della legge quadro nazionale 328/2000. Il rapporto si concentra inoltre sul fenomeno della partecipazione sociale e della cittadinanza attiva. In questo senso i "cittadini invisibili" sarebbero quei cittadini che non riescono a rendersi concretamente presenti nella città e nella vita sociale, a causa di una situazione di svantaggio o a causa di un diffuso disinteresse alla **partecipazione alla vita sociale**.

L'edizione di quest'anno si sofferma in

modo specifico su alcuni fenomeni di emarginazione e disagio sociale: le condizioni delle persone con handicap, le donne in difficoltà, i minori in situazione di disagio, le responsabilità genitoriali delle famiglie con bambini piccoli. Vengono inoltre presentati i risultati della prima ricerca sociologica condotta in Italia in tempi recenti sul fenomeno dell'accattonaggio.

È importante ricordare che i Rapporti di Caritas Italiana e Fondazione Zancan non sono degli studi di carattere teorico ma si basano anche sull'**esperienza di lavoro** di 224 diocesi italiane e di oltre 1.600 centri di ascolto di varia natura, che sono presenti in varie forme al fianco delle persone in difficoltà. Tali strutture, oltre a svolgere un'importante opera di solidarietà ed assistenza, si presentano anche come importanti fonti di informazioni, in grado di descrivere i fenomeni di povertà ed emarginazione "dal loro interno".

Prima di dare uno sguardo ad alcuni riflessioni che emergono dai Rapporti, è importante soffermarsi su **alcune considerazioni relative all'utilizzo dei termini**. Non si tratta di pura accademia ma di differenze sostanziali, che rischiano di produrre contraccolpi non indifferenti sul piano dell'interpretazione dei fenomeni e della progettazione delle politiche sociali. A



do piano l'importante fatto che un gran numero di soggetti che hanno problemi di dipendenza da sostanze non manifestano problematiche legate all'insufficienza delle risorse economiche.

In conclusione, la posizione espressa da alcuni autorevoli centri di studio e analisi del concetto di povertà economica (tra cui lo stesso Centro Studi della Caritas Italiana), è quello di utilizzare il termine di povertà in modo estremamente circostanziato e limitato, ricorrendo all'uso di tale termine solamente in presenza di **situazioni di reale insufficienza delle risorse economiche necessarie per la sopravvivenza**, mentre in tutti gli altri casi di "patologia sociale" è possibile utilizzare termini diversi, come quelli di esclusione sociale, emarginazione, marginalità, disagio sociale, ecc.

Fatta questa importante premessa, è possibile dare uno sguardo ai Rapporti usciti nel corso di questi ultimi anni, osservando alcune tendenze significative nell'evoluzione di determinati fenomeni sociali:

Sulle cause della povertà

Gli studi qualitativi a disposizione consentono di disporre delle informazioni necessarie per poter mettere a fuoco alcuni **fattori di rischio di povertà**, legati a variabili di carattere sociale, economico, culturale, demografico, ecc.

Un primo insieme di fattori di rischio di povertà va ricondotto alle ricorrenti crisi economiche e alle conseguenti ristrutturazioni del mercato del lavoro che hanno segnato lo sviluppo economico italiano negli ultimi venti anni. In particolare, l'aumento

questo riguardo, è doveroso segnalare come nel dibattito scientifico, e anche all'interno della Chiesa, non sempre risulta chiaro cosa si intende quando si utilizza il termine **povertà**. Sovente, termini quali "povertà", "nuove povertà", "esclusione sociale", "disagio", "emarginazione", sono utilizzati in modo indifferenziato e alternativo, come se si riferissero a situazioni sostanzialmente sovrapponibili.

In realtà, anche se nel linguaggio comune può risultare comprensibile l'utilizzo approssimativo di taluni ter-

mini, una volta che si entra nel merito di un dibattito scientifico **sarebbe opportuno differenziare le situazioni**, evitando di ricorrere in modo indiscriminato a categorie concettuali che rimandano a situazioni molto diverse tra di loro.

Nello specifico, la frequente inclusione nella categoria generale di "povertà" di fenomeni di emarginazione e di esclusione sociale rischia, a nostro avviso, di **svuotare di significato** e di spessore le situazioni di reale indigenza economica. Ad esempio, il continuo riferimento alle situazioni di tossicodipendenza in termini di "povertà" rischia di lasciare in secon-

del numero di disoccupati di lungo periodo, la presenza crescente di giovani in cerca di occupazione, il fenomeno relativamente recente della disoccupazione al femminile e, allo stesso tempo, il crescente coinvolgimento nella disoccupazione di uomini di classi di età centrali, hanno prodotto il costituirsi di nuove situazioni di rischio e di vulnerabilità, verso le quali i tradizionali strumenti di **protezione sociale** non sono sembrati in grado di svolgere un'adeguata funzione protettiva e preventiva. Una seconda serie di fattori di rischio di povertà specifiche si distingue per un determinato carattere di trasversalità rispetto alle tradizionali variabili indipendenti del fenomeno (livello di istruzione, occupazione, caratteristiche della famiglia, ecc.). Costituiscono esempi di tali fattori di rischio fenomeni quali il disagio abitativo, gli sfratti, la carenza di servizi sociali in determinate aree territoriali, non necessariamente marginali dal punto di vista della provenienza sociale autoctona, la carenza di opere di urbanizzazione primaria, ecc. Vi sono inoltre alcuni fattori di rischio connessi con le **nuove modalità di produzione della marginalità**, all'interno di fasce di lavoro marginale (economie di sussistenza, *underclass*) e di settori di mercato produttivo privi di garanzia sociale: si pensi al lavoro nero, al lavoro a domicilio, al lavoro fuori regola nei comparti dell'artigianato, della piccola industria, dell'agricoltura, delle produzioni a base familiare, ecc. Tra i fattori di rischio evidenziati dalla letteratura più recente, vanno inoltre compresi alcuni **elementi critici** dovuti all'incompleta o all'assente

copertura da parte del *welfare state* nei confronti di determinate aggregazioni sociali: donne senza copertura assicurativa, pensionati sociali, pensionati ai limiti di pensione, persone sprovviste di pensione.

Anche la tipologia familiare può costituire, in determinate condizioni, un elemento aggiuntivo di rischio di povertà. Particolarmente vulnerabili al fenomeno risultano le famiglie monoparentali (in particolare con persona di riferimento femminile), le famiglie e i singoli immigrati extracomunitari privi di rete familiare e amicale di supporto, le famiglie di coniugi anziani soli, le famiglie unipersonali anziane, le famiglie ricostituite, separate, isolate geograficamente, ecc.

Infine, possono essere evidenziati alcuni fattori di rischio derivati da **fattori immateriali di esclusione sociale**, si pensi ai giovani ai margini dei circuiti della droga, ai tossicodipendenti conclamati, ai giovani che cercano lavoro da lungo periodo, alle persone eleggibili per provvidenze sociali ma che non si rivolgono ai servizi, come nel caso delle persone che soffrono di un disturbo psichiatrico o che sono soggette a situazioni di violenza e riduzione in schiavitù, ecc.

Gli eventi critici delle carriere di povertà

Un limite delle statistiche ufficiali risiede nell'incapacità delle stesse ad evidenziare la presenza di determinati **momenti critici della biografia individuale**, da cogliere tempestivamente, al fine di attivare specifici interventi di protezione e cura. L'esperienza di ascolto delle persone delle famiglie in situazione di povertà ci dice invece quanto è importante **cogliere sullo stato nascente determinati processi di deriva sociale**, in

occasione di particolari momenti critici, quali la perdita del lavoro, la separazione, il divorzio, l'uscita dal carcere, ecc. Tutte le situazioni appena citate sono facilmente monitorabili e individuabili, in quanto a ciascuna di esse corrisponde un atto o un procedimento di tipo amministrativo di cui è possibile seguire l'attuazione. La presenza di tali atti di natura giuridico-burocratica, dovrebbe facilitare l'attivazione di un **servizio di sostegno e accompagnamento alla persona e alla famiglia**, da offrire alle persone a rischio, favorendo così la possibilità di cogliere sul nascere i percorsi di impoverimento, anche in considerazione della invisibilità sociale che caratterizza poi, in uno stadio più avanzato, la condizione di vita dei "nuovi poveri".

Una diffusa irregolarità nelle carriere lavorative

Anche se la povertà riguarda quasi sempre persone e famiglie senza lavoro, **vi è una quota significativa di persone occupate in stato di povertà economica**. Già i dati Istat ci dicono che il 10% delle famiglie povere non ha al suo interno persone in cerca di occupazione; tale elemento sta ad indicare il fatto che, come accade anche in altri paesi occidentali, sempre di più la povertà economica si localizza in contesti sociali non emarginati dal punto di vista sociale ma con problemi dal punto di vista della regolarità e dell'ammontare del reddito. Si pone quindi in modo forte il problema della **tutela di alcuni livelli minimi garantiti** (del salario, delle condizioni di occupazione, ecc.), anche in settori dove è in atto una profonda

deregulation del sistema di controllo e di regole da parte dello Stato. Tale elemento è stato dimostrato in modo chiaro nella ricerca sull'accattonaggio inclusa nel volume *"Cittadini invisibili"*. Se osserviamo con attenzione le storie di vita delle persone intervistate nel corso della ricerca, in quasi tutti i casi **la situazione di indigenza sopravviene dopo alcuni di anni di anticamera in un sostrato di socialità disagiata**, in cui il lavoro non è del tutto assente. Si evidenzia infatti una diffusa irregolarità nel versamento dei contributi sociali, la presenza di lavoro in nero, di licenziamenti senza giusta causa non adeguatamente tutelati dal punto di vista giuridico, ecc. Le testimonianze raccolte ci aiutano a dire che attualmente, l'aver maturato un'esperienza lavorativa, anche per lunghi periodi e in settori e comparti professionali di un certo livello, non è più un elemento che può garantire di per sé una protezione certa dalla caduta in uno stato di povertà. A questo riguardo, e in considerazione della crescente diffusione nel mercato del lavoro italiano di **condizioni lavorative non stabili**, apparentemente inquadrate in una cornice di legalità (si pensi alle forme di "lavoro elastico", al lavoro interinale, alle altre posizioni lavorative che non godono in modo compiuto di tutte le garanzie sociali), non è del tutto errato prevedere nel prossimo futuro una certa diffusione di situazioni di povertà anche per tali categorie di persone. Di grande utilità potrebbe essere l'attivazione, all'interno o accanto agli Osservatori sulle dinamiche della povertà, di un'attività di studio e monitoraggio sul "destino sociale" dei "lavoratori elasti-

ci", in modo da determinare il reale **grado di esposizione** al rischio di povertà ed esclusione di tali soggetti.

L'invisibilità sociale

Mentre in passato la povertà economica poteva considerarsi una realtà sostanzialmente omogenea, che nasceva da cause tutto sommato omogenee tra di loro e si sviluppava su percorsi abbastanza uniformi, allo stato attuale **le situazioni di povertà e disagio sociale che segnano i contesti urbani si caratterizzano per la presenza di elementi fortemente eterogenei**.

Tale peculiarità ha determinato un importante elemento di novità relativamente alle caratteristiche visibili del fenomeno povertà e alla sua distribuzione sul territorio. Come è stato osservato, ai luoghi tradizionali di povertà e di degrado, un tempo facilmente individuabili e separati dal resto della città, si aggiungono sedi e **luoghi invisibili di povertà economica**, difficilmente individuabili negli agglomerati urbani contemporanei. Tale situazione di "invisibilità" della povertà contemporanea costituisce un rovesciamento di quanto era stato accertato dagli studi della sociologia urbana classica, che aveva dedicato un grande sforzo nello studio dei quartieri-ghetto, ossia di quelle aree urbane dove era possibile accertare la **presenza "visibile"** di un forte degrado fisico e di un livello sostanzialmente omogeneo di emarginazione sociale. Così, mentre un tempo non era difficile localizzare in un contesto urbano dei quartieri caratterizzati per una "etichetta" negativa, in quanto aree circoscritte di disagio sociale (si pensi ai ghetti, agli slums, alle bidonvilles, oggi quasi esclusivamente concentrati nelle zone del Sud del Mondo), attualmente **le diverse forme di disagio urbano si diffondo-**

no nel tessuto cittadino senza rispondere a logiche di collocazione privilegiata, frantumandosi e sparpagliandosi sul territorio, in funzione di variabili economiche e familiari (basso livello dei canoni di affitto, disponibilità di alloggio presso parenti, ecc.).

L'invisibilità sociale che caratterizza alcune situazioni contemporanee di povertà economica, mantiene un suo peso anche nel caso delle forme più "visibili" di povertà e di indigenza, come è **il caso dell'accattonaggio e dell'elemosina su strada**. In questo senso, anche se l'elemosina rappresenta una delle forme più "visibili" di povertà economica, la possibilità di determinare e individuarne le radici e i principali fattori di rischio viene meno nel momento in cui il protagonista del fenomeno rientra nel suo mondo vitale originario, mimetizzandosi nella apparente situazione di "normalità" sociale che caratterizza i quartieri cittadini. Detto in altri termini, il mendicante che non appartiene a determinati gruppi socialmente visibili (senza fissa dimora, nomadi, immigrati extracomunitari, ecc.), può essere individuato dai cittadini e dagli stessi servizi, solamente nel momento della manifestazione esterna dell'atto, mentre una volta terminata la richiesta pubblica di denaro la sua situazione personale è inghiottita nell'**alveo dei sistemi di relazione del contesto urbano**. Le probabilità che i servizi siano in grado di identificare il soggetto in difficoltà, una volta terminata la fase di manifestazione esterna del disagio, dipendono comunque da una serie di caratteristiche del lavoro sociale messe in atto

dal servizio pubblico: il grado di conoscenza del territorio, la tradizione di un lavoro in rete con attori sociali privati (chiese locali, volontariato, associazionismo, privato sociale, ecc.), la capacità di investire risorse umane ed economiche nell'attuazione di un sistema informativo fondato su fonti informative e metodologie di rilevazione innovative, ecc.

Tale elemento dovrebbe far riflettere i servizi di stampo ecclesiale sull'importanza di **sviluppare una specifica modalità di approccio e primo contatto**, soprattutto nell'ambito delle strutture di bassa soglia. A questo specifico, va sottolineata la scarsa diffusione in Italia dei **servizi di strada** che, secondo i dati del terzo censimento dei servizi socio-assistenziali collegati con la Chiesa in Italia (1999), costituiscono l'1,7% di tutti i servizi censiti (oltre diecimila).

A differenza dell'Italia, in altri paesi del Nord Europa, la presenza massiccia di povertà di strada ha contribuito a far maturare un'esperienza molto più sensibile agli interventi di strada, che costituiscono una delle modalità consuete di intervento per la prevenzione e il contrasto di determinati fenomeni di esclusione sociale.

Il doppio binario

Il fenomeno del "doppio binario" è stato definito nel terzo Rapporto, pubblicato nel 2000 con il titolo *"La rete spezzata"*. Gli studi realizzati in tale occasione avevano evidenziato la presenza di una **fenomenologia di disagio sociale che tende a svilup-**

parsi su due binari paralleli. Da un lato, si osserva la tendenza di un progressivo coinvolgimento in **situazioni di emarginazione e disagio di famiglie socialmente inserite**, formalmente coese, ma che manifestano al loro interno situazioni di lacerazione e di disagio intergenerazionale. Questo tipo di situazione è particolarmente evidente nel caso del disagio adolescenziale (i protagonisti delle fughe, i ragazzi che consumano nuove droghe, molti casi di anoressia e bulimia coinvolgono famiglie di ceto sociale medio-alto). In altri casi, si osserva invece la persistenza di situazioni tradizionali di disagio che coinvolgono **famiglie con alto tasso di irregolarità**, provenienti da contesti sociali caratterizzati dalla permanenza di forme tradizionali di povertà culturale e socio-economica. Un possibile esempio è quello del carcere, dove la grande maggioranza delle

persone proviene da contesti familiari già segnati da anni di marginalità socio-economica. Anche in base all'esperienza dei centri di ascolto collegati con le Caritas si traggono informazioni simili: dai risultati di uno studio condotto nel 1999 sulle famiglie multiproblematiche che si rivolgono alle Caritas diocesane, si apprende ad esempio che il 16% di tali famiglie presenta varie forme di **instabilità coniugale**, secondo dati quattro volte superiori a quanto si registra nella popolazione italiana nel suo complesso.

Paradossalmente, **i due binari non si incontrano mai**, nel senso che i due universi fanno riferimento a mondi sociali distinti, che non vengono mai a contatto. Infatti, le famiglie di provenienza sociale medio-alta

riescono a mascherare per lungo tempo un disagio sociale latente, della famiglia o di uno dei membri, in quanto ricorrono più frequentemente a forme di assistenza offerte dal sistema privato. Quando però la situazione giunge a forme manifeste di una certa gravità (es.: il tentato suicidio di uno dei figli, la carcerazione di un componente, ecc.) l'incontro con i servizi pubblici trova le famiglie impreparate a gestire un rapporto stabile con gli operatori.

responsabile area nazionale Caritas Italiana e membro della Commissione d'indagine sull'esclusione sociale costituita presso il Ministero del lavoro e delle Politiche Sociali



La strada e la scuola

Giorgio Marcello*

Chi siamo e a chi ci rivolgiamo

Faccio parte di un'associazione di volontariato, la *San Pancrazio*, che dal 1989 lavora in alcuni quartieri del **centro storico di Cosenza**. L'associazione opera in ambiti diversi del lavoro sociale; alcuni volontari, in particolare, vivono accanto a bambini e ragazzi che hanno un rapporto difficile con la scuola e alle loro famiglie. Da circa tredici anni il gruppo segue quotidianamente più di 50 bambini e ragazzi, che vanno dalle scuole elementari alle superiori; qualcuno frequenta anche l'Università. In questo tempo di riforma del sistema educativo e di istruzione, ci rivolgiamo in primo luogo agli insegnanti, e poi alle persone, alle famiglie e a tutte le realtà organizzate che hanno a cuore la scuola pubblica, e che prestano una particolare attenzione agli studenti che fanno più fatica a stare tra i banchi.

A queste persone proponiamo di avviare una **comunicazione di esperienze**, con la speranza di poter offrire un contributo al cambiamento sostanziale della scuola dell'obbligo.

La nostra esperienza

L'associazione è arrivata ad interessarsi di problematiche scolastiche occupandosi innanzitutto di bambini e ragazzi che, per le ragioni più diver-

se, nella scuola non riescono ad inserirsi. Nonostante la crescita progressiva del livello di istruzione nel nostro paese, continuano ad essere tanti i **ragazzi che la scuola perde**. Il fenomeno è particolarmente grave nella scuola dell'obbligo. A questo livello, la percentuale degli abbandoni in Calabria (il 2,2%) è pari al doppio del valore medio nazionale (l'1,1%). In generale, è assai rilevante il numero di giovani che seguono nella scuola **percorsi "accidentati"**: che, cioè, frequentano saltuariamente o hanno ripetuto almeno una volta. Anche in questi casi succede che al sud, e in Calabria in particolare, le cose vanno assai peggio che altrove.

Nei quartieri in cui l'associazione opera, tredici anni fa circa la metà dei bambini e ragazzi nell'età dell'obbligo aveva abbandonato la scuola anzitempo oppure era a rischio di dispersione; in alcuni quartieri tale percentuale superava l'80%. La questione della **dispersione scolastica** rappresenta una spia che indica una **caduta della qualità** complessiva dell'esperienza scolastica. Tutto ciò emerge dall'esperienza di tanti insegnanti e anche dalle rappresentazioni che i giovani stessi offrono del loro vissuto scolastico, come risulta da una recente ricerca su *I giovani e l'istruzione in Calabria*, curata dal Centro Ricerche sul disagio giovanile dell'Università della Calabria. Sono sempre più numerosi i giovani che, nella scuola, vivono condizioni di disagio. In una si-

tuazione che nella scuola si va facendo sempre più difficile, sono i ragazzi più deboli, quelli che non hanno un **retroterra familiare** e culturale sufficientemente attrezzato, a correre i maggiori rischi di emarginazione. Ed è a questa fascia più sguarnita che bisogna prestare più attenzione.

Si nota da più parti che la causa principale dei fallimenti scolastici non è, in genere, la scuola, ma l'**extrascuola**, in particolare l'ambiente sociale e familiare di provenienza degli alunni. Crediamo però che la scuola che perde i ragazzi è come «un ospedale che cura i sani e respinge i malati». Perciò non può fare a meno di riflettere su sé stessa per cercare nuove strade che favoriscano l'istruzione dei più deboli. L'esperienza dell'associazione, piccola e circoscritta, non ha la pretesa di costituire un modello o di mostrare una direzione di marcia. Essa testimonia semplicemente che si può quantomeno tentare di riportare e tenere a scuola i bambini e i ragazzi che, se lasciati da soli, farebbero più fatica a starci o addirittura l'abbandonerebbero. E, inoltre, che il **percorso che porta dalla strada alla scuola** è quello di cui i ragazzi più difficili - soprattutto quelli nell'età dell'obbligo - hanno più bisogno per la loro **crescita** di persone.

Tutto il tracciato della esperienza associativa di intervento sul problema

della dispersione scolastica si può sintetizzare in due fasi: quella in cui l'associazione si è radicata sulla **strada**, e quella in cui essa ha cercato con insistenza la collaborazione con le **scuole**.

Nella prima fase, ci sono stati la raccolta di dati sulla dispersione scolastica nella nostra città, i primi contatti con bambini e ragazzi interessati dal problema e con le loro famiglie, l'apertura di tre luoghi di accoglienza pomeridiana in tre diversi quartieri. In questa fase, il gruppo dei volontari ha cercato di **stare con i ragazzi** conosciuti, nei quartieri (i più colpiti dal fenomeno della dispersione) in cui vivevano abitualmente, cercando di stabilire con essi una relazione che restituisse loro **fiducia** in loro stessi e negli altri, e potesse aprire un varco nel loro atteggiamento di **rifiuto della fatica dello studio**. Atteggiamento che spesso è alimentato dalla vergogna di non saper fare, di non possedere le conoscenze, le abilità, il linguaggio che la scuola richiede a coloro che la frequentano.

Nella seconda fase, ci si è resi conto che per intervenire con maggiore incisività sulle difficoltà scolastiche dei ragazzi non bastava più la sola dimensione relazionale: bisognava **individuare con chiarezza**, ragazzo per ragazzo, **le difficoltà che bloccano i meccanismi dell'apprendimento** e della comunicazione, e che si pongono come ostacolo alla loro piena integrazione scolastica. Il gruppo ha cominciato così a confrontarsi con i docenti dei bambini e dei ragazzi - seguiti di pomeriggio nei quartieri - sui problemi che pone la comunicazione con i bambini e ragazzi che vivono nella scuola condizioni di

marginalità. Insieme ad alcuni insegnanti si è anche cercato di sperimentare e verificare iniziative - dentro e fuori la scuola - che favorissero il migliore inserimento possibile di ognuno dei ragazzi seguiti. Si voleva provare a **costruire per ognuno di essi un progetto** di accompagnamento mirato.

Si è capito che il blocco da affrontare e rimuovere era rappresentato da una sorta di **"resistenza attiva" all'apprendimento**. Si tratta di una situazione diversa da quella con cui, qualche decennio fa, si misurarono figure come don Lorenzo Milani, Danilo Dolci e tutti coloro che hanno riflettuto e sperimentato in maniera seria sui problemi del disagio scolastico. Nei quartieri di periferia, infatti, la marginalità scolastica non è solo la conseguenza di situazioni di povertà economica. Né il problema è solo quello di "dare la parola" a persone timide, che sanno usare pochi vocaboli, e che non sono perciò in grado di comunicare il proprio vissuto, ma si mostrano comunque disponibili al dialogo e, soprattutto, a faticare insieme. **Negli ambienti della marginalità non occorre tanto un lavoro "maieutico"**, che metta i bambini e i ragazzi in condizione di tirar fuori e comunicare quello che hanno dentro. Interventi di questo tipo, infatti, già presuppongono una disponibilità di fondo alla comunicazione. Disponibilità che negli ambienti suddetti, nella maggior parte dei casi, manca. Era necessario innanzitutto fare i conti con quella resistenza attiva di cui si è detto, e che può manifestarsi tanto attraverso atteggiamenti aggressivi, quanto nei modi di una **passività estrema**.

Il risultato di questa ricerca è stato che nei quartieri in cui lavoriamo la percentuale delle bocciature e degli abbandoni, prima molto alta, si è quasi azzerata. Re-

sta il problema della **qualità dell'inserimento scolastico**. Il problema, cioè, di mettere i ragazzi più in difficoltà nelle condizioni di ricevere una buona istruzione di base, tale che permetta loro di scrivere, fare di conto, leggere e capire il significato essenziale di un testo scritto, di comunicare ad altri quanto hanno appreso.

Per l'integrazione e la "promozione" effettiva dei bambini e ragazzi più deboli **c'è bisogno che la strada e la scuola si incontrino**. E perché questo accada è necessario che nella scuola qualcosa cambi.

Il cambiamento della scuola e le disuguaglianze sociali

La **rimformazione della scuola** ha rappresentato una delle priorità dichiarate di questo governo. Temiamo però che la riforma, nel suo complesso, difficilmente favorirà l'integrazione dei ragazzi che vivono ai margini dell'organizzazione scolastica. Anzi, alcuni aspetti del progetto di riforma rappresentano per noi motivo di allarme. Ci preoccupa, in particolare, la **ridefinizione del concetto di obbligo come diritto-dovere**. A questo proposito, uno dei principali ispiratori del disegno riformatore, spiega che «una percentuale rilevante di giovani... se "obbligati" ad istruirsi e a formarsi solo nella scuola e nella classe, non si impadroniscono delle abilità linguistiche e matematico-scientifiche, disturbano i corsi di studio e praticano non solo l'assenteismo, ma addirittura la **dimissione intellettuale**, fino a giungere a fenomeni preoccupanti di autosvalutazione delle proprie capacità»¹. L'idea è che, davanti ai fenomeni di emarginazione sociale strut-

turale, «è meglio agire consapevoli che le politiche sociali (creare lavoro reale e non fittizio per i disoccupati, ... bonificare e riqualificare i tessuti urbani degradati, ... moltiplicare centri di aggregazioni e di servizi, attività ricreative e culturali nei territori che non ne hanno...) sono, ai fini del successo formativo, se non più, almeno efficaci tanto quanto il miglior sistema educativo di istruzione e di formazione che si possa auspicare»².

In parole povere, la proposta è quella di **dislocare** fuori dalla scuola formale **l'istruzione e la formazione di chi non riesce a stare tra i banchi**, magari attraverso adeguati interventi di politica sociale.

Invece noi pensiamo che i ragazzi più sguarniti rispetto alla fatica dello studio debbano compiere il percorso esattamente inverso: dalla strada alla scuola. Quando nel 1989 l'associazione cominciò ad operare, circolavano i dati di una ricerca dell'Osservatorio Meridionale sui giovani finiti nei circuiti della giustizia penale. I dati mostravano che tutti i ragazzi interessati dal fenomeno aveva un lavoro; ma il 90% di essi non aveva la licenza media.

È evidente che **non si possono ignorare** o trattare superficialmente **le cause che stanno a fondamento della marginalità scolastica**. Le difficoltà della famiglia, i problemi dei contesti ambientali in cui i ragazzi vivono, i fenomeni di disagio sociale o di degrado, condizionano negativamente il funzionamento della scuola, non c'è dubbio. Ed è evidente che la scuola non può avere la pretesa di venire a capo di questi problemi da sola. Né si può pensare di caricare quegli

stessi problemi sulle spalle di realtà organizzate esterne alla scuola (siano esse associazioni, cooperative o gruppi informali). **La soluzione non può però consistere nella separazione netta tra politiche scolastiche e politiche sociali**. Ma nell'intreccio di questi due aspetti dell'agire istituzionale.

Di che cosa c'è più bisogno allora perché la scuola cambi favorendo il superamento e non la riproposizione delle disuguaglianze sociali e culturali?

a) C'è bisogno di **insegnanti che accettino la scommessa di tentare di fare scuola con chi di scuola ha più necessità**. E che per questo siano disponibili a ricercare e a lavorare insieme, perché solo per questa via un carico del genere può essere portato. E a mettere continuamente in discussione se stessi, i propri metodi, le certezze più solide, perfino il proprio ruolo, nella consapevolezza che per affrontare la marginalità scolastica non ci sono ricette o formule precostituite. Si tratta di sperimentare, con umiltà e pazienza, di verificare quello che si è fatto e poi di ritornare a sperimentare, salvando di volta in volta quanto di buono si riesce a realizzare.

b) C'è bisogno di **una scuola che entri in dialogo costante con il territorio**. E cioè, in primo luogo, con le famiglie, a partire da quelle meno attrezzate e, dunque, meno in grado di collaborare. E poi con i luoghi di aggregazione, con tutte le realtà organizzate, almeno quelle in grado di proporsi come risorsa per l'accompagnamento dei ragazzi che fanno più fatica a stare a scuola.

c) C'è bisogno di **cominciare a sperimentare modi nuovi di fare scuola** per l'integrazione dei bambini e ragazzi più sguarniti. Potrebbe essere utile, ad esem-

pio, nelle situazioni più difficili, individuare, formare e porre accanto all'insegnante altre figure, a cui affidare compiti di tutoraggio in classe e fuori, e di raccordo con le famiglie e le altre risorse del territorio.

La proposta

Chiudiamo con una proposta: quella di **lavorare insieme per una riforma sostanziale della scuola dell'obbligo**.

Si tratta di lavorare per il cambiamento, radicandosi con sempre maggiore consapevolezza nella scuola e nel territorio, sostenendosi in questo impegno. Di avere come obiettivo politico la riforma della scuola, a partire dalle realtà scolastiche e territoriali in cui siamo concretamente impegnati. Di prestare attenzione a tutta la scuola. A quella dell'obbligo in particolare, perché in essa si riflettono con maggior nettezza le disuguaglianze sociali e culturali di partenza; di conseguenza, essa rappresenta il segmento del sistema dell'istruzione in cui si può intervenire con più efficacia con azioni di prevenzione e di recupero.

Si potrebbe cominciare mettendo in circolazione, e sostenendo, le esperienze in atto di resistenza alla emarginazione scolastica, vere e proprie battaglie di **democrazia sostanziale**.

** docente a contratto di Politiche dei servizi alla persona presso l'Università della Calabria.*

Note

¹ G. Bertagna, in *Annali dell'istruzione*, nn. 3-4/2002, Le Monnier, Roma.

² ibidem

Fare i cittadini è il miglior modo di esserlo

Gregorio Arena*

Un nuovo principio

L'art.118, u.c. Cost., introdotto a seguito della modifica del Titolo V della Costituzione approvata con referendum del 7 ottobre 2001, dispone che: «Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonomia iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà».

Si introduce così nella Costituzione il **principio di sussidiarietà orizzontale**, per cui società e stato collaborano per conseguire l'interesse generale.

È da notare che l'art.118, u.c. è immediatamente applicabile, sia perché nel suo testo sono già indicati soggetti, azioni ed obiettivi, sia perché dipende per la sua attuazione non dalle istituzioni, ma dai cittadini, cui spetta **assumere l'autonoma iniziativa nell'interesse generale** che costituisce il nucleo essenziale della disposizione. Sotto questo aspetto, il principio di sussidiarietà orizzontale manifesta tutta la sua carica innovativa, in quanto tradizionalmente il flusso del potere, delle informazioni, delle decisioni va dalle amministrazioni verso i cittadini; in questo caso invece il flusso si inverte, il potere di iniziativa ce l'hanno i cittadini.

Un altro aspetto molto rilevante è che la disposizione di cui all'art.118, u.c.

non è per così dire "orfana", priva di riferimenti nella società italiana; al contrario, essa rappresenta per migliaia di cittadini e per le loro organizzazioni il riconoscimento costituzionale dell'attività che essi già svolgono da decenni.

Sussidiarietà e uguaglianza sostanziale

Mettendo in relazione l'art.118, u.c. con l'art.3, 2°c. emerge lo stretto rapporto fra questo nuovo principio ed uno dei principi fondamentali della nostra Costituzione, quello di **uguaglianza delle opportunità**. Se infatti l'art.3, 2°c. viene riformulato dicendo «È compito della Repubblica creare le condizioni grazie alle quali ciascuno possa realizzare pienamente se stesso e le proprie capacità», si vede che si può superare l'impostazione secondo la quale si poteva ritenere che solo i poteri pubblici potessero provvedere in tal senso; ora invece, grazie all'art.118, u.c. **la Repubblica ha trovato nei cittadini attivi degli alleati** che contribuiscono autonomamente a creare le condizioni per la piena realizzazione di ciascuno.

L'interesse generale diventa allora il ponte che unisce i soggetti pubblici ed i cittadini, l'obiettivo comune da perseguire in un rapporto "sussidiario", cioè di reciproca collaborazione e aiuto.

Quando la Costituzione entrò in vigore, sarebbe stato difficile immaginare che il rapporto fra istituzioni e cittadini potesse

se articolarsi in forme diverse da quelle tradizionali, fondate sull'idea che le amministrazioni hanno il "monopolio" del perseguimento dell'interesse pubblico; era la Repubblica che doveva sostenere i cittadini intesi semplicemente come amministrati, assistiti, pazienti, utenti, etc..

Oggi invece, grazie allo sviluppo della società italiana ed all'art.118, u.c., è possibile **invertire la direzione del rapporto fra istituzioni e cittadini**. È come se la sussidiarietà orizzontale aprisse ai soggetti pubblici spazi finora inesplorati per la realizzazione della loro missione costituzionale, consentendo di affiancare alle istituzioni pubbliche i privati non più soltanto come strumenti della loro azione (attraverso istituti quali l'appalto o la concessione), bensì quali alleati autonomi.

Un principio relazionale

La sussidiarietà orizzontale è un principio che disciplina i rapporti fra soggetti tutti dotati di autonomia: i cittadini (singoli o associati); le pubbliche amministrazioni; i vertici politici delle amministrazioni.

Il risultato è una **rete di rapporti fra soggetti autonomi**, ognuno dei quali si comporta però secondo una logica di collaborazione, portando all'interno della rete le proprie risorse. Si spiega come sia possibile che

nell'ambito di tale modello interesse generale ed individuale tendano a coincidere: infatti ogni soggetto contemporaneamente riceve e dà qualcosa agli altri.

È evidente il **collegamento fra questa concezione dell'autonomia ed il concetto di pluralismo**. Infatti, benché l'autonomia presupponga la parità formale fra i vari soggetti della rete, in realtà fra di essi esistono diversità sostanziali, accettabili solo se si riconosce la validità del principio fondamentale del pluralismo secondo il quale **la varietà è una risorsa, non un problema**.

Il nuovo principio di cui all'art.118, u.c. Cost. rappresenta dunque una delle manifestazioni più significative di una concezione relazionale dell'autonomia, in un ambito delicato quale quello dei rapporti fra cittadini e pubbliche amministrazioni. Del resto il *subsidiium*, per definizione, richiede la presenza di almeno due soggetti, uno che sostiene e l'altro che è sostenuto: pertanto secondo l'art.118, u.c. Cost. istituzioni e cittadino sono distinti ma non separati e di certo non in atteggiamento di competizione, bensì di collaborazione.

I vantaggi per l'amministrazione

Tutti i **soggetti** che formano i nodi della rete di rapporti fondati sull'autonomia relazionale **sono portatori di risorse**, quindi sia le pubbliche amministrazioni, sia i cittadini singoli e associati. L'attivarsi di questi ultimi per l'interesse generale configura un'assunzione di oneri e responsabilità per fini non (solo) egoistici; i cittadini possono certamente mirare ad

ottenere un vantaggio in cui può esserci un mix di interesse personale e di solidarietà.

Il valore economico di tale impegno, difficilmente quantificabile, può essere anche molto significativo. I cittadini mettono a disposizione della collettività risorse che si aggiungono spontaneamente a quelle dell'amministrazione, risultando quindi per queste ultime un guadagno netto. Comuni, province, città metropolitane e regioni hanno così a disposizione **due modalità per reperire risorse** necessarie allo svolgimento delle loro funzioni: la prima consiste nell'applicazione di «tributi ed entrate propri» (art. 119, 2° c.); la seconda nell'**incentivare le autonome iniziative dei cittadini**.

Fra le due ipotesi c'è la stessa differenza che c'è fra l'utilizzo delle energie alternative e quelle tradizionali. Nel primo caso, grazie ai pannelli solari, il sole scalda direttamente l'acqua. Invece, come nei vari passaggi dal petrolio alla resistenza dello scaldabagno, nel circuito delle energie tradizionali, si hanno enormi perdite di energia dovute a fattori fisici, allo stesso modo nei vari passaggi dai contribuenti fino al servizio pubblico si hanno perdite di efficienza dovute a fattori organizzativi ed ai costi della burocrazia; pertanto l'energia contenuta nelle risorse dei contribuenti solo in minima parte si trasforma in servizi.

Dunque per l'amministrazione contare sulle iniziative dei cittadini comporta un duplice vantaggio: innanzitutto, essa risolve problemi della collettività utilizzando non risorse proprie bensì quelle presenti nella società; in secondo luogo, può far fronte ad un numero maggiore di problemi con il medesimo livello di impostazione fiscale.

Sussidiarietà e riforma dell'amministrazione

La sussidiarietà orizzontale rappresenta uno **stimolo straordinario** all'innovazione in campo amministrativo perché consente l'interazione di fattori noti, quali le pubbliche amministrazioni ed i cittadini, in modi imprevedibili.

Il risultato della **interazione** fra le risorse delle amministrazioni e quelle dei cittadini non è una semplice somma aritmetica; semmai, è più simile ai colori. Supponendo che la pubblica amministrazione sia il giallo ed i cittadini il blu, il risultato dell'applicazione del principio di sussidiarietà orizzontale non è una semplice mescolanza fra due colori, bensì un colore nuovo, il verde. Il verde, metaforicamente, non è un nuovo soggetto, pubblico o privato o misto, bensì **un nuovo modo di amministrare**; non è una nuova struttura, ma una funzione pubblica svolta in modo nuovo.

L'applicazione dell'art.118, u.c. ha effetti non solo sui rapporti fra amministrazioni e cittadini, ma anche su quelli fra politica e amministrazione, soprattutto a livello locale. Le amministrazioni infatti dovrebbero "favorire" le autonome iniziative dei cittadini anche mediante un atteggiamento propositivo, non attendista, che svolga un ruolo di "catalizzatore" delle risorse dei cittadini.

Ai politici, in questa prospettiva, spetta il non facile compito di **individuare le risorse della propria comunità**, da far fruttare nell'interesse generale, inventando modalità nuove di soddisfazione delle esigenze di cittadini che non sono più solo elet-

tori ma, grazie al principio di sussidiarietà orizzontale, diventano dei "co-amministratori".

All'amministrazione invece spetta creare quel **clima di reciproca fiducia**, rispetto e trasparenza, indispensabile per una duratura alleanza fra soggetti pubblici e cittadini.

Politica, amministrazione, cittadini: tre soggetti federati contro **un avversario comune**, la complessità delle società moderne, **con uno scopo comune**, creare le condizioni per la realizzazione di ciascuna persona: **insieme con**, e non per conto di, **i cittadini stessi**.

Questi ultimi, in quanto co-amministratori, diventano "strumenti" per la realizzazione dei valori costituzionali, alla pari con le amministrazioni e dunque vincolati anch'essi dal principio di legalità. A differenza delle amministrazioni, però, essendo autonome, le iniziative dei cittadini non conoscono limiti quanto all'oggetto ed alle modalità e possono **sia affiancarsi** ad attività delle amministrazioni **sia sostituirsi** ad esse laddove vi sia una carenza di intervento pubblico.

La cittadinanza amministrativa

Tra le novità introdotte dall'art.118, u.c. ce n'è una riguardante il concetto di **cittadinanza**, tradizionalmente intesa come uno *status*, un insieme di diritti e di doveri derivanti dall'appartenenza ad una comunità, normalmente identificata con lo Stato. Ma nel secolo scorso lo Stato nazione ha subito un ridimensionamento rispetto ad altre organizzazioni, sia infra-statali (i poteri locali) sia sopra-statali

(le organizzazioni sovranazionali), che hanno modificato anche il concetto di cittadinanza.

Non più mera appartenenza, per cittadinanza s'intende ora una sorta di **patri-monio della persona che si accresce man mano che si allarga la sua sfera di libertà**: basti pensare all'ampliamento di tale sfera prodotto dal riconoscimento della cittadinanza europea. Un ulteriore accrescimento in tal senso è rappresentato da **una nuova forma di cittadinanza, definita "amministrativa"**, che riguarda tutti coloro che entrano in contatto con le amministrazioni pubbliche del nostro Paese.

Diritti del tutto nuovi sono stati introdotti nel nostro ordinamento a seguito delle leggi di riforma amministrativa degli anni Novanta: il diritto di accesso ai documenti amministrativi, quello alla semplicità dell'azione amministrativa e quello alla sua efficienza; il diritto alla qualità dei servizi pubblici, e altri simili. Titolari dei diritti inerenti alla cittadinanza amministrativa possono essere sia cittadini italiani sia cittadini di altri Stati, dunque **la cittadinanza amministrativa è più ampia della cittadinanza politica** e riguarda un numero di soggetti maggiore.

Sotto tale profilo, l'attribuzione ai cittadini del potere di attivarsi per perseguire l'interesse generale sulla base del principio di sussidiarietà orizzontale è molto importante in quanto amplia il contenuto della cittadinanza amministrativa, introducendo al suo interno oltre ai diritti nei confronti dell'amministrazione anche poteri autonomi, previsti appunto dall'art.118, u.c. Cost..

Va infine messo in evidenza il vincolo fortissimo fra **democrazia e**

sussidiarietà orizzontale. Per poter essere cittadini attivi e responsabili ai sensi dell'art.118, u.c. è necessario essere liberi: liberi innanzitutto di esprimere le proprie opinioni, di riunirsi, associarsi, comunicare, confrontarsi. Ma bisogna anche essere "liberi dal bisogno", cioè essere stati messi dalla "Repubblica" in condizione di poter realizzare le proprie capacità, fra cui in particolare quella alla partecipazione «all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art.3, 2°c. Cost.).

L'attivarsi dei cittadini ai sensi dell'art.118, u.c. configura dunque una nuova forma di partecipazione democratica, **un nuovo e più moderno esercizio della sovranità popolare**, non riconducibile alle categorie tradizionali della partecipazione politica.

professore ordinario di Diritto Amministrativo presso l'Università di Trento.

Note

Per maggiori approfondimenti su questo tema v. G. Arena, *Il principio di sussidiarietà orizzontale nell'art.118, u.c., Cost.*, in Sito di Astrid (<http://www.astridonline.it>), di cui questo articolo rappresenta una sintesi.

L'Autore ringrazia Manuela Sammarco per la collaborazione in sede redazionale.

Tracce per una lettura teologica

Gianni Colzani*

Il 7 dicembre 1965, il Concilio Vaticano II pubblicava il decreto *Ad Gentes* sulla attività missionaria della chiesa; consisteva di un proemio e sei capitoli, per un totale di quarantadue numeri.¹ Nel pensiero di molti, il documento aveva il suo cuore nella affermazione del n. 2: «la chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito, secondo il disegno di Dio Padre».

Ripresentare quel passo e l'intero documento, a distanza di quarant'anni, porta a riassumere ogni questione attorno ad un semplice interrogativo: **il concilio ha rappresentato una vera rivoluzione?** un vero rovesciamento nel modo di intendere la missione? Agli inizi variegato ma positivo, il giudizio si è fatto via via più critico.² Non si tratta solo del fatto, scontato, che i concili raramente optano per delle rivoluzioni ma, al massimo, scelgono di valorizzare quelle che ritengono le migliori ricerche teologiche; dipende dal fatto che, con il passare del tempo, si è avuto modo di collocare il tema della missione in una prospettiva più ampia. Le durezze dei dibattiti hanno così lasciato lo **spazio ad una valutazione più obiettiva.**³

Al tempo del concilio le domande erano il frutto di un dibattito teologico ancora giovane che, a partire dagli anni '30, aveva investito la missione. In ambito protestante era del 1932 l'intervento di K. Barth *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*⁴ ed ai medesimi anni risaliva l'interrogarsi dei cattolici sul fondamento teologico delle missioni: in Germania ed in Italia J. Schmidlin, Th. Ohm e G.B. Tragella si opponevano a P. Charles, H. De Lubac e A.M. Henry. L'opposizione tra le due scuole era ulteriormente complicata dalla presa di coscienza della scristianizzazione dell'Europa. Sarà soprattutto la Francia, con il card. Suhard⁵ e la *Mission de France*, ad avvertire questi processi; nel 1943, due sacerdoti avevano alzato un grido di allarme: *France, pays de mission?*⁶ Il bisogno di **ripensare la pastorale in senso missionario** portava, già allora, a parlare di una

seconda evangelizzazione⁷ o, più semplicemente, di una Chiesa in stato di missione. Se a questo si aggiunge la pressione post-coloniale delle nazioni che hanno appena conquistato l'autonomia politica si può capire la battuta di W. Freitag quando, negli anni '60, osservava che **la missione non aveva dei problemi ma era un unico, grande problema.**

Non meraviglia che questi problemi esplodessero in tutta la loro forza anche al concilio. **Gli interrogativi erano chiari:** la missione mirava alla evangelizzazione/conversione dei popoli o alla *plantatio ecclesiae*? o era *missio Dei*, come si cominciava a sostenere? come articolare la missione generale della chiesa e la missione *ad gentes*? soggetto della missione era la gerarchia, dal cui mandato dipendeva ogni missionario, o era il popolo di Dio? In una concezione teologica della missione quale spazio aveva una sua visione territoriale? E, più nel merito delle vicende storiche, quale legame si doveva riconoscere tra le missioni ed il colonialismo? il centralismo romano di *Propaganda Fide* aveva finito per favorire o per impoverire le missioni? i tentativi di inculturazione quale valutazione avevano alle spalle circa le culture indigene? ed, infine, come si componeva con la comunione quel pluralismo ecclesiale e dottrinale che cominciava a profilarsi?

Come si vede, erano domande cruciali. Non bastava, per avere una risposta, dare la parola agli esperti; in effetti **gli esperti non trovarono una intesa.** Mons. G.M. Riobé, vescovo di Orléans e membro della commissione conciliare responsabile del decreto, a proposito della concezione territoriale e di quella teologica della missione, ammette con semplicità «che il decreto manca di chiarezza riguardo a questo problema»,⁸ riconoscendo così che ci si è dovuti barcamenare tra tendenze diverse.

L'ascolto del concilio

Il dibattito conciliare sullo schema missionario sarà poca cosa: poco più di un mese. La ragione sta nel fatto che la

commissione *de missionibus*, nella prima sessione del 1962, non si radunerà mai; il rifiuto che l'assemblea oppone ai documenti preparati dagli esperti finirà infatti per coinvolgere tutto l'apparato romano, Propagazione della Fede compresa. Per questo la Commissione preferirà ascoltare il concilio. In effetti il tema della missione è ampiamente presente al concilio; testi come *Lumen Gentium* 13-17; *Gaudium et Spes* 22. 40-45; *Nostra Aetate* 2 hanno un peso anche teoretico a proposito della comprensione della missione.⁹ Dalla *Lumen Gentium*, in particolare, la Commissione accoglierà la **decisività di un'ottica storico-salvifica**: mentre -in precedenza- la missione era l'annuncio di un deposito rivelato e immutabile, il mantenersi aderenti alla economia salvifica porterà a vederla come un dinamismo, come **un movimento attraverso il quale il disegno divino sull'umanità si sarebbe realizzato**. *Lumen Gentium* 2-4 ricollegava il disegno di Dio all'amore di quel Padre che, a partire dalla creazione, «ha decretato di elevare gli uomini alla vita divina»; l'invio del Figlio e dello Spirito conduce ad una chiesa «adunata dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Sarà *Lumen Gentium* 5 ad osservare che «il mistero della santa chiesa si manifesta nella sua fondazione»; l'intera opera di Cristo, dalla incarnazione alla Pasqua/Pentecoste, è espressione della **comunicazione** di questo mistero, cioè **della missione**. Non si può pensare la chiesa se non in questa prospettiva. Di conseguenza lo stesso numero insegnerà che la chiesa «riceva la missione di instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio». Questa concezione trinitaria sarà ripresa in *Ad Gentes* 2-4 mentre il numero 5 collocherà la missione della chiesa in questo movimento trinitario. Scriverà, infatti, che «la missione della chiesa si realizza attraverso un'azione tale per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito santo, si fa pienamente e attualmente presente a tutti gli uomini e popoli per condurli[...] alla fede, alla libertà ed alla pace di Cristo».

Questa **prospettiva trinitaria** va sottolineata; non solo perché indica nell'«amore fontale»¹⁰ del Padre la sorgente di ogni missione ma, anche e soprattutto, perché lega la volontà divina di salvezza alla decisione «di entrare in modo nuovo e definitivo nella storia degli uomini, inviando il Figlio suo con un corpo simile al nostro»¹¹ e perché, a questo scopo, «Cristo inviò da parte del Padre lo Spirito santo, perché compisse dal di dentro la sua opera di salvezza e

stimolasse la chiesa a estendersi»¹². Dalla Pentecoste, infatti, «ebbe inizio, attraverso la predicazione, la diffusione del vangelo in mezzo alle genti»¹³ e la prefigurazione della nuova umanità. Il **legame tra amore eterno di Dio ed incarnazione storica di Gesù**, tra il Gesù terreno e l'opera misteriosa dello Spirito, tra lo Spirito e la chiesa, sono legami che il decreto sulla missione farà suoi e che la chiesa non dovrà dimenticare mai. Precedentemente era stato Ch. Journet ad offrire al mondo cattolico una monumentale teologia della storia della salvezza ed una teologia trinitaria della missione ed, in parte, lo avevano seguito P. Parente e A. Retif; in campo protestante una simile teologia era stata chiesta ed offerta da O. Cullmann. Utilizzando queste prospettive, il concilio va oltre il mandato missionario e si impegna ad offrire una fondazione teologica della missione.¹⁴

Dall'ascolto dei dibattiti ecclesiologici, la Commissione ricaverà anche una seconda idea, legata alla **ecclesiologia di comunione**; la struttura di comunione di una chiesa impegnata nella missione di Cristo per il dono dello Spirito comporta, infatti, un allargamento del dovere missionario a tutto il popolo di Dio. «A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua (*pro parte sua*), la fede».¹⁵ L'inciso *pro parte sua* vuole ricordare che **la comunione del compito non annulla la differenza dei ruoli**; nonostante questo il passo spostava equilibri apostolici consolidati da secoli tra i diversi soggetti ecclesiali. Non meraviglia allora che *Ad Gentes* vi ritorni con forza; il numero 28 spiegherà che «i cristiani, avendo dei doni differenti, devono collaborare alla causa del vangelo ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo carisma e il suo ministero» e che, in questo modo, indirizzano «in piena unanimità le loro forze alla edificazione della chiesa». Gli stessi concetti ritornano in *Ad Gentes* 23, 35, 36.

L'insegnamento di Ad Gentes

Nonostante i molti problemi delle chiese missionarie, la sfida più alta veniva dall'Europa e riguardava la nozione stessa di missione/missioni: era pertinente mantenere una nozione territoriale e giuridica della missione, come la tradizione esigeva, dopo la sua fondazione missionaria? Ho già detto, citando Riobé, che **il decreto Ad Gentes** non riuscirà a sviluppare un discorso univoco ma **tenterà un compromesso**. Basta osservare che, mentre i primi tre capitoli del documento riguardano la missione della chiesa, gli altri

-dal quarto al sesto- riguardano le missioni ed i missionari. Il decreto mantiene un'ottica sostanzialmente ecclesiale, diversa da quella che troverà espressione in *Gaudium et Spes* 40, il cui testo sarà pubblicato insieme al nostro. Dopo una introduzione nettamente storico-salvifica, quel numero concludeva che **la chiesa «cammina insieme con l'umanità tutta** e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana». Dopo aver sviluppati questi temi nei numeri 40-44, la *Gaudium et Spes* concludeva che, nel suo agire, la chiesa «a questo soltanto mira: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità». ¹⁶ Il nostro decreto ha una **sensibilità diversa** da questa, legata ad una chiesa pellegrinante nella storia; fin nel titolo qualifica il suo orizzonte come quello della «attività missionaria della chiesa» e presenta **la missione come munus, come compito della chiesa.**

Uno dei punti più significativi del decreto è *Ad Gentes* 6. Questo numero si lascia alle spalle una concezione territoriale di missione ed, abbandonando una missione *ad intra* e *ad extra*, interna ed esterna, ai cristiani e ai pagani, insegna che **il compito missionario «è uno ed identico in ogni luogo ed ogni situazione**, anche se in base alle circostanze non si esplica allo stesso modo. Le differenze, quindi, che vanno tenute presenti in questa attività della chiesa, non nascono dalla natura intima della sua missione ma dalle condizioni in cui questa missione si esplica». ¹⁷ Ne viene una **concezione evolutiva** che parla della missione come di un movimento che conosce inizi, tappe, momenti di giovinezza e di maturità come anche regressi e crolli; questa prospettiva non permette di parlare della missione come di una realtà da realizzare dove **la fede** manca e, una volta realizzata, come di una realtà completata definitivamente: possono sempre scaturire situazioni del tutto nuove che la richiedano daccapo. A questa concezione della missione corrisponde una **visione di chiesa** che, per il

suo essere storica, non è mai perfetta; *Ecclesia semper reformanda* e la missione rimane la forza e lo sbocco di questo cammino penitenziale.

Va aggiunto che questa visione territoriale troverà una certa riproposizione nel **magistero di Giovanni Paolo II** il quale condivide la sostanza dei temi conciliari ma teme una teologia che, per il suo «divellare situazioni molto diverse», finisca per «ridurre, se non far scomparire, la missione e i missionari *ad gentes*». ¹⁸ Da qui il suo sforzo per integrare una **concezione teologicamente unitaria di missione** con il rispetto di situazioni socio-culturali e pastorali diverse: in *Redemptoris Missio* 33 distinguerà tra missione *ad gentes*, cura pastorale e nuova evangelizzazione ed in *Redemptoris Missio* 37 ricorrerà alla nozione di «arcopago». Per quanto precise, queste nozioni ridanno un certo valore alla problematica territoriale distinguendo tra la missione vera e propria e le sue frontiere; attivata da queste istruzioni, la missione richiede un continuo oltrepassamento di ogni barriera.

Una ulteriore tematica, introdotta da *Lumen Gentium* e da *Ad Gentes* ma sviluppata nel post-concilio, sarà quella dei rapporti tra missione, chiesa e regno. Nei documenti conciliari vi sono solo i primi passi di un cammino che *Redemptoris Missio* assumerà con maturità, specie nei numeri 18-20. Diventata centrale negli studi biblici sui vangeli sinottici e nella ricostruzione teologica della coscienza del Gesù storico, **la nozione di regno è diventata sempre più decisiva**: annunciare il vangelo è proclamare la presenza del regno. Il concilio si stacca decisamente dalle tesi di Agostino che, sulla scia della polemica con il millenarismo ed in base alla sua teologia della città di Dio, aveva identificato chiesa e regno. Il concilio presenta -è vero- la chiesa come «il regno di Cri-

sto già presente in mistero», ¹⁹ come «germe e inizio del regno» che «va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria»; ²⁰ a me sembra che il concilio intenda qui presentare la chiesa sullo sfondo delle due nozioni conciliari



di «sacramento» e di «mistero». È quanto riconosce, a proposito di un tema affine, *Gaudium et Spes* 39: ponendo il regno in rapporto con la **storia umana** ed i **valori terreni**, chiede di distinguerli da quel regno a cui però contribuiscono.

Riconoscere la attuosa presenza del Signore e del regno nel segno sacramentale e nel ministero evangelico della chiesa porta a mantenere saldo il rapporto della chiesa con Cristo; preoccupati della collocazione della chiesa nel mondo, altri autori -come L. Boff e L. Rütti- presentano la chiesa come sacramento del mondo: ne viene o un allineamento della chiesa alle dinamiche mondane o un ricorso alla utopia/escatologia per nulla chiaro. La presentazione della chiesa come sacramento del regno o della salvezza anticipa l'insegnamento di *Redemptoris Missio* 20. Là dove il regno è totalmente misurato dal re, la **natura sacramentale della chiesa** porta a riferirla totalmente e ministerialmente all'opera di Gesù; orbene, se «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», l'uomo e la sua piena dignità rimane il cammino che la missione della chiesa deve percorrere. Nel quadro del mistero storico-salvifico, l'uomo e Cristo, la chiesa ed il regno, possono e devono articolarsi tra loro: non possono dividersi.

** docente di antropologia teologica presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma.*

Note

¹ Sul documento si veda il commento di Schütte J. (ed.), *Mission nach dem Konzil*, M. Grünewald, Mainz 1966; tradotto in tutte le principali lingue, in italiano avrà per titolo *Il destino delle missioni*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969. A questo volume si possono aggiungere due recenti valutazioni: J. Glazik, *Vor 25 Jahren Missionsdekret "Ad Gentes". Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 74(1990), pp. 257-274; J. Neuner, *Mission in Ad Gentes and in Redemptoris Missio*, «Vidayoti. Journal of Theological Reflection» 56(1992), pp. 228-241.

² Fin dall'inizio appariva critico il giudizio di A.M. Henry, Postface. *Mission d'hier, mission de demain*, in J. Schütte (ed.), *Vatican II. L'activité missionnaire de l'Église*, Cerf, Paris 1967, pp. 409-440 e di G. Evers, *Storia e salvezza. Missione, religioni non cristiane, mondo secolarizzato*, EMI, Bologna 1976. Questi autori lo trovavano poco corrispondente alla situazione so-

cio-culturale del tempo, oltre che a quella ecclesiale. Più duro sarà poi il giudizio di J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Karta*, in J.C. Hampe (ed.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*. III, München 1967, pp. 543-553; simile quello di J. Paré, *Défis à la mission du troisième millénaire*, Missionnaires de la Consolata, Montréal 2002, pp. 23-48.

³ Mi limito a richiamare B.H. Willeke, *Neue Thesen und Trends in der katholische Missionstheologie seit des II Vatikanum*, «Evangelische Missions Zeitschrift» 31(1974), pp. 1-15; K. Müller, *La mission de l'Église de Vatican II à "Redemptoris Missio"*, «Spiritus» 33(1992), pp. 147-159; K. Blaser, *Neuere Missionstheologien 1975-1990*, «Verkündigung und Forschung» 37(1992), pp. 1-22.

⁴ Se ne veda il testo in K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*. III, TVZ, Zollikon 1957, pp. 100-126.

⁵ Di lui si veda soprattutto E.C. Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Lahure, Paris 1947. Una comoda raccolta dei suoi scritti si ha in E.C. Suhard, *Vers une Église en état de mission. Introduction, choix et présentation des textes par O. De La Brosse*, Cerf, Paris 1965.

⁶ Si tratta del titolo del lavoro di H. Godin, Y. Daniel, *France, pays e mission?*, Éd. De l'Abeille, Lyon 1943.

⁷ Sarà questo il titolo dei lavori di J. Grand'Maison, *La seconde évangélisation*. I: *Les témoins*; II: *Outils majeurs*; III: *Outils d'appoints*, FIDES, Montréal 1973.

⁸ Testo in «Parole et Mission» 37(1967), p. 287.

⁹ Si veda, al riguardo, il commento di J. Ratzinger, *Dichiarazioni del concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, in Id., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 405-434.

¹⁰ *Ad Gentes* 2.

¹¹ *Ad Gentes* 3.

¹² *Ad Gentes* 4.

¹³ *Ad Gentes* 4.

¹⁴ È appena il caso di ricordare che *Redemptoris Missio* 32 indica tutto questo come il rimpatrio delle missioni nella missione della chiesa.

¹⁵ *Lumen Gentium* 17.

¹⁶ *Gaudium et Spes* 45.

¹⁷ Sono prospettive ribadite da *Redemptoris Missio* 31.

¹⁸ *Redemptoris Missio* 32.

¹⁹ *Lumen Gentium* 3.

²⁰ *Lumen Gentium* 5.

Religioni e violenza

Giuseppe Fornari*

Il problema del rapporto fra religioni e violenza appare oggi di drammatica attualità, in particolare a causa del terrorismo di matrice islamica, che si richiama costantemente a motivazioni di ordine religioso. A fare da sfondo a questa constatazione c'è il ricordo storico di repressioni violente e di guerre compiute in nome di Dio. Nelle epoche più diverse i popoli e le nazioni si sono aspramente combattuti invocando ognuno la **protezione e l'aiuto delle proprie divinità**. Sembrerebbe dunque esserci un qualche legame fra credo religiosi e scatenamento della violenza, ma quale? Non è anche vero che le religioni contengono regole che cercano di disciplinare i comportamenti distruttivi dell'uomo?

Stavo per dire che questo problema è attualmente dei più dibattuti, ma la mia impressione è che in realtà non ci sia un **vero dibattito**. Molti pensano di aver già risolto la questione in un senso o nell'altro, secondo determinate precomprensioni che spesso non sono messe a confronto con gli avvenimenti concreti. Distingueri, con procedimento certamente sommario, **tre principali posizioni** al riguardo.

La **prima posizione**, di **matrice illuministica**, è quella che identifica religioni e violenza. Questa concezione interpreta il fenomeno religioso come

residuo di una fase ancora primitiva dell'umanità, gradatamente soppiantata dallo sviluppo della civiltà e della ragione. Tale teoria del religioso ha alcuni gravi inconvenienti: il primo è che non dà una spiegazione convincente delle religioni, che vengono ricondotte a una condizione di ignoranza e paura interpretata naturalisticamente; il secondo inconveniente è l'assolutizzazione della razionalità, deformata da strumento conoscitivo e operativo a fine valido in sé stesso, e trasformata in principio astorico, astratto.

Per rispondere più compiutamente a questa visione bisognerebbe però fornire una diversa **spiegazione del religioso**. La teoria illuministica si basa su un'idea di progresso certo semplificata e discutibile, ma non totalmente infondata. Effettivamente noi oggi sembriamo portatori di una **consapevolezza razionale** che i nostri antenati molte volte dimostravano di non avere. Ma è possibile che le tradizioni religiose storicamente esistite possano venir liquidate con una condanna alla Voltaire?

Esiste poi una **seconda posizione**, che mi pare più diffusa nella cultura cristiana, e che definirei **spiritualistica**. Essa valuta positivamente tutte le manifestazioni religiose dell'uomo, riconoscendo in esse una propensione universale verso la spiritualità e l'eternità. Questa posizione ha il vantaggio di porsi in una visuale più interna al suo oggetto e direi

più simpatetica. Alcuni aspetti essenziali delle religioni vengono valorizzati e "salvati" da tale teoria. **Le violenze** che indubbiamente sono state e sono compiute in nome della religione **sono viste come una degenerazione patologica** di un fenomeno altrimenti in sé necessario alla vita stessa dell'uomo. C'è però un altro ordine di difficoltà. Quello che si guadagna in profondità spirituale si perde in "mordente" e capacità esplicativa. **Le spiegazioni** sui motivi delle degenerazioni patologiche di un fenomeno in sé così positivo **rimangono vaghe e generiche**. Rimane inoltre non del tutto chiarito, in un'ottica cristiana, il ruolo e la posizione che dovrebbe avere il cristianesimo. Quale sarebbe l'unicità che esso tradizionalmente rivendica se tutte le religioni sono fondamentalmente buone?

Vi è infine una **terza posizione** che è intermedia fra le prime due, quella **secondo cui la violenza apparterebbe in modo specifico alle religioni monoteistiche**, ossia a ebraismo, cristianesimo e islamismo. È un giudizio così netto che tale tendenza può essere tranquillamente chiamata antimonoteistica. La pretesa esclusiva di unicità del Dio in cui credono dimostrerebbe l'intolleranza e la costitutiva violenza dei culti monoteistici. Ad essi vengono con-

trapposti il paganesimo antico, con i suoi molti dèi e la sua capacità sincretistica di tollerare e combinare riti e credenze diversi, e in generale le religioni orientali e primitive, con la loro tipica mancanza di dogmi rigidamente definiti e la suggestione cosmica delle loro credenze. **La posizione antimonoteistica presenta gli inconvenienti di entrambe le prime due posizioni.**

Da un lato resta inesplicito da dove verrebbe la malvagità delle religioni monoteistiche, dall'altro non si tiene conto della realtà storica e antropologica. Parlare di tolleranza ad esempio per l'antica religione romana è alquanto anacronistico, visto che questa stessa religione santificava, oltre che arcaici sacrifici umani, la carneficina costante dei giochi circensi, la cui componente sacrale non era affatto accessoria. Così anche per le religioni orientali e primitive assistiamo a un processo poco critico di idealizzazione romantica, che esclude gli aspetti cruenti e vessatori dei culti tanto esaltati. Questa teoria è però interessante perché identifica nella **tradizione monoteistica** qualcosa di peculiare, una sorta di anomalia, sia pure di ordine negativo, un'anomalia che pare riguardare in particolare il cristianesimo, dato che i sostenitori di tale visuale solitamente riservano ad esso le loro critiche più dure. Il cristianesimo è ai loro occhi la quintessenza stessa dell'intolleranza e dell'odio. Dovremo vedere se in questo non vi sia la **percezione deformata di un'anomalia reale.**

Ma quale potrebbe essere un'alternativa efficace a queste tre teorie? Ritengo sia possibile una spiegazione capace di tener conto di tutti gli aspetti

reali che le tre posizioni suddette evidenziano, ma superando quanto vi è in esse di unilaterale o discutibile. Ci è di aiuto in questo la **teoria mimetica** elaborata da **René Girard**, e che io da diversi anni mi propongo di approfondire e di ampliare.

Cominciamo dall'aspetto evidenziato dalla teoria illuministica: **il collegamento con la violenza.** C'è senza dubbio un legame fra le religioni e la violenza, anche se perlopiù non nel senso diretto che tale teoria sostiene. Le testimonianze storiche ed etnologiche relative alle religioni primitive ed antiche sono pressoché concordi nel ricordarci che si trattava di **culti cruenti**, in cui il sacrificio animale era all'ordine del giorno. Supponiamo che nei nostri luoghi di culto si compiano quotidianamente azioni di macelleria, che contemplano bestiame terrorizzato, lamenti disperati e tentativi di fuga, sangue che scorre, squartamenti rituali, olocausti e pasti rituali, e il tutto con gli odori di decomposizione e di residui organici che possiamo immaginare in situazioni del genere. Credo che ciò basti a dare un'idea dell'**abisso che divide la nostra nozione del religioso da quella antica.** Ma la differenza si fa ancora più drammatica se pensiamo che il sacrificio era, nelle fasi più arcaiche o nei momenti di emergenza, umano. Molti popoli antichi come i fenici, i celti e gli etruschi lo praticavano normalmente, ma ci sono precise testimonianze che anche gli antichi greci e romani vi facessero ricorso. Plutarco racconta che prima della battaglia di Salamina Temistocle, pressato dalla folla, fa scannare agli dèi alcuni prigionieri persiani di alto rango; in Grecia esisteva inoltre il rito del *pharmakos*, in cui uno o più sventurati venivano lapidati dopo essersi caricati di tutti i mali della comu-

nità. Subito dopo la sconfitta di Canne il popolo romano, infuriato, seppellisce vivi alcuni stranieri; sempre a Roma ci sono precise **testimonianze archeologiche di sacrifici umani**, e si potrebbe ricordare anche il seppellimento da vive che era inflitto alle Vestali accusate di aver violato il voto, pena che è una chiara forma di sacrificio umano. Per concludere, potrei citare l'esempio delle civiltà precolombiane del centro America, in cui il ricorso al sacrificio umano era sistematico e spaventoso, e coronato dal cannibalismo rituale.

E allora è valido il giudizio sull'empia *religio* dato da Lucrezio, che nel suo poema sulla natura descrive con sdegno il sacrificio di Ifigenia? Il quadro così resterebbe ancora parziale. Il fatto è che tutte le religioni, mediante i sacrifici, hanno sempre cercato di affrontare uno spinoso problema dell'umanità di ogni epoca: il contenimento della violenza. Se gli antichi culti ricorrevano a questa continua macelleria, addirittura all'uccisione di esseri umani visti come vittime adeguate a situazioni di straordinario pericolo, è perché questo era l'unico modo di **veicolare una violenza collettiva** che altrimenti si sarebbe scatenata in forme e con esiti ancor più distruttivi. Va detto che è molto facile, e anche un po' ipocrita, fare i moralisti in situazioni di tranquillità e di benessere, e magari a distanza di secoli e secoli, su avvenimenti e contesti di cui sappiamo o vogliamo sapere ben poco. Ma davanti alla massa che si scatena furibonda è l'intera comunità che rischia di venir concretamente distrutta: **isolare un qualche "colpevole"** è di solito l'unica via di scampo da una situazione terribile,

dalla quale nessuno rischia di uscire più vivo. **Questa è**, secondo Girard, **l'origine del sacrificio**, che è la ripetizione sotto controllo di fenomeni che altrimenti avvengono in maniera spontanea e più incontrollabile. **L'uomo è** -afferma la teoria mimetica- **un essere straordinariamente imitativo** che in tal modo sviluppa e potenzia le sue capacità, ma questa stessa imitazione, portando gli esseri umani a desiderare le medesime cose, ingenera facilmente la rivalità e la contesa, comportamenti aggressivi e asociali che si possono a loro volta diffondere per un analogo processo imitativo.

Le religioni più antiche e direttamente sacrificali sono insomma degli ingegnosi anche se crudeli "scacciaviolenza", che cercano di arginarla concentrandola su un **obiettivo più ristretto**, la vittima, così che tutti gli altri possano continuare a vivere, e a convivere. Anche le culture più evolute si sarebbero basate per la loro sopravvivenza su forme derivate in antico dal sacrificio, in primo luogo il diritto e le istituzioni giudiziarie. Vi è insomma nelle religioni un **tentativo di salvarsi dalla violenza interna alle comunità umane** senza del quale l'umanità stessa non sarebbe sopravvissuta. Attraverso un processo lunghissimo, da questo rifiuto sia pure -ripeto- parziale della violenza, si sarebbe evoluta anche la dimensione etica umana, si sarebbe avuto qualcosa come la **spiritualità**. Su tale punto bisogna dare ragione alla teoria spiritualistica, ma senza la sua caratteristica sottovalutazione del problema della violenza. Solo l'interpretazione mimetica del religioso consente di

spiegare sia gli aspetti violenti presenti nelle religioni sia il loro significato assolutamente positivo e necessario nella storia della civiltà.

Ma per quanto riguarda le religioni monoteiste? Che ne è della loro pretesa di "monopolizzare" il divino che è messa sotto accusa dalla teoria antimonoteistica?

Il **monoteismo ebraico** è un evento straordinario nella storia dell'umanità. Questo minuscolo popolo ha per la prima volta sviluppato la concezione per cui esiste un **unico Dio trascendente, estraneo alla logica violenta del sacrificio**. È vero che il sacrificio è ammesso e presente nell'Antico Testamento, tuttavia esso non svolge più la funzione centrale che aveva nelle contemporanee religioni pagane. Il Dio della Bibbia ferma la mano di Abramo che stava per sacrificare Isacco, e gli restituisce il figlio vivo. Questa tendenza sarebbe stata intensificata col grande profetismo, che separa sempre più il culto spirituale del Dio di Israele dalla dimensione sacrificale. **Il cuore più intimo della religione ebraica rifiuta la violenza**, come dimostra il sublime episodio del giudizio di Salomone, in cui la sapienza divina del re capisce che l'unica cosa che conti è che il bambino conteso rimanga vivo¹. I riferimenti alla violenza presenti nella Bibbia possono essere letti sia come residui della mentalità sacrale arcaica che ancora resistono nella mentalità ebraica, sia come reazione difensiva, o propagandistica, ai continui pericoli che incombevano su questa piccola nazione.

L'accusa di violenza lanciata contro il monoteismo è quindi ingiusta, scambia la scorza storica per la sostanza, e tradisce la vera ispirazione del cammino biblico. Sotto questo profilo il cri-

stianesimo continua in maniera diretta la grande ispirazione della religione ebraica. Gesù vuole rendere manifesto il vero volto del Dio di Israele, un volto di amore sovratrascendente che solo a fatica e tra mille contraddizioni gli uomini riescono a scorgere. Gesù è presentato come la stessa incarnazione del Dio biblico, come il suo Figlio. Attraverso la predicazione del Figlio di Dio **la dipendenza imitativa degli uomini dalla violenza**, rappresentata nella sua dimensione più individuale dallo scandalo e nella sua dimensione più collettiva da Satana, **viene svelata**. Gli uomini possono adesso trovare un **modello alternativo d'imitazione**, un modello divino e incarnato che è del tutto esente da qualunque odio e violenza. Le espressioni evangeliche che parlano ancora di punizioni tremende si riferiscono alle conseguenze del rifiuto del perdono e della misericordia: chi o cosa potrà salvare coloro che rifiutano la salvezza stessa, vale a dire il perdono che libera da ogni colpa? È questo l'unico peccato imperdonabile per definizione, il peccato contro lo Spirito. Dopo questa predicazione volutamente provocatoria, **Gesù attira contro di sé il meccanismo della violenza umana** messo a nudo dalle sue parole, ed è scelto come colpevole della gravissima situazione di crisi in cui si trovava Israele sotto il dominio romano: egli è crocifisso, ma in tal modo l'ancestrale "scacciaviolenza", con cui da sempre gli uomini hanno cercato di tenere lontana la loro distruttività, è definitivamente svelato. È questa la paradossale "vittoria" che ottiene Gesù accettando il suo destino di

morte cruenta². **Con Gesù crocifisso e poi risorto tutte le vittime uccise "sin dalla fondazione del mondo" acquistano visibilità e sono restituite alla vita.** La vicenda delle persecuzioni e dei sacrifici è ripetuta, ma stavolta per mostrare che la vittima è innocente, che la colpa è umana. In questa maniera Gesù soddisfa la volontà del Padre, non perché sia il Padre a volere la morte del Figlio, ma perché questo era l'unico modo alla fine, vista la malvagità e la debolezza degli uomini, di **rendere visibile il messaggio di misericordia del Padre.**

Ma se le cose stanno così, da dove viene questa accusa di violenza lanciata contro le religioni monoteistiche? Questa accusa è sbagliata, ma non del tutto infondata storicamente, nel senso che la rivelazione ebraico-cristiana della violenza contro le vittime avrebbe un po' alla volta rivoluzionato la storia del mondo, rendendo visibile quel male umano che ad esempio le grandi religioni orientali riconducono a spiegazioni metafisiche e cosmiche. Le società influenzate dalla tradizione ebraico-cristiana appaiono più violente per il semplice fatto che in esse c'è una **consapevolezza coperta o palese che rende maggiormente visibile il male dell'uomo.** Queste società sono in prima istanza quelle occidentali, ma va ricordato che il messaggio religioso da cui sono state investite non è minimamente un loro attributo culturale, un possesso del quale si possono vantare. Che sia così lo dimostra non solo l'universalità del messaggio, ma anche il fatto che è questo stesso messaggio a smascherare i tradimenti e le incomprensioni di cui è

stato oggetto in Occidente. E, anziché fare una seria autocritica, il mondo occidentale sembra attualmente molto più preoccupato di espellere dalla propria storia e dalla propria cultura quella **tradizione cristiana** a cui deve le cose migliori del proprio passato.

L'attuale ondata di terrorismo a giustificazione religiosa non ha una motivazione completamente diversa da quella della presente espulsione del cristianesimo dalle società occidentali. Non vi è dubbio che il cristianesimo, che in questo libera e per così dire "squaderna" in tutto il mondo ciò che l'ebraismo teneva ancora a rinchiusere in una cornice nazionale, abbia esercitato un'**azione destabilizzante e dissolutrice.** L'uomo è messo sempre più davanti alla sua responsabilità storica e morale per il male che compie, e le difese tradizionali della violenza minore che permette di evitare la violenza maggiore, le appartenenze di ogni tipo tenute insieme con questo legame, funzionano sempre meno. A questo punto diventa più leggibile la reazione di coloro che rifiutano questa resa dei conti dell'umanità con se stessa, e si appellano alla loro fede tradizionale per contrapporsi violentemente a un'**influenza avvertita come una minaccia,** come la rottura della prima e ultima diga contro la violenza. È quello che accade col fondamentalismo islamico, ma anche col meno noto fondamentalismo induista, che in qualche atroce caso di cronaca è arrivato addirittura a rispolverare antiche pratiche di sacrificio umano. Ma proprio così facendo queste persone rivelano una volta di più la violenza che pensano di allontanare. Esse non si rendono conto che la tradizione religiosa alla quale si appellano è ormai profondamente trasformata dal processo storico in atto, e

lo è ancor più nella loro forsennata e fanatica reinterpretazione. L'islamismo di Bin Laden non ha ormai più nulla a che fare con la tradizione che ha reso splendida la civiltà islamica nel medioevo, evidenziandone i legami con le altre religioni monoteiste; esso è una tragica caricatura che dimostra una volta di più l'irreversibilità della trasformazione che sta avvenendo³.

Non le religioni sono violente, ma gli uomini che ne hanno sempre fatto uso per allontanare da sé la propria violenza. Ma adesso, per la prima volta, si presenta la possibilità di un'**idea religiosa finalmente del tutto libera da qualunque violenza.** È la proposta del cristianesimo, una proposta tanto innovativa e radicale che trovo più corretto definirla, anziché una religione in mezzo alle altre, una vera e propria meta- o trans-religione che si offre agli uomini per liberarli, e far vivere loro liberamente e serenamente le loro vite.

** docente a contratto di antropologia filosofica presso l'Università degli studi di Bergamo.*

Note

¹ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, tr. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.

² Vedi su questo tema R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001.

³ Su questa spiegazione antropologica e religiosa dell'attuale situazione internazionale si veda più ampiamente il mio saggio *Le radici religiose del mondo attuale* in C. Tugnoli - G. Fornari, *L'apprendimento della vittima. Implicazioni educative e culturali della teoria mimetica*, FrancoAngeli, Milano 2003.

Forme dell'ateismo contemporaneo

Gaspere Mura*

Agli inizi del Seicento, ovvero l'epoca di Cartesio, il padre Mersenne scriveva che a Parigi vi erano almeno 50.000 atei, al che il padre Gerasse rispondeva che a suo parere essi erano almeno il doppio. Alla fine dell'Ottocento Nietzsche calcolava che in Europa vi fossero almeno 20 milioni di atei, per i quali auspicava una comune presa di coscienza affinché le **ragioni culturali dell'ateismo** avessero diritto di cittadinanza nella convivenza civile dei popoli. Qualche anno fa l'Unione delle Chiese Cristiane ha stilato un rapporto sulla questione dell'ateismo nel mondo contemporaneo, dal quale è risultato, in base a ricerche statistiche, che nel mondo vi sono oggi un miliardo e 700 milioni di "agnostici", ovvero persone che non si riconoscono in nessuna fede religiosa o sono totalmente indifferenti alla **questione della religione**, e almeno 300 milioni di atei professi, nel senso che militano in varie formazioni e con diverse modalità per sostenere la causa dell'ateismo. La recente *Storia dell'ateismo* di Georges Minois (Editori Riuniti, 2000), oltre a riportare questi dati, mostra anche con chiarezza come l'ateismo sia un fenomeno le cui **radici** vanno ricercate fin nell'antichità e persino nel medioevo, ma che ha assunto nel mondo moderno e contemporaneo dimensioni mai raggiunte

precedentemente. Si può dire che l'ateismo, da fenomeno ristretto ad alcuni esponenti della cultura antica (Protagora, Diagora di Melo, Teodoro l'Ateo, Epicuro, Lucrezio) e medievale (Poggio Bracciolini, Giovino di Solcia), sia divenuto, a partire dall'epoca moderna e soprattutto nell'età contemporanea un **"ateismo di massa"**, e che come tale sia presente nella cultura e nella vita di oggi in forme molto diversificate, che vanno dalla semplice indifferenza religiosa a posizioni di convinto agnosticismo, fino a programmi veri e propri di ateismo militante. Troppo a lungo la cultura occidentale, e la stessa cultura cattolica, si sono illuse che l'ateismo si identificasse con l'**ateismo di stato** proprio dei paesi del blocco comunista e che, una volta crollato il Muro di Berlino, di fatto la questione dell'ateismo dovesse ritenersi liquidata. In realtà l'attento studio di Minois, nonostante alcune prese di posizione discutibili, conferma non solo la vastità del fenomeno dell'ateismo nel mondo contemporaneo, nonché l'incredibile **molteplicità delle sue forme e manifestazioni**, ma mostra anche qualcosa di inedito nell'ateismo odierno, su cui è ancora assente la riflessione filosofica e religiosa: e cioè che l'**ateismo contemporaneo**, proprio per essere un "ateismo di massa", **si presenta con caratteristiche analoghe a quelle delle grandi religioni**, perché accomuna il crescente numero di tutti quegli uomini

che, consapevolmente o meno, cercano di "dare senso" alla propria vita e valore alla propria esistenza anche senza il bisogno di ricorrere a Dio o alle religioni.

Il bel libro di Remo Bodei, *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo* (Morcelliana 2001), costituisce una significativa testimonianza di questo inedito fenomeno, che mostra come nel mondo degli uomini di cultura, ma non solo, **ateismo non significa più oggi soltanto la "negazione di Dio"**, -come ancora si presentava l'ateismo ottocentesco e nietzscheano e lo stesso ateismo marxista- ma piuttosto esso è «proprio il grande tentativo di dare un senso al mondo senza avere bisogno di un principio superiore ad esso»; l'ateo, scrive Bodei, «è qualcuno che non ha bisogno di una fede nell'al di là per poter esistere in questo mondo».

Alle considerazioni di Minois e di Bodei, e sul rapporto tra religione e ateismo, potremmo aggiungere un'ulteriore riflessione, anche alla luce dei più recenti eventi internazionali. Come non accorgersi infatti del **grande equivoco** in cui sta cadendo oggi gran parte della cultura contemporanea, almeno nei paesi occidentali, la quale, a motivo del fondamentalismo religioso -a qualsiasi confessione esso appartenga- e dei suoi risvolti tragici

sul piano umano, sociale, politico, tende erroneamente a credere che il fondamentalismo violento sia inevitabilmente implicito in ogni idea di Dio e della religione? Come non accorgersi, cioè, che proprio la **deriva fondamentalistica** del fenomeno religioso può avere una ricaduta inquietante in rinnovate e accresciute forme di non credenza, di agnosticismo e di negazione della religione? È questo certamente un terreno ancora tutto da esplorare, ovvero quello del rapporto tra fondamentalismo religioso e ulteriore crescita dell'ateismo come bisogno di dare senso all'esistenza umana ed alla convivenza civile tra i popoli, improntata al reciproco riconoscimento, al dialogo e alla pace, al di fuori di ogni fede religiosa.

E qui si potrebbe porre un ulteriore interrogativo sul senso dell'ateismo, di **carattere storico**. Non è stato forse proprio il bisogno di sfuggire alle lotte religiose che hanno caratterizzato gli inizi della storia moderna, che hanno fatto sorgere le prime **forme di libero pensiero** dalle quali hanno preso avvio le varie forme di ateismo filosofico moderno? Basti qui citare il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che dissolve l'idea di un Dio trascendente nella natura e quindi nel valore autonomo della vita e dell'esistenza dell'uomo nel mondo, aprendo così la strada a tutte quelle forme di "ateismo umanistico" (da Feuerbach a Camus), le quali hanno ritenuto che proprio liberandosi dell'idea di Dio e della religione gli uomini avrebbero potuto vivere una vita pienamente umana.

Tale **dissolvimento del Dio**

trascendente, e delle sue "assolutizzazioni" operate dalle religioni in perenne lotta tra di loro, nella natura e nella vita dell'uomo, è presente in modo ancora più netto e chiaro nel vero capostipite dell'ateismo moderno, **Giordano Bruno**, il quale scrive: «Io dico Dio tutto infinito... E dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente». Non occorre, per Bruno, cercare Dio oltre il mondo, ma nel mondo, e per questo il culto di Dio non è quello proposto dalle religioni, ma è lo stesso amore della vita e del suo sviluppo, perché Dio è "immanente" al mondo, suo intimo ordine e **provvidenza**.

«Dio è la vita», scriverà Tolstoj al termine di *Guerra e pace*, e «**amare la vita è amare Dio**»; ciò significa che anche la religiosità di Tolstoj è tutta impregnata di quelle istanze della cultura moderna che esaltano l'esistenza dell'uomo e il valore della vita, sia che esse si esprimano in forme di ateismo che di "religiosità". Ed è forse per questo che Minois può scrivere che «è a questo livello la grande svolta del 2000». Nel senso che, nonostante la presenza del **fondamentalismo religioso**, per il quale «la religione è una semplice arma politica, o un modo di darsi un'identità in società alla deriva», si assiste oggi nei paesi occidentali ad una profonda trasformazione della stessa religiosità: «nei discorsi dei religiosi, Dio è sempre meno presente; si tratta soprattutto di realizzazione dell'uomo, di equilibrio interiore, di ricerca della serenità, o comunque del perseguimento di un ideale di natura esistenziale, di solidarietà, su un piano molto orizzontale». E in tal modo, scri-

ve Minois, «la penetrazione dell'increscitività nella società contemporanea è insidiosa. Non attraverso uno scontro diretto, come nell'ultimo secolo...ma attraverso una progressione dall'interno, che ha finito per consumare il contenuto trascendente della fede e per lasciare solo una conchiglia vuota». La figura di Dio come essere personale e trascendente tramonta progressivamente per tutti quegli uomini che hanno imparato non solo a dare senso alla propria esistenza "senza Dio", ma anche a **trasformare i contenuti della fede** (qualunque essa sia), in pura nostalgia di spiritualità o in terapia puramente esistenziale. «Questa -continua Minois- è l'autentica vittoria dell'ateismo. Un **ateismo che non pronuncia il suo nome**, un ateismo che conquista senza volerlo, senza premeditazione, e senza neanche essere consapevole di sé».

Le lotte passate tra credenti e non credenti vengono allora superate da un'evoluzione culturale globale per la quale «il contenuto del discorso non è più religioso, ma politico, sociologico, psicologico». L'illusione di Comte e di Durkheim, i quali ritenevano che al crollo dei valori religiosi tradizionali nella modernità ne sarebbero sorti dei nuovi che li avrebbero sostituiti, è di fatto fallita. Perché il XIX e il XX secolo hanno sì creato nuovi dèi e valori, nuovi ideali e nuove "guide" -le ideologie- dell'umanità; ma anch'essi sono falliti e periti, mostrando anche sotto questo riguardo che «l'**umanità moderna è una grande consumatrice di divinità**». Il disincanto, la diffidenza, il sospetto nei confronti di ogni

“divinità”, fosse anche l’“uomo” divinizzato della filosofia ottocentesca, aggravato dallo spettacolo sconcertante di alcune grandi religioni che fomentano l’odio e la violenza tra gli uomini, fanno sostenere a Minois che «la civiltà dell’anno 2000 è atea». E ciò proprio nel senso quasi “religioso” evidenziato da Bodei, ovvero di **una civiltà che sempre di più ricerca il “senso” della vita e dell’esistenza**, appannaggio tradizionale delle religioni, al di là di ogni riferimento ad un Dio trascendente o ad una religione storica. E qui va precisato che spetta in modo primario ad una **riflessione filosofica** rigorosa l’ermeneutica di queste nuove forme di ateismo e di non credenza, riflessione filosofica che dev’essere metodologicamente e formalmente distinta dalle questioni concernenti il dialogo inter religioso e inter culturale, che sembrano oggi polarizzare l’attenzione culturale, anche in ambito cattolico, e che sono questioni sì importanti ma che, se esclusive, rischiano di fare il gioco dell’ateismo strisciante, per una serie di motivazioni destinate ad essere ulteriormente approfondite.

La classificazione delle varie forme dell’ateismo e della non credenza, proprie di studi sull’ateismo considerati “classici” (Fabro, Del Noce, Maritain, Gilson, Guardini ecc.) devono allora potersi integrare oggi in una concezione dell’“ateismo” che da una parte è obbligata a sfumare sempre di più la distinzione tra “ateismo” e “agnosticismo”, e dall’altra deve saper comprendere le “ragioni” etiche ed anche spirituali della scelta

ateistica, e della sua nuova e severa sfida al mondo delle religioni tradizionali. È indubbio infatti che la verità della religione deve oggi fare i conti con una **critica della religione** fondata sull’universalismo dei “diritti dell’uomo”, di cui sembra farsi sostenitrice proprio la cultura della non credenza nei paesi occidentali.

Come è possibile oggi considerare la “verità” della religione o di “una religione”, trascurando la questione della sua concezione e del suo rispetto dei diritti umani? **La religione**, ogni religione, **deve oggi passare al vaglio critico dei diritti dell’uomo**: quale la concezione della donna, della libertà, della persona, della giustizia? Come ha scritto il teologo Jürgen Moltmann, le religioni mondiali oggi devono essere misurate e giudicate, prima che in chiave filosofica o teologica, dal duro tribunale dei diritti umani, perché una religione che non umanizza non può essere “vera” o comunque “universale”. «La vita che stiamo vivendo - egli scrive - e la futura sopravvivenza dell’umanità dipendono dal rispetto che saremo capaci di mostrare per i diritti dell’uomo, dell’umanità e della natura.... E ne dovranno tener conto anche le **religioni mondiali**. Queste religioni sono mondiali solo se mostrano la loro disponibilità ad integrarsi nelle condizioni di vita e nella comunione di diritto che si stabilisce in un mondo che si è fatto unico, solo se rinunciano dunque alle loro specifiche pretese d’assolutezza, per condividere quella verità che è universale. Le religioni devono imparare a rispettare quel diritto umano che è la **libertà di religione** e ad assumere un comportamento ispirato al dialogo. Ciò comporta che le loro leggi rispettino le esigenze minime dei diritti dell’uomo, dell’uma-

nità e della natura. Le comunità religiose che continuassero a porsi in contrasto con simili istanze verrebbero considerate nemiche del genere umano».

Nel recente *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* (Urbaniana University Press, 2002), le due ampie voci dedicate rispettivamente all’“agnosticismo” ed all’“ateismo”, pur distinguendo formalmente le due nozioni, mostrano tuttavia come il **crescente agnosticismo** dell’odierna cultura rappresenti il vero volto dell’ateismo contemporaneo. L’agnosticismo, in particolare a partire dalla *Critica* kantiana e dal suo influsso sul pensiero scientifico (Huxley, Spencer, Du-Boys ecc.), rappresenta in qualche modo il **fondamento teorico** di questo ateismo diffuso che non si identifica più con una positiva lotta alla religione, ma piuttosto con la consapevolezza che, come scrive Bodei, «di fronte all’incomprensibile e all’assurdo, fa crescere la domanda di senso», anche di fronte ad un Cielo vuoto e silenzioso che non parla più per noi: «ma è proprio questo vuoto che alimenta lo sforzo dell’uomo di trovare un senso, nell’incertezza che anche questo senso sia solo una nostra forma di consolazione».

L’agnosticismo sfuma così in una sorta di “ateismo religioso”, che distingue la religione - qualsiasi religione - e la **fede**, da un atteggiamento di non **credenza** che è tuttavia impegnato nella ricerca di un senso positivo dell’esistenza, pur nella consapevolezza che tale senso non potrà più provenire dalle religioni e dalle fedi. Questo aspetto del nuovo ateismo

contemporaneo è stato messo bene in evidenza dal numero della rivista *Micromega* (2/2000) dedicato appunto al tema dell'ateismo oggi, che si presenta come senso del limite, "consapevolezza" della radicale finitudine dell'esistenza umana. Scrive testualmente N. Bobbio: «io non sono un uomo di fede...e diffido di tutte le fedi...resta però fondamentale questo profondo senso del mistero che ci circonda, e che è ciò che io chiamo senso di religiosità». E forse è proprio questa la forma di ateismo più diffusa oggi tra gli uomini di cultura. J. Saramago, premio Nobel della letteratura 1998, in una recente intervista, si definiva in questo stesso senso un "ateo" religioso. **Religiosità "atea"** quindi, intesa come "senso" del limite dell'umana conoscenza e del mistero dell'esistenza- limite e mistero non attraversati né da una riflessione metafisica né dalla fede, ma unicamente dal "coraggio" dell'uomo non credente alla ricerca di "senso".

In realtà, numerosi saggi del numero di *Micromega* (P.Flores D'Arcais, U. Galimberti, M.Sgalambro, C.A.Viano, S. Argentieri) testimoniano qualcosa di più severo, e precisamente la **reviviscenza di un ateismo forte**, argomentato lucidamente in chiave filosofica. Emerge emblematicamente come l'ateismo, anche nelle sue forme culturali "forti", non è affatto scomparso dalla cosiddetta cultura debole "postmoderna", ma si è piuttosto rafforzato con argomentazioni più lucide e decise rispetto allo stesso ateismo della modernità.

Volendo sintetizzare molto schematicamente dai saggi degli au-

tori citati, possiamo indicare tre motivazioni di fondo che sorreggono l'**ateismo culturale postmoderno**:

a) gli sviluppi delle "spiegazioni" della scienza circa l'**evoluzione**, la struttura del genoma umano, l'origine dell'universo e della vita, che relegano a livello di semplici "interpretazioni" le visioni religiose e l'ipotesi "dio";

b) **lo strapotere della tecnica** che sta realizzando un "dominio sul mondo" e su ogni realtà incompatibile con una visione metafisica o religiosa; come pure la crescente globalizzazione dell'economia apportatrice di una mondializzazione delle culture che rende arcaiche le visioni religiose legate alle identità culturali tradizionali;

c) **la messa sotto accusa della "giustizia" divina**, così come è presentata dalle religioni, -e in particolare da quella ebraico-cristiana- a fronte degli sviluppi della coscienza civile moderna **circa il rapporto tra colpa e pena**;

d) e infine, l'argomento più resistente, che Büchner ne *La morte di Danton* definiva la vera "roccia dell'ateismo", **l'impossibilità di pensare Dio insieme come buono-giusto-onnipotente di fronte alla tragicità del male del mondo** e alla sofferenza di tante vittime innocenti, e che impedisce di considerare lo stesso male un puro "non essere" (come nella metafisica di Agostino), ma come reale potenza ostile che provoca la domanda oggi cruciale per il ogni pensiero religioso: come è possibile pensare Dio dopo Auschwitz?

Si dischiude qui un altro e più profondo significato del **"silenzio di Dio"** che caratterizza in modo emblematico l'ateismo contemporaneo. Come ha scritto J. Maritain, il mistero del male e della sofferenza sta, con tutte le sue punte

aguzze, dentro il cuore dell'uomo «in rivolta» (Camus), sta «con tutte le sue spine, nel fondo più oscuro dell'immenso turbamento di cui soffre il mondo di oggi», e vi sta sovente come «una sorta di disperazione spirituale che tormenta l'**abisso degli animi** e li allontana da Dio, talvolta li aizza contro di lui» (*Approches sans entraves*, Città Nuova 1975). Il "silenzio di Dio", allora, non significa solo il silenzio con cui l'uomo circonda Dio per dare "senso" alla sua vita senza fare riferimento a lui, ma anche il silenzio con cui Dio sembra circondare la **sofferenza dell'uomo**, i suoi drammi più profondi, i suoi conflitti esistenziali più dolorosi. È l'idea di questo Dio insensibile e muto, che come un Tiranno-Drammaturgo (Euripide) fa recitare ai suoi personaggi un pezzo di un teatro già scritto, che è alla base del vero rifiuto di Dio da parte di molti, e dell'indifferenza nei confronti del Dio della tradizione cristiana, a favore o di un atteggiamento agnostico e non credente.

Perché Dio tace di fronte alla sofferenza dell'uomo? E soprattutto, perché il silenzio di Dio di fronte al tormento di tante anime innocenti?

Da Camus a Gide, da Weil a Bernanos, da Dostoeskij a Wiesel e Jonas, non c'è forse scrittore contemporaneo che non si sia confrontato con l'enigma del "silenzio di Dio" di fronte alla sofferenza dell'uomo. Il dottor Rieux così risponde al padre Paneloux che cercava una qualche **possibile giustificazione della sofferenza** alla luce del mistero dell'amore di Dio: «No, Padre, io mi faccio un'altra idea dell'amore; e mi rifiuterò

fino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati"» (Camus, *La peste*, Bompiani 1991). Frase che ricorda molto da vicino un'altra espressione, quella che Dostoevskij mette in bocca ad Ivan Karamazov, nell'omonimo romanzo: «Che ne faremo allora dei bambini? (...) se tutti devono soffrire per comporre con le loro sofferenze un'armonia che duri eternamente, cosa c'entrano però i bambini? (...) Finché sono in tempo... mi rifiuto assolutamente di accettare questa armonia eterna. Essa non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava il "buon Dio" nello stanzone puzzolente. Non le vale, perché quelle lacrime sono rimaste senza riscatto (...) Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio. (...) Non è che io non accettassi Dio, Alioscia; soltanto gli restituisco rispettosamente il biglietto» (Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Sansoni 1966).

Nel "silenzio" di Dio di fronte alla sofferenza è nascosta una delle **motivazioni più forti** del rifiuto di Dio, motivazione esistenziale che sopravvive inscalfita al crollo delle metafisiche atee, al crollo delle ideologie e dei regimi atei, alla fine dell'ateismo inteso come "lotta e critica della religione", e nel seno stesso del secolarismo e della nuova non credenza agnostica e "postmoderna". E tale motivazione racchiude la tentazione di pensare che Dio resti chiuso nel suo impenetrabile silenzio, di fronte alla sofferenza delle sue creature, perché la sua natura è quella di una

onnipotenza priva di amore. Ne deriva una **sottile provocazione**, anche per il credente, quella di **pensare che Dio non sia Amore** e che il suo silenzio dinanzi ai drammi in cui si dibattono le sue creature, anche quelle più innocenti, manifesti un'onnipotenza priva di compassione e di amore.

È questo tipo di argomentazione che viene portata avanti da alcuni scrittori ebraici contemporanei. Del resto, chi più di un ebreo credente, dopo la Shoà, può essere attraversato con più autentica drammaticità dal dubbio sull'amore di Dio? **Hans Jonas** nel suo libretto: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica* (Genova, 1991) non si piega tuttavia al rifiuto dell'amore, ma ritiene che Dio, ad Auschwitz, abbia manifestato chiaramente il suo amore "impotente". Jonas vuole salvare l'infinita bontà di Dio, attestata dalle Scritture, ma pensa che, dopo Auschwitz, debba essere "ripensata" teologicamente la sua onnipotenza, nel senso che, **nel suo infinito rispetto della libertà dell'uomo** e della sua responsabilità di fronte al male, **Dio si rende volontariamente impotente**. Il silenzio di Dio di fronte al male ed alla sofferenza significa l'«impotenza» di Dio. Dio ha posto, fin dall'alba della creazione, un limite alla sua infinita onnipotenza, ha rinunciato «alla propria integrità divina», «ha alienato se stesso a vantaggio del mondo», ha «rinunciato al proprio essere», si è «spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo nell'odissea del tempo, gravata di quanto ha mietuto il raccolto a caso nell'esperienza non prevedibile del divenire: trasfigurata o anche sfigurata». Per questo «Dio restò muto» di fronte alla ferocia di Auschwitz, per questo «Dio tacque» di fronte al sup-

plizio di tanti innocenti. Il silenzio di Dio racchiude per Jonas il **mistero di un Dio che è amore proprio nella sua impotenza sofferente**, di un Dio "toccato" e ferito nel suo stesso essere da tutte le tragedie prodotte dalla libertà della sua creatura nella storia del mondo.

Certamente Jonas -come sovente capita nel pensiero ebraico postcristiano- ha il coraggio di aprire un sentiero nell'oscuro mistero del silenzio di Dio di fronte alla sofferenza dell'uomo. Ma se la meditazione sul "Dio sofferente" ci fa già intravedere qualcosa che sentiamo appartenere al **mistero cristiano**, tuttavia restiamo perplessi di fronte ad un Dio che è solo amore sofferente ma impotente. Perché se la sofferenza di Dio non racchiude anche una onnipotenza d'amore, capace di redimerci e salvarci dalla sofferenza e dal male, vuol dire allora che il "silenzio" di Dio resterà per noi definitivo.

Ma ascoltiamo un'altra voce ebraica, quella del premio Nobel Elie Wiesel, che in uno dei più bei libri dedicati all'esperienza di Auschwitz, intitolato *La notte* (Giuntina 1980), descrive l'angoscia che prende i prigionieri in un'alba livida in cui alcuni di loro vengono portati al patibolo, e la disperazione che attanaglia le loro anime, facendole prorompere in **un grido di rivolta**, in un "perché" che non ha più speranza di risposta di fronte all'impenetrabile e duro "silenzio di Dio": «Qualcuno si mise a recitare il Kaddish, la preghiera dei morti, *Yitgaddal veyitaddash shemé rabbà...* Che il Suo Nome sia ringraziato e santifi-

cato....- mormorava mio padre. Per la prima volta sentii la rivolta crescere in me. Perché dovevo santificare il Suo Nome? L' Eterno, il Signore dell' Universo, l'Eterno Onnipotente taceva: di cosa dovevo ringraziarLo?».

Dopo una perquisizione nel campo, in cui furono trovate armi, ci fu l'impiccagione, di fronte a migliaia di spettatori, di tre prigionieri, tra cui un bambino che Wiesel chiama «l'angelo dagli occhi tristi». «A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava. -Scopritevi!, urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo. - Copritevi! Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastria. Ma la terza corda non era immobile; anche se lievemente il bambino viveva ancora... Più di mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti. Dietro di me udii il solito uomo domandare:- Dov'è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...».

Se la sofferenza dell' uomo, e il silenzio di Dio che l' accompagna, sembrano ridurre al silenzio tutte le spiegazioni umane sul "perché della sofferenza", e paiono vanificare tutte le nostre spiegazioni "teologiche" o "filosofiche" intorno a quel "perché" che investe prima che la nostra ragione la nostra esistenza concreta, ciò si-

gnifica anche che proprio all'interno della notte della sofferenza può sorgere una luce non percepibile nella luminosità del giorno, e che ci fa intravedere che solo un "Dio che soffre", - il Dio della croce- è un **Dio capace di raggiungere l'uomo nel cuore più intimo della sua esistenza**. E non solo l'uomo religioso, l' uomo ebreo o l'uomo cristiano, ma l'"uomo", nella nudità della sua esistenza e nella spoliatura di tutti gli orpelli, culturali, religiosi, scientifici, razionali, che soffocano la sua vera natura, **l'uomo che nella sofferenza scopre la radicale "povertà" del suo essere di fronte a Dio**. Se il "perché" rivolto all'incomprensibile silenzio di Dio, e che nasce dalla sofferenza dell'innocente, sembra mettere in questione Dio stesso e soprattutto sembra nientificare le nostre costruzioni razionali che cercano di "catturare" razionalmente il mistero di Dio; tuttavia proprio quel "perché", che sembra non avere risposta sul piano di una razionalità autosufficiente, si appella con forza allo scandalo del "Dio che tace soffrendo", il Dio della croce.

In *Varcare la soglia della speranza* (Mondadori 1994), Giovanni Paolo II, facendosi interprete di queste inquietudini, e riassumendo le nuove impostazioni offerte dai documenti conciliari alla questione dell'ateismo, ha scritto che la risposta che Dio dà alla sofferenza dell' uomo non è quella teorica e oggettivante del mistero di Dio, ma è quella di una verità che si fa persona, e mostra, nella realtà scandalosa di un "Dio che soffre", **la solidarietà di Dio nella sofferenza di ogni uomo**. Il "silenzio" di Dio di fronte alla sofferenza dell' uomo non è il silenzio della

stiché gnostica, incomprensibile e nascosto, ma è la presenza di un amore compassionevole che si fa sofferenza per condividere tutta la nostra sofferenza. «Con l'Incarnazione, - scrive la *Gaudium et Spes* - il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo», per cui il mistero pasquale «non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» (GS, 22); per questo, continua il documento, la Chiesa «si sforza di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei e ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo» (GS, 21); ed afferma, con coraggio, che tra le ragioni della non credenza si celano sovente una erronea presentazione del **vero volto di Dio** da parte dei credenti, e la loro incoerenza nella testimonianza del Vangelo: «infatti l'ateismo, considerato nella sua interezza, non è qualcosa di originario, bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni, e in alcune regioni proprio anzitutto contro la religione cristiana.

Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti in quanto per aver trascurato di educare la propria fede o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione» (GS, 19).

* professore di Storia della filosofia e di Ermeneutica filosofica presso la Pontificia Università Urbaniana

Il cuore della fede

Paola Bignardi*

Nel 1994, rispondendo ad un'intervista, Giuseppe Dossetti affermava: *«Vivremo sempre di più la nostra fede senza puntelli, senza presidi di sorta, umanamente parlando. Destinati a vivere in un mondo che richiede la fede pura. Potremo attingere soltanto alla fede pura, senza poggiare in nessun modo su argomenti umani. Nessuna ragione, nessun sistema di pensiero, nessuna organicità culturale, nessuna completezza e forza di pensiero organico, costruito, potrà presiedere la sua e nostra fede. Sarà fede nuda, pura, fondata solo sulla parola di Dio considerata interiormente... Non potremo attingere a niente, a nessuna sintesi, a nessuna summa...»*.

Non è possibile affrontare oggi le "ragioni" del credere senza aver prima liberato le motivazioni di tale ricerca dalla pretesa di ricavare argomenti inconfutabili cui appoggiarsi e magari da ostentare in cerca di consenso. Al disorientamento diffuso e alle domande sincere di spiritualità, eredità lasciata dal crollo delle ideologie totalizzanti, si può rispondere solo "facendo vedere" l'esperienza di una fede essenziale e profonda, non dimostrandola col chiaro concatenarsi dei ragionamenti. Ciò non significa certamente rinunciare alla compagnia della razionalità, quanto allargare il terreno di lotta dal piano della logica a quello della vita, facendo spazio a quelle "ragioni del cuore" in cui risiede in ultima analisi la radice della nostra adesione intima e dinamica alla

parola di un Dio fatto carne. C'è stato un tempo in cui forse le modalità di una religiosità tradizionale costituivano una sicurezza e una forma indiscussa, ma le condizioni di frammentazione, di complessità e di pluralismo della cultura attuale mettono alla prova la solidità e l'autenticità del nostro credere, ci chiedono una purificazione delle ragioni di esso. Soprattutto chiedono di evidenziare il carattere di possibilità, ossia di scelta, che la fede porta con sé. Una scelta ragionevole, ma pur sempre portatrice di un **oltre** irriducibile a logiche che non siano anche quelle dell'amore e della libertà.

Il cuore del credere

Al cuore della fede credo non possa esservi altro che il mistero della persona del Signore Gesù. Questa è la perla che trova chi si abbandona alla fede nuda di cui diceva Dossetti. La cultura di oggi ci mette nelle condizioni di sperimentare forse in modo nuovo -severo e purificato- qual è il cuore della fede e distinguerlo dalle conseguenze solo possibili della fede stessa; e distinguerlo da ciò che in essa è solo accessorio.

Il primo passo della fede, così come i successivi, è costituito dall'incontro col mistero di un Dio che si presenta come il "tu" della mia vita. È difficile dire il mistero di una relazione: ad essa ci affidiamo, quindi non ci appartiene. Cresce e cambia con noi; l'altro fa parte di noi, testimone e partecipe come nessuno della

nostra vita più profonda e segreta. Come ogni vera relazione di amore, anche quella con il Signore ci libera da noi stessi.

Ogni relazione ha una storia: personalmente, ci sono stati anni in cui mi ha affascinato il Maestro, il Profeta, il Signore come l'uomo della compassione. Oggi ciò che più mi colpisce è l'amore che si rivela nel dono silenzioso della croce. «Nessuno ha amore più grande di questo». Ma tutta la saggezza di questo mondo non basta a spiegare un Amore che si fa impotente. Si "comprende" solo consegnandosi al mistero.

I sacramenti dell'incontro con il Signore

Una fede che si imposta sulla relazione con il Signore e si concentra su di essa è una fede che cerca di fare i conti con le domande profonde della vita e del cuore. Nel segreto della nostra coscienza vi sono quelle domande di eternità, di assoluto, di totalità che sono il segno che la nostra vita è fatta da Dio e quindi non può che tendere a Lui.

In alcuni anni della mia vita, tra le pagine della Scrittura, una mi è stata particolarmente presente: quella che racconta di Mosè sul Sinai e la sua richiesta a Dio: «Mostrami il tuo volto». È anche la preghiera del Salmista e di tanti uomini e donne di cui la Scrittura ci dice, come voce della do-

manda che nei secoli uomini e donne hanno rivolto al Signore, come grido, come invocazione, come desiderio. Ho ascoltato infinite volte dentro di me la risposta di Dio: Tu mi vedrai di spalle.... Tu non puoi vedere il mio volto. Non ci sarebbe più spazio per la libertà dell'amore davanti alla rivelazione sconvolgente ed evidente di un Dio che smette di essere mistero e si manifesta nella sua luce. Segno di amore, anche la discrezione di Dio, ma segno che lascia nel cuore il desiderio bruciante di un incontro che ora può solo essere atteso, cercato, preparato nella sua pienezza.

Accanto a questo testo, infinite volte mi sono detta e ridetta la frase di Agostino: «Signore ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te», come per prendere familiarità con quell'**inquietudine del cuore che non contrasta con la fede** ma che è segno del desiderio, che della fede è il risvolto umano: perché non siamo angeli, siamo creature, che camminano, ora nella fatica ora nella luce, verso il loro Signore.

In questo cammino ci vengono in aiuto alcune situazioni particolari. Per me, in maniera diversa nelle diverse fasi della mia vita, sono tre le situazioni che hanno costituito i sacramenti del mio incontro con Lui. Il sacramento -ci insegna il catechismo- è segno e strumento. Segno che allude ad una realtà più grande contenuta nel segno e significata da esso; strumento, perché quella realtà anche la comunica.

La preghiera

La preghiera è stata uno di questi sa-

cramenti. La preghiera come dialogo, come incontro, come esperienza dello stare alla presenza di Dio, ora nella gioia del sentirsi davanti ad un mistero di amore, ora nell'oscurità, ora nella fatica della fedeltà dell'amore.

Il tempo che ho dedicato alla preghiera, le soste davanti all'eucaristia o in casa mia mi hanno aiutato a capire che la vera preghiera è quella che è costituita dalla vita: la vera lode è quella che ogni giorno riesco a dare a Dio attraverso una vita che cerca di svolgersi secondo il Vangelo. Ma se questo avviene, è perché la Chiesa mi suggerisce e mi insegna atteggiamenti e parole: quelle della lode, ad esempio; mi ha educata ad essa, perché ogni giorno -a volte con le parole della liturgia a volte con un'altra forma mi fermo a pregare; sospendo quello che sto facendo e rivolgo a Dio il mio pensiero, il mio cuore, la mia vita. Sento che da laica contribuisco alla preghiera della Chiesa, a questa liturgia del tempo che la Chiesa eleva con le parole, cui il monaco dà vita con il canto, cui io partecipo con la mia esistenza, con la gioia degli incontri, con l'intensità della relazione con le persone, con la pace della mia coscienza, con la grazia di riconoscere la presenza del Signore anche attraverso le situazioni dure della vita.

La Parola

Credo che la preghiera mi abbia educato a poco a poco a fare posto alla Parola di Dio, come una dimensione così importante da venire talvolta prima della preghiera stessa. La Parola è il mistero di Dio che ci viene incontro; la Parola sta, nella sua oggettività, nella sua luce e spesso nella sua oscurità: è una porta alla quale continuare a bussare per capire il senso della nostra vita concreta; per lasciarsi guidare da Dio. Per capire il cuo-

re di Dio. Se Dio ha scelto di parlarci, la Parola per quanto misteriosa è una forma della presenza di Dio.

Nel salmo 118 si trova l'espressione: «lampada ai miei passi è la tua parola...»; è un'immagine ricca di suggestione: fa pensare alla vita come un cammino; ora vario e vivace, ora monotono e grigio; ora incerto, ora affaticato, ora sciolto e tranquillo... Se il cammino ha bisogno di una lampada che lo rischiari, significa che si svolge nell'oscurità. La lampada rischiara solo per qualche passo, il resto rimane nell'oscurità: resta nell'oscurità anche la meta alla quale si tende, e verso la quale ci si continua a dirigere per fiducia. L'intero percorso resta avvolto dal buio e tuttavia la lampada ha una funzione provvidenziale: consente di individuare i contorni delle cose, forse di non inciampare in esse; di intuire la bellezza di ciò che ci circonda, la grandezza nascosta. La Parola, **lampada per i passi del credente**, svela così che la vita è mistero: la sua realtà e il suo spessore restano avvolti nell'ombra e tuttavia non totalmente sconosciuti. Essa si rivela infinitamente più ricca di quanto gli occhi dell'uomo non riescano a vedere; e la sua bellezza misteriosa e affascinante continua ad attrarre il cuore umano e ad orientarne la ricerca.

L'attenzione a Dio che si esercita nell'ascolto della Parola allena a poco a poco all'ascolto del suo mistero che si rivela anche nella vita; a percepire che la vita è comunque un sacramento di Dio, anche quando è oscura, anche quando è opaca. La Parola ci educa a sentire che l'opacità della vita racchiude un mistero che oggi non ci si manifesta ancora, ma che è comunque mistero di amore.

Il povero

Il terzo sacramento per me decisivo per il mio incontro con Dio è il povero, chi è senza voce e senza possibilità di farsi valere, un fratello in difficoltà nel quale so che si nasconde il Signore Gesù. È uno dei misteri più grandi questo; un sacramento che io ho scoperto a poco a poco. E che mi ha portato a pensare, ad esempio, che le ragazze della comunità di cui ero responsabile sono in essa una presenza eucaristica. Credo che in loro continui misteriosamente la pasqua di Cristo, così come è continuato nell'impegno con cui ho cercato di essere per loro il segno implicito dell'amore di Dio e lo stimolo per il loro riscatto. Sono sicura che a chi è stato chiamato a comprendere questa dimensione della vita sarà chiesto l'ultimo giorno quanto e come ha servito il Signore nell'affamato, nel bambino che ti ha messo alla prova, nella donna che ti ha insultato perché le chiedevi di vivere all'altezza della sua dignità, o nell'uomo che ti ha minacciato perché gli chiedevi di rispettare la sua donna... L'incontro con il **Signore** è mistero: il mistero che si nasconde anche in chi ci mette alla prova, in un'umanità umiliata e che si umilia; Lui che ha scelto lo scherno della croce ci chiede di **ricoscerlo in ogni forma di umanità sfigurata**.

*I tratti di una vita credente**Un impegno che è trasparenza dell'amore*

Credere non estranea dalla vita; al contrario, la fede ci getta in essa. L'impegno del cristiano, però, non è un mero dovere o un tentativo di meri-

tare l'approvazione di Dio; esso è la trasparenza della sua vita credente. Non c'è bisogno di studiare tecniche particolari per dire la gioia della nostra vita: basta vivere avendo chiara la consapevolezza di essa; basta vivere assaporando dentro di noi ogni giorno la gioia di questo amore. **La fede è di per sé missionaria**, diffusiva: è condividere il tesoro della nostra vita; è dire con la nostra esistenza che essa trae pienezza dal mistero del Signore Gesù; fino al martirio, che è dire con tutta la propria vita che essa vale meno del Signore nel quale crediamo; che essa smette di valere senza il Signore in cui crediamo: questo hanno testimoniato i martiri.

Testimoniare la bellezza della vita

Che cosa abbiamo da dire alla gente del nostro tempo, che forse sta conducendo una ricerca di cui non conosce nemmeno il nome? Abbiamo da dire ciò che la vita cristiana dice a ciascuno di noi: gioia, fiducia nella vita, speranza. **I laici cristiani sono chiamati a dire la bellezza della vita** attraverso il loro atteggiamento di fronte ad essa: attraverso il modo di pensare e di interpretare la vita, attraverso lo stile, attraverso le scelte che essi compiono. E questo non perché siano ingenui e non vedano le dimensioni negative dell'esistenza, ma perché il credente sa che queste, nel mistero del Signore, non sono l'ultima parola sulla vita. Per questo vive con serenità e con pace.

Le dimensioni "perdenti" della vita cristiana

Dio ci ha detto il suo amore attraverso la condivisione totale della nostra vita, fino nelle sue dimensioni più mortificanti e povere. Il Signore Gesù non ci ha portato un messaggio forte e vincente, ma ha dato se stesso nella debolezza della

croce, che è la sua scelta di amore per noi; ci ha comunicato se stesso non nella luce abbagliante del Sinai o dentro progetti di successo, ma attraverso la fragilità della parola, che comunica nella libertà, che affida il suo messaggio non alla potenza rivelativa delle azioni ma alla coscienza che ascolta e comprende... Che cosa c'è di più debole della parola? Eppure il Signore si è comunicato a noi proprio attraverso di essa; e quando ha voluto dare maggiore forza alle parole, le ha spiegate con il dono della sua vita. Veramente mistero! Questa debolezza dell'amore, questa forza perdente delle beatitudini è per noi un insegnamento così grande che non basterà la vita a comprendere.

La fede, dunque, assume i tratti che esprimono concretamente l'ideale secondo cui cresce: **è la fede dell'amore e dello spreco**, come per la donna che spezza un prezioso vaso di profumo per i piedi di Gesù: è una fede radicale, senza calcolo. I discepoli dicono a Gesù che quel profumo prezioso poteva essere venduto e dato ai poveri: anche loro hanno in mente un uso buono di quel profumo, ma Gesù dice che è Vangelo il gesto della donna che non calcola e si lascia andare alla follia del suo amore per Gesù. **È la fede della leggerezza e dell'impegno**, dell'impegno che è testimonianza di un amore che riempie la vita e quindi dà gioia, rende leggero il passo, lieve la parola, come solo può essere quella che dice di un amore.

* Presidente nazionale dell'Azione Cattolica Italiana

Recensioni

M
A
G
E
L
L
A
N
O

Gian Antonio Stella

L'orda

Rizzoli, Milano 2002

Vi piacerebbe essere chiamati “dago”? O forse preferireste “macaroni”, “mafia - Mann”, “polentone”?

Questi e molti altri sono i nomignoli che ci hanno accompagnato nel corso della nostra lunga emigrazione, come racconta Gian Antonio Stella nel suo ultimo libro, *L'orda*, che ha raggiunto le cinque edizioni nel corso di pochi mesi ed ha fatto discutere non poco.

Basta leggere la dedica al nonno Toni «che mangiò **pane e disprezzo** in Prussia e in Ungheria e sarebbe schifato dagli **smemorati** che sputano oggi su quelli come lui» per capire il senso e le ragioni per cui è stato scritto questo libro: per **demolire delle certezze**, per costruire una storia più vera, al di là del comodo “noi non siamo stati come quelli”.

Sta scritto nell'introduzione «La feccia del pianeta, questo eravamo. Meglio: così eravamo visti. Non potevano mandare i figli alle scuole dei bianchi in Louisiana. Ci era vietato l'accesso alle sale d'aspetto di terza classe alla stazione di Basilea. Venivamo martellati da campagne di stampa indecenti contro “questa maledetta razza di assassini”. “Bel paese, brutta gente”, ce lo siamo tirati dietro per un pezzo, questo modo di dire diffuso in tutta Europa. Oggi raccontiamo a noi

stessi, con **patriottica ipocrisia**, che eravamo “poveri ma belli”, che i nostri nonni erano molto diversi dai curdi o dai cingalesi che sbarcano sulle nostre coste, che ci insediavamo senza creare problemi, che nei paesi di immigrazione eravamo ben accolti o ci guadagnavamo comunque subito la stima, il rispetto, l'affetto delle popolazioni locali. Ma non è così. Non c'è stereotipo rinfacciato agli immigrati di oggi che non sia già stato rinfacciato, un secolo o solo pochi anni fa, a noi».

Verso gli italiani si addensavano i peggiori **pregiudizi** e le **accuse** più velenose, come quella di “rubare il lavoro”. Ne fu prova la strage di Aigues - Mortes, nell'agosto 1893. Certo, italiani erano anche Fiorello La Guardia, leggendario sindaco di New York e il concittadino Amedeo Obici, mr. Peanuts, il re delle noccioline.

Ma i molti che fecero fortuna rimasero pur sempre una minoranza.

I più, parafrasando Bartolomeo Vanzetti, continuavano a bramare «un tetto per ogni famiglia, un pane per ogni bocca, una **educazione per ogni cuore**, la luce per ogni intelletto».

Come dice Max Frish, parlando con la voce degli abitanti dei paesi verso cui si dirigeva l'emigrazione, «volevamo braccia, sono arrivati uomini».

Francesco Migotto

Hai già deciso cosa fare quest'estate?

Nell'antico e suggestivo Monastero di Camaldoli, immerso nella foresta dell'Appennino casentinese al confine tra Toscana ed Emilia-Romagna, con la compagnia dei monaci Camaldolesi e assieme a tanti ragazzi che come te frequentano l'Università...

la F.U.C.I. ti propone le

Settimane Teologiche di Camaldoli

dal 27 luglio al 2 agosto 2003

FEDE E VIOLENZA

La religione frena o scatena la violenza?

anche nell'Antico Testamento Dio ha spesso comportamenti violenti.

Il Nuovo Testamento e l'insegnamento di Cristo sembrano ribaltare questa prospettiva...

indagheremo assieme su un tema tornato di grande attualità, in questi tempi in cui il nome di Dio si accompagna ad azioni di terrore ed a proclami di guerra...

Relatori :

Giuseppe Barbaglio, biblista

Giuseppe Fornari, filosofo

dal 3 al 9 agosto 2003

CREDERE OGGI

Tra fedi "fai da te", integralismi, nichilismo e relativismo dilaganti... come credere? quali riferimenti individuare per avviare una ricerca di senso, in tutti, credenti e no? quale volto per un cristianesimo all'altezza delle sfide del nostro tempo?

una settimana per confrontarsi, porsi domande, mettersi in gioco...

relatori:

Adriano Fabris, filosofo

Arnaldo Nesti, sociologo