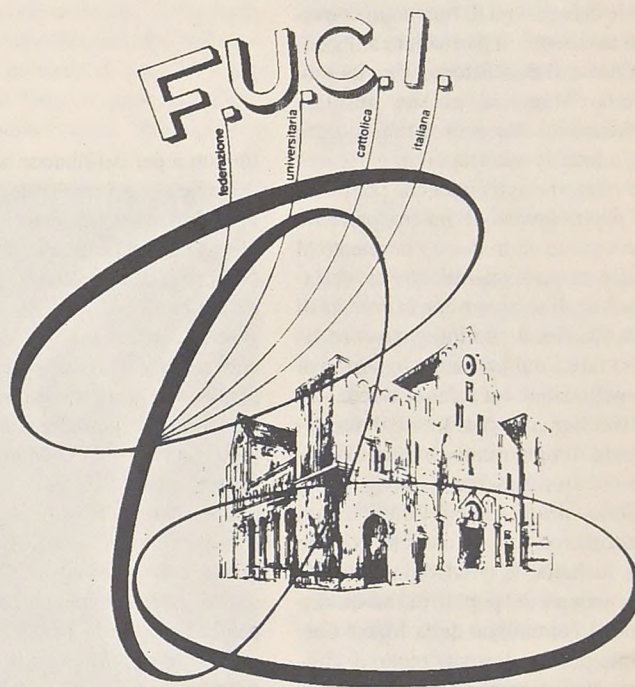


RICERCA

Atti
Atti
Atti
Atti
Atti
Atti



49° CONGRESSO NAZIONALE

Camera di commercio - Ateneo
Bari - 29 marzo / 2 aprile 1989

Interdipendenze,
comunicazione e conflitti

Percorsi della ragione e
provocazioni della fede
nelle metamorfosi del moderno

1

Una vocazione all'ascolto e alla ricerca

All'inizio del 49° Congresso Nazionale della F.U.C.I. che si tiene nella città di S. Nicola, rivolgo un cordiale affettuoso saluto a tutte le delegazioni di fucini qui convenute, agli assistenti, in particolare al Pastore della Chiesa di Bari Bitonto, l'arcivescovo Mariano Magrassi, al suo ausiliare Mons. Francesco Cacucci all'episcopato pugliese, a tutte le autorità civili e accademiche, ai relatori e agli amici che prendono parte ai nostri lavori. Il nostro pensiero filiale e riverente va in questo momento al Santo Padre, al quale guardiamo e ci riferiamo con la fede di sempre e con la volontà di tradurre nella vita il suo insegnamento attraverso la fatica del pensare e lo sforzo di quella conciliazione tra scienza e fede, tra Vangelo e cultura che costituisce il desiderato approdo di ogni ricerca e di ogni confronto in cui storicamente è impegnata la FUCI. Nello stesso tempo l'unità con i nostri Pastori, con il cammino che compie la Chiesa in Italia, la condivisione con le ansie e le speranze del popolo di Dio da loro guidato nella comunione della Mater Catholica, sono per noi costante punto di riferimento specie in occasioni come questa in cui il cammino culturale della FUCI se da

un lato è per definizione aperto all'ascolto delle tante voci che risuonano nel mondo, dall'altro trattiene sempre una sua riserva critica radicata nella Parola e nel paradosso Ecclesiale da cui prende corpo il vero senso della libertà cristiana. Per questo nel rivolgere un cordiale saluto a tutti, non posso tacere assieme agli amici della Presidenza il sentimento di affettuosa comunione che ci lega a tutta la famiglia della Azione Cattolica, con la quale condividiamo il percorso di testimonianza laicale, al suo presidente qui presente Avv. Raffaele Cananzi, all'assistente generale Mons. Antonio Bianchin, a tutti i dirigenti ed assistenti dei singoli settori, ben consapevoli che di questa stupenda famiglia la FUCI è e vuole essere espressione in Università secondo la sua tipica metodologia. Fedeltà e libertà dei figli di Dio sono un binomio sempre presen-

te nel cammino fucino che ha per obiettivo la testimonianza e la riflessione sul terreno ad essa congeniale, quello della cultura, nella convinzione che non piccole mete sono raggiungibili solo se si supera la tentazione dell'improvvisazione e dell'approssimazione, dandosi invece una disciplina interiore, un metodo rigoroso e severo per conquistare (come ricordava Paolo VI agli amici di un tempo) "la virtù di imporre a se stessi il primato della ragione, dello studio, dell'onestà del pensiero del silenzio, della critica costruttiva, della concezione resa personale nel mondo degli esseri, degli avvenimenti, dei doveri, in una parola della vita".

Per questo i piccoli gruppi della FUCI, secondo una tradizione mai dimenticata, sono scuola di vita e lasciano il segno in coloro che nel rapido volgere della stagione

di Agostino Bonivento

A SUA SANTITÀ GIOVANNI PAOLO II

Città del Vaticano

RIUNITI CONGRESSO NAZIONALE DELEGATI GRUPPI FUCI INVIANO PRIMO RIVERENTE PENSIERO SANTITÀ VOSTRA ET ESPRIMONO GRATITUDINE COSTANTE ELEVATO MAGISTERO CUI GUARDA ATTENTAMENTE FEDERAZIONE TUTTA PER EVANGELIZZAZIONE CULTURE ET APPROFONDIMENTO PROBLEMI CONTEMPORANEI STOP

CON FILIALE AMORE CHIEDIAMO SUI LAVORI CONGRESSUALI ET IMPEGNO CRISTIANO FUCI BENE AUGURANTE DESIDERATA BENEDIZIONE APOSTOLICA STOP

Don Agostino Bonivento et Presidenza Nazionale

Bari, 29 marzo 1989

ECC.MO MONS ANTONIO BIANCHIN

49° Congresso Nazionale Fuci

SOMMO PONTEFICE HA ACCOLTO VOLENTIERI MESSAGGIO DI SALUTO INVIATOGHI OCCASIONE CONGRESSO NAZIONALE DELEGATI FUCI RIUNITO IN BARI ET CORRISPONDE INVIANDO AT PARTECIPANTI IMPLORATA BENEDIZIONE APOSTOLICA

Edward Cassidy, sostituto

Città del Vaticano, 31 marzo 1989

universitaria vivono non tanto una piacevole esperienza giovanile quanto la ricchezza di un intenso periodo formativo che conduca a piena maturità del pensare e dell'agire.

Anche il Congresso Nazionale è fase essenziale di questo processo formativo. Esso è per tradizione il momento nel quale la FUCi si pone in ascolto e si confronta col

a questo è fondamentale l'impegno della riflessione che "non lascia i giovani passivi", anzi li impegna "ad una personale ricerca e ad una responsabile adesione", sfuggendo allo "spirito di superficialità che tenta nascondersi sotto un'ansia di azione", come ammoniva Aldo Moro il quale, nel 1940, scriveva su Azione Fucina: "Rinunciare a

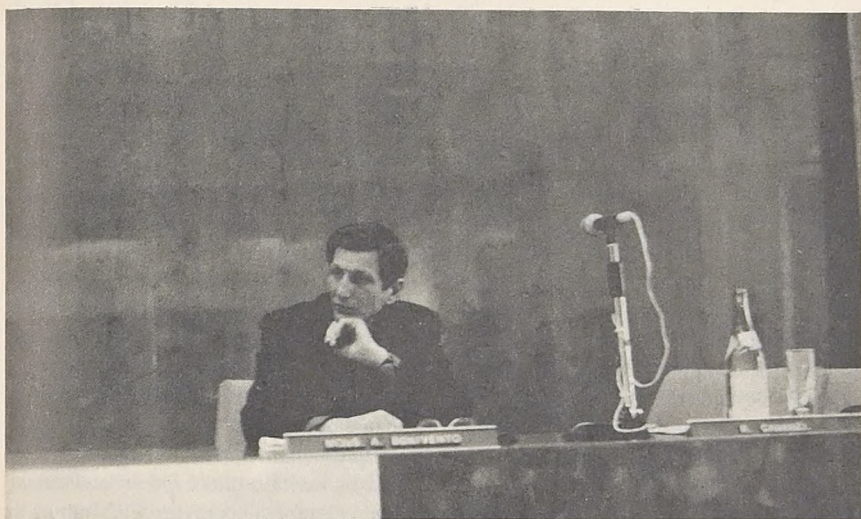
stiano e dell'amore. Giustamente Giovanni Paolo II nella "Sollicitudo Rei Socialis" ricorda: "La libertà con la quale Cristo ci ha liberati (cf. Gal. 5,1), stimola a convertirsi in servi di tutti. Così il processo dello sviluppo e della liberazione si concreta in esercizio di solidarietà, ossia di servizio e di amore al prossimo, particolarmente ai più poveri: "là dove vengono meno la verità e l'amore, il processo di liberazione porta alla morte di una libertà, che non ha più sostegno".

Mentre saluto tutti voi e auguro un buon lavoro, mi sia concesso interpretare la gioia comune nel ritrovarci qui in terra di Puglia, nell'illustre città di Bari, in un grande centro di cultura ed operosità che ha il suo fulcro nell'Università, in una Chiesa locale ponte ideale con l'Oriente cristiano e feconda di interessi ecumenici. Questa terra ha una lunga tradizione di sensibilità fucina e da essa ci è stata donata quella grande personalità di cristiano e di pensatore che fu Aldo Moro. Mentre il nostro ricordo va a lui per quello che è stato nella storia della FUCi e del Paese, ci sia legittimo pensare alla fecondità di questo Congresso per rilanciare ideali ed impegni che oggi, con la stessa fedeltà di ieri, intendiamo condurre avanti, testimoniando nel mondo universitario, che resterà sempre la nostra più autentica passione, la necessità del provvido uso della ragione di cui Dio ha dotato l'uomo e l'apertura di essa al trascendente che mentre ci supera attraversa anche le menti e i cuori di coloro che cercano il Vero ed il Bene.

In tempi come questi in cui si privilegia il fare sul pensare, l'apparire sull'essere, la propaganda sulla testimonianza, tenere alte a dispetto di ogni contraddizione la ricerca e la coscienza per un futuro di dignità e di responsabilità, è non piccolo merito dei piccoli gruppi di fucini qui convenuti per il loro 49° Congresso.

Ad essi il mio saluto ed abbraccio, a nome anche di tutti gli assistenti che condividono con loro il cammino intellettuale e spirituale.

Don Agostino Bonivento



tempo che vive, con le culture che lo attraggono, con i nodi della storia meritevoli di essere capiti, sviscerati, interpretati e, quindi *accolti o rifiutati* secondo quella *riserva critica* che non concedendo nulla alla superficialità si fa cifra del pensare e del progettare umano e cristiano. Da questa riserva prende le mosse l'evangelizzazione delle culture, non riducibile ad una inculturazione passiva ma ricca del suo significato incarnatorio e di quell'attenzione rispettosa dell'uomo al quale va annunciato integralmente il messaggio cristiano. Se, pertanto, le argomentazioni dei relatori, l'incrociarsi dei dibattiti, l'animazione del confronto appartengono allo svolgersi del Congresso, *tutto è però rinviato al superiore confronto con la Parola e all'efficacia del discernimento* attraverso il quale le coscienze si affinano e il patrimonio di idee è base per nuove sintesi offerte alla comunità cristiana ed al paese. Ma per giungere

meditare per agire vuol dire esprimere un'azione necessariamente dominata da un pensiero disordinato". "Il fare include il pensare e l'amare", incalzava su Studium nel '45, indicando il centro dell'agire cristiano in quella coniugazione della mente e del cuore che rende apostoli della verità alla quale "ci si accosta come al Signore", "con trepidazione amorosa e profondo rispetto per il fratello che attende" (Azione Fucina, Feb. '40), sapendo che la verità è da intendersi in primo luogo come verità religiosa "cui noi crediamo per la fede nel Dio che ce l'ha rivelata" (Az. Fuc. 11.8. '40).

Ci troviamo in questo Congresso a riflettere sulle interdipendenze e sulla necessità comunicativa per superare i conflitti di varia natura di cui gli uomini hanno lunga ed amara esperienza. Riscoprire razionalmente un nuovo modo di concepire la storia sentendoci reciproci, vuol dire riportare la vita, il progresso, il futuro, al dettato cri-

Un dialogo chiaro, mite e fraterno

di Raffaele Cananzi

Questo intervento richiesto al Presidente Nazionale dell'Azione Cattolica Italiana subito dopo "l'apertura dei lavori" del 49° Congresso nazionale della FUCI e ancora prima della "relazione introduttiva della Presidenza Nazionale" mi pare che, per la sua collocazione, sottolinei già alcuni intendimenti e alcune valenze che forse vale la pena mettere in luce.

Credo che, anzitutto, si voglia sottolineare lo stretto e peculiare rapporto che lega la FUCI all'Azione Cattolica Italiana; si desidera, poi, forse avere un intervento che in qualche modo sia legato all'ampia e complessa tematica congressuale ma che soprattutto evidenzii alcune problematiche della vicenda ecclesiale e civile del nostro Paese che stanno particolarmente a cuore all'Azione Cattolica e, quindi, alla FUCI; si auspica, quindi, un saluto in un certo senso impegnativo, e per quanto possibile, chiarificatore su alcuni punti che interessano il cammino della FUCI nei prossimi anni '90. In parte ora e in gran parte alla prossima VII Assemblea Nazionale dell'ACI, cercherò di rispondere a questi desideri, impliciti nella natura dell'intervento richiestomi, dicendo, anzitutto, agli amici carissimi della Presidenza e del Consiglio della FUCI al carissimo Mons. Agostino Bonivento, Assistente Nazionale, ai vari rappresentanti dei vari gruppi FUCI che sono in Italia e che vi siete oggi qui convenuti per partecipare a questo congresso che a voi tutti porto il saluto cordialissimo ed affettuoso della Presidenza e del Consiglio Nazionale dell'ACI che seguono con attenzione particolare e profondo spirito di amicizia questo vostro congresso.

Avete messo in cantiere cinque giornate di essenziali momenti liturgici nonché di riflessioni culturali su ampie tematiche affidate ad esperti o a politici, uomini cioè che pensano cultura o che la realizzano in ambiti particolari, i quali avranno un filo comune sul quale, svolgere il loro discorso che voi stessi avete voluto individuare nella "metamorfosi del moderno". Le cinque giornate di Bari contribuiranno a liberare itinerari culturali e visioni contemporanee

di interdipendenze, comunicazioni e conflitti per un sensibile aiuto di lettura, di formazione delle coscienze, di indicazioni pastorali che un'aggregazione ecclesiale come la FUCI, per e nonostante la sua peculiarità culturale, dovrà far riflettere nella coscienza collettiva del Paese e nell'impegnativo itinerario di nuova evangelizzazione che le Chiese che sono in Italia vanno realizzando in questo tempo del post-Concilio e del post-moderno.

Se può essere giusto in un momento congressuale aprire le porte a tutti per la ricerca e la compiutezza di un momento culturale di grande respiro, senza soggiacere a forme di chiusura riduttiva per una panoramica acquisitiva ed indicativa dei segni positivi e negativi di questo tempo, mi pare altrettanto giusto sottolineare questa modalità feconda di saper accogliere per discernere e di saper discernere per offrire in modo da tenere vive e coniugare, in una sintesi vitale più persone gruppi e comunità ecclesiali, il momento della ricerca e l'interesse culturale che l'esigenza formativa e apostolica che sono costitutive e, perciò senza profondamente connotative, di una aggregazione ecclesiale. Vale certamente per i laici della FUCI quanto dichiarato nella recente esortazione da Giovanni Paolo II "Nello scoprire e nel vivere la propria vocazione e missione, i fedeli laici devono essere formati a quell'unità di cui è segnato il loro stesso essere di membri della Chiesa e di cittadini della società umana".

Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta "secolare", ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura. Il tralcio,

radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come il "luogostorico" del rivelarsi e del realizzarsi della carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli. Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto - come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l'amore e la dedizione nella famiglia e nell'educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell'ambito della cultura - sono occasioni provvidenziali per un "continuo esercizio della fede, della speranza e della carità".

A questa unità di vita il Concilio Vaticano II ha invitato tutti i fedeli laici denunciando con forza la gravità della frattura tra fede e vita, tra Vangelo e cultura: "Il Concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo Spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno (...). Il distacco, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo". Perciò ho affermato che una fede che non diventa cultura è una fede "non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta" (Ch. L. 59).

Non si tratta certamente di ridimensionare "l'impegno culturale" della FUCI, la vostra giusta e dichiarata "irrinunciabile tensione alla fatica del pensare, al gusto

RAFFAELE CANANZI che al momento del suo intervento al Congresso stava per concludere il suo primo mandato, a seguito della VII Assemblea, è stato confermato per il prossimo triennio alla Presidenza dell'Azione Cattolica Italiana

della ricerca, al dovere dell'intelligenza degli avvenimenti e della lettura dei segni dei tempi, all'esercizio del metodo critico" ma di inserire questo peculiare profilo dell'identità fucina in un più globale itinerario formativo di taglio ecclesiale che, nel promuovere la personale crescita nei valori umani, si articoli in una forte dimensione spirituale, catechetico-teologica, socio-politica anche attraverso una conoscenza più approfondita della dottrina sociale della Chiesa.

Fate certamente bene ad insistere a livello nazionale sulla valorizzazione delle settimane teologiche di Camaldoli ma bisogna pure che a livello locale i gruppi FUCI intensifichino la proposta di itinerari di approfondimento biblico, di momenti liturgici significativi, di corsi formativi ad una cultura socio-politica. E' nella vivacità e robustezza di questo complessivo itinerario formativo che certamente riuscirete ad "essere capaci di comunicare e di spendere nella storia degli uomini secondo il modello dell'Incarnazione" la vostra fede nella Croce e nella Resurrezione di Cristo, una fede profonda che renda ragione della speranza che è in voi e che promuove una cultura capace di offrire una risposta agli eterni interrogativi di fondo che inquietano anche l'uomo e la società di oggi.

Giustamente affermate nelle vostre tesi che "la FUCI degli anni '90 dovrà senz'altro misurarsi con una realtà giovanile profondamente mutata" e indicate fra gli obiettivi metodologici da conseguire "la flessibilità dei livelli della proposta di lavoro culturale. Ossia la capacità di fare FUCI con estrema varietà di forme, di luoghi, di tempi, per non rimanere fermi a formule vecchie o a stereotipi non sufficientemente calati nella realtà a cui si appartiene".

Questa indicazione va seriamente approfondita se intendete conseguire una maggiore attenzione da parte dei giovani facendo così che la vostra proposta, interessante per la capacità di penetrazione storica per la forza dell'argomentazione dialogica per la valenza di fede e di prospettive cristiane di cui è intessuta, costituisca "gruppi di riferimento" assai vasti soprattutto all'interno delle Università dove il vostro specifico culturale va coniugato con il carattere ecclesiale in una sintesi che non vi trasformi in mero "gruppo di cultura" e neppure in "gruppo di partecipazione universitaria" o "gruppo di prassi nell'Università" ma in gruppo di qualificata interlocuzione anche per la crescita umana culturale e scientifica dei nostri centri di produzione culturale e di un annuncio cristiano qualificato a raccogliere attenzione e a suscitare interrogativi pure fra gli operatori di alta cultura di questo post-moderno.

Va forse compiuto, nella ricerca della auspicata flessibilità, uno sforzo volto ad una più ampia comunicazione e accessibilità della proposta fucina. Non è volontà di proselitismo ma ragione di rendersi dialogici e inquietanti verso tutto l'universo giovanile e, in particolare, verso quello universitario che deve indurvi a trovare forme e modalità di comunicazione più consone alle menti e ai cuori giovani di quest'epoca.

La coltivazione della "tradizionale comunanza di riflessione e di percorsi ecclesiali e culturali con il MEIC" per la pastorale della cultura nelle Chiese locali è certamente una strada che può molto aiutarvi in questo. Il MEIC sta già compiendo questa apertura senza perdere in incisività di analisi e di proposta culturale e cristiana.

Altra strada essenziale, pur da voi auspi-

cata, è una costante collaborazione con il settore giovani e con il movimento studenti dell'Azione Cattolica Italiana.

Sulla scia tracciata dal seminario di studio del settembre 1987 bisogna incrementare una collaborazione continuativa a livello nazionale per agevolare un processo di armonico sviluppo della collaborazione nelle Chiese locali, oggi quanto mai indispensabile tenendo conto dell'altissimo tasso di scolarità nelle medie superiori e del quasi totale passaggio, in molte ragioni, dall'Università.

Mi pare che non sia più procrastinabile una meditata riflessione all'interno della grande famiglia dell'Azione Cattolica Italiana sulla necessaria asmosi formativo-apostolica fra Associazione e cosiddetti movimenti esterni.

Nel triennio che sta per concludersi abbiamo puntato l'attenzione sul processo di unitarietà interna all'Associazione. Nella prossima Assemblea nazionale riferirò su questo punto ponendo anche in rilievo il lavoro già iniziato con riguardo all'ex Movimento Maestri ora Movimento di Impegno Educativo. Gli anni '90 dovranno vedere uno sviluppo della tematica educativo-culturale nel momento associativo, sotto il profilo della formazione e sotto quello della evangelizzazione sviluppo, rafforzato anche dal comune impegno di associazione e movimenti di ordinare e vivere collegati e armonici itinerari in modo da confluire in forme più efficaci di collaborazione, segnali vivi anche per incrementare su questo versante quanto già si sta operando nelle nostre realtà ecclesiali.

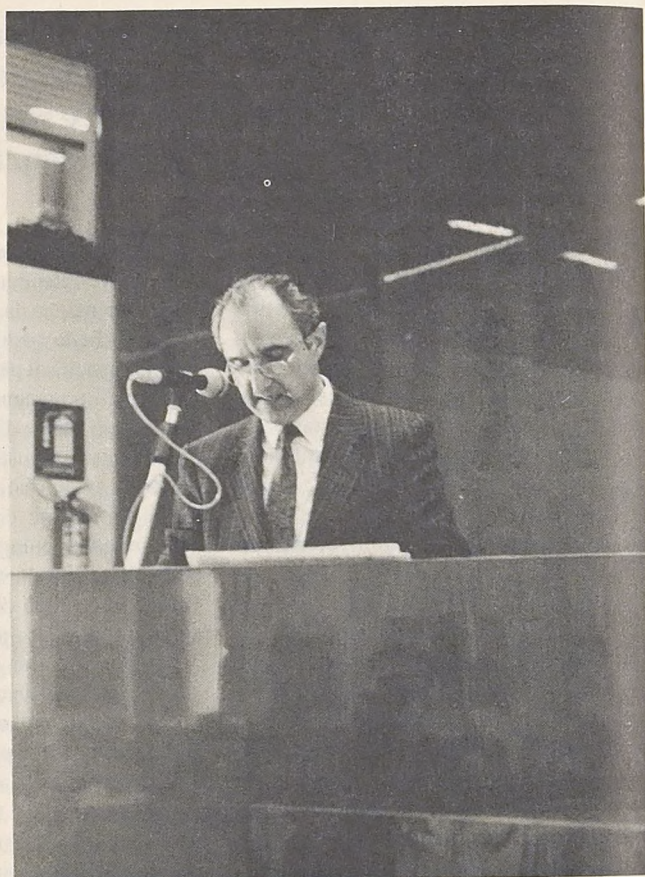
Nel corso di questi venti anni dello Statuto post-conciliare dell'Azione Cattolica Italiana abbiamo sperimentato la profonda reciproca condivisione della "scelta religiosa" che ha cementato il comune itinerario di impegno ecclesiale anche nel risvolto del nostro essere nel mondo e per la vita del mondo e sulla utilizzazione delle forme di approccio, di annuncio, di partecipazione alla comunità degli uomini. A differenza di altre epoche storiche in cui fra Associazione e Movimenti Laureati e FUCI non sono

mancate tensioni e diversità di impostazioni, è apparso, invece, fino ad oggi, questa comune recezione dell'insegnamento conciliare e questa condivisa visione del rapporto Chiesa-mondo un momento particolarmente significativo per impegnarci nel prossimo triennio ad un approfondimento sulla necessità di maggiori raccordi interni per un'azione apostolica più incisiva ed efficace e sulla necessità di riguardare insieme il dinamico svolgersi della "scelta religiosa" nella vicenda ecclesiale e civile del nostro Paese.

Nell'introduzione al volume "ACI, scelta religiosa e politica" edito nel 1988 dall'AVE ha accennato come i segni prodromici della "scelta religiosa" siano da rinvenirsi in alcuni comportamenti e in alcune situazioni della vicenda dell'Azione Cattolica Italiana di qualche decennio precedenti il Concilio. Segni prodromici che per maturare hanno avuto bisogno: di una teologia sul laicato che ha comportato un ripensamento globale sull'ecclesiologia, che il Concilio ha poi espresso come ecclesiologia di comunione; di un approfondimento sulla intrinseca natura della Chiesa, come realtà misterica e istituzionale ad un tempo, originale realtà divina ed umana le cui finalità e le cui scelte si tingono di umano ma attingono al divino; di un conseguente necessario approccio e rapporto della comunità cristiana in quanto tale con il mondo, del Vangelo con la cultura, della fede con la storia. La maturazione di questa scelta è certamente concessa con la riflessione e con la non facile e non meccanica attuazione del Concilio Vaticano II; ma essa è pure la dinamica conseguenza di un modo di essere Chiesa, di vivere la Chiesa, di essere in rapporto con la comunità di tutti gli uomini. Se la profonda e intrinseca finalità missionaria della Chiesa resta certamente inalterata in sé nel tempo, come inalterato resta il depositum fidei, certamente muta sia l'involucro, la forma, lo stile l'ascolto della storia, la ricezione della vicenda umana, il discernimento dei segni positivi e negativi del post-moderno, sia il conseguente modo di annunciare ed incar-

nare il messaggio cristiano.

La scelta religiosa si sviluppa nelle sue potenzialità e alla luce di una complessa dinamica pre e post conciliare fa assumere coscienza alla comunità cristiana della sua natura essenzialmente religiosa, del suo essere comunità in comunione, del suo mandato di evangelizzazione. Fa assumere coscienza che ciò che viene meno con il mondo non è il necessario rapporto ma è un modo di rapportarsi della Chiesa, e di ciò che è ed esprime la comunità cristiana, che deve generare luce e non confusione; queste ultime non idonee ad aiutare né la vera missione della Chiesa né il progetto promozionale della città dell'uomo fa assumere coscienze che ciò che essa esplicita del rapporto Chiesa-mondo non è un venir meno della Chiesa nel mondo, un chiedersi nel regime intimistico e sul piano prevetistico, ma un vero essere della Chiesa nel mondo secondo uno stile evangelico di una presenza che non giuoca sul terreno dell'aut-aut o dell'et-et ma che si inserisce vitalmente nel circuito della storia, pur tenendo ferma la sua distinzione religiosa. Questa non è motivo di allontanamento dell'uomo e della comunità degli uomini ma ragione perché la Chiesa sia: coscienza critica, attenta e sapiente per la luce della Parola; compagnia viva, rispettosa e dolce per la fecondità del seme missionario; condivisione piena, partecipata e ricca per il fermento costante e la dedizione



generosa della carità. Una Chiesa, una comunità cristiana, una espressione autenticamente ecclesiale se la chiave di comprensione è il primato della fede della speranza e della carità, se l'ansia del pellegrinaggio terreno non è la sacralizzazione ma l'offerta di quella luce che il Risorto continua a far rifluire sulla creazione perché riacquisti il senso del principio e si predisponga ad un senso dell'ultimo che attraversi l'importanza della storia ma sappia guardare oltre la storia, se l'impegno storico è certamente una presenza di Chiesa che sappia però restare Madre di tutti e Madre per tutti attraverso un ascolto perspicace, un dialogo chiaro mite e fraterno, una mediazione non compromissoria ma rispettosa della lucidità del messaggio e della legittima autonomia delle realtà temporali

e, perciò, anche della sana laicità della politica e della aconfessionalità dei partiti politici, pur di un partito politico di cattolici.

Della scelta religiosa nel nostro Paese è stato subito percepito il suo aspetto di valenza negativa: il "no" al collateralismo politico da parte della comunità cristiana e delle sue espressioni. Non è stato recepito subito il suo profilo di chiara valenza politica che la pone come scelta di autentica eclesialità e di autentica pastoralità. La Chiesa, così, viene liberata dalle strette pastoie del partitismo e di un politicismo di basso profilo non per essere relegata, nel limbo dell'etereo - che contrasterebbe con il suo essere "nel mondo contemporaneo" e "per la vita del mondo" - ma per essere l'espressione della realtà dei fini ultimi rispetto ad una politica che resta nella realtà dei mezzi o dei fini penultimi, della realtà eterna rispetto ad una politica che comunque appartiene alla "scena di questo mondo" pur nell'altezza dell'umana attività che richiede e nella esigente forma della carità che esprime. Questa scelta religiosa non dice certamente diaspora dei cattolici ma ricerca di una unità anche in quelle cose dubbie e opinabili dove il principio è la libertà ma dove l'unità è auspicabile non tanto come ristretta espressione di un cattolicesimo politico quanto piuttosto come capacità aggregativa intorno a valori di chiara ispirazione cristiana e di forte dimensione etica che sappiano coinvolgere non solo l'unità etica dei cattolici ma anche quella di non credenti preoccupati di una eticità della politica e dell'economia per la vera liberazione e promozione dell'uomo.

Mi pare che per questo tempo non venga meno la preoccupazione dei cristiani, e in particolare dei laici, di contribuire alla costruzione di una città dell'uomo che, per quanto possibile, sia riflesso "e" anticipazione della città di Dio, pur dovendo ricordare con Giovanni Paolo II che nessuna realizzazione temporale si identifica con il Regno di Dio (S.R.S. 48). Questa preoccupazione può essere assunta attraverso varie forme, sempre nel rispetto della laicità

della politica e, comunque, della aconfessionalità di un partito pur di forte ispirazione cristiana. Partito di cattolici, aperto a cattolici e non; partito cattolico, invece, è fonte di confusione. Ciò che è cattolico non può essere di parte. Sturzo l'ha insegnato da tempo. Un partito ad alta ispirazione cristiana, con una forte passione per la democrazia, con un alto senso dello Stato, rispettoso delle realtà intermedie, sostenitore delle autonomie locali, capace di programmare scelte politiche in riferimento a precisi sbocchi di itinerari espressivi di veri valori di vita, di libertà, di giustizia, è perciò di teorizzare e realizzare anche il bene comune dell'oggi. Un partito che sia del popolo e per il popolo, interclassista, per scelte di progresso e non chiuso in forme di conservatorismo e di potere lottizzato e acquisito. Un partito aperto ai giovani e al dibattito sul nuovo; che s'imponga per la sua capacità politica e per il consenso che è idoneo a suscitare per la misura in cui l'espressione ideale trova prassi di concreta realizzazione. Questione etica, questione politica, questione istituzionale, questione meridionale sono gli impatti politici del momento. E' vero che non può mettersi in sordina la questione istituzionale: non bisogna, però, ridurla a mera questione di ingegneria costituzionale o di regola del gioco democratico. Le istituzioni segnano il processo democratico nel senso che si configurano per organizzare la risposta ai bisogni dei cittadini esprimendo giuste leggi, provvedimenti politici adeguati, atti amministrativi chiari trasparenti conseguenti. Istituzioni di rappresentanza, istituzioni di governo, istituzioni di amministrazione attiva, consultiva o di controllo, istituzioni sociali sono istituzioni da riformare non per un mero e bel disegno di geometrico specchio istituzionale ma per essere via, forma, strumento alla risoluzione delle altre sostanziali questioni che toccano la vita dei cittadini e dello Stato.

Una democrazia è compiuta o, per meglio dire, è sbloccata verso una compiutezza sempre più estesa e profonda non si verifica concretamente alternanza ma

quando è garantito un sistema di alternanza, quando il sistema elettorale garantisce alle istituzioni rappresentatività del popolo e governo del Paese e quando rappresentatività e governo sono effettivi strumenti idonei a risolvere le grandi questioni sostanziali attinenti ai valori della persona, ai rapporti di solidarietà e di equità fiscale nella vita sociale, ad una amministrazione della giustizia efficiente e capace di esprimere con uno Stato delle libertà uno Stato di diritto dove la violenza e il sopruso vengono debellati per la crescita della coscienza popolare e per il pieno funzionamento delle istituzioni.

La comunità cristiana nel nostro Paese non può sottrarsi al suo compito peculiare di offrire al laicato segni e strumenti per la crescita della coscienza politica, del senso della vera politica, per il rinnovamento ideale ed etico dei partiti, per una cultura politica capace di superare il problema degli schieramenti, delle alternanze per schieramento puntando, invece, a costruire poli etici e culturali di forte aggregazione intorno a serie riforme di armonico sviluppo di Stato e società, di etica e politica, di politica ed economia, di pubblico e privato, di persona e comunità intermedie e nazionale. Il mondo cattolico più che prestarsi ad operazioni di corteggiamento che i vari partiti alimentano deve continuare a dialogare con tutti senza chiudersi in forme di integralismo cattolico, anche se questa potrebbe sembrare una risposta adeguata a forme di integralismo laicista che si fanno sempre più prepotenti e anche se la risposta o l'attacco integralisti sono sempre i più facili ma, in tempi medi e lunghi, i meno premianti e i più improduttivi.

E' la fatica della costruzione nel dialogo, nella ricerca, nella proposta; è la fatica della compagnia con "chi non è" e della condivisione con "chi non ha"; è la fatica di costruire convergenze di prospettive politiche con chiare scelte di un riformismo solidarista. Queste impegnative fatiche culturali, di esercizio della carità cristiana, di contributo a promuovere un autentico sviluppo chiamano con la comunità cristiana tutte le

espressioni ecclesiali. La FUCI non si sottrarrà certamente al suo compito di lievitazione culturale nel contesto di una nuova evangelizzazione affidata soprattutto ad una seria testimonianza nelle impegnative fatiche appena citate e ad una inculturazione del Vangelo che, con l'annuncio della novità della fede in Cristo Signore, è via sicura per la risposta di un senso della vita, dell'uomo e delle cose base indispensabile per la soluzione in vera dimensione umana di ogni altro problema. L'Azione Cattolica Italiana guarda con speranza a questo ulteriore tratto di strada che ci separa dal terzo millennio cristiano e sa che non farà mancare il suo contributo di amore e di collaborazione perché la FUCI cresca per un servizio sempre più chiaro, evangelico, fruttuoso per la vita della comunità civile restando se stessa e divenendo nell'Università e nella pastorale della cultura una presenza sempre più viva, nella tensione della ricerca, con la certezza di essere posseduta e di essere messaggera della Verità rivelata e con la tensione a promuovere itinerari unitari. Le tesi da voi preparate non sono certamente il documento del Congresso sono una forte provocazione per la riflessione e la discussione congressuale. Mi pare che siete alla ricerca di vie per quella profonda unità etica fra i cattolici su alcune grandi questioni che si riannodano all'unica e fondamentale questione etica, che è centrale perché di valori, che è globale perché intrinseca i vari segmenti nell'unica luce del vero significato dell'uomo del mondo della storia, che è radicale perché giuoca "in radice" nella soluzione dei vari problemi.

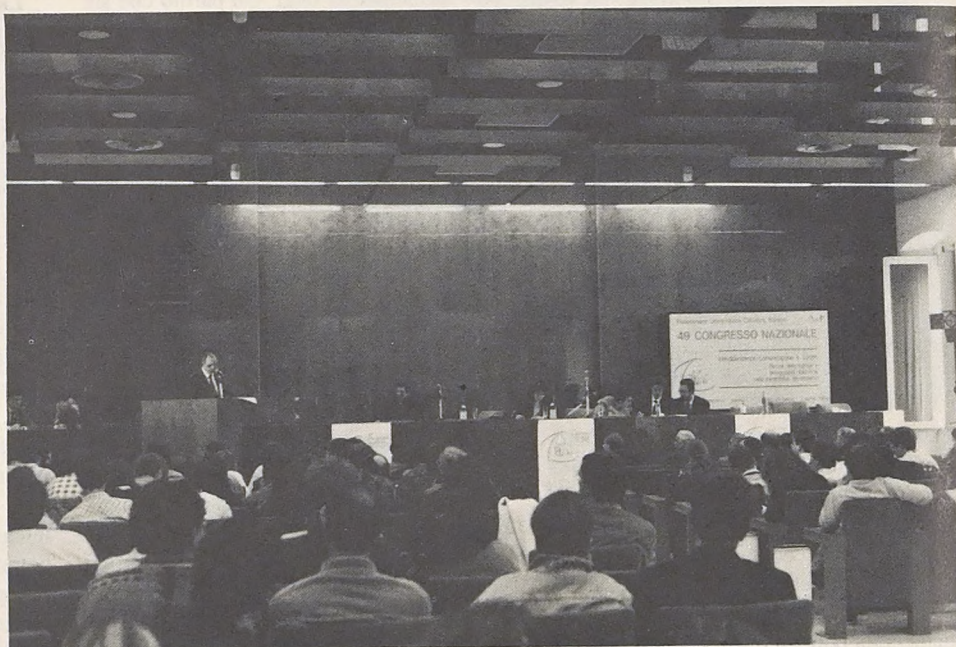
Proprio perché abbiamo vissuto il pre-moderno ed il moderno credo che la metamorfosi in atto debba sconsigliare a tutti forme di integralismo che non giovano né alla discussione né alla saggia soluzione dei problemi.

I partiti laicisti nel nostro Paese, siano di stampo regaliano pragmatico e decisionista, siano di nuovo corso di forte riformi-

simo, non possono perseguire con un partito di forte ispirazione cristiana la politica del doppio binario: si dialoga sulle riforme istituzionali, amministrative, economiche; si chiude il dialogo e ci si trincerava in cessioni ideologici ed integralisti quando la discussione si fa più penetrante - e quando perciò bisognerebbe far funzionare di più la ragione scevra da pregiudizi - e tocca problemi come quello della vita, della capacità formativa della cultura religiosa, del valore del sesso in connessione con il valore dell'unità familiare.

Sono queste ultime questioni con la questione della fame nel mondo, che richiede

questo tempo, del pianeta-villaggio, si faranno chiari i significati essenziali della vita e della morte, della persona umana e della sua dignità, del gruppo familiare del gruppo sociale del gruppo mondiale. Non è certamente facile questo contesto né per l'ascolto né per la lettura né per il dialogo. Nella linea della scelta ecclesiale compiuta dalla FUCI una grande fatica si prospetta per gli anni '90', quelli del centenario di una associazione che certamente sa fare memoria storica, del suo passato formativo-apostolico e in questa luce ritrovare l'energia da cui muovere per un'opera di amore, la carità della cultura, anche per



virtù etica di solidarietà, e con la "questione ecologica" - che è parte della questione etica perché si tratta di salvaguardare l'uomo del presente e del futuro con gli equilibri degli ecosistemi e con un ordinato sfruttamento delle risorse - che hanno bisogno di una forte luce nella metamorfosi del moderno. Il vento delle libertà responsabili soffierà forte; la gamma dei diritti umani si amplierà nella garanzia e nella promozione degli Stati democratici se per l'uomo di

l'uomo di oggi che nelle metamorfosi del moderno, con percorsi della ragione, cerca di ritrovare l'Essenziale. Ci uniamo a quest'uomo nella ricerca e, nella luce della Verità rivelata e insegnata dalla Chiesa e accolta nella nostra coscienza, vogliamo soltanto essergli utile. Siamo sulla via del ritorno da Emmaus: il compito è immane ma il Risorto è con noi.

Raffaele Cananzi

Figure di un domani possibile Politica, cultura e fede negli scenari dell'interdipendenza

relazione introduttiva della presidenza nazionale

Introduzione

All'inizio dei lavori di questo 49° Congresso Nazionale, la nostra attenzione si rivolge anzitutto alla città che ci ospita, alla sua storia, alla sua capacità di rappresentare la vita ricca e tenace ma anche piena di difficoltà e contraddizioni di un Mezzogiorno di cui vorremmo parlare con realismo. La scelta di Bari come sede del Congresso, non è casuale e spiegarne le ragioni non è un mero artificio retorico. Bari città universitaria, ci rimanda alle ragioni del nostro stesso essere convenuti a Congresso, alle ragioni dell'impegno culturale che ci siamo assunti, e che proprio qui in Puglia conserva un'alta tradizione di lavoro, in stretto collegamento con la vita della chiesa locale. Lo testimonia anche la memoria dei due congressi che hanno visto già in passato la Fuci riunita qui a Bari. Un congresso difficile, quello del '36, svoltosi in pieno regime fascista, e quello del 1961, quando nella fase preparatoria del Concilio già si potevano leggere i fermenti di una nuova primavera della chiesa.

E non potremmo dimenticare che a Bari Aldo Moro iniziò la propria formazione in Fuci, che di lì a qualche anno lo avrebbe visto presidente centrale. A questa figura di laico, di studioso, di statista, vogliamo rendere omaggio, con grande partecipazione, anche perché, ad undici anni dalla sua scomparsa, come avremo modo di dire in seguito, la sua lezione rimane, non senza rimpianto, di sferzante attualità. Ma la nostra presenza a Bari ha anche altri importanti significati. Bari può essere considerata città simbolo di un Mezzogiorno di cui è impossibile parlare con stereotipi od immagini preconfezionate ed ormai logore. In questa città ritroviamo intrecciate le preoccupazioni per una situazione di disagio,

provocata da antichi problemi e le ragioni di speranza rintracciabili nella volontà di una città, di una regione di non arrendersi all'esistente. Queste ragioni di speranza sono quelle intorno alle quali le chiese locali della Puglia sono impegnate in un servizio attento e coraggioso.

Alla vigilia dell'appuntamento del mercato comune europeo, sembra riproporsi il problema presentatosi nel momento dell'unificazione dello stato italiano. E cioè quello di un Mezzogiorno che arriva al nastro di partenza in posizione svantaggiata e diversa rispetto alle altre regioni italiane, ma che ugualmente si trova a dover correre sulla stessa pista, con le stesse regole degli altri.

In più di un secolo di storia rimangono ancora alcune debolezze strutturali dell'economia meridionale la più grave ed evidente delle quali riguarda la questione del lavoro. Alla fine di un decennio di importanti ristrutturazioni industriali, che hanno coinvolto il paese, ridisegnandone l'immagine di nazione moderna ed in gara con i primi del mondo per l'acquisizione di nuovi spazi di mercato e di primati per ricchezza prodotta, è necessario anche ricordare e riflettere sui nuovi dati della disoccupazione.

Essa è ormai una realtà tutta meridionale, e più precisamente una realtà che riguarda in primo luogo le donne e i giovani. In pratica siamo costretti a constatare che non si è riusciti a trovare i modi per far corrispondere all'aumento di ricchezza privata, dovuto in gran parte ad un intervento pubblico assistenzialistico, un'adeguata creazione di posti di lavoro. E quindi, anche questi anni di importante innovazione tecnologica, di nuove opportunità di investimento produttivo, di crescenti margini di accumulazione e profitto, sono stati l'enne-

sima occasione perduta, per il Mezzogiorno, di imboccare finalmente la strada di uno sviluppo equilibrato, tendenzialmente "autocentrato" e non dipendente. Ci chiediamo, a partire da queste riflessioni, quale credibilità possa avere la declamazione di programmi di risanamento della finanza pubblica, che non tengano conto dei profondi guasti e sperequazioni che la gestione della spesa pubblica fin qui praticata produce, mantenendo il Mezzogiorno in uno stato di dipendenza dal resto del paese, anziché porsi l'obiettivo - di più ampio respiro - di rimozione dei motivi strutturali del fabbisogno del Mezzogiorno con una adeguata politica di investimenti pubblici e di incentivi agli investimenti di imprenditorialità locale.

E tuttavia, malgrado le lentezze del sistema politico, vanno registrati alcuni importanti segnali di nuovi atteggiamenti e consapevolezze culturali e sociali, nella direzione di una capacità propositiva per il Mezzogiorno, a partire dai singoli problemi. In questo senso si può dire che è cresciuta la volontà del Mezzogiorno di inserirsi da protagonista nella stagione politica internazionale che si è aperta con i nuovi rapporti di distensione e disarmo fra Est ed Ovest e con il veloce processo di integrazione europea. Tale è il significato, a tutti comprensibile, della perplessità e delle decise prese di posizione di settori della società civile e della comunità ecclesiale contro il disegno di installazione della base degli aerei F16, prima in Puglia, poi in Calabria.

Questo ci è sembrato importante perché indica il legame indissolubile, per una moderna cultura di sviluppo, tra formazione di identità collettive locali e processi di interdipendenze internazionali, tra le dimensioni regionali e quelle planetarie dei problemi contemporanei di equità, pace e sicurezza.

E' necessario tuttavia ribadire che non è sufficiente - per quanto importante - la maturazione della società civile in movimenti, associazioni, partecipazione, se questa non alimenta nuova cultura politica, nuovi comportamenti delle istituzioni, una

maggior capacità di controllo critico dei cittadini nei confronti della classe dirigente.

Una cultura politica che superi le logiche delle appartenenze e i meccanismi viziosi del clientelismo, comportamenti delle istituzioni più funzionali a gestire programmi di sviluppo che a mantenere situazioni di sottosviluppo. Per questo abbiamo guardato con viva partecipazione all'esperienza politica della giunta di Palermo, che riteniamo un patrimonio e un'indicazione che non deve andare disperso, non tanto per le polemiche sulla formazione della giunta di governo quanto per il suo programma di rottura con la politica affaristica e per la sua capacità sperimentata di rapporti diretti con i problemi della città e della gente.

Comunicazione e conflitti nell'età dell'interdipendenza

Il mezzogiorno è certamente un punto di osservazione privilegiato rispetto alle dinamiche e della modernizzazione del nostro paese ed agli squilibri che essa produce.

E' impossibile però comprendere pienamente tali dinamiche senza riferimento alle dimensioni "globali" che esse hanno ormai assunto. Il risultato più appariscente prodotto dai tumultuosi processi di modernizzazione che hanno radicalmente trasformato - in pochi decenni - la realtà del nostro pianeta è infatti la costituzione di una rete fittissima di interdipendenze, ormai tale da rendere sempre meno metaforica l'immagine del villaggio globale, che ormai può essere estesa, dal campo delle telecomunicazioni, ad una pluralità di ambiti economici, sociali, politici.

Le connessioni strutturali delle economie dei singoli paesi e delle diverse aree geografiche sono ormai evidenti per tutti, per effetto della transnazionalizzazione dei processi produttivi e della realizzazione di un mercato mondiale a livello commerciale e finanziario. Gli inquietanti problemi causati dalla forbice tra i paesi del Nord e quelli del Sud, resi contemporaneamente

più vicini" (per la facilità dei contatti e degli spostamenti) e più "lontani" (per l'accresci delle differenze economiche e sociali), ci sono resi ogni giorno più familiari dalla convivenza con fasce ormai ampie di immigrati dal terzo mondo nei cui confronti emergono spesso atteggiamenti di intolleranza - se non di vero e proprio razzismo.

E' infine divenuto patrimonio comune la consapevolezza dei pericoli che minacciano l'ecosistema terrestre per effetto dell'uso indiscriminato delle risorse naturali: i rischi legati alla produzione energetica ed allo smaltimento dei rifiuti industriali ed urbani, l'assottigliamento della coltre di ozono, le piogge acide, la desertificazione delle aree subtropicali.

Sono tutte questioni ormai ben note e che richiedono di essere affrontate a livello planetario, vista l'insufficienza e l'inadeguatezza degli strumenti a disposizione degli stati nazionali. Questa realtà nuova impone una radicale revisione degli apparati concettuali di cui disponiamo, come ha colto con grande efficacia Giovanni Paolo II: "Nel mondo diviso e sconvolto da ogni tipo di conflitti, si fa strada la convinzione di una radicale interdipendenza e, per conseguenza la necessità di una solidarietà che la assuma e la traduca sul piano morale. Oggi forse più che in passato, gli uomini si rendono conto di essere legati da un comune destino, da costruire insieme, se si vuole evitare la catastrofe per tutti". (Sollicitudo n°25).

Guardiamo con speranza all'emergere di concrete manifestazioni di questa consapevolezza in una nuova prassi di dialogo e di cooperazione a livello internazionale, quale è prefigurata dalla "nuova distensione" tra le due superpotenze e dal dischiudersi di possibilità di risoluzione di alcuni dei con-

flitti più laceranti degli ultimi anni: dall'Afghanistan al Golfo Persico, dal Nicaragua persino forse al conflitto Israele-Palestinese.

Siamo consapevoli però delle forti resistenze che si oppongono ancora oggi all'accelerazione di un processo progressivo di disarmo, ed ancor più all'avvio su basi radicalmente nuove di una politica di cooperazione che si proponga di colmare il divario fra Nord e Sud del mondo, a partire dalla questione del debito dei paesi poveri. Gli anni '80, dominati a lungo da versioni diverse ma nella sostanza convergenti di un'unica cultura dell'egemonia", si stanno chiudendo con l'emergere - ancora fragile ed incerto ma inequivocabile - di una nuova "cultura dell'interdipendenza" ..

Solo se saremo capaci a tutti i livelli di dare consistenza e coerenza a questa nuova cultura, sarà possibile affrontare le grandi sfide che ci attendono, in uno scenario internazionale assai più mobile e dinamico che in passato, in cui emerge - seppur timidamente - una tendenza all'attenuazione delle rigidità del sistema dei blocchi contrapposti. L'evolversi di questo scenario dipenderà in gran parte dai binari su cui si incanalerà la competizione economica tra Usa Giappone ed Europa destinata certamente ad accentuarsi e probabilmente a provocare contraccolpi sulle relazioni politiche oggi ancora difficili da ipotizzare. Ma il fattore di mobilità più importante si rivelerà probabilmente - nel breve e medio periodo - l'esito delle grandi trasformazioni in corso nel sistema sovietico, di cui non si può ancora prevedere con precisione gli approdi, ma che certo segneranno uno spartiacque profondo sia che le prospettive riformatrici abbiano senz'altro la meglio, sia che riaffiorino tentativi di restaurazione

ancora certamente possibili. E' certo comunque - l'elezioni in Unione Sovietica ne sono la prova - che è difficile immaginare ormai un semplice ritorno all'ordine preesistente che riassorba le istanze di autonomia, di partecipazione e di democrazia che si vanno esprimendo con sempre maggior decisione, non più soltanto per effetto di stimoli dall'alto.

Un'Europa che sapesse uscire dalla propria attuale minorità politica potrebbe collocarsi strategicamente in una posizione privilegiata al crocevia delle tre grandi questioni destinate a segnare le relazioni internazionali dei prossimi decenni: la competizione economica tra le tre grandi aree industriali avanzate, i rapporti con il "mondo socialista" in rapida e turbolenta evoluzione, le tensioni tra Nord e Sud del pianeta.

Le dimensioni dei problemi politici ed economici, demografici ed ambientali che ci stanno dinanzi sono certamente senza precedenti e questo spiega il riaffiorare di posizioni di tipo apocalittico che ripropongono la sentenza heideggeriana per cui ormai "solo un Dio ci può salvare". Ma proprio in ragione della drammaticità delle questioni che dobbiamo affrontare e senza ricadere in antiche illusioni sulle potenzialità della ragione e sulle sue capacità di indirizzare la storia dell'uomo e del nostro pianeta, è necessario ritrovare una qualche capacità di controllo e di intervento razionale, senza cedere ad una sorta di rassegnazione apocalittica che - sia detto per inciso - ha ben poco a che fare con l'affidamento cristiano alla volontà del Padre, che non annulla ma anzi provoca e suscita la responsabilità dell'uomo.

Una delle grandi questioni che abbiamo davanti è l'emergere, con il venire a contat-

to di "mondi" culturali e religiosi assai diversi, di conflitti destinati a divenire più acuti, anche per l'intreccio con questioni economiche e politiche di grande rilievo, come sta a dimostrare il recente caso dello scrittore Rushdie. Rispetto ad esso, se è necessario ribadire senza ambiguità il principio della libertà di pensiero e di espressione, tanto più quando questo viene minacciato attraverso le armi ed il terrorismo, non si può non sottolineare anche la necessità di un atteggiamento verso le culture dei paesi del sud del mondo, che superi le ancora troppo frequenti pretese di "omologazione" a quella occidentale. E' chiaro del resto che un autentico dialogo culturale può nascere solo a condizione che si affermino relazioni politiche ed economiche meno squilibrate, superando le forme oggi prevalenti di neocolonialismo, che si manifestano anche attraverso pressioni di tipo militare.

E' necessario adoperarsi per individuare possibilità di comunicazione e terreni possibili di incontro, consapevoli che da un confronto reale e davvero rispettoso entrambi gli interlocutori sono destinati ad uscire in qualche modo modificati. In questo senso può assumere grande importanza il dialogo fra tradizioni religiose diverse, anche se questo non può divenire occasione di ambiguità in merito alla difesa dei diritti dell'uomo. Ci sembra significativo sottolineare l'importanza di questo dialogo proprio qui a Bari, da sempre terra di incontro e di comunicazione tra culture, religioni e popoli diversi.

Abbiamo scritto nelle tesi congressuali dell'asimmetria tra la velocità dei processi di modernizzazione e la lentezza con cui matura una capacità di "controllo etico" di tali processi. Certo è illusorio pensare che - come vorrebbero far credere certi apologeti

della modernizzazione - essa annulli o faccia scomparire i conflitti economici e sociali: è evidente però che essi assumono connotazioni profondamente diverse. Nelle società a capitalismo avanzato la conflittualità non si esprime più nella contrapposizione frontale delle classi, i cui confini tendono a sfumarsi e a non coincidere più con le opzioni politiche. Il venir meno (o meglio, la perdita di centralità) della contraddizione fra capitale e lavoro che ha rappresentato a lungo la discriminante rispetto a cui si sono definiti gli schieramenti sociali e politici, rende assai più difficile determinare a priori - ad esempio - un confine univoco tra destra e sinistra.

Gli schieramenti si definiscono ormai in ordine ad una pluralità di questioni e di conflitti suscettibili di articolarsi diversamente fra loro e manifestando così una mobilità assai alta a livello concettuale come a livello operativo. Non è più possibile individuare un *conflitto fondamentale* rispetto a cui tutti gli altri si dispongano e si definiscano nel loro segno.

Anche le nuove, grandi questioni emerse in questi anni (quella della pace dell'ambiente, della differenza sessuale) sono per definizione questioni trasversali, che si intrecciano e connettono in modo non univoco rendendo così impossibile un'interpretazione semplificata della complessità e rinviando sostanzialmente ai diversi soggetti la responsabilità di definire e caratterizzare la propria posizione rispetto ad esse e rispetto agli altri attori politici e sociali. Con i lavori del nostro congresso vorremmo appunto "entrare" nelle nuove contraddizioni che le trasformazioni degli ultimi anni hanno creato.

La modernizzazione, infatti, ha reso in qualche modo meno visibile i conflitti sociali, ne ha spostato le linee tradizionali, fornendoci l'immagine falsata di una società pacificata. In realtà nuove disuguaglianze e più gravi squilibri sono sorti, ed essi chiedono una più matura coscienza civile e una adeguata riflessione culturale per essere compresi, assunti in tutta la loro problematicità ed interpretati politicamente.

In questo scenario, appare evidente che la novità degli interrogativi è tale da non consentire più risposte che si limitino a riproporre le impalcature ideologiche e normative delle "culture" tradizionali. La logica delle culture autoconcluse ed autosufficienti, che si pensavano in grado di ritrovare al proprio interno i criteri regolatori per l'agire personale e collettivo, si dimostra ogni giorno meno capace di indicare soluzioni adeguate alle nuove (e talvolta drammatiche) domande che nascono. Ad esse non è più possibile rispondere nel quadro dei modelli del passato né con facili "appelli ai valori", ma solo con nuove e puntuali mediazioni etiche e politiche, maturate dialogicamente. Ci sembra importante a questo proposito l'indicazione della Sollicitudo rei socialis secondo cui il procedimento induttivo rappresenta la struttura propria di ogni riflessione etica; la crisi dei sistemi ideologici non è superabile con la proposizione di un nuovo sistema autoconcluso di valori (di una qualche "terza via"), ma solo con la ricerca di soluzioni comuni fondate sull'accettazione dell'interdipendenza come orizzonte di responsabilità che tutti coinvolge. Vi è sempre più bisogno di approcci culturali che si caratterizzino non tanto per la loro "compattezza" e coerenza interna, quanto per una forte aderenza alla concretezza delle diverse situazioni e per la capacità analitica di evidenziare empiricamente i risvolti etici delle trasformazioni in atto. A queste condizioni sarà forse possibile superare definitivamente la stagione dei conflitti ideologici per far maturare un'etica dei conflitti e della comunicazione, in grado di evidenziare puntualmente le alternative culturali e politiche che emergono sulle singole que-

stioni. In questo senso la riflessione delle donne sulla differenza sessuale assume una portata non soltanto emblematica, ma palese una conflittualità trasversalmente sempre presente, ma quasi mai emersa nella consapevolezza pubblica. La "scoperta" della non-neutralità della persona umana ed il suo esistere come uomo e come donna, consentono di riflettere sulla non universalità delle forme di costituzione della cultura e della società, che risultano, viceversa, ritagliate su misura dell'esperienza del soggetto maschile.

Vorremmo qui soltanto ricordare i fenomeni a cui ha dato luogo il cammino eman-

una nuova modalità di risoluzione del conflitto, non tesa più, come nella tradizione dicotomica amico-nemico, alla soppressione ed eliminazione dell'altro. Infatti ognuno deve avere consapevolezza della propria parzialità e il diritto ad esistere in quanto parte, ma anche coscienza della necessità di un dialogo e di una comunicazione.

Il cammino della chiesa in Italia.

I profondi mutamenti che abbiamo fin qui descritto impongono anche alla chiesa di ridefinire complessivamente il proprio



cipativo, quella doppia presenza femminile che ci ha fornito l'immagine di una donna capace incredibilmente di vivere in due mondi fino ad ora non comunicanti, il privato, la famiglia ed il mondo del lavoro, la professione. Questo è il terreno di una conflittualità non più occultabile, e che nello stesso tempo ci permette di cogliere

ruolo nel costante impegno di individuare forme adeguate per annunciare Cristo agli uomini di oggi.

E' di questi giorni l'avvenimento dell'incontro fra l'Episcopato Americano e Giovanni Paolo II che a noi pare riconfermare nel suo esito positivo, il dovere della ricerca da parte di ogni chiesa locale di una propria

MESSAGGIO DI MARCO IVALDO
PRESIDENTE NAZIONALE DEL MEIC

Carissimi amici fucini,

mi dispiace non poter partecipare al 49° Congresso di una realtà che è stata tanta parte della mia vita, come la Fuci. Non voglio però che manchi ad esso il saluto del Meic, un saluto affettuoso e fraterno che merita il lavoro della Fuci e l'impianto vasto e coraggioso di questo Congresso. Considero un segno felice e positivo che le delegazioni regionali pugliesi della Fuci e del Meic abbiamo firmato insieme una lettera di accoglienza del Congresso fucino; è il segno di una solidarietà e cooperazione che esiste e che dobbiamo allargare ed approfondire sempre più a tutti i livelli.

Dalle tesi del 49° Congresso emergono - mi sembra - due poli fondamentali su cui la Fuci intende concentrare il proprio impegno ed attirare l'attenzione delle comunità ecclesiale, del mondo universitario, dell'opinione pubblica: la esigenza di una rigenerazione evangelica della vita cristiana sul fondamento della memoria della passione; l'esigenza di costruire una democrazia compiuta innovandone regole, soggetti, programmi nell'orizzonte della storia possibile, attraverso passione e ragione.

In questo modo il Congresso della Fuci si pone come momento e spazio privilegiati di una ricerca, il cui valore deve essere apprezzato da tutta la comunità ecclesiale italiana e, direi, dal mondo della cultura universitaria e scientifica. Il Meic si sente interpellato e positivamente sollecitato dal vostro lavoro. Proprio dei nostri Movimenti è di ricercare una comunicazione reciprocamente feconda tra le due polarità fondamentali che, nel contesto di una riflessione radicale sul senso della modernità, la Fuci ha posto al centro del 49° Congresso.

Così, la memoria della passione deve farsi "sapienza della croce", costruzione di concrete comunità che vivano della operosa e indivisa sequela del Risorto; l'attuazione processuale di una democrazia compiuta deve approntare le condizioni per alternanze politico-programmatiche e deve insieme farsi carico della soddisfazione equa e garanzia dei diritti e delle istanze dei cittadini, avendo sempre come criterio di riferimento la condizione dei deboli e degli "ultimi" e perciò in un quadro dinamico di interdipendenza solidale.

Per questo scopo sono richieste, come voi fate, capacità di indagine ad un tempo appassionata e spregiudicata, intelligenza impegnata e critica che sa diventare educazione delle persone ed itinerario di vita.

A nome del Meic e mio personale al 49° Congresso della Fuci, auguro in questo giorno della Pasqua di Resurrezione a tutti i fucini e agli assistenti, un lusinghiero e fruttuoso successo ed invio a tutti un saluto affettuoso.

Marco Ivaldo

via all'Evangelizzazione. Questa è anche la ricchezza del post concilio, che ha visto crescere una poliformità di modelli pastorali e di prassi di chiesa in relazione alle diversità dei contesti dell'Annuncio. E' l'immagine di chiesa che ci ha regalato l'ultimo Sinodo sui laici dell'87, una chiesa consapevole del mutamento degli scenari ma che non può rinunciare come scrive Giovanni Paolo II nella esortazione apostolica *Christifideles laici* a "guardare in faccia questo nostro mondo con i suoi valori e problemi, le sue inquietudini e speranze, le sue sconfitte: un mondo le cui situazioni economiche, sociali, politiche e culturali presentano problemi e difficoltà più gravi rispetto a quello descritto dal Concilio nella Costituzione *Gaudium et Spes*." Un ruolo certamente non marginale è stato svolto in questo cammino da una ricchissima riflessione teologica sviluppatasi in ogni angolo del mondo, che sempre più si è percepita come atto successivo all'ascolto della Parola di Dio e della parola degli uomini di cui ha voluto essere compagna di strada. Crediamo anche che la centralità della riflessione teologica debba essere riconfermata e rivalutata come strumento attraverso il quale poter adeguatamente pensare le coordinate della missione della comunità cristiana nella storia.

E' per questo che destano preoccupazioni i segni di un certo scollamento fra la ricerca teologica - con le sue ineludibili esigenze di libertà e di dinamicità - e la funzione, propria del Magistero ecclesiale di vagliare criticamente i risultati di tale ricerca. Il recente documento di Colonia è solo l'ultimo di questi segnali. Crediamo che vada recuperata una capacità di interpretare positivamente la tensione tra l'apertura della ricerca teologica verso linguaggi e percorsi nuovi ed il compito dei pastori di confermare nella fede la comunità cristiana, tenendo fermo che criterio ultimo di giudizio resta il riferimento alla Parola di Dio affidata alla chiesa. In questo contesto, Ci domandiamo su quali strade anche la chiesa italiana può ripensare la propria missione nel paese.

La chiesa italiana nel dopocconcilio ha saputo interrogarsi in profondità sulla propria collocazione storica, ha saputo superare l'impasse della secolarizzazione riproponendo il volto della compagnia piuttosto che quello della affermazione conflittuale di un orizzonte di cristianità.

La "scelta religiosa" è stato il modo attraverso il quale la comunità ecclesiale si è autocompresa e presentata nella storia.

Con essa si è voluto sottolineare - e lo testimoniano i due grandi convegni ecclesiali di questo ventennio - un atteggiamento fiducioso nei confronti delle provocazioni storiche e la disponibilità a proporre la comunità dei fedeli come interlocutore attento ai percorsi di ricerca degli uomini di questo tempo. E' stata scelta la strada di una chiesa non arroccata, non ripiegata su se stessa, ma di una chiesa che riscopre la missione come suo compito fondamentale. In questo senso, l'abbandono di un collaterale politico che storicamente ne aveva segnato l'interpretazione dei rapporti con il temporale, è stato il prodotto maturo dell'insegnamento conciliare, della riscoperta culturale e teologica della autonomia delle realtà terrene, dell'acquisizione di uno stile di laicità, della valorizzazione della formazione e maturazione delle coscienze. Ma la dimensione più propria della scelta religiosa è la riscoperta di una tensione missionaria ed evangelizzatrice, di cui anche la ridefinizione dei rapporti con il sistema opolitico è stata una conseguenza. Quanto sia urgente ancora oggi recuperare questo slancio missionario in termini profondamente nuovi, appare evidente per tutti.

Questa nuova prospettiva di annuncio deve misurarsi con la sfida del dire Dio all'uomo di oggi superando l'alternativa angusta tra una fede della pura presenza ed una fede del privato. La prima infatti maschera l'incapacità di farsi portatori autentici dell'annuncio, una difficoltà ad assumere integralmente la complessità degli interrogativi del presente, compensandola con la ripetizione stanca di rassicuranti formule sacrali. La seconda prospettiva invece rinuncia deliberatamente alla di-

mensione dialogica e comunicativa dell'esperienza di fede, risolvendosi in un'afasia drammatica di fronte al desiderio di ricerca pur sempre vivi nella nostra società.

Il problema è allora anche nella rinnovata prospettiva della scelta religiosa, quello di ritrovare parole autentiche per un'esperienza pubblica e comunitaria della fede che possa farsi veicolo discreto per la proclamazione dell'annuncio di Cristo Signore. Una chiesa che voglia esprimere la radicale compagnia del viandante di Emmaus con gli uomini, non potrà che far proprie le difficoltà del tempo, nella consapevolezza che il suo contributo dovrà rinunciare ad una posizione di privilegio ed avvenire all'interno di una comunicazione libera e rispettosa. In questo senso illuminanti ci sembrano le parole della *Gaudium et Spes* n.76 sul ruolo della chiesa: "tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dalla società civile. Anzi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni".

In questa logica di servizio piuttosto che di negoziazione degli spazi di garanzia la parola della chiesa può sembrare di gran lunga più disinteressata ed efficace anche in ordine ai numerosi interrogativi che ormai vanno sotto il nome della nuova questione etica.

Nelle società ad alta complessità, come la nostra, risulta quanto mai necessario lavorare alla ricostituzione di un tessuto etico e comunicativo che assicuri il pieno svolgimento della vita democratica. Troppo spesso il dibattito su urgenti problemi sociali scade in polemica o in vuota riproposizione di schieramenti ideologici incapaci di comunicazione e di un confronto effettivo sui termini delle questioni. E' lo spettacolo triste che abbiamo visto ripetersi in occasione del dibattito sulla droga, sulla piaga dell'aborto, e di altre questioni emergenti come l'aids o la bioetica. Hanno una responsabilità in questo i fondamentalismi di diverso segno, ed anche la cultura laica

che si è dimostrata spesso incapace di assumere fino in fondo e di interrogarsi su questi problemi: il risultato è che spesso il dibattito si è irrigidito ancor prima che si iniziasse a parlare.

Su queste linee la fuci ritrova le ragioni della propria appartenenza ecclesiale come movimento di Azione Cattolica, ed intende contribuire al percorso che questa sta compiendo in vista della VII assemblea nazionale. Vi è davanti a noi una grande sfida che consiste nel rinnovare lo stile di laicità che da sempre ha caratterizzato l'interpretazione della scelta religiosa, come scelta irrinunciabile e dinamica che deve essere caratterizzata da un alto profilo di presenza e di propositività all'interno della comunità cristiana e del paese.

Per quanto riguarda quest'ultimo, a due anni di distanza dall'analisi condotta a Verona ci sembra estremamente problematico decifrare i contraddittori mutamenti che ne caratterizzano il quadro.

denunciati allora, appaiono infatti sostanzialmente confermati dalle cose, dalle vicende anche più recenti. Rispetto a quell'analisi che pure abbiamo cercato di approfondire e precisare, abbiamo però una consapevolezza più grande ed una convinzione più ferma sul fatto che il futuro della nostra democrazia, è sostanzialmente legato alle ipotesi ed alle volontà di passare, anche tramite una riforma delle regole istituzionali, ad una democrazia dell'alternanza.

Nel decennio di prolungata transizione che ci lasciamo alle spalle, i processi di modernizzazione hanno subito una brusca accelerazione, ma essi sono stati accompagnati da un sistema politico sempre più avvitato nelle proprie contraddizioni, da una crisi sempre più evidente dei partiti di massa scissi fra esigenze di rinnovamento e mantenimento delle proprie rendite di posizione, da una crescente insofferenza a livello di società civile per il riprodursi della tipica invadenza della partitocrazia insieme però all'emergere di nuovi soggetti e movimenti politici. Il nostro paese vive ormai tutte le tensioni proprie dei sistemi occidentali ad alta complessità, le contraddizioni e

le positività proprie delle moderne democrazie pluraliste.

Ma l'Italia 5^a potenza industriale del mondo, si trova ad avere una formula di governo congelata nel pentapartito e nelle diatribe fra i due suoi componenti principali, un sistema politico estremamente invecchiato, tendenzialmente ancora rispondente ad una funzione di mediazione e di contenimento di conflitti sociali, più che ad una necessaria funzione di indirizzo, di controllo e soprattutto di decisione rispetto ad opzioni e scelte precise. Per questo non occorre - anche perché la raggiunta stabilità della nostra democrazia non lo rende più necessario - che quei conflitti vengano "accomodati" o occultati ma al contrario che se ne rendano trasparenti le ragioni.

Occorre che le diverse strategie di governo della modernizzazione, con quello che esse comportano in termini di ripartizione dei costi e delle risorse, di capacità di suscitare una innovazione equa ed equilibrata piuttosto che di mortificare ogni fattore di qualificazione della vita collettiva, possano essere consapevolmente scelte dai cittadini elettori. Il governo dei partiti, onnipotente ed opprimente, ma allo stesso tempo - con solo apparente paradosso - debole, non fa che perpetuare la classica fragilità della società civile nel nostro paese ed enfatizzare i difetti delle poliarchie. Nelle democrazie pluraliste, come ha osservato Robert Dahl, il prevalere degli interessi organizzati finisce per mettere in difficoltà il procedimento democratico perché essi stabilizzano le ineguaglianze politiche, deformano la coscienza collettiva, distorcono l'ordine del giorno dell'agenda politica, alienano il controllo finale sul complesso dei provvedimenti all'ordine del giorno.

Alla stagnazione del quadro politico italiano si contrappone quindi un quadro internazionale ed alcune condizioni sociali interne che hanno continuato ad evolversi. In particolare la drastica accelerazione del processo di integrazione europea, ricollocata nell'ambito di relazioni internazionali non più strutturate intorno alla competizione per l'egemonia tra i blocchi minaccia

fortemente la capacità di risposta del nostro paese.

Ci pare in questo senso evidente l'inidoneità delle istituzioni di governo di produrre una decisionalità adeguata alle esigenze di regolazione delle trasformazioni.

E' intorno all'idea di democrazia che occorre tornare a lavorare, non solo in astratto, ma con la capacità di individuare prassi, procedure e attori che siano in grado di dare cittadinanza e voce politica ai soggetti deboli, meno rappresentati rispetto ai due terzi di cittadini garantiti ed organizzati, e che consenta il legittimo dispiegarsi di una competizione programmatica. Non si vedono però, su questo fronte di un impegno alto per la riqualificazione della democrazia in Italia, strategie lungimiranti da parte dei soggetti politici più autorevoli.

L'interruzione violenta dell'ultimo dise-

gno politico di alto profilo, quello della solidarietà nazionale, ha lasciato il paese per un decennio, senza strategie e progetti che rendessero possibile il passaggio verso una democrazia matura. Una responsabilità non secondaria è da attribuire in questo senso alle strategie terroristiche di diverso segno, che hanno insanguinato questo decennio di storia, rendendo senz'altro più difficile la transizione ad una situazione di normale competizione politica. E' amaro constatare che ad esempio la lucida follia del terrorismo di stampo brigatistico, negli anni abbia sottratto al paese proprio quelle persone che forse sarebbero state capaci di guidare con intelligenza alcune ipotesi di rinnovamento. Ad un anno di distanza dalla morte del prof. Ruffilli, è difficile non pensare che anche questa morte ha reso più problematico il perseguimento di una pro-

MESSAGGIO DI P. EMANUELE BARGELLINI SUPERIORE GENERALE DELL'ORDINE CAMALDOLESE

Cari amici della presidenza,

in questi giorni del grande evento dello Spirito che è la Pasqua del Signore e della Sua chiesa, ci uniamo nel vincolo dell'amicizia e della preghiera a voi che avete scelto di far risuonare la speranza pasquale nella complessità delle relazioni tra le persone e tra le istituzioni sociali.

L'impegno espresso dal vostro Congresso nazionale di mettere in radicale confronto le istanze più profonde di dignità e di libertà della coscienza con le articolazioni storiche che esse assumono nella Chiesa e nella società, è davvero una grande sfida. Ci ricorda l'esigenza di non accontentarsi del già fatto e ci mette in guardia contro il rischio di imprigionare in schemi riduttivi l'incompiuto, il possibile, il nuovo dell'uomo e dello spirito.

Davvero un bel messaggio pasquale di apertura a, di passaggio a ciò che ci è promesso! E chi direbbe che non ne abbiamo bisogno in questi giorni? Vi ringraziamo per questo dono, e vi auguriamo che la proposta del Congresso trovi cuori e menti aperte.

Un augurio vivissimo da parte dei monaci a voi e a tutti i partecipanti. Con un arrivederci a Camaldoli in Estate, Buona Pasqua.

Vostro Emanuele Bargellini

spettiva di riforma istituzionale da lui tenacemente voluta e pensata. Roberto Ruffilli proprio interpretando il disegno politico di Moro scriveva che "il punto fermo per Moro nel breve periodo è la necessità di stimolare le forze maggiori a le forze intermedie a dare una risposta comune alle sfide di una società, dominata da un processo di liberalizzazione tumultuosa e contraddittoria.

L'obiettivo diventa così l'accordo a livello parlamentare ed eventualmente anche governativo, che consenta di valorizzare il ruolo delle "autorità dello stato". Ma nel medio, lungo periodo - proseguiva Ruffilli

Di questa consapevolezza - con l'uccisione di Moro e di Ruffilli - siamo rimasti orfani. Ma l'impellenza del passaggio ad una democrazia dell'alternanza è avvalorata dall'andamento materiale dei processi politiche.

Con una considerazione ravvicinata degli andamenti dei principali attori politici si possono costatare gli effetti perversi del mantenimento di un sistema bloccato sulla formula della grande coalizione di centro.

In questi anni è stato dato molto risalto ai tentativi di rinnovamento dei soggetti politici principali. Molto si è parlato di autorifondazione dei partiti, molto si continua a

stallo che si era creata, attraverso il ripristino di una credibilità nei confronti dei partiti ed una restituzione ai cittadini della possibilità di poter scegliere fra proposte e programmi diversi legittimamente in competizione.

Ma il sistema politico, non è stato in grado di autoriformarsi, i partiti non sono riusciti ad essere i medici di se stessi, il partito trasversale dei "rinnovatori" è stato per il momento sconfitto.

I cittadini di fatto continuano a rimanere espropriati dal loro diritto di elettori ed arbitri del gioco politico, per l'irrelevanza che il voto dato finisce per avere nella determinazione delle coalizioni di governo. Abbiamo scritto nelle tesi che è oggi necessaria una riforma del sistema elettorale che ne riduca la proporzionalità e stabilisca un criterio chiaro di designazione da parte del corpo elettorale di chi dovrà governare, perché sia altrettanto chiaro a chi e per che cosa vadano imputate responsabilità. Se dunque i partiti non sono riusciti a produrre le riforme istituzionali necessarie al loro stesso rinnovamento, noi riteniamo che siano gli stessi cittadini legittimati dalla Carta costituzionale, a poter chiedere l'utilizzo dello strumento referendario per l'abrogazione della legge elettorale in vigore.

Ciò che occorre oggi è soprattutto un quadro di mobilità, di dinamismo che induca tutti i soggetti interessati, in entrambi i versanti degli schieramenti

alternativi, ad una formulazione programmatica più stringente, ad opzioni più chiare e leggibili per tutti, ad una selezione più qualificata della classe dirigente, perché si definisca un circuito virtuoso tra movimenti ed organizzazioni sociali, partiti, istituzioni.

I guasti prodotti dal consociativismo ad oltranza di questi anni, del resto, sono



un uomo, un congresso...

- il punto fermo è l'avvento di una democrazia dell'alternanza, che consenta a tutte le formazioni popolari del paese di far valere i propri progetti ed i propri programmi, con l'incanalamento per tale via, delle contrastanti aspirazioni di una società complessa ed in movimento, al di fuori di contrapposizioni ideologiche sempre meno sentite nel paese".

parlarne.

L'idea del rinnovamento ha coinvolto ogni singola formazione partitica ed il sistema politico in generale.

In particolare, in ogni schieramento si è registrata la presenza di personalità che hanno lavorato alla ridefinizione delle regole del gioco politico, che hanno creduto in un'ipotesi di sblocco della situazione di

ormai evidenti. La democrazia consociativa pur essendo all'origine un modello assai efficace per contenere le spinte destabilizzanti ed integrare le diverse tradizioni culturali e sociali nello stato, si è ormai ridotta ad una maschera che nasconde processi di accomodamento e palesi e -e più spesso occulti.

Si è prodotta invece una condizione di reciproche complicità e connivenze, in cambio di adeguate spartizioni di potere e di clientela. Da qui l'incapacità di affrontare con determinazione alcune piaghe del paese, dalla questione del Mezzogiorno - esempio emblematico - alla riforma fiscale, al controllo della spesa pubblica. La mancata competizione fra programmi e progetti di riforma ha provocato una tendenziale caduta al ribasso del gioco politico.

Chi ha a cuore i programmi pare a noi necessariamente dover perseguire la priorità "riforme istituzionali", finalizzata alla maturazione di una prassi di democrazia dell'alternanza. Anche se può apparire una secca constatazione, non esitiamo a sostenere che altrimenti il richiamo ad una concezione alta della politica, lo stesso richiamo alla questione morale, rischia di rimanere pura declamazione, voce che grida, ma inutilmente, nel deserto, puro moralismo. E a chi per diverse motivazioni si attarda nella difesa dell'esistente, vorremmo ricordare ancora che le stesse persone che lavorano all'idea della solidarietà nazionale, alla formula politica dunque che più di ogni altra introduceva una prassi consociativa, non pensavano a questo momento come definitivo ma come transizione verso una democrazia matura, il dispiegamento di quella terza fase che nessuno è stato capace di perseguire. Roberto Ruffilli, nel riprendere la descrizione di Moro, così sintetizza-

va: "Il primo tempo è quello della solidarietà di tutte le forze democratiche nella conduzione di una emergenza assai pericolosa per la democrazia, con il superamento per tale via della reciproca delegittimazione per la guida del paese, fra i due partiti maggiori. Il secondo tempo è quello della stabilizzazione di una democrazia pluralistica, con il completamento del cattolicesimo democratico, circa l'inserimento pieno di tutte le masse popolari nella vita dello stato, e con l'avvento di un conflitto regolato per l'assunzione del governo ad opera di "chi ha più filo da tessere" nell'ambito di un rispetto adeguato della "libertà per tutti".

per una prassi di democrazia compiuta.

Una democrazia dell'alternanza ha bisogno di un tessuto etico e civile particolarmente maturo. Necessita di una consapevolezza e di un'attrezzatura critica e conoscitiva partecipe del confronto politico.

E a questo compito cui crediamo anche i credenti dovrebbero tentare di far fronte. In questi anni è cresciuto un disagio diffuso nella gente e un'attesa, una volontà di superamento della situazione di stallo e un desiderio di riappropriarsi di alcuni temi e questioni rilevanti per la vita di tutti. Basti pensare al crescere di una "politicalità orizzontale", alla nascita di nuovi movimenti di



...l'intensità di uno sguardo, la tensione di una ricerca..

Cattolici e politica.

Troviamo in questo brano non solo l'indicazione per un conflitto politico regolato nel governo del paese, ma emerge chiara l'indicazione del compito del cattolicesimo democratico che parrebbe sostanzialmente esprimersi nella creazione delle condizioni

cittadini concentrati su singole questioni, all'aumento dell'attività di volontariato, ad una partecipazione di base che spesso però è incapace di affrontare il problema della "sintesi" politica, ed è strutturalmente inadeguata ad affrontare le decisioni finali.

In questa prospettiva possono essere valutate le numerose esperienze che al livello di chiesa locale hanno segnato in

questi ultimi anni un riavvicinamento dei credenti alla dimensione politica.

Le famose scuole di formazione di molte diocesi italiane da Palermo a Milano, passando per le città ed i piccoli centri, sono un fenomeno spontaneo che ha colto alla sprovvista gli stessi vertici della chiesa e delle associazioni ecclesiali italiane.

Una loro valutazione non può che essere articolata, esse esprimono infatti tutte le contraddizioni di un organismo vitale come la chiesa italiana che stenta però a misurarsi con una cultura politica rinnovata.

Bisogna dare atto che le comunità locali dei credenti hanno manifestato un disagio diffuso determinato dai rapidi cambiamenti della società italiana di questi ultimi anni. In particolare si è constatato, anche se in modo non del tutto consapevole, che si era di fronte ad una situazione di deterioramento della vita politica del paese che riproponeva con forza il problema del ruolo dei credenti di fronte alla vita civile. In questo senso le scuole di formazione costituiscono un evento inaspettato ma felice, un avvenimento non previsto che ci conforta soprattutto sulla vivacità delle chiese periferiche, sulla loro capacità di iniziativa e di coraggio. Riteniamo però di dover esprimere alcune forti preoccupazioni che vorremmo proporre all'attenzione di quanti sono sinceramente preoccupati di una riqualificazione del rapporto tra credenti ed impegno politico.

La prima preoccupazione è quella che questi esperimenti non siano capaci di esprimere un'attrezzatura culturale adeguata alle nuove sfide, finendo per avvicinarsi ai problemi del paese con una cultura politica limitata e per molti versi superata.

La seconda preoccupazione deriva dalla tendenza da sempre innata nel cattolicesimo politico ad interpretare il proprio contributo più sul versante di una generica moralizzazione dei contenuti e delle forme della politica piuttosto che sul tentativo di individuare nuove mediazioni programmatiche. In questo senso spesso i cattolici hanno trascurato un confronto approfondito con le dinamiche materiali del potere e delle sue

regole candidandosi ad essere una sorta di "riserva etica" per la politica. In questo senso crediamo vi sia nella fenomenologia di queste scuole il forte rischio di una subalternità all'opportunismo tattico dei partiti che tendono ad accreditarsi come i referenti più idonei a recepire le risorse maturate all'interno di queste realtà. Ed allora il problema in sostanza è quello di colmare il grosso deficit di cultura politica che ha accompagnato il laicato cattolico e che neanche la scelta religiosa è riuscita finora a superare. La vicenda del cattolicesimo democratico - esperienza di punta del laicato italiano - è in questo senso emblematica.

La cultura politica che i cattolici democratici hanno espresso negli anni '70, infatti, faceva riferimento al modello del "dialogo fra culture", ad un lavoro di ricomposizione dei conflitti ideologici in vista dell'acquisizione di valori di riferimento comuni, di un tessuto etico e democratico da condividere. Il livello di conflittualità che si viveva in quegli anni, faceva ritenere come compito primario della comunità cristiana quello della formazione e dell'impegno sociale o pre-politico, più che la possibilità di un confronto con i nodi più propriamente politici ed istituzionali sui quali non si riteneva necessario ed opportuno intervenire. Ma alla luce della crisi delle ideologie, quando probabilmente non ha più senso richiamare un'appartenenza ed una definizione delle culture tradizionali, in una situazione politica che potremmo definire di immobile emergenza, è necessario rivedere questa impostazione ed interrogarsi sul nuovo contributo che ai credenti viene richiesto. Ora, nel momento in cui come abbiamo cercato di dire precedentemente - il problema centrale diviene

quello di rifondare la condizioni per un rinnovamento generale della cultura politica, prendendo atto dei mutamenti del quadro politico che abbandona gli equilibri propri della democrazia consociativa, è necessario che anche la comunità dei credenti compia un nuovo salto di qualità.

In questo senso la stessa scelta religiosa rappresenta una grande risorsa a patto che si sia disposti a non considerarla subalterna alla cultura politica consociativa a cui si è legata per molti anni e per le già ricordate motivazioni storiche.

Il cattolicesimo democratico si è sempre distinto per aver saputo accompagnare le diverse fasi di maturazione della democrazia. La sua capacità di rispondere alle interrogazioni della storia oggi, secondo noi si misura essenzialmente da quanto saprà contribuire, nella prospettiva di una democrazia dell'alternanza, all'acquisizione di una cultura democratica del conflitto. E' attraverso di essa infatti che oggi può essere possibile un confronto regolato fra diverse ipotesi di governo dei processi di modernizzazione.

Sempre più sarà evidente che nello scenario di novità che abbiamo di fronte, il contributo più alto dei credenti consisterà essenzialmente nella loro capacità di verifica "laica" delle diverse proposte, nel contributo che in quanto cittadini sapranno dare alla individuazione di soluzioni a problemi. In questo senso, un confronto da parte della comunità cristiana con i nodi più propriamente politici ed istituzionali del paese, non è più rinviabile. Del resto la turbolenza disordinata della vita politica di questi mesi, ha messo in evidenza che se non saranno i cattolici a muoversi liberamente per primi, ci penseranno gli stessi partiti a provocare un qualche scossone. E' evidente

infatti come il cosiddetto "mondo cattolico" venga da più parti corteggiato, come si tenti di accreditarsi nei confronti di esso tramite aperture o concessioni su quelli che storicamente sono stati definiti gli interessi cattolici. Dopo che l'unità politica dei cattolici è anche storicamente messa in discussione, si fa necessario lavorare affinché si affermi un pluralismo maturo delle opzioni politiche, capace di procedere di pari passo con una verifica comunitaria sempre più significativa dei percorsi esistenziali individuali.

All'interno poi della comunità ecclesiale cultura democratica del conflitto significa concretamente l'estensione di prassi di confronto e dialettica tra credenti.

In una democrazia dell'alternanza, né la chiesa né l'associazionismo cattolico possono più ritenersi o schierarsi come parte, auspichiamo quindi che sui nuovi scenari si apra nella associazione di cui facciamo parte, nell'associazionismo cattolico ed in tutta la chiesa italiana, un dibattito ed un confronto ampio e fecondo.

Vorremmo adesso passare ad interrogarci sulla condizione dell'università, luogo in cui in maniera principe siamo chiamati quotidianamente a misurare la nostra capacità di rispondere alle sfide del tempo.

Università: una crisi che continua.

Dobbiamo costatare che ci troviamo di fronte oggi, ad una perdurante crisi dell'università italiana. Abbiamo davanti a noi un sistema senza governo, il cui unico indirizzamento è fin troppo spesso la risultante delle pressioni perverse dei vari gruppi di potere in perenne conflitto. L'università è al centro dei processi di modernizzazione e, come

istituzione strategica nei processi di codificazione ed elaborazione delle conoscenze, potrebbe essere candidata a ricoprire un ruolo di guida e di intelligenza del cambiamento. Su di essa malgrado tutto continua infatti a concentrarsi la gran parte delle domande di istruzione, sapere e ricerca. Ci pare oggi viceversa stia nascendo sulla scia di processi sociali più diffusi, una forte domanda di qualità dello studio. Si avanza la richiesta di una complessiva garanzia che le opportunità di accesso agli studi siano accompagnate dalla possibilità di condurli a termine in modo esigente e completo.

Alla luce di ciò appare ancora più grave il dissesto dell'istruzione in Italia. Il nostro sistema formativo vive ormai da decenni la sindrome di una impotenza riformatrice, testimoniata dall'affastellarsi di una grande quantità di progetti irrealizzati di riforma (talvolta anche audaci e lungimiranti) cui corrisponde lo spontaneismo di adattamenti materiali, deviando così qualunque piccolo tentativo di regolazione.

Un destino simile sembra profilarsi anche in relazione alle recenti iniziative di riforma. Le speranze da esse suscitate sono state finora deluse. Si è scelto di muoversi su un percorso contraddittorio, logicamente ribaltato rispetto a quella che sembrava dover essere la gerarchia delle priorità. La prospettiva dell'autonomia, che nel bene e nel male è stato il nodo centrale del dibattito, stenta ancora a configurarsi e rimane oggetto continuo di richiami puramente evocativi. E così tutti i disegni di riforma finora presentati (scorporo, diritto allo studio, ec.) anziché costituire il corollario di una nuova impostazione del governo del sistema universitario, in assenza della legge sull'autonomia, restano gli unici tasselli svelati di una strategia con cui non è possi-

bile misurarsi.

Ancora una volta dobbiamo costatare che il vero problema dell'università italiana non è l'assenza di proposte per la riforma, quanto piuttosto la mancanza di una chiara e definita iniziativa politica su cui confrontarsi, su cui eventualmente far discutere e creare movimenti di opinione. I temi del dibattito sono ambigualmente evanescenti e la mancanza di capacità decisionale si cumula perversamente alle resistenze di un'accademia troppo abituata a vivere in territorio franco per poter rischiare il mare aperto, in qualunque direzione ciò sia.

Il primo oggetto di un dibattito troppo a lungo rimosso, e la cui urgenza sfugge ai più dovrebbe essere quello di pensare fino in fondo gli effetti della ricollocazione del sistema istruzione nelle società avanzate dell'occidente.

La disgregazione dei tradizionali profili professionali, i fenomeni di terziarizzazione hanno indotto una differenziazione del mercato del lavoro cui corrisponde una domanda di formazione assai più personalizzata e distribuita che nel passato. Il nostro sistema formativo a percorso unico dal diploma alla laurea appare per questi motivi tra i più rigidi. A questo proposito, in particolare, abbiamo più volte sostenuto l'urgenza di introdurre una riforma tesa a differenziare i livelli della formazione. Il dibattito sui cicli brevi assai sviluppato all'estero è stato da noi pressoché inesistente. E' necessario riprendere la strada della riforma avendo ben presenti alcuni rischi ma riconoscendo la drammatica situazione di quel 70% di studenti che inizia gli studi universitari e non li porta mai a termine. Un processo di riorientamento passa inevitabilmente - così come più volte abbiamo sostenuto - per l'articolazione dei livelli formativi.

La ricollocazione funzionale dell'università di cui abbiamo detto significa anche la necessità di fare i conti con un mercato delle conoscenze le cui regole non sono più interamente definite dall'università stessa. Vi è qui a nostro parere una sfida che va ben al di là della semplicistica alternativa tra

funzionalizzazione e "protezione" della libertà di ricerca.

Intanto perché l'attuale sistema, apparentemente il più protettivo nasconde un pericolosa ipocrisia, dimostrandosi di fatto subalterno ad una sorta di privatizzazione strisciante già operante. Ma soprattutto perché riteniamo che in assenza di un confronto con le dinamiche interne ed internazionali della ricerca, la nostra università rischia di essere più esposta alle leggi di un finanziamento che trova nei mediatori politici il proprio principale elemento di distorsione. La questione è invece spezzare il ricatto di uno sviluppo assistito e subalterno alle logiche di potere accademico e promuovere meccanismi di trasparenza che consentano un controllo pubblico sulla destinazione della ricerca, ciò che pone in modo ineludibile il problema delle prassi e dei soggetti che governano l'Università.

Le recenti attenzioni di settori confindustriali all'università considerata risorsa strategica non sostituibile dalla impresa può consentire all'università di recuperare protagonismo e di contrattare al rialzo la propria indipendenza dai condizionamenti. Tutto ciò non toglie che vi sia la necessità di ridefinire politiche pubbliche e di sostegno a quei settori geograficamente e disciplinarmente più trascurati nel passato. Lo sviluppo del paese non può passare ad esempio, che per un rilancio della ricerca nel Mezzogiorno, che paga anche in questo settore i costi di una grave miopia politica.

La questione universitaria è però soprattutto, la questione studentesca.

Nelle tesi abbiamo cercato di raffigurare l'entità dei costi sociali del nostro sistema di istruzione. Abbiamo rilevato come una politica di liberalizzazione degli accessi, non seguita da ulteriori riforme sia stata del tutto inefficace ad innescare un processo di mobilità sociale e di democratizzazione.

L'irrazionalità della selezione continua a scaricarsi principalmente sulle fasce più deboli della popolazione studentesca. Ed infatti la composizione sociale dei laureati è rimasta pressoché invariata da trent'anni a questa parte.

Ancora una volta vogliamo ribadire, dopo venti anni dalla liberalizzazione degli accessi, che la nostra purtroppo non è una università di massa. Il numero dei laureati è in proporzione alla popolazione giovani-

le, assai più basso rispetto a quello degli altri paesi industrializzati. La questione della disoccupazione intellettuale (ormai praticamente solo al sud) ha ragioni del tutto interne al mercato del lavoro ed alle

hanno inviato messaggi al Congresso

Mons. ALBERTO ABLONDI, ATTILIO ALTO, Mons. ENNIO ANTONELLI
Mons. ALFREDO BATTISTI, Mons. LORENZO BELLOMI, ANGELO e
SERENA BERTANI, On. B. BROCCA, EMMA CAVALLARO, On. PIER
LUIGI CASTAGNETTI, Mons. EDWARD CASSIDY, ANNA GABRIELLA
CECCATELLI, STEFANO CECCANTI e CHIARA GIORIO, Mons.
LORENZO CHINARELLI, GIUSEPPE COLASANTO, MARIA PAOLA
COLOMBO SVEVO, VINCENZO CONSO, GIANNI CUPERLO, GIOVANNI
COPERTINO, On. FRANCESCO COSSIGA (Presidente della
Repubblica), ALDO DE MATTEO, On. CIRIACO DE MITA (Presi-
dente del Consiglio dei Ministri), DE LUCIA, CRISTINA DE
SEYSEL, NICOLA DI CAGNO, Sen. LEOPOLDO ELIA, Card. ROGER
ETCHEGARY, Mons. AGOSTINO FERRARI TONIOLO, FRANCO FERRARA,
On. ARNALDO FORLANI, Mons. LUCIANO GIOVANNETTI, Mons.
MARTINO GOMIERO, SIMONE GUERRINI, CHIARA INGRAO e FLAVIO
IOTTI, On. NILDE IOTTI (Presidente della Camera dei Deputati),
On. ROSA JERVOLINO RUSSO, ROSA ADA LAMACCHIA, VITO
LATTANZO, On. RANIERO LA VALLE, GIUSEPPE MALTARELLO, Mons.
CARLO MANZIANA, Don TINO MARIANI, Sen. ELENA MARINUCCI,
On. MARIA ELETTA MARTINI, On. ETTORE MASINA, ANNA MEUCCI,
Mons. GUGLIELMO MOTOLESE, ALDO NOTARIO, On. ACHILLE
OCCHETTO, Mons. ANDREA PANGRAZIO, MARIO PATRIZI, Don
CAMMILLO PEZZUOLI, ROMOLO PIETROBELLI, Card. EDUARDO PIRO-
NIO, Sen. NICOLA PUTIGNANO, Mons. SANTO QUADRI, MARCO
RIZZI, Sen. DOMENICO ROSATI, On. VIRGINIO ROGNONI, On. GIORGIO
RUFFOLO, Mons. MARTINO SCARAFILE, Mons. SETTIMIO TEDISCO,
GIUSI SERVODIO, ENZO SORICE, Sen. GIOVANNI SPADOLINI (Presi-
dente del Senato), Mons. DINO TRABALZINI, Mons. LIBERO
TRESOLDI, RICCARDO TONIELLI, Mons. VALENTINO VAILATI,
MASSIMO VITONE, GRAZIANO ZONI.

sue distorsioni e non può essere liquidata con un pò di darwinismo sociale.

E' necessario pensare a formule differenziate di metodologia didattica, al fine però di riqualificare la relazione formativa tra esperienza scientifica dei docenti e ricerca critica degli studenti. Troppo spesso il rapporto tra professori e studenti si è risolto in una sorta di scambio al ribasso tra abdicazione dalla didattica contro una aleatoria verifica dell'apprendimento in sede di esame. Consideriamo infine centrale invertire la tendenza alla marginalizzazione della componente studentesca sulle strutture di governo. Infatti non sarebbero sufficienti iniziative di riforma se queste non fossero accompagnate da una chiara volontà di attuazione, da una gestione efficiente delle stesse, e in questo si tratta di individuare il possibile ruolo devono giocare gli studenti.

Si tratta di offrire maggiori opportunità istituzionali ad un soggetto studentesco che seppur stenta a rilanciarsi, è particolarmente condizionato dalla collocazione residua del governo dell'università.

La fuci ha tentato insieme ad altri movimenti giovanili di promuovere una prassi di consultazione costante tra i soggetti interessati alla questione universitaria. Dobbiamo riconoscere che questa è comunque un'esperienza di supplenza in mancanza di sedi istituzionali di confronto tra le differenti esperienze del movimento studentesco.

A conclusione di questa parte ci pare di dover ribadire un giudizio assai critico sull'attuale congiuntura.

Riteniamo che un deciso intervento di riforma debba passare per la rottura del nodo centrale che caratterizza la questione universitaria. Si tratta del prevalere di una gestione sostanzialmente corporativa da parte delle componenti politico-accademiche. Ad essa infatti corrisponde in modo consequenziale l'apparato decisionale, com'è ad esempio il caso del CUN, e ad esso corrisponde il modello di università assistita e protetta dalle sollecitazioni esterne di cui abbiamo sopra parlato. E ciò spiega perché il volume delle risorse uni-

versitarie che pur ci sono si tramuti in dispersione e non in efficacia. L'accresciuto peso che in questi ultimi mesi la conferenza dei rettori - organismo in principio informale - ha assunto, è un segno in questo senso emblematico.

Un sistema fondato sull'equilibrio dei veti incrociati e sull'immobilismo dello status quo, è destinato a riprodursi, ma non a cambiare.

Si sono svolte in questo mese le elezioni universitarie in un clima come sempre di grande indifferenza da parte della maggioranza degli studenti. Indifferenza che sta a dire tutto il disagio e la sensazione di impotenza della componente studentesca ma che allo stesso tempo suona come una denuncia anche nei confronti delle organizzazioni giovanili stesse, troppo spesso bloccate in sterili contrapposizioni e non sempre capaci di affrontare i nodi effettivi della condizione universitaria. La FUCI ha riconfermato pubblicamente in questa occasione quel che è la sua scelta di impegno formativo, essenzialmente centrata sul primato del lavoro culturale. La FUCI non ha presentato e non ha aderito a liste o cartelli elettorali ma ha invitato i suoi aderenti ad un lavoro di sempre maggior attenzione ai problemi che riguardano la situazione dell'Università italiana, attenzione da concretizzarsi anche in forme di impegno e partecipazione diretta. Nel manifesto pubblicato in occasione delle elezioni abbiamo voluto sottolineare quelle che a nostro avviso dovrebbero essere le coordinate di tale impegno da condurre con criteri di laicità, nella ricerca di obiettivi comuni intorno ai quali ricostruire una soggettività studentesca in grado di accompagnare criticamente il processo di riforma dell'Università.

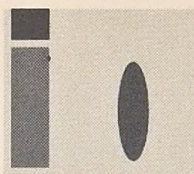
L'Università come istituzione votata alla produzione e trasmissione del sapere, come comunità ideale della comunicazione libera ed argomentativa, è anche il luogo in cui la coscienza credente viene interrogata affondo sulla sua possibilità di vivere e comunicare una esperienza di fede capace di un confronto con la storia e la cultura di questo tempo. Questo è del resto il modo in

cui la FUCI è da sempre abituata a pensare il proprio servizio alla Chiesa ed alla comunità civile: un esercito di laicità nella ricerca di nuovi contenuti e nuove motivazioni per l'agire, per la partecipazione alla vita democratica del Paese. Un servizio di formazione di condivisione del compito missionario della comunità cristiana che mai può sentirsi esonerato dal confronto con le culture e con la società del proprio tempo. Questo Congresso dell'89 si colloca alla fine di un decennio che pare non solo cronologicamente voltare una pagina di storia.

Dalla storia di questi anni vogliamo continuare a lasciarci interrogare nella consapevolezza di non poter più fare semplicemente appello alle categorie interpretative che finora ci hanno sorretto.

Rispetto ai Congressi di Milano, di Padova, Firenze e Verona, che hanno scandito l'itinerario fucino di questo decennio, il tempo trascorso ci rinvia il compito di rinnovare categorie e strumenti ermeneutici, il compito di assumere da un prezioso bagaglio culturale e spirituale quanto è ancora all'altezza delle nuove situazioni.

La tensione che ci anima, sembra venir sottolineata da questo tempo liturgico di Pasqua, in cui si rive la Croce e Resurrezione di Cristo e si ricorda l'itinerario del popolo di Israele in marcia verso la terra promessa. La Pasqua di Cristo annuncia all'uomo un Dio che accetta di condividere fino in fondo l'esperienza terrena della finitudine, della debolezza e della libertà ma, nell'evento delle Resurrezione ci rivela la sua radicale eccedenza rispetto ad ogni tentativo di appropriazione dentro categorie mondane. L'itinerario dell'esodo ci ricorda che le meditazioni preziose del passato non possono finire fuse nel "vitello d'oro", cioè nella idolatrica contemplazione delle proprie certezze. In questo senso vorremmo quindi che il lavoro di questi giorni venisse vissuto e pensato, con la consapevolezza del limite che ogni nostro agire porta inevitabilmente con sé, ma sapendo - come recita il Talmud - che: "Non ci è concesso l'opera a compimento e tuttavia non è lecito sottrarci".



Le ambigue pieghe della modernizzazione

introduzione della presidenza nazionale

L'abbozzo di ricerca che abbiamo provato a tracciare attraverso la formulazione e la discussione pregressuale delle tesi ci ha condotto a sottolineare due tratti caratteristici del decennio che sta per concludersi che, insieme, definiscono una sorta di torsione, o di *metamorfosi*, dell'orizzonte storico-sociale moderno.

Abbiamo assistito ad un forte processo di **modernizzazione economica e tecnologica**, ed esso non è stato privo di preoccupanti squilibri. Anzi, ha fatto emergere tali questioni problematiche da mettere in crisi quella fiducia, costitutiva del moderno, nella quasi consequenziale linearità dei processi di sviluppo tecnologico - crescita economica - progresso sociale.

Non vogliamo certo farci prendere la mano da suggestioni millenaristiche o dalla tentazione di dipingere a tinte fosche un quadro di mutamenti in cui non mancano certo i benefici, elementi di crescita materiale a cui corrispondono processi di emancipazione e di depolarizzazione dei conflitti.

Oggi siamo però perfettamente consapevoli delle ambiguità, delle contraddizioni, delle controtendenze della modernizzazione e che è necessaria una lettura che entri criticamente dentro le sue pieghe senza l'ausilio di facili lenti ideologiche.

Questo non ci è più concesso perché - è sta qui il secondo tratto caratteristico dell'orizzonte culturale di questi anni - abbiamo assistito alla **decostruzione delle pretese cognitive e normative dei sistemi ideologici della modernità classica**.

Lungi dall'essere un fatto relegabile tra i "problemi dei filosofi" questo trova riscontri nella nostra vita collettiva e individuale.

I tempi della vita quotidiana e le

identità (cioè i criteri di giudizio e di azione) di molti erano scanditi e forgiati da una quasi completa sincronia con i tempi e le identità di grandi istituzioni sociali (la Chiesa, il partito, lo stato). Oggi identità sempre più flessibili non rispondono - non possono rispondere - più, *meccanicamente*, ai richiami di quel-

to alle pretese di una ragione che tutto poteva interpretare e governare; in un momento per altro in cui identità sempre più flessibili non rispondono *meccanicamente* al richiamo vincolante delle tradizioni istituzionalizzate riemerge con forza il dibattito, specialistico e non, sull'*etica* (su questo dibattito Enrico



le macro-istituzioni.

In questa forbice di una modernizzazione attraente e piena di squilibri che ci mette di fronte ad impegnativi e rischiosi quesiti sul senso dello sviluppo storico e intorno alla qualità della nostra vita, ed un ripensamento delle "culture della modernità", una più forte coscienza del limite e di incompiutezza rispet-

Berti offre una vasta panoramica critica).

Il problema è quello di individuare una razionalità della prassi che rifugga però da regressioni fondamentaliste o tecnocratiche. Due posizioni queste - le quali hanno esiti che solo con apparente paradosso finiscono per farle ricongiungere - che in modi opposti rifiutano

di impegnarsi propriamente sul terreno della ricerca etico-pratica.

Essenzialmente la tesi da cui nasce l'esigenza intellettuale di questi approfondimenti è allora la seguente: proprio mentre acquisiamo una consapevolezza maggiore, mentre abbiamo di fronte una topografia sempre più dettagliata della complessità del reale, e quando la modernizzazione (nel campo dell'economia e della tecnica) mostra i suoi effetti imprevisi e rischiosi ci vengono a mancare quei criteri ideologici di scelta (rassicuranti) che avevamo a disposizione.

Per questo occorre lavorare ad un'idea di ragion pratica che faccia perno sugli elementi di razionalità - di una razionalità non puramente calcolativa ed analitica, ma comprensiva dei momenti espressivi e normativi - intrinseci alla comunicazione umana. E occorre altresì lavorare per cogliere gli spazi e le forme storico-sociali per il dispiegarsi di una tale razionalità sul piano della vita personale e collettiva. Spazi che tendono a farsi potenzialmente più ampi se si riesce ad interagire con i mutamenti sociali in atto che scompaginano i vecchi soggetti politici ed a farli approdare verso una più matura qualità della rappresentanza e del confronto democratici (come mostra Sergio Fabbrini).

Occorre essere consapevoli però che, soprattutto nel campo delle decisioni collettive rimane non sopprimibile la dimensione del conflitto. La comunicazione consente la ricerca dell'intesa, di prevenire e di canalizzare entro procedure razionali e democratiche i potenziali di conflitto immanenti alle differenze tra punti di vista. Ma in ultima istanza, nel momento cioè in cui su puntuali problemi collettivi è necessario decidere, comunicazione e conflitto rimangono due poli che non si elidono. E' anzi proprio su questa intersecazione - come spiega Gian Enrico Rusconi nel suo intervento - che si definisce il profilo della razionalità politica.

MESSAGGIO DI MONS. LORENZO VIVALDO VESCOVO DI MASSA MARITTIMA - PIOMBINO

Carissimo,

mi trovo, in conseguenza dell'età, ad essere il più anziano sopravvissuto degli assistenti centrali della fuci che si sono succeduti nell'arco dell'ultimo mezzo secolo e mi spiace che le distanze e gli impegni pastorali non mi consentano di venire di presenza al 49° Congresso Nazionale della federazione.

Leggendo le "tesi" approntate per il Congresso ho constatato ancora una volta che la fuci nel rapido mutare delle generazioni e delle situazioni rimane fedele a quel "costante impegno di formazione e di elaborazione culturale" che la caratterizza e costituisce il suo contributo originale alla vita della comunità ecclesiale nel nostro paese.

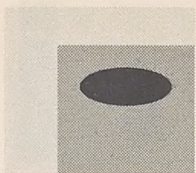
Per un antico assistente, che torna col pensiero alle vicende di ormai lungo passato, è motivo di conforto e di fiducia constatare che si convalida e si aggiorna una direttrice di marcia, che tal volta fu giudicata elitaria, problematica, distante dalla realtà ma, come ormai dimostra anche il documentato interesse di studiosi competenti ed obiettivi, ha fatto la sua parte per realizzare il carisma profetico che il Signore dona in molti modi alla sua Chiesa, per favorire la penetrazione del fermento evangelico nel molteplice tessuto dell'umanità e nel suo travagliato cammino.

Il tema di questo Congresso è di singolare attualità e di grande impegno. Potrebbe addirittura apparire presuntuoso: ma i validi contenuti delle "Tesi" manifestano la serietà e l'apertura con cui i fucini avviano una riflessione destinata a proseguire al di là dei giorni del Congresso e che certamente darà frutti per la comunità ecclesiale italiana, che accoglie in piena sintonia le incessanti esortazioni del Papa per una effettiva e non appariscente "ri-evangelizzazione", ma darà frutti efficaci anche per la società italiana nella quale circola e tende a prevalere una cultura ritardataria e incapace di dar risposte alle attese di chi, sia pure fra tante difficoltà, vuole costruire per tutti e non soltanto per dei privilegiati un domani migliore.

Questi modesti pensieri vogliono soltanto dire con quanto affetto condivido il vostro lavoro e prego il Signore di benedirlo!

Sono certo della buona riuscita del Congresso e saluto tutti con l'affetto di sempre. al caro Assistente l'abbraccio fraterno.

Don Lorenzo Vivaldo



Scienza, coscienza e ragion pratica nelle metamorfosi della modernità

1. Le "metamorfosi" della modernità

a) Assumono il concetto di "modernità" con lo stesso significato con cui esso è usato nelle Tesi per il 49° Congresso della F.U.C.I., pubblicate nel numero di "Ricerca" del novembre-dicembre 1988 (n. 11-12), cioè quello che caratterizza la cultura moderna come rottura dell'unità medioevale di teologia, filosofia, scienza e politica (tipica di una società "sacrale", teocentrica ed a volte anche teocratica), e quindi come conquista dell'**autonomia delle realtà temporali**, specialmente della scienza (in primo luogo la fisica matematica e sperimentale, poi tutte le altre) e della politica (prima assolutistica, poi liberale ed infine democratica). Convegno pertanto nel considerare la secolarizzazione come il processo tipico della modernità, intendendola come estromissione del sacro dalla realtà, sia naturale che sociale, col duplice carattere, rispettivamente negativo e positivo, che ciò comporta dal punto di vista cristiano, cioè di scristianizzazione della vita umana (secolarismo), ma anche di purificazione della fede dalle scorie delle superstizioni (Tesi 2.1).

Caratteri tipici della modernità sono altresì la valorizzazione della ragione umana, considerata capace di cogliere alcune verità universali senza bisogno di legittimazioni sacrali o religiose, il privilegiamento dell'autonomia soggettiva della coscienza, la pretesa all'autogoverno sul piano politico (Tesi 2.2). A questi aggiungerei soprattutto la tendenza ad una progressiva sottomissione della natura al dominio dell'uomo, realizzata per mezzo della scienza e della tecnica. Questi non mi sembrano caratteri di per se stessi negativi, a meno che non vengano assolutizzati, cioè affermati come valori esclusivi di altro ed intolleranti di qualsiasi limitazione.

b) Non condivido, invece, il **significato assiologico** che molti attribuiscono ad una categoria puramente cronologica come quella di modernità (derivata dall'avverbio di tempo modo, cioè "ora"), in base al quale tutto ciò che è moderno è valido, positivo,

e soprattutto è irreversibile, cioè è un "punto di non ritorno". Tale significato, come ha mostrato acutamente Augusto Del Noce, si esprime nella frase "Oggi non è più possibile...", per mezzo della quale si assolutizza una realtà per definizione relativa, quale è appunto una determinata situazione temporale¹. Né condivido l'interpretazione univoca che spesso si dà della modernità, riducendola unicamente al filone illuministico ed ateo che da Descartes si sviluppa attraverso Bayle, l'illuminismo appunto, Hegel, Marx, Feuerbach e Nietzsche, la quale ignora le tradizioni alternative e quindi la **complessità storica** della modernità. Questa però non comprende solo, accanto al precedente, il filone neoplatonizzante, ricostruito dallo stesso Del Noce, cioè quello che la Descartes, attraverso Pascal, Malebranche, Vico e Kant, arriva fino a Rosmini, ma anche un persistente filone aristotelico, che dai filosofi padovani del Cinquecento arriva, attraverso Priestley, fino alla rivoluzione americana, che con i Gesuiti spagnoli contesta l'assolutismo monarchico e con la tradizione della *philosophia practica* moderna oltrepassa Kant, giungendo sino a Trendelenburg, per essere ripreso nell'Ottocento dal neotomismo e nel Novecento dalla linea Strauss-Vogelin-Arendt, fino alla tedesca *Rehabilitation der praktischen Philosophie*².

c) Con la modernità, come si ricorda sempre nelle Tesi, la coscienza cristiana ha intrattenuto un difficile rapporto, che si è espresso da un lato in un rifiuto pressoché completo di essa da parte dei **"cattolici intransigenti"**, i quali hanno identificato la modernità con l'ateismo, il secolarismo, il laicismo, riducendola praticamente al primo filone sopra menzionato. Tale rifiuto, in alcuni casi, si è diretto contro la stessa

scienza moderna, ed il progresso tecnologico da essa instaurato, nonché contro la stessa democrazia politica. Esso è presente ancora oggi in varie forme di tradizionalismo, di reazionarismo e di critica della democrazia (per esempio in Carl Schmitt), delle quali non sarebbe difficile mostrare la derivazione dal filone neoplatonizzante del pensiero moderno. Tale atteggiamento è stato prevalente nello stesso magistero della Chiesa, da Pio IX a Pio X (forse con l'eccezione del "tomista" Leone XIII), dei quali si ricordano rispettivamente la condanna del liberalismo (nel Syllabus) e del modernismo (nella Pascendi). Esso è stato caratteristico anche del primo Maritain, vicino al movimento politico integralista Action Française.

Dall'altro lato la modernità è stata invece accettata in alcuni suoi valori fondamentali dai **"cattolici democratici"** (ma, prima ancora, liberali, quali il Manzoni), i quali, sulla base delle famose distinzioni elaborate dal Maritain maturo (a partire da *Primaute du Spirituel*), derivate a loro volta dal tomismo e dal filone aristotelico della cultura moderna, hanno riconosciuto il valore positivo della scienza, della tecnica, del progresso, del liberalismo, della democrazia, rifiutandone solo l'assolutizzazione, cioè le diverse forme di scientismo, di positivismo, di immanentismo. Nel magistero della Chiesa questo filone ha trovato espressione soprattutto nei pontificati di Pio XI, che condannò l'Action Française e riconobbe invece l'Azione Cattolica e la stessa F.U.C.I., Pio XII, Paolo VI (il "maritainiano" Montini), che ispirò la F.U.C.I. quale suo assistente ecclesiastico nazionale, e soprattutto nel Concilio Vaticano II. E' caratteristico di questo filone il riconoscimento del valore della metafisica come

di Enrico Berti

ENRICO BERTI è professore ordinario di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Padova, ed è Presidente dell'Istituto "Vittorio Bachelet" per lo studio dei problemi sociali e politici dell'Azione Cattolica Italiana.

forma di sapere distinta ed autonoma accanto alla teologia da un lato ed alla scienza dall'altro.

d) Intendo, infine, la **modernizzazione** come il processo materiale di progresso della scienza e della tecnica, che nella sua ultima fase ha portato dal punto di vista sociale alla società industriale avanzata e dal punto di vista economico al cosiddetto neocapitalismo, facendo emergere, soprattutto con le più recenti innovazioni tecnologiche, delle autentiche contraddizioni all'interno della stessa modernità, quali il pericolo dell'esaurimento delle risorse naturali, il progressivo inquinamento dell'ambiente, la manipolazione incontrollata della vita umana, sia nel suo momento iniziale (tecnologie genetiche) che in quello terminale (tecniche di rianimazione o di mantenimento in vita), lo sviluppo anormale della ricchezza e del benessere (consumismo) non tanto in alcune classi sociali, quanto in alcune regioni del pianeta a scapito di altre (Tesi 2.2). Credo che questo processo abbia prodotto la crisi della modernità non relativamente ai suoi valori, cioè la ragione, la scienza, la democrazia, ma solo relativamente alla fiducia nella loro assolutezza, cioè al concetto assiologico di modernità.

e) La mancanza di quest'ultima distinzione, e quindi la confusione tra i valori positivi della modernità e l'assolutizzazione di essi - distinzione ben presente ai "cattolici democratici", presso i quali ha impedito la condanna indiscriminata della modernità, e confusione invece caratteristica dei "cattolici intransigenti", presso i quali ha portato a tale condanna -, ha prodotto il fenomeno del cosiddetto "**post-moderno**", che nelle sue forme più esasperate, quelle derivanti dalla filosofia di

Nietzsche e di Heidegger, cioè dal filone ateo della modernità, ha preso occasione dalla modernizzazione per proclamare la conclusione definitiva della modernità e la morte di tutti i suoi valori, da Dio all'uomo, cioè del cosiddetto soggetto, inteso essenzialmente come soggetto di potenza, di produzione e di distruzione (Tesi 2.4).

Il "manifesto" del post-moderno è costituito dal famoso rapporto di Jean François Lyotard sul sapere contemporaneo, pubblicato a Parigi nel 1979 col titolo *La condition post-moderne*³, dove si descrive la perdita di credibilità delle "grandi narrazioni" secondo cui si legittimano come "moderne" (in senso assiologico) la scienza e le istituzioni a cui questa serve, e l'instaurarsi di una situazione nuova, quella, appunto, "post-moderna", caratterizzata da una molteplicità di linguaggi, nei quali non si dà alcuna verità, ma si danno solo combinazioni pragmatiche. Tale situazione acuisce la sensibilità alle differenze, sviluppa la possibilità di diverse logiche, promuove la ricerca di nuovi adeguati modelli di pensiero.

L'esasperazione di questa posizione si ritrova nella produzione del cosiddetto "pensiero debole", il cui massimo teorico, Gianni Vattimo, dichiara la definitiva "presa di congedo" dalla modernità intesa univocamente come esaltazione del progresso, del superamento, della storia come processo teleologico, mescolando nella stessa condanna tutti i diversi filoni della modernità, cioè unificando con Heidegger la scienza, la tecnica e la metafisica, e scorrendo con Nietzsche l'esito di questo processo in un "nichilismo compiuto", cioè nella negazione di ogni valore assoluto, in cui vengono identificate tutte le diverse forme di razionalità⁴. Questa posizione si

è attirata sarcasmi a volte eccessivi, perché basati a loro volta sulla riduzione dell'intera razionalità a quella scientifico-tecnologica⁵, ma anche critiche giustificate, specialmente quando si sono rivolte contro la sua tendenza a fare di ogni erba un fascio⁶, le quali non hanno mancato di rilevare le connessioni tra Heidegger e il nazismo, oggi riportate all'attenzione non tanto da un libro tendenzioso come quello di Victor Farias, quanto da testimonianze più distaccate, e perciò più convincenti, come quelle rese da Karl Louwirth e quelle raccolte da Hugo Ott⁷.

Più equilibrata, perché non sbilanciata in senso irrazionalistico, è invece la posizione, pur riconducibile al post-moderno, di Jürgen Habermas, il quale ha analizzato con dovizia di dettagli e di distinzioni la vicenda della moderna ragione "soggettocentrica", cioè protesa soprattutto al dominio, prospettando tuttavia come alternativa ad essa un diverso tipo di razionalità, cioè la "ragione comunicativa", sulla quale torneremo tra poco⁸. Quest'ultima consente infatti, pur nel riconoscimento del pluralismo sia ontologico che epistemologico che caratterizza il post-moderno, di evitare l'assoluta frammentazione, cioè l'incommensurabilità degli enti e dei saperi, che sembra caratterizzare la situazione odierna della cultura e che ha indubbiamente una sua validità come recupero delle "differenze", cioè della varietà, dell'eterogeneità, della multivocità dell'umano (emblematica, a questo riguardo, è la "differenza sessuale", ripetutamente e giustamente menzionata nelle Tesi), nonché di stabilire la possibilità di un collegamento, di una comunicazione, appunto, tra i diversi enti e i diversi saperi, che eviti l'assoluto relativismo e quindi l'irrazionalismo⁹.

2. La scienza

a) Nella "metamorfosi" della modernità verificatasi col passaggio dal moderno al post-moderno può essere utile tornare a riflettere su alcuni protagonisti della vicenda

da, i quali oggi sono al centro dell'attenzione e non a caso mi sono stati proposti dalla presidenza della F.U.C.I. per questa relazione, cioè la scienza, la coscienza e la ragion pratica. La scienza è indubbiamente l'espressione fondamentale del "moderno", che perciò è stato definito anche **l'"epoca della scienza"**: essa, infatti, ha prodotto per prima la rottura dell'unità medioevale del sapere ed ha innescato il processo di secolarizzazione che ha portato prima alle distinzioni tipiche del moderno e poi alla frammentazione del post-moderno. Ma la scienza, a differenza dal moderno, è sopravvissuta anche nella situazione attuale, che essa anzi continua a dominare in veste di egemone assoluta. La stessa modernizzazione, come abbiamo visto, e la conseguente crisi della modernità sono in gran parte opera sua.

Anzi, oggi la scienza e la tecnologia ad essa collegata, cioè la società industriale avanzata, incentrata non più sulla produzione, ma sui servizi, grazie soprattutto all'informatica, ha assunto una dimensione anche geograficamente planetaria, quale non aveva mai avuto in passato. Ad essa, cioè alla razionalità scientifico-tecnologica, prodotta dall'Occidente ed estesa da questo all'intero pianeta, non esistono alternative di tipo "orientale", cioè sapienziale, mistico-religioso, o addirittura gnostico, come alcuni ingenuamente ancora credono (specialmente quanti scambiano il nichilismo dell'Occidente, teorizzato come inevitabile, ad esempio, da Emanuele Severino, con un fenomeno localizzato ad una determinata cultura, senza rendersi conto che questa è ormai oggi "la" cultura della Terra). Gli stessi paesi orientali (Cina, Indocina, India), se non altro per assicurare le condizioni minimali di sopravvivenza alle enormi masse umane da cui sono abitati, sono costretti a rincorrere continuamente l'Occidente sulla strada della scienza e della tecnica, cioè dell'industrializzazione, con esiti a volte disastrosi come nel caso della tragedia di Bhopal. Ma non bisogna, poi, dimenticare che la forza oggi in maggiore espansione nell'intero Oriente è l'Islam, la

quale è tutt'altro che propensa ad atteggiamenti di tipo sapienziale o contemplativo, ma sprigiona di giorno in giorno un'aggressività per nulla inferiore a quella che fu propria dell'Occidente in epoca moderna. Non parliamo, infine, del Sud, cioè dell'Africa e dell'America latina, impegnate anch'esse in una lotta per la sopravvivenza con il Nord, cioè con l'Occidente, la quale non ha nulla di contemplativo o di rassegnato, cioè di tipicamente orientale.

La critica alla scienza, che si sviluppa in certi ambienti occidentali estremamente industrializzati (per esempio negli USA) in nome del fondamentalismo religioso, è interpretabile o come un arretramento ad atteggiamenti premoderni, destinati perciò stesso a tramontare o a rimanere inevitabilmente ghettizzati, o come tipica reazione di tipo irrazionalistico, perfettamente funzionale all'egemonia della razionalità scientifica riconosciuta come unica forma possibile di razionalità. Persino la riscoperta del sacro, conseguente ad una certa interpretazione (ottimistica ed ingenua) di Heidegger, oltre a non aver molto a che fare con la fede cristiana, la quale non è fede in un Essere impersonale di tipo sacrale-immanente, ma in una Persona (o trinità di Persone) determinata e trascendente, non è altro che il risvolto dell'assolutizzazione della razionalità scientifica, in quanto, come negazione della possibilità di un approccio razionale al trascendente, finisce col non riconoscere altra possibile forma di razionalità che quella circoscritta all'immanenza, che è la razionalità scientifica.

b) La crisi del moderno ha tuttavia mostrato eloquentemente che la scienza è solo una forma della razionalità, cioè quella **strumentale**, o strategica. Con questa espressione non alludo soltanto alle applicazioni pratiche, anzi poietiche, della scienza, cioè alla tecnica, alla produzione, al dominio, per cui la scienza consiste nel dedurre i mezzi necessari e sufficienti alla realizzazione di un fine già dato, ed a verificarne in tal modo la realizzabilità; alludo anche alla stessa struttura conoscitiva della scienza, in cui, prospettata una gamma il

più vasta possibile di soluzioni ipotetiche a un determinato problema, si verifica la tenuta di ciascuna deducendone le conseguenze e sottoponendo queste ultime ai più rigorosi tentativi di confutazione, per vedere quale di esse resiste meglio e pertanto è degna di essere, almeno, provvisoriamente, selezionata. Da questo punto di vista l'epistemologia popperiana conserva un indubitabile vantaggio, quanto a chiarezza ed essenzialità, rispetto a tutte le successive teorizzazioni dello statuto dell'indagine scientifica (di Lakatos, Feyerabend, Kuhn), le quali sono per lo più delle complicazioni o delle attenuazioni di essa.

In entrambi i casi, sia quello della soluzione di un problema pratico, anzi poietico, sia quello della soluzione di un problema conoscitivo, il procedimento seguito è il medesimo, cioè è quello **ipotesico-deduttivo**, ovvero analitico (tale è, ad esempio, il calcolo logico), integrato da una confutazione ottenuta per via sperimentale o per via di confronto con altre teorie, o paradigmi, dominanti in una determinata epoca dello sviluppo della scienza. Del resto già Aristotele aveva paragonato la ricerca dei mezzi necessari ad attuare un determinato fine pratico, cioè il processo della "deliberazione", all'analisi di tipo matematico, praticata nella geometria che poi sarebbe stata chiamata euclidea, in cui, per risolvere un problema, si assume come se fosse già nota, cioè come ipotesi, una certa soluzione di esso, e si deducono le conseguenze di questa fino a che non ci si imbatta in qualche elemento già noto¹⁰.

c) Dal punto di vista propriamente **pratico**, cioè etico, morale o politico, la scienza è neutrale, appunto perché è strumentale a fini non stabiliti da essa, cioè non stabiliti con procedimenti scientifici. Essa non è né

rivoluzionaria, come sosteneva il materialismo dialettico, né reazionaria, come sosteneva la prima generazione della Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, soprattutto Marcuse), ma è semplicemente descrittiva, o anche operativa, ma in ogni caso, come ha detto Max Weber, è **avaluta-**

razionalità che non siano quella scientifica, ipotetico-deduttiva. E' tipico della modernità intesa in senso assiologico avere operato questa assolutizzazione, ma contro di essa dovrebbe averci ormai vaccinati il post-moderno, anche se purtroppo, come abbiamo visto e come ancora vedremo, non è sempre così.

d) La stessa valutazione di tipo assolutizzante nei confronti della scienza si riscontra infatti in quella che abbiamo chiamato l'esasperazione del post-moderno, cioè nel "pensiero debole", o **nichilismo**, che in tal modo viene pertanto a convergere col suo peggior nemico, cioè con la modernità inte-

falsità di un'asserzione, in materia di filosofia, o di etica, o di politica, cioè il rifiuto di categorie "forti" come vero e falso, bene e male, giusto ed ingiusto, che caratterizza questa posizione, se non un implicito riconoscimento che il solo tipo di fondazione, o di argomentazione valida, sia pure provvisoriamente, superficialmente, operativamente, è quello proprio della scienza, e quindi l'unica forma praticabile di razionalità è quella scientifica? Il nichilismo rinuncia a prospettare forme di razionalità alternative a quella scientifica, cioè forme di razionalità non strumentali, non puramente strategiche, non semplicemente ipotetico-

deduttive, ma capaci di discutere e di fondare i fini, i valori, e di giustificare o condannare in tal modo i comportamenti pratici. Esso fa di ogni erba un fascio, mettendo sullo stesso piano la metafisica, la scienza e la tecnica, tutte accomunate in giudizi di tipo "epocale" quali "è finita l'epoca della metafisica", un'epoca che va da Parmenide a Nietzsche e quindi comprende tutto, la metafisica vera e propria (anzi varie metafisiche, perché anche in metafisica quot capita, tot sententiae), la scienza moderna, la tecnica, e tante altre cose ancora, con scarsissima attenzione alle differenze, alle tradizioni alternative, al pluralismo, ossia a tutto ciò che dovrebbe essere la conquista del post-moderno rispetto al moderno.

e) Una variante religiosa (un tempo prevalentemente musulmana o cristiano-protestante, ma oggi anche cristiano-cattolica) del nichilismo e dello scientismo - i quali, come abbiamo visto, vengono in definitiva



tiva (Wertfrei). Valutativa, in senso conservatore o rivoluzionario, e quindi non neutrale, può essere invece l'assolutizzazione della scienza, cioè l'illuminismo, o il positivismo, o lo scientismo, il quale non riconosce come legittime altre forme di

sa in senso assiologico, vale a dire con le categorie di progresso, di superamento, di storia teleologicamente intesa. Che altro significa il rifiuto di fondare, cioè di portare argomenti "forti" a favore o contro una determinata tesi, di dimostrare la verità o la

a convergere - è il **fideismo**, oggi tornato di moda tra i filosofi credenti, ma "deboli", e fra i teologi ostili a una certa tradizione filosofica (non moderna, ma premoderna). Certa teologia, esautorata del primato goduto nel medioevo rispetto alla filosofia (che proprio i fideisti già allora volevano ancilla theologiae), ma ad opera non della filosofia di tradizione premoderna (per esempio dal tomismo, che verso la teologia ebbe sempre il massimo rispetto), bensì proprio ad opera della filosofia moderna (soprattutto da Hegel, che fece della teologia un momento interno e quindi superato della stessa filosofia), sembra quasi volersi vendicare di questo affronto prendendosela, come è più facile, con il rivale più svantaggiato, cioè con la filosofia di tradizione premoderna, oggi quasi unanimemente vituperata, anziché con il suo vero detronizzatore, che, per quanto in crisi, continua ad incutere un certo timore.

Un certo fideismo sembra essere presente - mi dispiace dirlo - anche nelle Tesi della F.U.C.I., là dove queste confondono la metafisica tout court con la pretesa di "pensare la totalità", tipica della ragione moderna (hegeliana), o con "ogni pretesa conoscitiva assoluta, di controllo della verità", tipica dello scientismo moderno, affermando con il pensiero debole la necessità di "prendere congedo" da tutto ciò in nome del "definitivo riconoscimento della finitezza e dell'insuperabilità dell'orizzonte umano" (3.2), come se questo riconoscimento non fosse l'espressione più genuina della metafisica tradizionale. In esse, inoltre, la tesi teologica della "non-necessità di Dio per il mondo", evidentemente rivolta, in nome della trascendenza e dell'inoggettivabilità di Dio, contro il Dio "tappabuchi" stigmatizzato da Bonhouffer, appagamento confortante dei bisogni umani o comoda "ipotesi di lavoro" per la soluzione dei problemi psicologici, viene fatta valere, con lo stesso Bonhouffer, contro il tentativo di "parlare" comunque di Dio e conduce alla dichiarazione che "non sono più praticabili (ecco l'irreversibilità conseguente all'elevazione di una categoria cronologica

a categoria assiologica) i tentativi con cui la tradizione metafisica si sforzava di condurre dal mondo a Dio, tentativi che si fondavano sulla convinzione di poter individuare una qualche continuità fra Dio e il mondo", o che "il Dio cristiano è irriducibile a tante immagini della metafisica teistica tradizionale, impegnata a pensare Dio 'espandendo' alcune categorie umane" (3.3).

Veramente non comprendo questo sospetto antimetafisico, il quale sembra quasi supporre che la più temibile minaccia alla fede cristiana oggi, sul finire del secondo millennio, venga principalmente dalla tradizione metafisica (di quale metafisica, poi?); non comprendo come non si possa "parlare" di Dio per dire, appunto, che Egli è trascendente e inoggettivabile, ed altresì per dire che Egli è pur sempre il creatore del mondo, e che quindi c'è anche, in questo senso, una "necessità di Dio per il mondo". Forse che la creazione implica "una qualche continuità tra Dio e mondo", un Dio come prolungamento del mondo, o non è invece la garanzia più limpida della trascendenza assoluta di Dio rispetto al mondo ed al tempo stesso dell'autonomia delle realtà terrene?

Rifiutare la metafisica in generale significa, ancora una volta, fare di ogni erba un fascio, cioè confondere tra loro tutte le metafisiche, quelle che affermano la finitezza dell'uomo e la trascendenza di Dio con quelle che assolutizzano l'uomo e ne fanno un Dio immanente; significa essere rimasti a tal punto impressionati da certe moderne metafisiche della storia (hegelismo, marxismo, ideologie in genere), da scambiarle per il tipo di qualsiasi possibile metafisica, e rinunciare, per causa di esse, a fare qualsiasi discorso razionale, cioè intelligibile a tutti gli uomini, comunicabile a tutti, intorno a Dio. Questa è la logica integralistica del "tutto o niente", cioè una forma di rivalsa da parte di quanti, terrorizzati dalla razionalità moderna, credono che non ci sia altra forma di razionalità possibile oltre a quella scientifico-tecnologica, e perciò affidano ogni speranza di alternativa alla sola fede. Negare la possibilità della

"metafisica", infatti, equivale a negare la possibilità di un discorso razionale diverso da quello della "fisica", ed ammettere che l'unica alternativa alla razionalità scientifica sia la fede. Il fideismo, insomma, è l'integralismo, il fondamentalismo religioso di chi non ammette altro valore che la propria fede, una posizione del tutto incompatibile con la tradizione della F.U.C.I. e con la sua originaria ispirazione montiniana, come riconoscono, successivamente, anche le Tesi (4.1.2).

f) La vera alternativa all'assolutizzazione della scienza è il **pluralismo epistemologico**, cioè l'equivalente sul piano del sapere del pluralismo ontologico messo in luce dalla cultura post-moderna, vale a dire il riconoscimento di una molteplicità di modelli di razionalità, comprendenti sia quella scientifica, di cui va rispettato il valore, ma senza alcuna mitizzazione, o demonizzazione, sia quella specificamente filosofica (la quale non può escludere a priori la metafisica), sia quella pratica, etica o politica, sia quella tecnica, sia infine quella retorica e forse anche quella poetica. Tale molteplicità, tuttavia, non può essere disarticolata, priva di qualsiasi unità, caratterizzata da una totale incommensurabilità, come accade nel caso delle "razionalità locali" o delle "tecniche della ragione" teorizzate dal post-moderno. E' necessario stabilire tra le diverse forme di razionalità una comunicazione, la quale può essere assicurata solo da una concezione comunicativa della stessa razionalità, cioè da una "**razionalità comunicativa**", capace di permettere un dialogo tra posizioni diverse, individuando alcuni punti di riferimento comuni a partire dai quali sia possibile argomentare. Questi esistono in ogni società, in ogni comunità, persino in quella che Karl

Otto Apel chiama la "comunità ideale illimitata", cioè comprendente idealmente tutti gli uomini, come è provato dalla pretesa, o dall'aspirazione, all'universalità che caratterizza le affermazioni di ciascun uomo in determinate questioni, per esempio in quelle di etica.

Ecco, perciò, l'attualità del discorso di Habermas, a cui abbiamo accennato in precedenza, al quale vanno affiancati quello, appunto, di Apel ed altri ancora, quali il dibattito sulla cosiddetta "etica pubblica", sviluppatosi nell'area culturale angloamericana, e la cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica", sviluppatasi nell'area culturale tedesca. Tutti questi riferimenti sono presenti, giustamente, anche nelle Tesi (2.4), ma di per se stessi non sono indispensabili, perché, per riconoscere la necessità di una ragione comunicativa, non c'è bisogno di legarsi ad una particolare concezione filosofica. L'essenziale è riconoscere la necessità del dialogo, inteso non come strumento di accordo, di compromesso, di "consociazione", quale esso fu negli anni sessanta e settanta, ma invece come unica possibilità di comunicazione, e quindi di esame, di verifica razionale della "tenuta" di una posizione, al limite anche di confutazione e di dimostrazione della falsità o della verità di essa. Non si tratta, insomma, di un dialogo "debole", cioè di una semplice conversazione, bensì di una vera e propria discussione dialettica (nel senso classico del termine), in cui si riconoscono alcune premesse comuni, si ammette la validità di certe inferenze, si accetta la funzione falsificante della contraddizione.

In questo tipo di razionalità, praticabile sia dalla scienza, che dalla filosofia, dall'etica e dalla politica, e da vari altri tipi di discorso, c'è ancora posto per categorie

come vero e falso, bene e male, giusto ed ingiusto, e si evita il relativismo assoluto, o l'assoluto scetticismo, il quale, malgrado le apparenze, non è espressione di umiltà, ma al contrario di arroganza e di prepotenza, in quanto, nel momento in cui esclude la possibilità del vero e del falso, esclude anche la possibilità, per chi lo pratica, di sbagliarsi, e quindi consente di pretendere all'infallibilità. Le critiche che recentemente sono state rivolte a questo tipo di razionalità, cioè fondamentalmente quella di presupporre l'esistenza della comunità quale condizione trascendentale della comunicazione, o di negare il requisito dell'umanità a chiunque non accetti la comunicazione, hanno un senso al livello astrattissimo di una discussione filosofica che ricerchi una fondazione assoluta¹¹, ma non hanno alcun rilievo nella situazione concreta in cui gli uomini si trovano di fatto a vivere, la quale è innegabilmente una situazione di socialità (Tesi 2.8).

3. La coscienza

La coscienza che oggi fa problema non è quella di tipo psicologico, che i Tedeschi chiamano *Bewusstsein*, ma quella di tipo morale, che essi chiamano *Gewissen*. Questa è sempre stata definita come l'interiorizzazione della legge morale, cioè come la consapevolezza che di essa ha il soggetto, nell'orizzonte intrascendibile e insindacabile della propria interiorità, dove egli solo può valutare che cosa è bene e che cosa è male (da ciò il valore della cosiddetta obiezione di coscienza). Si può dire anche, in termini kantiani, che essa è la capacità di applicare la legge universale alle situazioni concrete particolari, o, in termini aristotelici, di reperire i mezzi necessari all'attuazione di un fine universale, i quali siano praticabili nelle situazioni concrete ed insieme siano coerenti con il fine dal punto di vista morale. Nel convegno della Chiesa italiana tenutosi a Loreto nel 1985 una circostanza provvidenziale ha fatto sì che alla coscienza morale fossero riconosciuti una centralità

ed un primato del tutto imprevedibili, i quali hanno finito col dare il tono all'intero complesso dei lavori. In esso si è riconosciuto, infatti, che la coscienza è il "luogo primario" della scissione tra l'uomo e Dio, costituita dal peccato, e quindi della riconciliazione cristiana dell'uomo con Dio e con tutti gli altri uomini¹².

b) Il tema della coscienza morale ci porta direttamente al problema dell'etica, che è il principale problema posto dalla modernizzazione, cioè dalla crisi della modernità determinata dallo sviluppo della scienza e della tecnica. La **centralità dell'etica** non è il frutto di una "scelta etica", analoga alla "scelta religiosa" compiuta dall'Azione Cattolica (e dall'intera Chiesa italiana) negli anni sessanta, come qualche settimanale ha più volte sostenuto con intenzioni accusatorie. Non è affatto vero che qualcuno abbia deciso di occuparsi di etica allo scopo di mettere tra parentesi la fede, cioè l'identità cristiana, per cercare un'etica razionale, laica, illuministica, che renda possibile la convergenza tra cattolici e laici, o per scoprire "valori comuni" su cui costruire dei compromessi col partito comunista o col partito repubblicano.

La centralità dell'etica è imposta dalle cose stesse, cioè dal processo di modernizzazione in atto, e dalla necessità urgente di fronteggiare i problemi da esso creati, per esempio il problema ecologico, quello genetico, quello economico, trovando per essi soluzioni politiche, cioè legislative. L'impegno dei cristiani nell'etica è quindi conseguente all'impegno stesso nella solidarietà, nella fraternità, nella carità verso tutti gli uomini, cioè a quell'unico impegno in base al quale, come ha detto il Signore, tutti riconosceranno che siamo suoi discepoli. L'identità cristiana, infatti, non sta - come è noto - nel gridare in continuazione "Signore, Signore", ma nel fare la volontà del Signore, cioè soprattutto nell'amare i fratelli e nel fare concretamente qualcosa che sia di aiuto per loro.

A questo scopo non basta che ciascuno sappia come si deve comportare individualmente, cioè come può evitare comporta-

menti peccaminosi, ma è necessario che ciascuno collabori a trovare delle indicazioni valide per tutti, sulle quali sia possibile raccogliere i consensi necessari a renderle esecutive dal punto di vista legislativo, al fine di evitare il perpetrarsi di ingiustizie e salvaguardare i diritti di tutti. Di qui la necessità di un confronto continuo con gli altri, cioè con quanti aderiscono ad altre fedi, o non hanno nessuna fede, per cercare insieme con tutti, o con quanti ci stanno, le soluzioni più efficaci a salvaguardare alcuni valori elementari che dovrebbero stare a cuore a tutti, quali l'integrità della vita umana, la sua qualità, la dignità di tutte le persone, la pace, una libertà per ciascuno che non nuoccia ai diritti degli altri.

c) Si è sempre detto, specialmente, negli ambienti cattolici, che la pura e semplice coscienza, di per sé, non è sufficiente a garantire il giusto discernimento tra il bene e il male, perché esiste anche la coscienza fallace, ingannevole, e che è pertanto necessario assicurare a ciascuno una coscienza retta, cioè formata, matura, capace di operare tale discernimento senza fallire. Ebbene, anche per formare una **coscienza matura** non è sufficiente una riflessione puramente individuale, ma è indispensabile il confronto con gli altri, la comunicazione, la discussione. La coscienza matura non può mai essere soltanto individuale, ma deve essere collettiva, cioè comunitaria; la maturazione infatti è frutto del confronto, della discussione, dell'interpretazione razionale degli avvenimenti (Tesi 2.7). Di qui la necessità, anche per formare la coscienza, di una razionalità comunicativa.

E' vero, infatti, che l'indicazione della legge morale a cui obbedire, o del fine ultimo a cui aspirare, è data per un cristiano dalla fede, ed in questo la coscienza del credente è enormemente avvantaggiata rispetto a quella del non credente. Ma è altrettanto vero che la fede non indica, di per sé, anche i modi concreti in cui applicare la legge universale, o i mezzi particolari a cui ricorrere per il conseguimento del fine. La conoscenza di questi non può essere semplicemente dedotta dalla fede, la

quale non è la premessa di un sillogismo, ma deve essere ricercata attraverso un'analisi che è anche razionale. In questo consiste il contributo di quella che comunemente viene chiamata la coscienza morale, la quale pertanto è anche una conoscenza, un sapere, sia pure di ordine essenzialmente pratico, cioè volto all'azione, non alla conoscenza fine a se stessa.

d) Va inoltre detto che non basta, per fare il bene ed evitare il male, la cosiddetta buona fede, cioè un'intenzione retta che non si preoccupa minimamente delle conseguenze delle proprie azioni (ecco il limite dell'obiezione di coscienza). All'etica della convinzione, che pure è indispensabile per assicurare valore morale alle azioni, va affiancata la cosiddetta etica della responsabilità, secondo la quale è necessario preoccuparsi non solo che le proprie azioni siano dettate da una retta intenzione, ma anche che portino a conseguenze effettivamente benefiche. Il motto kantiano *perat mundus dummodo fiat iustitia* è espressione del punto di vista individualistico di chi si preoccupa solo di se stesso e non deve in alcun modo provvedere anche al bene degli altri. Un politico, ad esempio, che lo facesse proprio, non sarebbe assolutamente un buon politico, proprio dal punto di vista morale.

Ecco allora che, accanto all'individuazione del fine giusto, è assolutamente indispensabile anche il reperimento dei mezzi efficaci per la realizzazione di tale fine, ed a questo serve la virtù che i Greci chiamavano *phronesis* e gli Scolastici *prudentia*, termini che non possono essere resi dall'italiano "prudenza", il quale allude soprattutto alla cautela, alla moderazione, all'attenzione, per esempio nel guidare l'automobile, ma corrispondono forse meglio alla "**saggezza**", se questa viene intesa appunto come la capacità tutta pratica, e specialmente politica, di trovare i mezzi adeguati alla realizzazione di un fine giusto. Anche la saggezza non è solo calcolo, o analisi, cioè deduzione da un'ipotesi, espressa dal cosiddetto sillogismo pratico, il quale rientra in una razionalità di tipo

strumentale, ma è anche discussione, confronto tra ipotesi diverse e selezione di quella giusta attraverso l'eliminazione, cioè la confutazione, delle altre. Essa, infatti, non è solo la decisione, cioè la scelta, a cui tende a ridurre la *phronesis* intesa come *Gewissen*, cioè come semplice coscienza, ancora una volta, non a caso, Martin Heidegger¹³, ma è un vero e proprio sapere, ancorché pratico, cioè valutativo ed orientativo all'azione. Anch'essa richiede dunque, come la coscienza retta, o matura, una razionalità di tipo comunicativo.

4. La "ragion pratica"

a) La coscienza, e la stessa saggezza, sono ancora insufficienti, benché siano forme di sapere pratico, a fornire una soluzione adeguata ai problemi etici, perché presuppongono il fine ultimo, o la legge morale universale, come già dati e noti per fede, o per scelta, o per virtù naturale (per esempio un buon carattere, o anche un buon costume, cioè un buon *ethos* collettivo), senza sottoporli a discussione. Ma in una società pluralistica anche dal punto di vista religioso, o filosofico, o comunque ideologico, quale è necessariamente la società industriale avanzata e quale è ormai la società in cui noi viviamo, sono venute meno, come si diceva nel convegno di Loreto, le "evidenze etiche comuni", cioè non esiste più un consenso generalizzato nemmeno a proposito dei fini ultimi e dei principi morali più generali.

Non si può, ad esempio, limitarsi a fare appello alla fede cristiana per invocare l'adozione di certe norme di legge, quando si sa che tale fede è condivisa solo da una minoranza della popolazione, ma si devono

trovare le vie, mediante la testimonianza o anche mediante argomenti appropriati, per convincere della bontà di certe soluzioni anche quanti non hanno fede, se veramente si ha a cuore che quelle soluzioni vengano adottate e divengano operanti.

d) Del tutto inadeguate a questo scopo si sono rivelate le scienze sociali o "umane", nelle quali molta cultura di fine Ottocento aveva riposto la speranza di trovare una base adeguata per l'etica e per la stessa politica, un'etica ed una politica che dovevano finalmente diventare "scientifiche".

Grazie a Weber, infatti, si è preso atto della loro "avalutatività", condizione necessaria della loro stessa scientificità, e si è cos' smesso di cercare nella scienza il fondamento dell'etica, incorrendo in quella che George Edward Moore aveva giustamente definito la "fallacia naturalistica", cioè l'errore di concepire la conoscenza del bene come una conoscenza del tipo di quella che è propria delle scienze naturali.

La filosofia analitica del Novecento ha riesumato, a questo proposito, la cosiddetta "legge di Hume", erigendo a vera e propria legge l'osservazione fatta dal filosofo scozzese circa l'illegittimità logica (dal punto di vista della stessa logica aristotelica) di passare da premesse formulate col verbo "essere" a conclusioni formulate col verbo "dovere". Secondo la legge di Hume è impossibile passare da premesse puramente descrittive, espressioni di una pura conoscenza, a conclusioni di tipo prescrittivo, capaci di esprimere un comando, o un'indicazione pratica. Ciò è indubbiamente vero per quanto riguarda le premesse di tipo scientifico, che sono appunto avalutative, cioè puramente descrittive, e che pertanto non possono contenere, neppure implicitamente, una qualsiasi indicazione di ordine

pratico, la quale possa venire esplicitata mediante una deduzione a partire da esse.

Ma la conseguenza che la filosofia analitica ha tratto, almeno fino a qualche tempo fa, dalla legge di Hume è che l'etica non può fondarsi che su pure scelte, cioè su decisioni immotivate, non giustificabili razionalmente, proprio perché tale filosofia non riconosce altra razionalità che quella scientifica. Di qui un atteggiamento di tipo decisionistico, o irrazionalistico, che rischia di considerare valide tutte le scelte, anche le più aberranti, cadendo nel puro relativismo. Ecco allora che la "ragione debole" rischia di diventare, come è detto nelle Tesi, "ragione cinica" o "ragione cieca" (2.4).

c) Risulta da ciò la necessità di una "ragione pratica", cioè di una forma di razionalità diversa da quella scientifica, la quale sia in grado di dare anche indicazioni pratiche, che sia valutativa, senza tuttavia ridursi a pura scelta ingiustificata, ma sia capace di giustificare le varie scelte mediante vere e proprie argomentazioni. Non si tratta, però, di una "ragion pratica" di tipo kantiano, perché per Kant, come è noto, la "ragion pratica" non ha alcuna capacità conoscitiva, di razionale ha solo l'universalità e la necessità, cioè l'apriorismo, ma per il resto si riduce a puro comando, a semplice legge. Oggi è invece necessaria una ragion pratica che sia anche conoscenza, ma una conoscenza non scientifica. Questa non può essere che una conoscenza filosofica, se per filosofia si intende una forma di argomentazione e non una semplice intuizione, o visione del mondo immotivata, puramente assertoria. Perciò la ragion pratica di cui c'è bisogno sarà essenzialmente una "filosofia pratica".

Questa non va confusa con la "saggezza", di cui abbiamo parlato in precedenza (come invece tendono a fare molti dei sostenitori della "riabilitazione della filosofia pratica", che propendono per una razionalità "debole"), perché non verte semplicemente sui mezzi, o sulle azioni particolari, ma verte invece sui fini, o sulle leggi generali, nel senso che non li considera come già dati, o presupposti, ma al contrario li mette in

discussione, li valuta, si domanda se siano giusti o no e cerca di argomentare in favore dell'una o dell'altra tesi. Essa non può che svilupparsi in un contesto di discussione, cioè di comunicazione, perciò sarà ancora una volta una razionalità di tipo comunicativo.

Tale comunicazione, tuttavia, non può ridursi nemmeno essa alla pura conversazione, o affidarsi a forme di persuasione meramente retoriche, ma dovrà criticare, confutare e in questo modo, cioè dialetticamente, anche dimostrare, pur con la consapevolezza del carattere non mai definitivo delle proprie conclusioni, le quali sono sempre rivedibili, ridiscutibili (al sorgere, ad esempio, di nuove obiezioni), proprio perché l'unica procedura dimostrativa che esse ammettono è quella che si attua nella discussione e perché l'unica verità che esse possiedono è quella che vive, appunto, della confutazione delle obiezioni. Solo attraverso questo tipo di razionalità è possibile dialogare con tutti, stabilire un terreno comune tra seguaci di fedi o di opinioni diverse, sul quale costruire un'etica condivisibile e trasferibile sul piano politico e sociale mediante vere e proprie norme legislative.

d) L'impresa in questione, cioè quella di costruire una filosofia pratica mediante una razionalità di tipo comunicativo, non è impossibile, perché esistono delle premesse comuni alla discussione, a cui poter fare riferimento. Queste non sono indicazioni normative, cioè fini, o leggi, di carattere etico, poiché, come abbiamo già detto, sono venute meno le "evidenze etiche comuni", ma sono piuttosto luoghi argomentativi, o regole, che nessuno mette in discussione per non rendersi ridicolo, o per non apparire paradossale, e rischiare in tal modo di perdere qualsiasi possibile consenso. Certo, non si tratta di verità assolutamente evidenti, cioè di premesse indiscutibili in modo assoluto: del resto l'assolutezza non è mai raggiungibile nelle cose umane, ed ancora meno in quelle di ordine pratico. Ma si tratta di premesse, ripeto, che non possono essere negate senza incorrere nel ridicolo, o

nel paradosso, o comunque nel rischio della perdita totale di consenso, la quale rende poi del tutto impraticabili ed inoperanti le negazioni in questione a livello di convivenza sociale. Esempi di tali luoghi che, pur senza essere evidenti in modo assoluto, sono praticamente innegabili, sono il rispetto dell'interlocutore, la libertà di parola e di obiezione, una certa uguaglianza tra i membri di una stessa comunità, eccetera.

Può avvenire così, all'interno di questo tipo di razionalità, qualcosa di analogo a ciò che avviene, ad esempio, nella medicina, dove il fine, cioè il perseguimento della salute fisica, è ammesso da tutti e funge da premessa sia per analisi di carattere conoscitivo, quali la diagnosi, sia per indicazioni di carattere prescrittivo, quali la terapia, senza dar luogo ad argomentazioni considerate viziose dal punto di vista logico, cioè a vere e proprie violazioni della legge di Hume. In tal caso il fine è oggetto di conoscenza ed insieme di valutazione, cioè di un giudizio non scientifico, ma di tipo, per così dire, filosofico. E' solo attraverso questo tipo di razionalità che si possono affrontare, oggi, problemi spinosi e complessi quali quello delle manipolazioni genetiche, dell'aborto, dell'eutanasia, dei limiti allo sfruttamento dell'ambiente naturale o alla ricerca del profitto.

Un discorso analogo a questa filosofia pratica è costituito dalla "dottrina sociale della Chiesa", la quale, pur servendosi anche di premesse rivelate, da cui deriva il suo carattere di "teologia", come è stato affermato dal Papa nella Sollicitudo Rei Socialis (n. 41), si propone il duplice scopo di "interpretare" le complesse realtà dell'esistenza umana nella società e nel contesto internazionale, ed al tempo stesso di "orientare" il comportamento cristiano, rientrando in tal modo nell'ambito della teologia "morale", che fa pur sempre parte della riflessione etica. Essa non rinuncia, infatti, ad argomentare, cioè a dialogare, a discutere con tutti, in conformità con quel concetto di "Chiesa estroversa", cioè "capace di vivere al di là delle mura rassicuranti delle proprie certezze, che così bene viene de-

scritto nelle Tesi, quando si raccomanda "la capacità di essere presenti sulla "piazza del villaggio", dove si discutono e si ricercano le soluzioni dei problemi, dove i diversi

linguaggi degli uomini entrano in comunicazione" (4.2.3).

Enrico Berti

NOTE

¹ A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in AA.VV., "Modernità. Storia e valore di un'idea", Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 26-43.

² Di ciò ho trattato nel saggio *Il nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, atti del convegno su "Logiche e crisi della modernità" promosso dal Comune di Cesena" (in corso di stampa).

³ Trad. it. Milano, Feltrinelli, 1981.

⁴ cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985; ma ad alcune di queste identificazioni non è estraneo nemmeno E. SEVERINO, benché egli sia orientato in senso radicalmente anti-nichilistico (cfr. *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988).

⁵ C. A. Viano, *Va' pensiero*, Torino, Einaudi, 1985.

⁶ cfr. PAOLO ROSSI, *Antichi, moderni, postmoderni*, "Il Mulino", 32, 1988, pp. 929-948.

⁷ cfr. V. FARIAS, *Heidegger et le Nazisme*, Paris 1987, trad. it. Torino, Bollati Borinighieri, 1988; K. LOUWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1988; H. OTT, *M. Heidegger und Nationalsozialismus*, in "AA.VV., Heidegger un die praktische Philosophie, Frankfurt" a. M. 1988, pp. 64-77; MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M.,

Campus, 1988.

⁸ cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. Roma-Bari 1987. Habermas, a differenza dagli altri "postmoderni", non minimizza l'adesione di Heidegger al nazismo.

⁹ E' significativo che lo stesso VATTIMO paventi oggi la possibilità di esiti irrazionalistici e relativistici della fine dei "grandi racconti", che conseguirebbero all'apologia delle "razionalità locali", cioè delle "tecniche della ragione" (cfr. la sua introduzione a *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989).

¹⁰ cfr. *Etica Nicomachea*, III, 3.

¹¹ si vedano, ad esempio, P. AUBENQUE, *Vérité et scepticisme*, "Diogenes", n. 132 (octobre-décembre 1985), pp. 101-110; E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo* cit., pp. 90-106; B. CASSIN, "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendente, "Les études philosophiques", 1988, pp. 145-155.

¹² Si vedano, nel volume degli atti, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, Roma, Ave, 1985, le relazioni delle commissioni del "primo ambito", dedicato a "La coscienza personale: luogo primario della riconciliazione".

¹³ cfr. a questo proposito il bel libro di F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984.

Comunicazione e conflitti la razionalità della politica in una democrazia adulta

di Gian Enrico Rusconi

0. Premesse

L'argomento di cui mi occuperò in questo intervento è la politica: quella cosa assolutamente contingente, irriducibile, fastidiosa. Lo farò anche agganciandomi ad alcuni passaggi delle vostre tesi che ho trovato fin troppo complicate e ricche. In particolare mi riferirò al concetto di *democrazia compiuta*, al posto del quale, però, io preferisco utilizzare il concetto di *democrazia adulta*, e insisterò su questo per capire cosa vuol dire, al di là di una pura questione nominalistica.

La democrazia adulta è una democrazia "arrivata", la quale proprio per la sua raggiunta "maturità" ha una serie di problemi che non riesce a risolvere: il senso del mio intervento sta nel capire quali sono questi problemi "duri" con cui dobbiamo fare i conti.

Lo stile che ho scelto è quello di fornire alcuni spunti su cui riflettere, non di presentare un quadro complessivo, rotondo, organico.

Dopo una breve introduzione (par. 1) farò qualche precisazione sulla *Teoria dell'agire comunicativo* di Jurgen Habermas (par. 2). Avrò così modo di svolgere un discorso critico, dal punto di vista politologico, sui limiti e sui vizi della razionalità comunicativa allorché si pretenda di applicarla in modo unilaterale alla politica.

Successivamente svilupperò alcune considerazioni prendendo spunto da un'area della ricerca politologica come quella della teoria dei giochi e delle scelte collettive che indaga al contrario la logica, spesso controintuitiva, paradossale, di interazioni sociali caratterizzate da un *mix* di agire strategico e cooperativo (par. 3).

1. Comunicazione e conflitti

Politica razionale in una democrazia significa attività collettiva ben motivata ed efficiente. Politica "ben motivata" vuol dire che nasce dallo scambio di argomenti e ragioni da parte dei cittadini i quali hanno di mira la reciproca intesa, al fine di prendere decisioni efficaci allo scopo.

E' difficile contestare la suggestione di questa definizione "comunicativa" della politica, ma è altrettanto difficile ammettere che essa trovi realizzazione da qualche parte - salvo, forse, in ambiti decisionali ristretti o locali di scarso rilievo. La dinamica reale delle grandi scelte dei nostri sistemi politici è la caricatura della razionalità politica "comunicativa" descritta sopra.

L'attività politica della stragrande maggioranza dei cittadini si limita a votazioni globali una tantum, con l'affidamento ad attori politici di secondo grado (partiti, organizzazioni, apparati istituzionali) la cui logica di comportamento non è quella dello "scambio di ragioni al fine di intendersi", ma l'autoaffermazione di interessi secondo la logica della competizione e del compromesso.

Questo è possibile anche perché si è "raffreddato" il contenuto della contesa.

Infatti, messe in sordina le pregiudiziali e le incompatibilità ideologiche, la politica sembra concentrarsi oggi sulla competizione attorno alle risorse e agli strumenti per raggiungere obiettivi sui quali c'è un dichiarato consenso. Gli scenari internazionali sono caratterizzati dagli sforzi di composizione dei conflitti più distruttivi, nel segno di una proclamata disponibilità alla cooperazione. All'interno dei paesi occidentali, sempre segnati da contrasti sociali

e politici, le divisioni non investono più i principi di costruzione della società, ma i criteri di godimento dei benefici che ne derivano. Non ci sono più nemici politici da eliminare, ma concorrenti da battere secondo regole del gioco consensuali. Naturalmente, come non mai è aperta la battaglia per lo sfruttamento unilaterale di tali regole.

Particolarmente acuta rimane la questione dei "beni pubblici" da creare e conservare in una logica collettiva, sistematicamente insidiata da chi vuole goderne senza contribuire. Ma lo stesso vale anche per i beni "congiunti" dei grandi attori sociali.

Prendiamo il contrasto lavoro-capitale. In meno di un decennio anche nella sinistra del nostro paese si è rimosso (anche se mai formalmente rinnegato) il principio della contraddizione radicale tra capitale e lavoro a favore del principio di un conflitto misto di contestazione e cooperazione (reso interessante e redditizio, anche se più complicato dal ruolo di "terzo attore" dello Stato grazie ai suoi scambi politici). E' stata una drastica anche se reticente "rottura di paradigma": dalla logica della contraddizione a somma zero alla logica della competizione/cooperazione a somma variabile. Il fatto che alcuni dei protagonisti non siano disposti ad ammetterlo ufficialmente rende solo più instabile il gioco.

Il risultato, beninteso, non è la pacificazione sociale, ma la creazione di conflitti più sofisticati e frustranti. Oltretutto, il "bene congiunto" dei grandi attori organizzati è spesso ottenuto grazie a costi collettivi scaricati - per complicità o impotenza dello Stato - sugli altri gruppi sociali meno forti o semplicemente meno organizzati. Si innesca così un gioco le cui regole - a differenza di quelli a tavolino - sono sempre virtualmente modificabili, ritrattabili, reversibili.

In questo contesto le forze politiche tradizionali hanno grosse difficoltà a ridefinire il loro ruolo, le regole con cui coalizzarsi ed escludersi, la loro identità e appeal sugli elettori. Queste difficoltà si traducono in operazioni di cosmesi dell'immagine, in

personalizzazione dei ruoli istituzionali, in fantasioso e inconsistente lessico politico.

Eppure sarebbe un errore considerare tutti questi fenomeni esclusivamente come una patologia. Essi invitano piuttosto ad una lettura più sobria della politica, alla ricerca di "razionalità" magari controintuitive nell'agire politico.

Viene da domandarsi, allora, se, all'interno di questo quadro, ribadire i criteri di una razionalità politica "comunicativa" del tipo descritto all'inizio non rischi di tenere vivo un colossale equivoco.

La convinzione di fondo che guiderà i due excursus che compongono il mio intervento è che non sia possibile costruire una teoria politica sulla contrapposizione tra agire strategico e agire comunicativo, tra il principio del vincere/perdere e il principio della solidarietà, tra la logica dell'utilità e la logica dell'identità. Al contrario, l'agire politico si istaura proprio alla congiunzione di questi principi duali, di queste logiche speculari. La peculiarità del politico sta nella capacità di dispiegarsi tra queste due dimensioni. E il compito dell'analisi e della teoria politica consiste nell'individuare, capire ed eventualmente formalizzare questa peculiarità. In questo senso diventa una pura questione di opportunità analitica e semantica se mantenere la distinzione tra agire strategico e agire comunicativo oppure sostituirla con un più ricco e articolato concetto di agire strategico, che è di fatto sinonimo di agire politico.

2. Razionalità comunicativa, razionalità politica:

un confronto critico con Habermas²

2.1 Agire comunicativo versus agire strategico

Un autore che ostinatamente - accanto ad una critica severa del modo di funzionamento delle grandi democrazie - tiene fermo un modello ideale di democrazia, costruito sui criteri della razionalità comunicativa, è Jurgen Habermas. La sua lunga,

spesso tortuosa, ricerca sulla razionalità politica è basata, in definitiva, proprio su una contrapposizione di principio (quasi un principio duale) che assume via via formulazioni differenti, anche se si lasciano ricondurre alla contrapposizione tra agire comunicativo e agire strategico³.

Scopo delle riflessioni che seguono è, come si diceva sopra, verificare se questa contrapposizione, e più in generale l'apparato analitico di Habermas, colgono davvero la natura della razionalità politica nella sua specificità.

Due elementi qualificano l'agire comunicativo rispetto all'agire strategico: l'intenzione di "intendersi" (non necessariamente il raggiungimento effettivo dell'intesa) e il *linguaggio* come medium dell'intesa. Viceversa, l'agire strategico è caratterizzato dall'attività che mira allo scopo d'autoaffermazione (mira al "successo" o alla "influenza" sull'altro); a questo obiettivo viene subordinato il linguaggio che risulta deviato rispetto al suo *telos* che è quello dell'intesa. Agire comunicativo e agire strategico si presentano così paradigmaticamente come due meccanismi alternativi, e incompatibili tra loro, di coordinamento dell'agire. Rispondono a due logiche d'azione inconciliabili - rispettivamente d'intesa e di influenza. In entrambi i casi c'è un flusso di informazioni; ma solo nel coordinamento in vista dell'intesa si crea una "comprensione" tramite "il riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili", dunque un sapere intersoggettivamente vincolante, basato su autentici convincimenti. Di contro, l'influenza reciproca si basa su effetti coattivi esterni, per quanto dotati di informazione. Insomma: secondo Habermas non si può agire in modo da intendersi tramite ragioni e insieme

condizionarsi strategicamente.

Naturalmente, come tutte le tipologie, anche questa deve conciliare l'astrattezza e la idealità dei suoi modelli con la capacità di individuare comportamenti concreti inevitabilmente misti e ambigui. Habermas non ha difficoltà ad ammettere elementi di finalizzazione allo scopo nell'agire comunicativo e, viceversa, elementi di comunicazione linguistica nell'agire strategico. Ma - ribadisce - mentre nell'agire comunicativo il linguaggio è mirato all'intendersi, nell'agire strategico è reso strumentale all'ottenimento del successo.

Questa impostazione apre un ulteriore orizzonte problematico. Sappiamo quanta energia Habermas spenda per dimostrare la razionalità intrinseca al linguaggio, per mostrare il *telos* dell'intendersi immanente alla comunicazione quotidiana: noi parliamo per intenderci, anche se dobbiamo fare i conti continuamente con le patologie della comunicazione: ma ciò che conta è tener fermo questo *telos* razionale.

Ma allora il ragionamento di Habermas si basa sul postulato che intendersi è voler intendersi. La vera differenza tra agire comunicativo e agire strategico non sta nella qualità del medium linguistico, ma nella intenzione (nel "piano d'azione") che guida l'attore.

Questo postulato non viene problematizzato - perché l'intesa è contemporaneamente assurta a valore etico autoevidente - anzi è considerata una scelta etica a sua volta argomentabile tramite razionalità comunicative. Habermas si è messo in un circolo virtuoso.

2.2 La politica come attività determinata unicamente dal senso intenzionato degli attori

GIAN ENRICO RUSCONI è ordinario di Scienza della politica presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino

Ma sul piano dell'analisi politica, della teoria politica, le conseguenze sono negative. Innanzitutto l'accentuazione esclusiva del momento "intenzionale" nella politica fa dimenticare che ciò che definisce la politicità di una situazione non è tanto il senso intenzionato dai soggetti interessati quanto l'interazione che si instaura tra essi preterintenzionalmente. E' una interazione che nasce anche dalla ricerca di intesa e che può portare (come insegnano le teorie della scelta collettiva di cui ci occuperemo più avanti) a insuperabili aporie. Habermas invece mette sullo stesso piano, addirittura considera interscambiabili, la "negoziatio-
ne del consenso" (che si realizza tramite procedure) e il "consenso comunicativo tramite linguaggio" (espressione del "dialogo" nel senso della teoria comunicativa).

Interpretare la procedura democratica come dialogo tout court è uno degli errori più insidiosi per la teoria politica. Infatti la procedura democratica, tramite cui "si negozia il consenso", è quasi sempre un sostituto del "dialogo" inteso alla Habermas (che, tra l'altro, cataloga sotto di sé forme politiche proceduralmente diversissime quali la protesta spontanea, la discussione pubblica, il dibattito politico istituzionalizzato). Le procedure hanno una loro autonomia, logica interna e durezza, tali da non poter essere considerate accidenti empirici bensì componente essenziale della politica democratica. Detto in termini estremi: se ci fosse il "dialogo" habermasiano non sarebbe necessaria la politica. Questa interviene là dove il dialogo tocca il suo limite. Allora la razionalità della politica consiste nel controllo ragionato delle conseguenze dell'interruzione o impraticabilità del dialogo. Certo: anche per questa operazione si deve

presupporre comunque una "intesa" o un "consenso" di principio tra i contendenti. Ma il consenso sulla autoregolazione e sul controllo delle conseguenze dell'interazione - di cui stiamo parlando - ha poco in comune con il concetto habermasiano di "intesa". O meglio: potrebbe assumere certi tratti o viceversa rispondere a criteri di puro calcolo strategico. Potrebbe essere una loro combinazione del tutto contingente. Ciò che è importante sottolineare è che la razionalità politica per sua natura si pone al di là della separatezza tra agire comunicativo e agire strategico. Per definizione - non per accidens - l'agire politico è costruito sulla doppia razionalità comunicativa e strategica.

2.3 Agire politico e linguaggio

Il tentativo di Habermas di fondare il principio solidale (il consenso) e quindi il criterio del politico sulla dinamica stessa della comunicazione linguistica quotidiana è suggestivo, ambizioso ma - a mio parere - non convincente. Habermas parte dalla constatazione che alla politica inerisce una insopprimibile dimensione comunicativa, la quale impone una logica (una razionalità) che risponde a specifiche regole linguistiche o argomentative per intendersi. Questo vale per il "discorso" politico del professionista, come per tutte le espressioni politiche (per quanto primitive o ingenui) del cittadino. Da qui egli fa derivare il carattere fondativo/costitutivo del linguaggio nell'agire politico - soprattutto nel regime democratico ed estrapola l'idea di una razionalità comunicativa mirante all'intesa quale criterio normativo della politica.

Sembrerebbe che secondo Habermas maggiore è il grado di comunicazione che

si realizza e più si fa politica: "la vera politica è quella della comunicazione". Ma in politica la comunicazione in sé non può essere il fine ultimo. La vera politica sta nella capacità di mettere insieme il comunicare e il decidere. La politica è fatta di comunicare e di decidere contemporaneamente, e se manca uno dei pezzi manca la politica. Io ritengo insomma che i criteri (formali) dell'intesa/comprendimento linguistica non possano essere assunti tout court come criteri (sostantivi) dell'intesa politica. Il carattere vincolante, ideale (e insieme controfattuale) dell'intendersi linguistico (secondo il postulato che "ci si parla per intendersi") non può essere trasposto senz'altro alla comunicazione politica né come criterio analitico né come criterio normativo. La comunicazione politica segue le regole linguistiche, ovviamente, ma il postulato dell'intesa è una possibilità della politica. La sua assenza o negazione non può essere considerata prodotto di cattiva politica o addirittura non-politica: è anch'essa una possibilità.

La politica agisce attraverso il linguaggio, ma non si lascia decifrare alla luce della (presunta) immanenza in esso del telos dell'intesa. L'"aver ragione" in politica assume una forma e un valore assai diverso da quello della trasparenza linguistica o della falsificabilità degli argomenti. Tra l'altro è la politica stessa che detta le condizioni dell'instaurarsi delle regole che consentono (o impediscono) la verifica dell'intesa linguistica. Anzi è la politica che crea il dilemma tra la ricerca dell'intesa o la sua negazione. E' questa possibilità di scelta, questo fattore di contingenza che definisce l'essenza del politico, il quale si pone, pertanto, al di là delle regole della comunicazione linguistica. Senza linguaggio non c'è politica, ma la politica non è linguaggio. La politica è qualcosa d'altro. Anche la buona politica non è solo linguaggio, ma è anche dire: "stai zitto, basta, votiamo come dico io perché è impossibile metterci d'accordo tutti". La politica è anche assumersi eticamente la responsabilità di imporre un metodo che non soddisfa cicli-

camente una minoranza. Questa, però, ha il diritto di insidiare la maggioranza. E quindi, come si vede, l'instabilità è un principio etico *interno* della democrazia, non è un vizio.

Se vogliamo recuperare un criterio comunicativo nella politica (che abbia anche rilevanza normativa), non dobbiamo ricercarlo nella figura del dialogare, presuntivamente costruita secondo regole immanenti d'intesa, ma al contrario nella assunzione del rischio del dialogo in assenza delle sue condizioni ottimali, addirittura nell'eventualità che esso venga negato dalla controparte. Politica non vuol dire mettersi d'accordo tutti. Politica vuol dire assumere il rischio di prendere decisioni che mettono d'accordo solo una parte, ed andare avanti su quella strada. Ed in questo rischio sta la fondazione etica della democrazia.

Razionalità politica è assumere il rischio che le ragioni dell'altro lo portino a negare il dialogo, lo portino al conflitto intransigente. Razionalità politica è anche non farsi sorprendere da questa eventualità. Nel linguaggio quotidiano c'è un'espressione formidabile per ambiguità e polivalenza di significato che riproduce l'ambiguità e la polivalenza del politico. E' l'espressione "aver ragione" che può voler dire contemporaneamente o alternativamente raggiungere consenso tramite lo scambio di ragioni con l'avversario e/o "averla vinta" su di lui. La politica è sempre intrinsecamente entrambe le cose. Certo, la politica non è definita dal fatto di averla vinta *a tutti i costi*, ma possibilmente dal non perdere.

Questi fattori meta-comunicativi, non-comunicativi, strategici in senso pieno, non sono elementi accidentali. Non rappresentano un mero dato empirico, il prezzo da pagare all'approssimazione di una situazione linguistico-comunicativa trasparente "ideale". Lo strategico è una componente costitutiva del politico, non soltanto perché è una opzione sempre aperta per il soggetto/attore, ma perché l'interazione strategica (che caratterizza sempre la situazione politica) non si lascia ricondurre alle regole

dell'interazione linguistica. Le riflessioni proposte nella sezione che segue si muovono proprio in questa direzione.

3. Giochi e paradossi in politica: i problemi di una democrazia adulta

3.1 La razionalità delle scelte strategiche

Al di là dei temi sostantivi cui si riferiscono (acquisizione dei beni pubblici, comportamenti cooperativi/competitivi, meccanismi di coalizione) le argomentazioni che svolgerò avranno di mira la logica d'azione di attori che perseguono obiettivi e prendono decisioni in ottiche di valore differenti ma accomunate dalla interdipendenza delle mosse, dalla disimmetria delle risorse, dal rischio di esiti inattesi, cioè in quelle condizioni tipiche della prassi politica di cui la pura logica della comunicazione non riesce a dar ragione.

Queste situazioni e il loro studio hanno un nome preciso nella scienza politica: "interazione strategica", "comportamento strategico". Su questi concetti sono costruite la "teoria dei giochi" e quel complesso di analisi raccolto sotto il titolo di "teorie della scelta razionale" e della "scelta collettiva". Si tratta di una tematica consolidata nella letteratura politologica americana e inglese, ma guardata ancora con riserva o comunque non valorizzata nella nostra cultura - in qualche caso con buone ragioni, in altri per pura resistenza passiva.

Problemi pressanti dal punto di vista etico-politico, ma apparentemente banali dal punto di vista scientifico, quali l'evasione fiscale o il comportamento incivile, anzi nocivo, degli inquinatori (siano essi privati cittadini o produttori industriali) vengono criticamente illuminati dall'applicazione della teoria dei giochi. Essa aiuta infatti a scoprire la "razionalità del profittatore" (inquinatore, evasore o altro) ovvero la logica d'azione di chi gode di benefici collettivi senza contribuire alla loro produzione.

Se è facile assumere atteggiamenti di denuncia nei confronti di comportamenti "egoistici" di singoli individui, diventa più difficile prendere posizione quando entrano in gioco interessi legittimi di gruppi organizzati che praticano la stessa logica, in nome del pluralismo e dell'autonomia delle forze sociali. I gruppi sociali (come gli individui) misurano il loro successo sullo scarto tra il massimo beneficio ricavato per i propri membri dall'uso del bene collettivo e i costi minimi del loro contributo alla produzione del bene stesso. L'inefficienza cronica della prestazione pubblica è il prodotto di questo sistematico "calcolo razionale" di tutti i membri e gruppi della collettività. Il risultato è sotto i nostri occhi: tutti, contributori onesti e non contributori, ne risentono negativamente.

Facciamo un altro esempio, tornando ai partiti. La cronaca politica ci mette di fronte a coalizioni politiche cronicamente precarie, a rincorse elettorali contrarie ai presupposti programmatici, a invenzioni di *emergenze* più o meno credibili per poter incalzare e imbarazzare gli avversari. Si rimane sconcertati dalla disinvoltura con cui gli estensori delle piattaforme programmatiche di partito o dei programmi elettorali manipolano questioni generali e priorità negli interessi da loro rappresentati, nel tentativo di attirare più voti possibili. Ne risultano testi di programmi politici vaghi, ambigui o interscambiabili con quelli degli avversari. Di conseguenza la risposta elettorale diventa ambigua, instabile, fluttuante.

Molto spesso questi fenomeni sono interpretati come pecche politiche da imputare a questo o quel partito, a questa o a quella personalità, a questo o a quel regime elettorale, e si giunge a denunciare l'opportunismo dei partiti, il "tramonto delle ideologie" o addirittura la "fine della politica". In molti casi ciò è vero, ma è opportuno non dimenticare che alcune di quelle che appaiono patologie, sono più propriamente aporie intrinseche al funzionamento stesso della scelta democratica.

Se infatti cerchiamo di leggere questa fe-

nomenologia in chiave di razionalità delle scelte collettive, troviamo una spiegazione nella inesorabile incongruenza tra le preferenze individuali o di piccolo gruppo e le preferenze collettive o di grande gruppo. Tale incongruenza sbocca necessariamente in scelte sociali incoerenti, sostenute da maggioranze instabili e cicliche, che nessun meccanismo di voto come tale può correggere.

3.2 I paradossi del voto

Nella letteratura politologica c'è un set-

delle strategie politiche che le esprimono.

Vediamo come procede questo ragionamento.

Per cogliere i "paradossi del voto" occorre innanzitutto isolare nell'agire politico la dimensione della scelta, nella sua accezione più ampia ("voto" va inteso in questo senso lato) e quindi stabilire uno stretto parallelo tra le espressioni e le procedure della scelta politica e i processi logici, formali con cui l'individuo ordina le sue preferenze di scelta.

Qualcuni potrebbe obiettare che è eccessivamente riduttivo identificare il solo momento della scelta, il solo momento del

Si mette a confronto, cioè il modo di procedere della razionalità individuale con quello collettivo o sociale. Si arriva così alla scoperta della sistematica incongruenza tra le due razionalità, con una serie di conseguenze teoriche e pratiche di grande rilievo.

L'ordine o l'aggregazione coerente o transitiva di preferenze individuali dà luogo ad aggregazioni o ordini di preferenza collettivi incoerenti, intransitivi o circolari - qualunque metodo di scelta o di votazione si adotti. Detto in altra maniera: non esiste alcun metodo di scelta sociale o di votazione che soddisfi un insieme di preferenze di più individui, che si esprimono in votazioni per partiti, candidati ecc. (oppure in sedi decisionali più ristrette in scelte tra politiche alternative, tra varianti di piattaforme programmatiche ecc.).

Da qui alcuni corollari molto importanti per un sistema politico: nessun risultato o esito di voto o di scelta politica produce situazioni di equilibrio stabile; questa instabilità consente l'attivazione di strategie manipolatorie ("voto strategico", controllo dell'agenda, creazione di nuove *issues* ecc.). Se questo ragionamento è corretto, nessuna maggioranza potrà mai aspirare ad essere "stabile" perchè, vista da vicino, ogni maggioranza politica non è niente altro che un aggregato ciclico di minoranze interne.

Tra gli scienziati politici che più insistono su questo tema c'è William H. Riker. Nel suo volume *Liberalism Against Populism. A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*⁴, non intende solo mostrare il legame essenziale tra i valori sostantivi della libertà, eguaglianza, partecipazione e i meccanismi dello scegliere/votare, ma contrappone l'erronea visione "populista" della democrazia di tradizione rousseauiana alla visione "liberale" fondata sui teoremi della scelta sociale. Vediamo come procede questo modo di



tore che studia queste "patologie" sotto il titolo di "paradossi in politica". L'opportunità dei partiti appare così un maldestro tentativo di rispondere a tale paradosso.

Naturalmente questi teoremi non sono stati concepiti per giustificare la cronaca politica spiccola, ma contribuiscono ad illuminarla, dal momento che spiegano la sistematica incoerenza delle scelte sociali e

voto, con la democrazia. Ma se è vero che senza decisione finale non c'è politica, il votare diventa un momento essenziale del fare politica democratica.

Quindi stabiliamo uno stretto parallelo tra le procedure e le espressioni della scelta politica e i processi logici, formali con cui l'individuo ordina le sue preferenze di scelta.

ragionare, riferito al paradosso del voto.

Il *teorema del paradosso del voto* può essere esposto nei suoi termini essenziali partendo da due assunti: (1) l'esistenza dell'individuo (e quindi nella logica del suo comportamento di scelta) di preferenze ordinate in modo transitivo o congruente (se a è preferito a b , b è preferito a c , allora anche a è preferito a c ; sarebbe incongruente se c fosse preferito ad a); (2) l'esistenza di regole di scelta per decidere tra preferenze o alternative (ad esempio la regola della maggioranza semplice). Su questa base, tre individui che scelgono con la regola della maggioranza tra tre alternative arriveranno ad un risultato collettivo che non rispetta le congruenze dei singoli. Si troveranno prigionieri del paradosso del voto. Sebbene ciascun individuo abbia un ordine transitivo di preferenze, una priorità coerente, l'esito collettivo è un ordine che non soddisfa questo requisito. La conseguenza è che o si accetta l'incoerenza e non transitività dei risultati della scelta collettiva o si istaura un qualche dispositivo "dittatoriale" che imponga la coerenza di un individuo su quella degli altri.

Non ci si faccia distrarre dalla astrattezza del ragionamento o dal legittimo dubbio se le preferenze di un individuo (o anche di un collettivo inteso come soggetto unitario) siano ordinabili in modo transitivo. Possiamo considerare accettabile questo assunto.

Immaginiamo piuttosto in concreto una situazione dove più elettori devono scegliere tra una rosa di candidati politici oppure dove tre o più amministratori devono decidere su priorità all'interno di un bilancio dato (devono scegliere se dare la precedenza ad un intervento ecologico, ad un sussidio scolastico o ad una modernizzazione informatica). Ogni alternativa (in forma di candidati o di politiche) ha le sue buone ragioni, che diventano però incompatibili quando sono combinate insieme con le ragioni delle altre alternative. Il teorema del paradosso ci dice che non esiste un sistema di scelta o di voto in grado di combinare in modo soddisfacente per tutti queste ragioni o alternative.

Il senso del paradosso non sta tanto nel dire che la politica è destinata necessariamente a scendere a compromessi, ma nel mostrare che - date certe premesse e requisiti di equivalenza dei valori e alternative in gioco - non esiste una politica generale "giusta" o che rappresenti "l'interesse generale". In una democrazia dove i cittadini sono in grado di esprimere preferenze equivalenti, nessun risultato collettivo può pretendere di essere più "giusto" degli altri, in particolare nessuna maggioranza può pretendere di essere espressione della "volontà generale".

Questo ragionamento trova la sua formulazione più rigorosa nel *teorema di Arrow*⁵. Esso asserisce che se un metodo di aggregazione consente ai votanti di avere un qualunque ordine di preferenza, se esso soddisfa determinate condizioni ed esclude ogni forma di imposizione, allora si avrà inevitabilmente come risultato un aggregato di preferenze non transitivo, incoerente rispetto alle preferenze espresse dai singoli partecipanti al processo di scelta⁶.

Il teorema di Arrow che condanna alla arbitrarietà ogni metodo di sommatoria delle preferenze individuali, ha provocato le reazioni più diverse. Accanto all'entusiasmo di molti specialisti, per lo più teorici dell'economia, non mancano reazioni scettiche. Alcuni studiosi - allarmati per il messaggio di arbitrio e relativismo etico che a torto o a ragione potrebbe essere derivato dal teorema - contestano la ragionevolezza delle condizioni su cui esso è costruito, proponendo in alternativa assiomatizzazioni più benevole in vista di effetti socialmente meno distruttivi. Altri mettono in dubbio che una costruzione assiomatica come tale sia adeguata a capire e spiegare quello che accade nella vita politica e sociale.

Ritengo che si possa prendere una posizione equilibrata, sulla linea ad esempio di Steven Brams. In molti suoi lavori questo scienziato politico, convinto della significatività politologica del teorema di Arrow, suggerisce, tra l'altro, l'attenuazione di una delle sue condizioni (la indipendenza da al-

ternative irrilevanti)⁷. Il teorema mantiene così il suo rigore logico, avvicinandosi alla realtà politica, dove sono effettivamente riscontrabili casi di paradosso (documentabili ad esempio nella storia del Congresso americano).

3.3 Scelta sociale e democrazia

Questo approccio empirico e storico al paradosso del voto non manca neppure nei lavori di Riker, che insiste nel presentare i paradigmi della scelta sociale come i fondamenti stessi della teoria democratica "liberale". Essa, come abbiamo già detto, viene contrapposta alla teoria democratica rousseauiana, sostanzialista, che crede nell'esistenza di una "volontà generale", esprimibile tramite voto. Questa visione "populista" della democrazia sarebbe matrice della dittatura totalitaria moderna.

Ritroviamo in questo approccio rikeriano i noti motivi della critica liberale alla democrazia radicale, aggiornati e rafforzati dalla teoria della social choice. E' una singolare e stimolante modernizzazione di argomenti tradizionali, anche se non manca di sollevare perplessità.

Si può certo condividere la tesi della centralità del voto in democrazia, in tutte le sue forme - contro ogni tentativo di svalizzare quella che una certa cultura di sinistra chiamava (almeno sino a ieri) democrazia "formale". Da qui la rilevanza del contributo della teoria delle scelte sociali alla teoria della democrazia. Appare invece sbrigativo il modo con cui le preoccupazioni di democrazia "sostanziale" (per utilizzare il gergo tradizionale) sono sospettate di essere anticamera della dittatura. Se la preoccupazione dominante di Riker non fosse innanzitutto la polemica anti-populista, ma il recupero delle istanze etiche dei sostenitori della democrazia "sostanziale", il suo discorso ne avrebbe guadagnato in efficacia. Oltretutto, il metodo "liberale" da lui proclamato contiene formulazioni che i liberali di ispirazione classica faticerebbero ad accettare. Per molti di essi sarà

ostico sostenere che "la visione liberale non presuppone che l'elettorato sia nel giusto", ma si accontenta di far funzionare meccanismi di selezione di decisori da sostituire ciclicamente. Questa visione disincantata della politica, da tecnico della social choice, per il quale il "risultato del voto è semplicemente una decisione, senza alcun carattere morale" lascerà perplessi molti liberali di formazione vetero-europea. Costoro dovranno convincersi che "il liberalismo" rikeriano - lungi dall'essere amorale - colloca la moralità nei requisiti stessi che stanno alla base della costruzione assiomatica del teorema del paradosso.

Fatte queste precisazioni, riteniamo molto istruttivo quanto ci viene illustrato nella storia di Plinio il giovane, in veste di presidente del Senato romano, chiamato a decidere e quindi a votare sulla sorte di un liberto, scegliendo tra la condanna a morte, il bando d'esilio o l'assoluzione. Attraverso questo episodio (analizzato in *The Art of Political Manipulation*) siamo introdotti nei concetti di scelta binaria e ternaria e nel "criterio di Condorcet"⁸. Ci viene spiegata la differenza tra voto miope (o "sincero") che mira direttamente al risultato immediato desiderato, e voto strategico, che ha di mira il risultato finale più soddisfacente, cui si sacrifica l'obiettivo preferito, non raggiungibile.

Riker spiega le sue tesi riferendosi ad un esempio molto antico. L'esempio deriva da una storia che Plinio il giovane racconta nelle sue lettere e che suona pressappoco come segue.

Nell'anno 100 d.C. Plinio era presidente del Senato ed i senatori si trovarono ad affrontare un problema apparentemente semplice ma che non mancò di rivelare aspetti molto singolari. Un senatore venne trovato ucciso, e presumibilmente - come avveniva frequentemente - era stato ucciso, per sua stessa volontà, da uno schiavo. Ora i senatori dovevano decidere se il liberto meritasse la morte, se dovesse essere bandito, oppure dovesse essere assolto. La maggioranza relativa dei senatori era per l'assoluzione e quindi Plinio, che condivideva

questa idea, riteneva che dovessero prevalere le "buone ragioni" della maggioranza relativa adottando un metodo elettorale ternario: cioè far scegliere tra le tre alternative. In questo modo sarebbe chiaramente emersa la maggioranza relativa dei senatori favorevoli all'assoluzione.

Ci troviamo di fronte ad un caso in cui il metodo è scelto in funzione di un valore. Ma i senatori romani seguirono un'altra strada. Infatti la minoranza che avrebbe voluto condannare a morte l'imputato si aggregò all'altra minoranza favorevole al bando d'esilio - pur di evitare di lasciare andare libero l'interessato. Di fatto imposero così un sistema di voto binario, creando una maggioranza omogenea in funzione polemica.

La tesi che Riker vuol dimostrare è in sintonia con la sua filosofia politica: le maggioranze sono solo strumentali e artificiali; nessuna maggioranza riflette la coerenza delle preferenze dei singoli individui e quindi nessuna maggioranza può pretendere di essere quella "giusta" poiché essa è sempre la risultante di un compromesso tra i valori. Di conseguenza a Plinio si rimprovera l'ingenuità di attendersi un risultato per lui giusto in quanto coerente con le sue preferenze (assoluzione dell'imputato). Invece in Senato tale coerenza attesa non si realizza nella aggregazione dei voti dei senatori, anche se la minoranza più consistente di essi condivide l'opinione di Plinio. Infatti, anziché uno schieramento ternario, in corrispondenza alle tre scelte disponibili (in cui avrebbe potuto avere la maggioranza relativa la decisione di assolvere l'imputato), si forma uno schieramento binario con una maggioranza nella quale i fautori dell'esilio assorbono quelli della condanna capitale, mettendo in minoranza i fautori della assoluzione. Da qui lo sconcerto e il risentimento di Plinio di fronte ad un voto "strategico" con il quale un gruppo di senatori rinuncia alla propria opzione preferita (la condanna a morte) per bloccare l'opzione più sgradita (l'assoluzione del liberto). Come si vede siamo di fronte ad un esemplare caso di "manipolazione del voto". La

coerenza attesa da Plinio poteva aversi soltanto imponendo un sistema di voto ternario, considerato però scorretto da parte degli interessati.

Riker coglie l'occasione di questo episodio per ribadire che "la coerenza può essere ottenuta solo a costo di concentrare il potere nelle mani di un autocrate o di oligarchi che vigilano sui punti di vista dei singoli"⁹.

Tolta dal suo contesto, questa affermazione suona per lo meno come una forzatura. A nostro avviso, la storia di Plinio dice semplicemente che sistemi di voto diversi portano a risultati diversi e quindi occorre consenso virtualmente unanime per la scelta del sistema di voto. Ma tra assenza di unanimità (che può essere tollerata a determinate condizioni) e dittatura c'è un salto logico, che non può essere ignorato in un ragionamento che vuol essere logicamente rigoroso e politicamente significativo.

Proviamo ad esprimere la stessa idea in modo meno drammatico: quella che nel testo è definita "coerenza" è semplicemente la sincronia delle preferenze tra molti individui, la coincidenza delle loro priorità. Ebbene, possiamo dire che la democrazia è garantita non tanto da questa sincronia delle preferenze, quanto dalla salvaguardia della loro disincronia o incoerenza. In questo senso la democrazia è un sistema di incoerenze. La democrazia regge se riesce a tenere assieme le incoerenze. Sembrerebbe a prima vista controintuitivo perché quando pensiamo alla democrazia pensiamo ad una tensione verso il consenso. Ma, al contrario, essa è proprio la capacità di tenere assieme i dissensi.

Una società politica sussiste per una "coerenza" decisiva: quella dell'accettazione delle regole dell'aggregazione, per quanto instabili siano i loro risultati. Consideriamo pure le maggioranze nient'altro che artefici aritmetici: può considerarsi artificiale nello stesso senso anche l'accettazione di questa loro proprietà da parte dei partecipanti alle votazioni?

Siamo così riapprodati alla questione del consenso sulle regole del gioco. Tradizionalmente essa è risolta ricorrendo all'artifi-

cio del "patto" (sociale e/o politico) che si colloca su un piano diverso da quello empirico dove funzionano i meccanismi di scelta. E' il piano che la filosofia politica tradizionale qualificava come "costitutivo" (trascendentale). Non è escluso che questa problematica possa essere riconiugata nel teorema di Arrow, riformulando o attenuando l'una o l'altra condizione.

3.4 Una democrazia adulta

Scopo di queste riflessioni è fornire stimoli per la comprensione di alcuni comportamenti sociali e politici. Non offrono nuove teorie generali della politica, anche se qualcuno degli autori citati coltiva questa ambizione. D'altro lato sarebbe sciocco far finta di produrre soltanto analisi tecniche sui meccanismi di scelta e di voto o sui giochi della cooperazione. Attraverso questo tipo di analisi infatti si veicola una precisa idea di politica - anzi di democrazia politica.

Abbiamo iniziato constatando alcuni mutamenti avvenuti nella qualità dei conflitti sociali e nella loro percezione (dalla logica della contraddizione a somma zero alla logica della competizione/collaborazione in un gioco a somma variabile); abbiamo registrato come le incongruenze intrinseche alla scelta collettiva si ripercuotono nell'affanno dei partiti nel seguire il mutare delle priorità nelle preferenze sociali, incidendo così sulla stabilità delle maggioranze politiche.

Approfondendo i nostri paradigmi-chiave (teoria dell'agire comunicativo e paradosso del voto) si è via via dispiegata una serie di questioni di metodo e di sostanza. La predominanza della letteratura americana su questi temi non deve trarre in inganno: pur scontando alcune peculiarità di stile americano, essi hanno un carattere generale. Anzi, in termini teorici si tratta di ricollegarci ad una grande tradizione europea rimasta marginale o valorizzata soltanto nell'ambito dell'utilitarismo anglosassone¹⁰.

Le nostre riflessioni valgono per tutte le

democrazie contemporanee adulte. Democrazia adulta non è sinonimo di società giusta, solidale, efficiente. Vuol dire semplicemente che dispone di mezzi sufficienti affinché la gente possa scegliere tra differenziate rappresentanze sociali e politiche per affermare i propri interessi, far sentire le proprie ragioni, metterle a confronto con quelle degli altri. Questo implica, naturalmente, il darsi da fare, l'attivare strategie, lo scontrarsi, il vincere/perdere. Una democrazia è adulta perché e quando mantiene questa dinamica, che può portare a conflitti costosi per tutti, però conserva al suo fondo una regola consensuale che è quella di stare assieme e di accettare questo gioco.

Anche se questo può sembrare un paradosso, quindi una democrazia è adulta anche per la qualità dei suoi difetti. Prendiamo il nostro paese cui si possono applicare le considerazioni che stiamo facendo. Dei vizi del nostro sistema sappiamo praticamente tutto. Conosciamo anche qualche rimedio per correggerne alcuni, soprattutto nei meccanismi elettorali e per acquisire maggiore efficienza decisionale. Ma il

giorno in cui questi difetti fossero corretti, vedremmo con più chiarezza che altri fenomeni negativi non sono necessariamente imputabili a colpe o pecche nostrane dell'uno o dell'altro partito, dell'uno o dell'altro gruppo sociale, ma sono conseguenze prevedibili di comportamenti e situazioni strategiche del tipo qui analizzato. Questo vale per i problemi creati dall'inefficiente o insufficiente produzione di beni pubblici; dall'incoerenza delle scelte sociali con la conseguente perdita di coesione delle maggioranze e/o coalizioni politiche; dalla generalizzazione delle strategie miste di conflitto e collaborazione o di cooperazione opportunistica e condizionale, nelle quali è coinvolto lo Stato democratico stesso.

Conoscere e governare tutto questo non presuppone relativismo o agnosticismo etico. Al contrario significa riconoscere che l'eticità della politica non sta in qualche enfatica dichiarazione di principio ma nell'ostinato impiego delle risorse e degli strumenti di cui dispone per autocorreggersi.

Gian Enrico Rusconi

¹ Per beni "congiunti" si intendono quei beni di cui godono ampi strati sociali in virtù di accordi stipulati da grandi organizzazioni come il sindacato e la confindustria.

² Le riflessioni svolte nei paragrafi 2 e 3 costituiscono una anticipazione di temi sviluppati in modo più ampio rispettivamente in G. E. RUSCONI, *Razionalità comunicativa, razionalità politica: un confronto*

critico con Habermas, in L. SCIOLLA e L. RICOLFI (a cura di), *IL soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale*, Franco Angeli, e nel saggio introduttivo a G. E. RUSCONI (a cura di), *Giochi e paradossi in politica*, Einaudi, entrambi in via di pubblicazione. Si rimanda a quei testi, quindi, il lettore interessato ad un approfondimento.

³ Una sorta di bradisismo concettuale consente ad Habermas di enunciare, sviluppare, integrare, smussare e quindi abbandonare - senza dare nell'occhio - modi di argomentare che nell'ultimo quindicennio hanno dato fondamento ai suoi ragionamenti. Un intreccio di concetti ed espressioni - fatto di anticipazioni e riprese - fa sì che si sia passati da una tematica centrata sulla dialettica teoria-prassi, d'impianto hegelomarxiano, ai paradigmi dell'agire comunicativo, passando attraverso il tema della "situazione linguistica ideale", con la sua pretesa che nella struttura stessa del linguaggio sia immanente il telos dell'intesa. Dalla fase dell'autoriflessione della coscienza sulla natura degli interessi che guidano la conoscenza (teorizzata in *Conoscenza e interesse*, 1968, trad. it. Laterza 1970) si arriva all'annuncio dell'abbandono del paradigma della coscienza e del soggetto conoscente a favore del paradigma della intersoggettività comunicativa radicata nel "mondo vitale" (nella *Teoria dell'agire comunicativo*, 1981, trad. it. Il Mulino 1986).

Durante questo percorso il bagaglio intellettuale di Habermas si arricchisce di sempre nuovi motivi, sgravandosi di altri. Significativa, in particolare, è la rarefazione concettuale del riferimento al marxismo, dopo la sua efficace valorizzazione come schema critico-analitico nella *Crisi del capitalismo maturo* (1973, trad. it. Laterza 1978). Sempre più esplicita e articolata si fa anche la presa di distanza dalla "teoria critica" di Adorno e Horkheimer, proprio nel momento in cui il discorso habermasiano vuole esserne il legittimo continuatore. Naturalmente, ogni volta il lettore si trova davanti ad ampie giustificazioni di queste evoluzioni. Ciò che lascia perplessi è il tono

soffice, indolore, con cui avvengono, come se esse fossero già iscritte nei primi passi dell'itinerario.

In effetti Habermas tiene presenti e attivi contemporaneamente molti concetti e paradigmi, declinandoli e orientandoli, a seconda dell'ottica opportuna, attorno ad un tema dominante - che è quello classico della "ragione pratica".

Ieri lo faceva rivisitando i luoghi tradizionali del rapporto teoria-prassi, oggi approfondendo i motivi dell'agire comunicativo. A ben vedere, si tratta di una grande "variazione sul tema", eseguita con molti, diversi strumenti concettuali.

Non si tratta di una risorsa retorica o di una tecnica espositiva, ma di una vera e propria strategia concettuale "discorsiva". Questo vale per singole opere, anche per la sistematica *Teoria dell'agire comunicativo*, dove le categorie-guida dell'agire comunicativo, della Lebenswelt, delle varie forme della razionalità sono introdotte "discorsivamente", nel senso che non vengono definite e spiegate una volta per tutte, come in un protocollo scientifico. Sono avanzate e riformulate a più riprese, ora in un codice linguistico, ora in quello sistemico, ora in quello fenomenologico. In questo modo i lettori e gli interlocutori sono messi in condizione di sintonizzare le loro particolari sensibilità o competenze (linguistiche, sociologiche, politiche) con il *leitmotiv* del pensiero habermasiano.

⁴ Editto presso la Freeman and Company, San Francisco 1982.

⁵ L'esposizione originaria del teorema si trova in KENNETH J. ARROW, *Scelte sociali e valori individuali*, trad. it. Etas, Milano, 1977 e una versione più recente, dello stesso autore, in *Equilibrio, incertezza, scelta sociale*, Il Mulino, 1987.

⁶ Fatti salvi i postulati generali della transitività e connessione delle preferenze, le cinque condizioni del teorema di Arrow si possono enunciare così: (1) ammissibilità di tutte le scale di preferenza individuali; (2) associazione positiva tra valori individuali e valori sociali; (3) indipendenza da alternative irrilevanti; (4) sovranità del cittadino; (5) non dittatura. Steven Brams così commenta il valore di queste condizioni: "Il loro intento è di legare l'ordine societario alle scale individuali di preferenza in un modo non arbitrario, in un modo cioè che rende il risultato sociale rispondente alle scale di preferenza degli individui (come è detto nelle condizioni 2-5), qualunque esse siano (condizione 1). Va notato che non c'è nessun metodo sommatorio di preferenze individuali che soddisfi tutte queste condizioni e produca un ordinamento sociale che risponda ai postulati di transitività e connessione delle preferenze individuali. Ogni metodo che soddisfa le cinque condizioni non produce un ordinamento internamente connesso e transitivo; se sono soddisfatte le condizioni 1-3, i postulati della transitività e connessione, allora devono essere violate la condizione 4 (sovranità del cittadino) e la 5 (non dittatura). Se si vogliono evitare maggioranze cicliche, quindi, il risultato sociale deve essere imposto". Così Steven Brams in *Rational Politics*, CQPress, Washington 1985, pp. 54-60.

⁷ Ibidem pp. 60-65

⁸ Editto da Yale U.P., New Haven 1986, pp. 78-88

⁹ Ibidem p. 87

¹⁰ Le radici e le origini storiche della problematica qui trattata sono squisitamente europee. In particolare i fondamenti della teoria della scelta collettiva vengono elaborati all'interno dell'illuminismo francese, nel contesto dello sviluppo delle scienze matematiche e probabilistiche, culminanti nell'opera di Condorcet. Quanto alla logica competitiva/cooperativa, formalizzabile nella teoria dei giochi, già in Rousseau si trova un celebre apologo della "caccia al cervo", che anticipa, per taluni versi, una situazione da "dilemma del prigioniero".



Cambiamento politico e qualità della rappresentanza democratica

1. Cambiamento, democrazia e istituzioni

Il nostro è un tempo di cambiamenti: lo scopo di questa relazione è quello di indagarne le caratteristiche politiche e, quindi, di prospettare gli esiti che quei cambiamenti sono destinati a sortire (e stanno già sortendo) sul piano del funzionamento dei moderni sistemi democratici. Nella nostra indagine il riferimento sarà esclusivamente ai paesi di democrazia avanzata (cioè, principalmente, oltre agli Stati Uniti, i paesi più industrializzati dell'Europa occidentale), non solo perché al loro interno si colloca la nostra esperienza nazionale, ma anche e soprattutto perché essi costituiscono, nel loro complesso (e pur con le loro significative differenze nazionali), il punto più avanzato di sperimentazione democratica mai realizzato da società di ampie dimensioni. Lo sviluppo post-bellico di vasti sistemi di sicurezza sociale ha contribuito a creare, in questi paesi, per dirla con Dahrendorf (1984), un *mix* di benessere e libertà non comparabile, per contenuto ed estensione (di coloro che ne hanno usufruito), con quello realizzato da paesi organizzati da un diverso regime politico (e, segnatamente, dai paesi del socialismo reale dell'Europa orientale).

Certamente, in quel *mix* si sono manifestate forti limitazioni su entrambi i versanti: su quello del benessere, poiché il suo conseguimento (che non ha impedito sia che una minoranza di cittadini deboli venisse da esso escluso sia che i benefici ad esso associati fossero distribuiti ai diversi gruppi e classi di cittadini secondo proporzioni differenziate non sempre giustificabili e accettabili) è stato realizzato attraverso un assoggettamento spesso senza scrupoli dell'ambiente naturale e delle regioni povere del mondo agli interessi e alle esigenze di carattere produttivo che di quel benessere costituivano il motore e il principio di orientamento; su quello della libertà, poiché la sua diffusione (che non ha impedito sia che gruppi di cittadini - minoranze di vario orientamento - fossero da essa esclusi

sia che fenomeni visibili e invisibili di manipolazione ne accompagnassero il cammino) è stata realizzata attraverso modalità organizzative che hanno in non pochi casi irrigidito le sue potenzialità pluralistiche, rafforzando l'influenza di alcuni interessi e ridimensionando quella di altri, enfatizzando i gruppi e penalizzando gli individui, celebrando le associazioni dotate di risorse strategiche e sottoprivilegiando quelle aggregate unicamente intorno alla "buona volontà".

Nondimeno, nonostante queste limitazioni, le democrazie industriali dell'occidente capitalistico si sono dimostrate in grado di avanzare, tra la fine del secondo conflitto bellico e la fine degli anni sessanta, lungo un originale percorso istituzionale, un percorso connotato dalla ricerca di soluzioni istituzionali capaci di conciliare lo sviluppo e la promozione della cittadinanza con il mantenimento delle prerogative individuali che motivano la ricerca del profitto nel mercato. Naturalmente, si è trattato di un percorso contrassegnato di scontri tra interessi e culture, di competizioni acute tra attori politici, di confronti aspri tra diverse percezioni ed interpretazioni del bene comune. Non è un caso che, pur all'interno di un comune *tren* di *welfare democracy* (Wilenski 1975), i paesi qui considerati abbiano realizzato combinazioni istituzionali *significativamente* diverse degli "imperativi" della democrazia e del mercato (flora e weidem heimer 1983); e non è un caso che quella combinazione abbia manifestato i risultati più favorevoli alla democrazia nei paesi governati (per periodi significativi di tempo) da un partito (o da una coalizione di partiti) ad orientamento laborista o socialdemocratico, alleato o alleati con un forte e centralizzato

movimento sindacale, sostenuto o sostenuti da una cultura politica di tipo universalistico (per quanto riguarda i diritti e i servizi) e di tipo competitivo (per quanto riguarda la dinamica delle relazioni politiche sia tra gli interessi che tra i partiti (Esping-Andersen 1985).

Esiste un'ampia letteratura empirica che conforta questa conclusione, così come esiste un'altrettanto ampia letteratura teorica sulle cause che hanno portato, con gli anni settanta, alla radicale messa in discussione di quella combinazione definita come *welfare democracy* (Fabbrini 1982: capp. II e III). Una messa in discussione che ha avuto caratteristiche nazionali diverse, proprio perché differenti erano state le combinazioni istituzionali realizzate: tuttavia, essa ha coinciso, ovunque, con il ridimensionamento delle culture politiche che avevano sostenuto e giustificato il tentativo di addomesticare il mercato con la democrazia, di ricondurre il comportamento del primo alle regole e ai criteri ispiratori della seconda. Così, la crisi degli anni settanta ha finito per penalizzare in modo particolare i partiti riformisti e le loro esperienze di governo: essa, infatti, ha sottratto loro le necessarie risorse sia economiche che ideologiche con le quali avevano potuto promuovere nel passato le politiche economiche e sociali di addomesticamento del mercato. Una penalizzazione, tra l'altro, ulteriormente accentuata dalla trasformazione del sistema produttivo sollecitata anche da quella crisi, trasformazione che ha quindi finito per mutare la struttura delle divisioni sociali (e di classe) dalla quale erano provenuti storicamente i sostegni e i riferimenti per l'azione di quei partiti (Gorz 1982).

Dunque, le difficoltà registrate dai partiti

di Sergio Fabbrini

SERGIO FABBRINI è ricercatore di Sociologia dei fenomeni politici presso il Dipartimento di Teoria, storia e ricerca sociale dell'Università di Trento.

e dalle coalizioni sociali di orientamento riformista contribuirono a creare le condizioni propizie per una ripresa dell'azione politica delle forze conservatrici, ed in particolare di quelle che rivendicavano una fuoriuscita radicale del *welfarist consensus*. Con l'affermazione governativa di queste forze (prima in Gran Bretagna, poi negli Stati Uniti, quindi in Germania Federale), tra la fine del decennio scorso e l'inizio di quello in corso, si vennero a costituire i presupposti politici per il perseguimento di una strategia istituzionale "rovesciata", rispetto a quella perseguita nei tre decenni precedenti: una strategia, cioè, finalizzata ad addomesticare la democrazia attraverso l'enfaticizzazione degli "imperativi" del mercato. Pertanto, il nostro decennio ha finito per connotarsi per la supremazia delle forze conservatrici, che hanno cercato di fare aggio di un processo di modernizzazione già in atto al tempo della loro affermazione politica, processo al quale esse hanno cercato di offrire non solo un esito governativo ma anche una giustificazione ideologico-culturale. Così, quasi per un paradosso, i partiti di tipo riformista sono stati acceleratamente spinti verso un conflitto, con i partiti di tipo conservatore, che aveva tutte le caratteristiche di un tradizionale scontro destra/sinistra, proprio mentre i processi di cambiamento politico spingevano impetuosamente la sinistra verso una ridefinizione della sua identità politica, programmatica ed organizzativa.

I governi conservatori, nonostante il rafforzamento dei loro partiti di supporto (il nostro decennio è stato per loro un vero e proprio *party building decade* su scala di massa), non sembrano essere riusciti, tuttavia, a realizzare la loro strategia di "rove-

sciamento". Certamente, essi hanno mutato l'ordine delle priorità pubbliche in molti paesi, cambiato l'agenda dei governi, imposto nuove compatibilità agli interessi sociali, affermato valori e culture di tipo tradizionale e visioni dell'ordine sociale di tipo gerarchico. Eppure, la loro azione di smantellamento della *welfare democracy* ha dovuto ben presto riconoscere l'esistenza di vincoli istituzionali difficilmente superabili, come è stato nel caso di alcuni ambiti dell'intervento e della spesa pubblici che si sono dimostrati intoccabili per il forte consenso di cui disponevano. Ma sono state soprattutto le caratteristiche "selvagge" del processo di modernizzazione che hanno finito per incrinare la coesione della coalizione populistica attivata dalle politiche conservatrici e la stessa legittimazione delle élite politiche che quella coalizione si erano candidate a dirigere (Krieger 1986). Così, tallonati dall'esplosione di fenomeni prevedibili (la disoccupazione) e imprevedibili (la violenza e il razzismo), incapaci di risolvere efficacemente i problemi economici e sociali generati dal perseguimento di politiche *pro-growth* in un tempo di disequilibri ambientali e di scarsità delle risorse, i governi conservatori hanno finito per porsi sulla difensiva in questo passaggio di decennio, mantenendo il controllo del governo più per la debolezza e le divisioni degli avversari che per la solidità dei loro sostegni sociali e l'efficacia dei loro programmi politici (Kesselman e Krieger 1987).

Quasi secondo una logica di carattere ciclico, la competizione politica nelle democrazie in questione sembra aprire oggi nuove possibilità all'azione dei partiti e delle coalizioni di orientamento riformista: *a condizione* che essi si dimostrino in grado

di riconoscere le ragioni della messa in discussione del loro esperimento nel decennio scorso e, quindi, di comprendere le nuove condizioni (prodotte dalle trasformazioni degli ultimi due decenni) in relazione alle quali elaborare una rinnovata strategia di *welfare democracy*. Dunque, è intorno a quelle "nuove condizioni del conflitto politico" che bisogna ragionare, proprio perché esse sollecitano una revisione del sistema di regole e istituzioni preposto all'organizzazione di quel conflitto (cioè del *conflict system*, come lo chiama Schattschneider 1975), e più generalmente del sistema politico all'interno del quale prende sostanza la rappresentanza democratica.

Ora, se si mantiene l'attenzione verso le strutture istituzionali del sistema politico, si può comprendere la ragione per la quale il cambiamento politico (pur non essendo, certamente, un fenomeno esclusivo delle democrazie occidentali: basti pensare alle trasformazioni che sono in corso nei regimi socialisti) ha sollevato, ed è destinato ulteriormente a sollevare, problematiche (per così dire) "più avanzate" proprio nel contesto di quelle democrazie. Infatti, nonostante la accresciuta interdipendenza che si sta di giorno in giorno consolidando tra differenti regimi politici e diverse esperienze nazionali, la natura dell'organizzazione istituzionale del *mix* dahrendorfiano realizzata nelle democrazie occidentali consente ad esse di misurarsi con quel cambiamento sulla base di risorse e prospettive assai più consistenti e promettenti rispetto a quelle disponibili per altri regimi politici.

2. Rivoluzioni silenziose e società vociferanti

L'intreccio di processi diversi, di lungo e di breve periodo, ha condotto ad una trasformazione per molti versi strutturale delle società di democrazia avanzata, nel senso che esse si vengono oggi a configurare come società "post-industriali", sia sul piano della identità economico-produttiva

che su quello dell'identità generalmente culturale. I processi di lungo periodo attengono specificatamente a quell'esperienza di *welfare democracy* che è stata perseguita nel lungo secondo dopo-guerra. In particolare, due di essi appaiono rilevanti ai fini dell'indagine sul cambiamento politico: l'espansione dell'intervento statale e l'allargamento delle possibilità educative. Il primo, sostenendo e quindi regolamentando la crescita economica, ha contribuito a rendere meno incerta la sicurezza materiale di larghe fasce di cittadini, mentre il secondo, favorendo una mobilitazione cognitiva senza precedenti delle fasce giovanili della popolazione, ha contribuito a diffondere tra i cittadini nuovi atteggiamenti e differenti sensibilità nei confronti dei problemi della vita associativa. Per di più, intorno all'evoluzione di quei processi si sono venuti a costituire nuovi ceti sociali, portatori di competenze professionali e aspettative lavorative non riconducibili a quelli caratterizzanti uno dei tradizionali ordini di classe (Inglehart 1979).

La modernizzazione tecnologico-produttiva che si è imposta con l'inizio degli anni settanta può essere considerata sia il risultato dei processi sopra ricordati che la risposta ad alcune delle contraddizioni in cui essi avevano finito per avvilupparsi. Quei processi, infatti, avevano contribuito a dare vita sia alle condizioni necessaria (infrastrutturali e culturali) di quella modernizzazione che alle condizioni regolamentative che in qualche modo avevano finito per ostacolare il dinamismo necessario del sistema sociale ed economico. Così, sulla base di una spinta fortemente anti-regolamentativa, hanno preso corpo più recentemente processi (appunto, di breve periodo) che hanno portato ad una ristrutturazione del complessivo sistema produttivo, dislocando territorialmente attività e comunità e riorganizzando l'ordine di rilevanza dei settori economici. L'esito, sia pure parziale, dell'insieme di tali processi (di lungo e di breve periodo) appare essere una società il cui baricentro è decisamente collocato nelle attività terziarie ed informa-

tive (Ocse 1983), una società - cioè - connotata da una diversa (rispetto a quella precedente) struttura delle divisioni sociali.

La struttura delle divisioni sociali costituisce il retroterra della politica partigiana: più specificatamente, i contemporanei sistemi di partito si sono venuti storicamente a strutturare intorno a linee di divisione (sociali, ma anche religiose), che erano a loro volta l'esito di complessi processi di trasformazione. Ciò che è venuto, dunque, a mutare negli ultimi due decenni è proprio quella struttura delle divisioni sociali e religiose che aveva sostenuto e giustificato la competizione partitica nelle democrazie industriali tra gli anni venti e gli anni sessanta di questo secolo. Scrivendo proprio nella seconda metà degli anni sessanta, due autorevoli studiosi di politica, Lipset e Rokkan (1969), sottolineavano come i sistemi di partito, nelle principali democrazie occidentali, continuassero a conservare quelle caratteristiche di divisione politica che erano riconducibili ad una struttura di fratture sociali ed ideologiche consolidate, appunto, nel decennio successivo alla prima guerra mondiale: una struttura di fratture che a sua volta costituiva l'esito di due fondamentali processi di trasformazione (quello che aveva condotto alla rivoluzione nazionale e quello che aveva condotto alla rivoluzione industriale) che i paesi europei in particolare avevano conosciuto nel corso del secolo scorso. Ora, questi esiti sono stati diversi sul piano delle singole esperienze nazionali, eppure ognuno di essi ha potuto essere legittimamente ricondotto ad una unica famiglia di sistemi di partito e ad un unico *pattern* di allineamento politico (di *partisan alignment*).

Discuteremo in seguito le caratteristiche di quella famiglia e di quel *pattern*: qui, è sufficiente ricordare che i sistemi di partito delle democrazie occidentali che emergono da quelle rivoluzioni si sono venuti a strutturare intorno alla rappresentanza di contrapposti interessi di classe e di contrapposte opzioni religiose. Il riferimento alla classe sociale (o ad una costellazione di gruppi sociali relativamente omogenei) e

alla opzione religiosa ha costituito tradizionalmente il background ideale della elaborazione strategica dei principali partiti (di massa) delle democrazie industriali. In altri termini, quel riferimento ha continuato ad orientare l'azione dei principali partiti politici per gran parte di questo secolo, nonostante i mutamenti di volta in volta intervenuti nelle modalità e nelle finalità della competizione politica. Così, se la combinazione di un suffragio elettorale pressoché universalistico con la necessità di mobilitare politicamente nuovi ceti ed interessi attivati dal processo di industrializzazione aveva posto le basi di un'evoluzione in senso "pigli-tutto" dell'azione di partito (Kirch Heimer 1979), nondimeno quell'evoluzione non è mai giunta al punto di cancellare i tratti di identità sociale e religiosa in relazione ai quali i principali partiti si erano storicamente definiti. Da questo punto di vista, appare sicuramente plausibile la critica che il politologo tedesco-federale von Beyme (1989) muove alla pur suggestiva analisi kirchheimeriana: quest'ultima sembra aver portato ai suoi estremi una tendenza che storicamente si è presentata in modo assai più articolato. Anche negli stessi Stati Uniti, che in qualche modo hanno anticipato un'evoluzione in senso "pluralistico" della competizione partitica, tale evoluzione non è sembrata in grado di neutralizzare le basilari e contrapposte "identità rappresentative" dei due maggiori partiti (Sundruist 1983). Può essere utile aggiungere che quelle identità (in particolare in Europa, ma appunto non solo lì) rinviavano, non solo alla rappresentanza di due interessi diversi come il *business* e il *labour*, ma anche - di conseguenza - ad alternative declinazioni istituzionali del rapporto tra cittadinanza e profitto (Stephens 1985).

Così, proprio nel periodo in cui gli studiosi parlavano di sistemi politici "congelati", a proposito delle democrazie industriali, vengono a maturazione e iniziano a prendere corpo processi diversi che porteranno ad una radicale trasformazione delle basi sociali e culturali di quei sistemi di

partito. E' bene però precisare: quella trasformazione non ha portato alla sostituzione dei tradizionali *cleavages* di classe e di religione con altri di differente natura e carattere; piuttosto, essa ha condotto ad una moltiplicazione delle divisioni sociali e culturali, all'interno delle quali (pur se in modo ridimensionato) continuano ad avere un loro peso le divisioni tradizionali appena ricordate. La balcanizzazione della struttura sociale, l'affermazione di nuovi ceti (in particolare di "nuova classe media") e l'identificazione di nuovi interessi, l'erosione (se non la frantumazione) dei tradizionali sistemi di valore hanno posto le basi per lo sviluppo di nuove modalità del conflitto politico, sviluppo che ha finito per "scongelare" la struttura di allineamenti partitici su cui si erano ordinate politicamente le società industriali.

Naturalmente, una trasformazione sociale e culturale non produce meccanicamente un cambiamento della struttura e della competizione partitiche (Panebianco 1982a) (come sembrano ritenere molte teorie sociologiche della post-industrializzazione (Bell 1976): perché ciò avvenga, è necessario che la struttura delle opportunità politiche (cioè quel sistema di vincoli e possibilità istituzionali che connette la società civile al sistema politico) abbia caratteristiche tali da rendere difficile il riassorbimento della trasformazione nel sistema costituito (Kitschelt 1986). Ma di questo discuteremo in seguito. Ora, è sufficiente sottolineare che quella trasformazione ha prodotto, a partire dal decennio scorso, una vera e propria "rivoluzione silenziosa" (Inglehart 1983) nelle opinioni e nei valori di fasce estese di cittadini, rivoluzione che ha finito per influenzare gli atteggiamenti da essi intrattenuti nei confronti di ambiti decisivi della loro vita individuale e collettiva. Così, sono venute a mutare le attitudini verso il lavoro, sono venuti ad essere praticati nuovi stili di vita, è venuta a cambiare la percezione del ruolo individuale nella vita associativa. Certamente, i protagonisti di questo mutamento (ovvero, come ha detto Inglehart, i "veicoli" attraverso i quali

quel mutamento si è espresso) sono stati principalmente i giovani, eppure questa trasformazione di valori ed opinioni si è progressivamente estesa ad altre fasce di età, anche in virtù dell'influenza crescente che i gruppi in precedenza giovanili sono venuti ad acquisire nel corso della loro progressiva maturazione. Questi gruppi, infatti, proprio perché dotati di un'alta scolarizzazione, sono venuti ad occupare posizioni di rilievo nel sistema sociale (ed in particolare nei sotto-sistemi informativo, culturale ed educativo), posizioni dalle quali quelle opinioni e quei valori hanno potuto ulteriormente diffondersi e legittimarsi.

Proprio Inglehart e i suoi collaboratori hanno parlato, a proposito di quel mutamento, dell'affermazione di valori post-materialisti: cioè di valori che affermano la priorità de (e di opinioni che affermano la preferenza per) gli ambiti qualitativi della vita individuale e associata, rispetto agli ambiti contraddistinti dalla ricerca del benessere materiale. Ora, ciò che è qui d'interesse rilevare è che tale affermazione di un nuovo asse di valori (che, di nuovo, non ha sostituito quello precedente, ma ad esso si è sovrapposto) è avvenuta attraverso una *pluralizzazione* degli ambiti problematici attraverso i quali il nuovo asse ha potuto manifestarsi e mettersi alla prova. Così, nonostante le severe difficoltà economiche del decennio scorso (e forse in relazione alla modernizzazione sregolata dell'apparato economico-produttivo sollecitata da quelle difficoltà), nei paesi della Comunità Economica Europea è cresciuto regolarmente il numero dei cittadini che ritengono prioritario preservare l'ambiente (piuttosto che perseguire la crescita), ricercare la "buona occupazione" (piuttosto che accettare un lavoro "qualunque"), sperimentare la "buona vita" (piuttosto che perseguire una vita dotata esclusivamente di beni e scambi materiali), maturare nuovi equilibri di eguaglianza tra i sessi, di giustizia tra i popoli e di interdipendenza tra i paesi. Insomma, se in quei paesi, nel 1970, due cittadini collocavano le loro preferenze di

valore nel campo post-materialista e quattro cittadini nel campo materialista, nel 1984, sempre negli stessi paesi, i cittadini che si collocavano nell'uno e nell'altro campo sostanzialmente si equivalevano, per numero e intensità (Inglehart 1985).

Come è noto, i valori costituiscono l'essenza della politica, proprio perché essa organizza, come ha ricordato Easton (1971), quel processo altamente conflittuale che è la loro allocazione autoritativa: in ultima analisi, il conflitto politico, e non solo nelle società avanzate, è la manifestazione di uno scontro (e talora di una competizione) tra sistemi di valore alternativi. Dunque, le nostre rivoluzioni silenziose erano destinate a generare società vociferanti. O, comunque, a creare le condizioni per nuove "voci" di conflitto (intorno alle quali, preferibilmente, si svolgerà la nostra futura argomentazione), "voci" che finiranno per intrecciarsi con quelle più tradizionali (attinenti alla distribuzione del reddito, alla distribuzione dei lavori e delle occupazioni, alla distribuzione delle decisioni economiche, alla distribuzione delle condizioni di vita nel territorio), a loro volta rese più "moderne" dalle caratteristiche selvagge che il processo di modernizzazione, sostenuto dai governi conservatori e moderati, è venuto ad assumere.

3. Politica partigiana e mobilitazione delle passioni

Nelle democrazie contemporanee, come instancabilmente ha ricordato Sartori (1976), la stabilità e il cambiamento politici sono intimamente connessi agli sviluppi nei sistemi di partito. La rivoluzione silenziosa delle opinioni e dei valori e la frammentazione degli interessi, avviati dalle trasformazioni sociali e culturali del decennio scorso, hanno finito per intaccare la stabilità dei sistemi politici, sollecitando la formazione di processi di *decomposizione* degli allineamenti di partito, rivelatisi inadeguati a rappresentare un differente (dal passato industriale) universo sociale e cul-

turale (Dalton et al 1984). Questa decomposizione (che, naturalmente, non deve essere confusa con una crisi di sistema) ha avuto manifestazioni (tipologiche) diverse nei singoli contesti delle democrazie avanzate, proprio per le differenti strutture delle opportunità politiche che quei contesti "mettevano a disposizione" del cambiamento per la sua evoluzione. Così, in alcuni paesi, la decomposizione si è manifestata attraverso una frazionalizzazione del precedente sistema di partito (come in Gran Bretagna); in altri paesi, essa si è manifestata attraverso l'affermazione parlamentare di nuovi partiti ecologisti (come la Germania Federale, in Svezia e nella stessa Italia); in altri paesi ancora, quella decomposizione ha imposto ai partiti consolidati di dilatare come mai era avvenuto i propri confini organizzativi e la propria identità politica (Come negli Stati Uniti); in altri paesi, infine, essa ha condotto ad una straordinaria ristrutturazione dei partiti politici costituiti, con il forte rilancio di alcuni e la quasi estinzione di altri (come la Francia).

Comunque, al di là di tali specifiche esperienze nazionali, la generalità dei sistemi di partito delle democrazie occidentali è stata attraversata, in particolare negli ultimi due decenni, da processi che hanno condotto ad un indebolimento del loro legame con i cittadini (ovunque, declinano i cittadini che si identificano con un partito ed aumentano coloro che guardano ai partiti con disincanto), o meglio - più propriamente - che hanno creato le condizioni di una politica de-allineata. Naturalmente, non deve stupire che siano i partiti l'anello più delicato e vulnerabile dei contemporanei sistemi politici: proprio perché essi sono stati gli attori principali della politica industriale, i protagonisti della politica rappresentativa, inevitabilmente appaiono destinati a registrare prima di altri attori politici il malcontento dei cittadini (Pasquino 1980). Contemporaneamente, il necessario riconoscimento di questa loro peculiare collocazione non deve però portare a confondere la crisi dei partiti con la crisi del sistema politico. Se si considerano i tre ambiti ("sotto-siste-

mi") in cui Easton (1967) ha suddiviso il sistema politico (le "autorità", il "regime" e la "comunità politica"), si potrebbe plausibilmente ritenere che le difficoltà (la crisi) manifestate dai partiti sottopongono a tensione, in via immediata, l'ambito in cui agiscono i *decision-makers* (le "autorità") e, in via mediata, quello dell'assetto istituzionale che presiede alla formazione delle decisioni (il "regime"). In altri termini, il cambiamento politico di cui discutiamo non ha minacciato né minaccia la stabilità delle democrazie (Dalton 1988: cap. 11), nel senso che esso non è promosso da un malcontento verso quell'insieme di profondi convincimenti (*deep-seated beliefs*), appunto: democratici, che tiene insieme la comunità politica. Piuttosto, quel cambiamento sembra aver messo in luce l'inadeguatezza delle classi politiche e degli assetti istituzionali, formatesi e costituitisi nel lungo periodo post-bellico, di fronte alla trasformazione del processo politico e all'affermazione al suo interno di nuove domande e di nuovi attori.

Ma, ciò detto, vale la pena di domandarsi la ragione di tale inadeguatezza dei partiti. Per rispondere, è necessario considerare sia gli aspetti strutturali che (per così dire) soggettivi del funzionamento dei contemporanei sistemi di partito. Per quanto riguarda questi ultimi, è qui sufficiente sottolineare che la generalità dei partiti politici (ed in particolare dei partiti riformisti) ha opposto, per molto tempo, una ostinata indifferenza (se non ostilità) al cambiamento politico, in particolare ai nuovi attori e alle nuove problematiche da esso promosse (e su cui ritorneremo tra poco). Non è un caso (Kitschelt 1988) che quegli attori e quelle problematiche (cioè i movimenti dei cittadini e gli *issues* dell'ambientalismo, del pacifismo, del femminismo, dell'antinuclearismo) abbiano prodotto il tasso più alto di conflittualità in quei paesi nei quali la lunga dominanza governativa di partiti riformisti aveva condotto ad un'espansione del *welfare* attraverso (però) un irrigidimento dei sistemi di rappresentanza politica e di intermediazione degli interessi.

Così, sono proprio questi paesi (come la Danimarca, la Norvegia, l'Austria e la Germania Federale) che oggi registrano la più significativa presenza di partiti ambientalisti e libertari (*left-libertarian parties*, come vengono definiti dalla letteratura), partiti attraverso i quali le nuove domande hanno potuto trovare un canale istituzionale per essere ascoltate e, naturalmente, rappresentate.

Per quanto riguarda, invece, gli aspetti strutturali dei sistemi di partito è necessario riportare l'attenzione alla logica di divisione politica che ne ha connotato ed animato il funzionamento. Quella logica è stata centrata tradizionalmente sulla contrapposizione destra/sinistra (Beyme 1987: cap. 4), anche se naturalmente i significati politico-ideologici di quei due poli di contrapposizione sono mutati nel corso del tempo (Magiver 1966: 161). Tuttavia, nonostante "destra" e "sinistra" abbiano evocato significati diversi in relazione a differenti periodi storici (e, anche, a differenti gruppi sociali), quella contrapposizione ha continuato ad orientare, per l'intero periodo del "congelamento", sia i comportamenti dei partiti politici che le preferenze dei cittadini. Insomma, tale contrapposizione ha contribuito ad ordinare in modo decisivo lo spazio dei sistemi partitici delle società industriali, nel senso che essa ha fornito i criteri con i quali i partiti potevano collocare, con relativa coerenza, nei sistemi politici le loro visioni ideologiche, le loro coalizioni sociali di riferimento, i loro programmi di governo. Insomma, è stato attraverso questa contrapposizione che si è manifestata, nella vicenda della società industriale, la rappresentanza democratica, nel senso che l'identificazione delle preferenze e degli interessi è avvenuta simultaneamente alla loro collocazione in uno spazio politico strutturato partiticamente lungo la contrapposizione destra/sinistra.

Certamente, in molte occasioni quella contrapposizione si è rivelata incapace di integrare preferenze non facilmente collocabili in uno dei due campi opposti; così come in altre occasioni essa è stata neutra-

lizzata da una tendenziale convergenza (su alcuni ambiti programmatici e di *policy*) dei due poli (partiti o coalizioni di partiti) che l'avevano sostenuta. Nondimeno, quella contrapposizione ha continuato a costituire il più efficace criterio di ordinamento del sistema politico, se non la condizione vera e propria del suo funzionamento. Occorre, però, ricordare (Lauber 1983) che quella contrapposizione ha potuto svolgere positivamente la sua necessaria funzione sistemica perché gli attori politici (i partiti) che la sostanziano hanno continuato a dividersi sulle "misure" e sui "modi", ma non sui "fini" del processo democratico. In altri termini, i partiti sia della destra che della sinistra hanno condiviso insieme il "fine" della crescita economica e del benes-

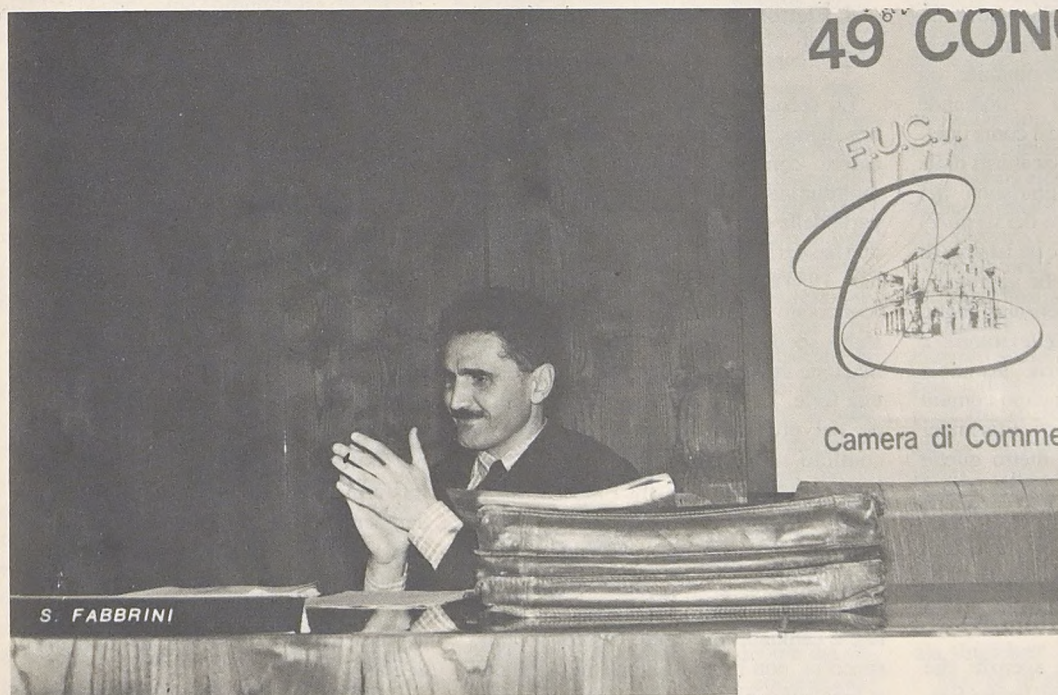
distributive via le quali i benefici e i costi della crescita avrebbero dovuto essere trasferiti ai vari gruppi sociali.

Sistemi di partito strutturati secondo questa logica hanno incontrato inevitabili difficoltà a riassorbire domande ed attori che, non solo si sono posti oltre l'orizzonte della crescita, ma si sono presentati con caratteristiche tali da essere difficilmente riconducibili all'orizzonte della democrazia negoziale. Insomma, se la contrapposizione destra/sinistra si era dimostrata in grado di esprimere l'universo delle fratture basate sulla classe sociale e l'opzione religiosa, quella stessa contrapposizione era destinata ad apparire incapace di esprimere l'intero universo delle fratture politiche che veniva a contraddistinguere la società post-

in reazione a quelli e a quelle, attori e domande di orientamento pre-industriale (upset 1985) si sono posti oltre la tradizionale agenda industrialista e consensualista, sollevando *issues* la cui soluzione non poteva più essere ricercata nel patrimonio programmatico-ideologico di quella sperimentata contrapposizione. Per di più, quegli *issues* (basti pensare all'ambiente o alla differenza sessuale), se assunti dai partiti costituiti, avrebbero ragionevolmente condotto ad un esito di forte conflittualità al loro interno, che le élite politiche dei partiti temevano di non poter tenere sotto controllo.

Dunque, la combinazione di fattori soggettivi e strutturali è all'origine del de-

allineamento degli schieramenti di partito e, più in generale, delle incapacità rappresentative che i consolidati sistemi di partito continuano a manifestare nei confronti delle domande nuove attivate dai processi di cambiamento politico. Non stupisce, perciò, che a tale de-allineamento partitico sia corrisposto una sorta di ri-allineamento sociale, cioè la formazione di processi di ricomposizione dei cittadini proprio intorno a nuove agenzie e a nuovi ambiti problematici di mobilitazione (Rochon 1983). Così, lo scenario dei conflitti politici dell'ultimo decennio è stato coperto quasi per intero dall'azione di movimenti sociali (più propriamente



sere materiale, oltre a quello di preservare una democrazia consensuale (cioè competitiva, ma con finalità negoziali), dividendosi invece sul piano dei "modi" con cui l'espansione della democrazia doveva essere perseguita e sul piano delle "misure"

industriale (Panebianco 1982: cap. 491-498). Una difficoltà, appunto, accentuata dal fatto che una componente significativa dei nuovi attori e delle nuove domande attivate dal cambiamento (il quale, bisogna ricordare, non ha mancato di attivare anche

definiti come *citizens' movements*) mobilitatisi su *issues* molti dei quali con una evidente valenza qualitativa. Si conosce molto di questi movimenti così come si dispone ormai di un vasto materiale empirico ad essi relativo (ad esempio, sappiamo

(Chandler e Siaroff 1986) che il numero dei cittadini che in Germania Federale sono stati coinvolti nel corso degli anni settanta nelle varie *Bürgerinitiativen* è stato di gran lunga superiore al numero dei cittadini iscritti all'insieme dei partiti politici costituiti).

Ora, l'aspetto più caratterizzante di molte di queste iniziative è che esse hanno posto all'attenzione pubblica obiettivi, per dirla con Hirschman (1977), non riconducibili all'ambito degli interessi bensì a quello delle "passioni", cioè a quell'ambito che l'occidente democratico aveva cercato ostinatamente di addomesticare, culturalmente e istituzionalmente. In altri termini, obiettivi quali la pacificazione tra i paesi e tra gli uomini, il rispetto degli equilibri ambientali, il riconoscimento di una differenza equalitaria tra i sessi sollevano istanze di mobilitazione nelle quali non è rinvenibile un rapporto predeterminabile tra gruppi socialmente definiti e domande avanzate. Quegli obiettivi (così come quelli, più in specifico, che sono scaturiti dalla critica alla razionalità utilitaristica del mercato e a quella burocratica del *welfare*) sembrano sollevare in molti casi istanze di mobilitazione etica, istanze che aggregano i cittadini che "sentono e pensano" nello stesso modo (*like-minded people*) intorno a quella specifica problematica, insomma che aggregano cittadini che hanno comuni "passioni". Non ci sono, infatti, riferimenti sociali certi e prevedibili dietro quelle "passioni", anche se indubbiamente la loro affermazione ha potuto usufruire del supporto dei nuovi ceti di classe media istruita e secolarizzata e quindi dei cittadini (in particolare giovani) cognitivamente mobilitati.

Insomma, gli *issues* e le agenzie che hanno mobilitato tali "passioni" hanno finito per costituire l'occasione per dare visibilità alle nuove divisioni sociali e culturali prodotte dalla trasformazione post-industriale, cioè per coagulare ed aggregare tali divisioni e, per molti versi, per offrire ad esse una possibilità di rappresentanza politica. Di nuovo, ciò è potuto avvenire in virtù

delle risorse di influenza di cui ha potuto disporre un numero crescente di cittadini, oltre che per l'impermeabilità mostrata dai partiti costituiti nei confronti delle nuove problematiche. Così, la mobilitazione intorno a tali *issues* ha finito per collocarsi oltre la contrapposizione destra/sinistra, scompaginando non poco le carte del sistema partitico. I principali partiti, dopo l'iniziale ostilità, sono stati costretti a mettere in campo strategie di adattamento, ma - nondimeno - essi continuano ad apparire in difficoltà in un processo politico non più strutturato (o meglio, non più esclusivamente strutturato) sulla *class cleavage* ma sulla *issue cleavage*, non più sulla *religious cleavage* ma sulla *value cleavage*.

4. Elettori "sofisticati" e cittadini eterogenei

Lo scenario politico delle contemporanee democrazie occidentali appare dunque essere connotato dall'esistenza di una moltitudine di divisioni politiche, buona parte delle quali certamente riconducibili a due basilari assi di divisione politica (Inglehart 1984): quello di lontana formazione (connotato dal conflitto sul reddito e lo status sociale) e quello di più recente formazione eppure già in grado di esercitare una forte "capacità d'attrazione" all'interno del processo politico (connotato dal conflitto sulla qualità della vita, dell'ambiente, delle relazioni tra i sessi e i tra i paesi). Appunto, oltre a questi due assi di divisione (che appaiono obbligati a convivere per ancora molto tempo), quello scenario sembra essere attraversato da continue e cangianti divisioni, basate su *issues* specifici, non infrequentemente di carattere localistico e particolare. Insomma, le democrazie post-industriali si trovano di fronte ad una inedita sfida: quella che proviene da una società che moltiplica in continuazione le divisioni politiche, divisioni in misura crescente basate su *issues* che, talora, sono espressione di grandi problematiche qualitative e, talaltra, di delimita-

te e particolari problematiche quantitative. Per di più, queste divisioni, proprie perché basate su *issues*, tendono a tagliare "trasversalmente" gli schieramenti politici, con gli effetti che abbiamo in precedenza discusso.

Intorno a quegli *issues* si sono venuti così a costituire (ed è questo un fatto di grande importanza) relativi *issue publics* (Dalton 1988: 27-28): cioè aggregazioni di cittadini su problematiche avvertite, in quel momento, come le più rilevanti (evidentemente per coloro che si sono aggregati). Così, pur continuando a riprodursi le tradizionali aggregazioni intorno a identità sociali e religiose (anche se il primo tipo di aggregazione appare più in declino del secondo), è venuta a crescere nell'ultimo decennio un'aggregazione intorno a problematiche, sia qualitative che particolaristiche. Ora, più accentuatamente intorno alle problematiche che hanno attivato i cittadini cognitivamente mobilitati, si sono venuti a costituire veri e propri *policy publics*, cioè aggregazioni di cittadini intorno alle soluzioni da perseguire (appunto: non sempre negoziabili) in merito a quel determinato *issue*.

Così, i nuovi *issues* non si sono limitati ad alimentare esclusivamente le "passioni", ma in molti casi hanno sollecitato una ricerca autonoma da parte dei cittadini (in particolare quelli "sofisticati") delle soluzioni di *policy* più adeguate per la loro risoluzione. Si tratta di un passaggio cruciale della trasformazione del processo politico delle democrazie: per la prima volta nella loro storia, esse possono registrare l'esistenza di un elettorato (una quota crescente di esso) capace di giudicare sulla base di preferenze di politica (*policy opinions*) autonomamente elaborate.

Anche in questo caso, una vasta letteratura empirica sembra confortare tale conclusione. Se si considerano i tre criteri tradizionalmente usati dalla scienza politica (Campbell et al. 1960) per analizzare il comportamento di voto (la *partisanship*, l'*issue voting* e le *candidata image*), appare evidente dalle ricerche empiriche (Crewe e

Denver 1985) il declino del voto basato sulla partigianeria di partito (cioè, sull'identificazione partitica) e la crescita costante del voto basato sull'opinione in merito ad uno specifico problema (ed anche, però è più difficile da quantificare comparativamente per via delle differenti culture politiche nazionali, sull'immagine del candidato). In altri termini, nelle democrazie occidentali (in particolare in quelle europee, assai di meno in quella statunitense) i cittadini continuano ad aderire e ad una competizione elettorale strutturata su linee di partito, ma nondimeno essi sembrano aver mutato in modo sostanziale i criteri con i quali poi ordinano le loro preferenze di voto. Ora, il declino dell'identificazione e dell'attaccamento (*party attachment*) partitici hanno come conseguenza quella di ridimensionare il criterio più stabile per prevedere il comportamento elettorale: infatti, una scelta di voto basata sulla *policy opinion*, o addirittura sull'immagine del candidato, appare poco prevedibile, proprio perché presuppone che ad ogni scadenza elettorale l'elettore possa valutare i partiti politici sulla base delle posizioni di *policy* che essi hanno assunto sull'*issue* che è, in quel momento, prioritario per l'elettore in questione.

Se la scelta di voto è basata sull'*issue* (cioè, è commisurata alla distanza che si costituisce tra la *policy opinion* dell'elettore e la *policy position* del partito su quel problema) e se gli *issues* che coinvolgono ed interessano gli elettori mutano in continuazione, allora è plausibile ritenere che l'effetto di tutto ciò possa essere un alto tasso di volatilità dei comportamenti elettorali. Ma, come è noto, fenomeni di volatilità elettorale producono comportamenti partitici incoerenti: i partiti, infatti, di fronte alla instabilità delle scelte di voto, riconducono le loro scelte esclusivamente al breve periodo, cercando di adattarsi alle contingenti correnti di opinione, rincorrendo gli *issues* e corteggiando gli *issues publics* con proposte spesso estemporanee, prive di organicità, se non addirittura unicamente simboliche. Per di più (ma questo lo

vedremo meglio in seguito), un processo elettorale così frantumato ed imprevedibile, scarsamente connotato sul piano programmatico di medio-lungo periodo, è destinato a sollevare (*sta già sollevando*) dinamiche fortemente personalizzate di aggregazione politica, di aggregazione - cioè - intorno al leader che si dimostra più capace di individuare gli *issues* che possono favorire la formazione di una maggioranza politica.

Insomma, dietro l'*issue voting* si nascondono processi tra di loro contraddittori (Dalton 1984). Da un lato, esso costituisce l'espressione di un mutamento nella composizione dell'elettorato, di una crescita degli elettori a-partigiani (o indipendenti) capaci sia di elaborare una loro autonoma posizione di *policy* su un problema che li interessa che di rapportare ad essa la posizione dei vari partiti. Contrariamente agli elettori che tradizionalmente si erano definiti come "indipendenti", questi elettori non schierati partiticamente partecipano attivamente al processo politico, dispongono delle necessarie informazioni per elaborare autonome scelte, sono portatori di forti passioni etiche ed ideali. Dunque, da questo punto di vista, l'*issue voting* è l'espressione di una cittadinanza più consapevole, che non vuole affidare deleghe in bianco ai partiti, che è capace di individuare autonomamente l'agenda dei problemi che devono essere affrontati in via prioritaria dal sistema politico. Dall'altro lato, però quella modalità di voto è il risultato di una frammentazione delle divisioni politiche che non è riuscita ancora ad individuare i necessari ambiti e passaggi di un suo riordinamento istituzionale. Un processo elettorale che tende a riprodurre le condizioni del deallineamento politico (senza, contemporaneamente, fornire gli impulsi programmatici ed organizzativi per un più avanzato ri-allineamento) non appare in grado di favorire la desiderata maturazione dei sistemi politici delle democrazie post-industriali, sia sul piano della loro rappresentatività che della loro responsabilità.

Certamente, le elezioni non costituiscono

no l'esclusivo *linkage* tra governanti e governati, tra cittadini ed élite politiche. La stessa esperienza dei *citizens' movements* testimonia del bisogno diffuso, in particolare tra i cittadini "sofisticati", di individuare ambiti di partecipazione meno partiticamente strutturati e più *policy oriented* (Kaase 1984). Di qui, la diffusione di modalità di partecipazione politica non convenzionale (dall'attività di comunità alla protesta diretta) proprio tra quei gruppi di cittadini che pur disporrebbero delle risorse e dell'influenza per intervenire efficacemente nella partecipazione convenzionale (ed in quella elettorale, in primo luogo). Così, mentre nel passato l'azione di protesta (ad esempio) era prerogativa di quei ceti che venivano esclusi dalla partecipazione convenzionale, oggi quell'azione viene adottata da cittadini che ritengono inadeguata e insufficiente la partecipazione convenzionale rispetto alle domande che essi sollevano. Si è creato, così, il paradosso che la rilevanza e l'estensione della partecipazione elettorale sono venute ad essere ridimensionate proprio nel periodo storico che registra l'elettorato più culturalmente avanzato nella storia delle democrazie occidentali. Insomma, la diffusione della mobilitazione cognitiva, insieme alle trasformazioni sociali e culturali sollecitate dalla post-industrializzazione, sembrano aver prodotto un elettorato poco in sintonia con gli assetti istituzionali di sistemi politici ideati e costruiti in relazione ad una differente società. Così, la più avanzata approssimazione storica al modello ideale di cittadino democratico è venuta a coincidere con la crisi dei sistemi politici storicamente più avanzati di organizzazione della democrazia (Inglehart 1988).

Ma, se le elezioni non assolvono mere funzioni simboliche e rituali all'interno di una democrazia, allora non può essere un bene se esse non sono messe in grado di fornire chiare indicazioni circa i programmi e il personale politico intorno ai quali dovrebbe essere costituito un governo; né ci si può consolare con l'idea che comunque altre modalità di *input* nel sistema politico

possono essere individuate, e sono state già individuate. Anche in una società complessa, le elezioni costituiscono l'ambito più legittimo al cui interno individuare maggioranze e minoranze, interessi da proteggere ed altri da penalizzare, valori da affermare ed altri da contrastare, elite politiche da investire di fiducia ad altre a cui quella fiducia deve essere sottratta. Se si considera ciò, si può comprendere la ragione per la quale il rinnovamento dei sistemi elettorali costituisca un passaggio-chiave del riadeguamento dei sistemi politici alle nuove condizioni del conflitto post-industriale. Insomma, adeguati sistemi elettorali possono contribuire in modo determinante alla formazione, per dirla con Dahrendorf (1988: 225-226), di istituzioni capaci di essere flessibili verso la pluralità delle divisioni e, contemporaneamente, capaci di semplificare quella pluralità del fare sortire da essa una prospettiva legittima di governo.

5. La rappresentanza del cittadino democratico

La natura dei legami tra cittadini e *decision-makers* costituisce la questione essenziale da indagare se si vuole comprendere il funzionamento della democrazia (Matteucci 1984: 2a). Essa rinvia alle caratteristiche di ciò che abbiamo definito come "struttura delle opportunità politiche", cioè ai nessi che - storicamente - si sono venuti a costituire in ogni singolo paese tra sistema elettorale, sistema di partito e sistema di governo. La diversa organizzazione istituzionale di quei nessi ha condotto alla sperimentazione di diversi modelli di governo rappresentativo, cioè all'organizzazione di differenti modalità della rappresentanza democratica. Se consideriamo il rapporto di rappresentanza, come consiglia Sartori (1987: 281-285), come un rapporto sezionabile in termini sia di rappresentatività che di responsabilità, allora è possibile rilevare empiricamente come alcuni sistemi politici (come quello statunitense) abbiano finito

per privilegiare nel loro funzionamento le *responsiveness* del sistema nei confronti delle domande dei cittadini (cioè, di enfatizzare il versante della rappresentatività offuscando quello della responsabilità, del rapporto di rappresentanza), mentre altri sistemi politici (come quello britannico e, generalmente, come quelli europei a forte presenza partitica) abbiano preferito privilegiare il versante di responsabilità di quel rapporto (cioè, di enfatizzare la capacità di governo del sistema - attraverso l'azione di organismi, appunto i partiti, collettivamente *accountable* - irrigidendo però i canali e i modi della rappresentatività).

Ora, il cambiamento politico degli ultimi due decenni ha sottoposto a severa tensione il rapporto di rappresentanza su entrambi i suoi versanti costitutivi. La moltiplicazione degli issues e, soprattutto, l'affermazione di problematiche a forte contenuto di valore (quelle che, appunto, mobilitano le "passioni" e non gli "interessi") hanno sollevato non facilmente risolubili contraddizioni sul piano della riproduzione di un processo di "rappresentanza rappresentativa": infatti, chi può rappresentare, e come e dove si possono rappresentare, "passioni" che non hanno riferimenti sociali stabili o, addirittura (pensiamo ad un obiettivo come quello: "lasciamo la terra ai nostri figli"), che rinviano alla difesa di una comunità umana che ancora non esiste, e che spesso sono l'espressione di opzioni di tipo morale? Così, lo sviluppo di una politica dei cittadini basata su *issue* e *policy-opinions* ha reso certamente l'elettorato più attento ai risultati (gli *outputs*) del processo di governo, più esigente verso i *decision makers* e la loro capacità di rispondere responsabilmente alle domande che vengono sollevate. Per di più, lo sviluppo di tale politica ha portato, per dirla con Easton (1975), ad un mutamento nei modelli di sostegno dei cittadini nei confronti del sistema politico. Cioè, un numero crescente di cittadini tende ad intrattenere, nei confronti degli ambienti decisionali del sistema (cioè al circuito "autorità"-*"regime"*), un sostegno specifi-

co commisurato alla qualità degli *outputs* che esso si dimostra in grado di produrre, allontanandosi contemporaneamente da modalità di sostegno diffuso (che erano state le più comuni nel passato) che presupponevano una sorta di identificazione affettiva con le elite e le istituzioni che sostanziano quel circuito decisionale. Ma, se così è, i problemi che si pongono anche sul versante della "rappresentanza responsabile" appaiono evidenti: infatti, come e chi può rispondere responsabilmente (alle domande sollevate) attraverso *outputs* governativi adeguati, se l'unico organismo (il partito politico) che le democrazie abbiano finora "inventato" per assolvere - appunto, responsabilmente - quella funzione appare scosso da difficoltà non contingenti?

Come si può vedere, il cambiamento politico è stato e continua ad essere portatore di tendenze contraddittorie: tendenze che necessitano l'adozione di consapevoli strategie, da parte dei principali attori della politica democratica (cioè, i partiti), se si vuole riportarle ad un rapporto di reciproca coerenza. D'altronde, lasciato a sé stesso, quel cambiamento potrebbe generare esiti non desiderabili, o comunque esso non sembra avere in sé le risposte per i suoi problemi. Insomma: "il faut faire de la politique". Il passaggio da una struttura di divisioni definita in termini di gruppi sociali e di consolidate opzioni religiose ad una, fortemente frammentata, definita in termini di *issues* (alcuni dei quali rinviano a generali opzioni etiche ed altri invece a delimitate posizioni di *policy*) ha sollevato (ed è destinato ulteriormente a sollevare) complessi problemi di organizzazione dell'ordine politico. Cioè, quel passaggio (che sembra sintetizzare molte delle contraddittorietà del processo di secolarizzazione e di pluralizzazione delle società contemporanee) rinvia alla politica, e solo alla politica, il compito di costruire (o favorire la costruzione di) una nuova base di *partisan cleavages* (Fabbrini 1988: cap. V). Un compito arduo, perché divisioni basate su *issue-groups* sono difficili da istituzionalizzare

(in quanto non consentono di collegare in forma stabile gruppi sociali con organizzazioni politiche), perché la mobilitazione basata su quelle divisioni ha mostrato di subire influenze atomizzanti (se non altro per via della *constituency* di quelle divisioni che è fluida e trasversale, cioè taglia i vari *networks* associativi), eppure si tratta di un compito che è necessario assolvere.

Ma, chi può assolverlo? Chi (e con quale strategia): (1) può ricomporre la pluralità di *issues* che connota il processo politico di una società post-industriale, riconnettendo positivamente gli *issues* e gli organismi emersi dal cambiamento con un rinnovato sistema politico? e (2) può riequilibrare gli effetti distorsivi di una politica basata sugli *issues*, che tende a favorire i gruppi dotati di risorse e quindi in grado di influenzare l'agenda pubblica e a penalizzare di conseguenza i gruppi di *low status* che non dispongono né delle risorse né dell'*expertise* per partecipare proficuamente al "gioco della politica frammentata"? Una prima risposta, a tali domande, può essere ricercata nella progressiva affermazione, all'interno delle democrazie occidentali, di una tendenza alla personalizzazione dell'azione politica (Cavalli 1987): di una tendenza, cioè, a proporre singoli leader come i naturali referenti di quella pluralità, e le loro scelte come la sede (per così dire) inevitabile per la ricomposizione di quest'ultima. Però, una precisazione s'impone: non si è (così ci sembra) di fronte al tradizionale processo plebiscitario, che connette la "massa" con il "leader" attraverso il carisma di quest'ultimo. Infatti, difficilmente cittadini mobilitati cognitivamente possono agire come "massa", rinunciando alla propria individualità (che è prima di tutto capacità di giudizio autonomo sull'universo politico, o su due parti rilevanti), per affidare al leader e al suo "senso di predestinazione" la guida delle loro coscienze (delle loro emozioni e delle loro ragioni). Il perseguimento di una siffatta strategia, da parte di un contemporaneo leader politico, cioè di una strategia tutta centrata sulla capacità di attrazione della personalità e del-

l'immagine del leader stesso, difficilmente potrebbe sortire gli effetti desiderati, e probabilmente finirebbe per scaturire reazioni negative in vasti settori dell'opinione pubblica.

Per questo motivo, quella tendenza alla personalizzazione si presenta associata (e subordinata) ad una netta posizione su alcuni *issues* da parte del leader politico: in particolare nei leaders di governo la personalizzazione è connessa a posizioni di *policy*, su alcuni specifici e limitati *issues*, generalmente quelli più carichi di valenza simbolica. Ho definito (Fabbrini 1989) altrove come *policy government* questa strategia di azione governativa (perseguita, ad esempio, da leaders come Reagan e Thatcher, ma anche dal Mitterand della *co-àbitation*), proprio per indicare, come possibile esito dei comportamenti governativi, quello dell'adattamento alle condizioni di una politica frammentata. Ma, naturalmente, una strategia che rimane all'interno dell'orizzonte della frammentazione può (certamente) capitalizzare sull'esistente, ma non è in grado di perseguire né l'obiettivo della ricomposizione delle domande né quello del riequilibrio delle disuguaglianze. Così, forse non è casuale che siano stati principalmente i governi e i partiti conservatori o moderati a fare propria tale strategia, adattandosi ad un processo di modernizzazione sregolata che essi hanno ritenuto potesse favorirli: dopo tutto, la frammentazione e le disuguaglianze generate da quel processo hanno finito per scardinare gli assetti della *welfare democracy*, che erano stati costruiti, se non contro di essi, certamente con il loro "passivo" consenso.

Dunque, sia la strategia del *policy government* che quella, più in generale, della *issue politics* non appaiono in grado di affrontare positivamente i problemi di una politica post-industriale. Tuttavia, non è apparsa altrettanto adeguata la strategia (perseguita da alcuni partiti riformisti) di dare semplicemente voce ai vari *issues* che di volta in volta si sono imposti nella agenda pubblica: insomma, la strategia che ha contrapposto al leader che seleziona gli

issues il partito che li raccoglie indiscriminatamente. Un rinnovato "partito pigliatutto" (cioè, un partito inabile ad individuare chiare priorità programmatiche con cui caratterizzarsi) può difficilmente elaborare una strategia capace di ricomporre e di riequilibrare attraverso scelte di campo nette e coerenti. In proposito, è sufficiente rinviare all'esperienza del partito democratico statunitense degli ultimi due decenni (Fabbrini 1988 g), un partito che trasformandosi nel porta-voce organizzativo di una varietà di *issues*, movimenti e candidati tra loro differenti ha finito poi per paralizzare le proprie possibilità di individuazione di una chiara prospettiva strategica. Con l'esito, poco confortante, di ridursi ad un organismo che i cittadini (di volta in volta, gruppi di essi) percepiscono in termini sensibilmente strumentali, insomma come un "taxi" per far viaggiare un *issue*: non può stupire, quindi, che il legame tra il partito e i cittadini si sia sensibilmente ridimensionato (in termini di elettori che lo votano e in termini della sua capacità di mobilitare nuovi elettori).

Insomma, né il leader che seleziona gli *issues* né il partito che tutti li raccoglie sembrano offrire canali adeguati per rappresentare il contemporaneo cittadino democratico. Una politica frammentata (cioè - ripetiamolo - attraversata da divisioni su "interessi" così come su "passioni", animata da macro-conflitti su opzioni etiche e di *policy* così come da micro-conflitti su problematiche delimitate) richiede un riadeguamento dell'intero sistema di rappresentanza, riadeguamento che dovrebbe costituire - appunto l'obiettivo caratterizzante la strategia di un moderno partito riformatore. In altri termini, si tratta sia di riadeguare il sistema delle opportunità politiche ai cambiamenti intervenuti nella cittadinanza (Fabbrini 1988 c) che di riadeguare il partito riformatore a quei cambiamenti (Pasquino 1985). Una società connotata da una moltitudine di conflitti necessita di un sistema politico che sia in grado, da un lato, di garantire il pieno sviluppo di quei conflitti secondo le linee (partigiane e, in

misura crescente, trasversali) ad essi più congeniali; e, dall'altro lato, di promuovere la formazione di nuovi allineamenti programmatici e di valore proprio all'interno di quella moltitudine. Ed è su questa doppia sfida che dovrà misurarsi un moderno partito riformatore, se si vuole un sistema politico capace, come sostiene Pasquino (1988: 59), di tradurre la rappresentanza in decisioni competenti e legittime. In fondo, riformando il sistema politico, quel partito farebbe sua l'affermazione (così spesso dimenticata) di Schattschneider (1975: 132) che "la democrazia è stata fatta per i cittadini, e non i cittadini per la democrazia".

Disponiamo ormai di elaborate e soddisfacenti indicazioni di riforma del sistema politico, sia in relazione alle varie democrazie avanzate (Banting e Simon 1985) che in relazione alla nostra (Pasquino 1986). Sono indicazioni sufficientemente note per essere qui richiamate. Ciò che invece vale la pena di richiamare concerne la ragione

per la quale una democrazia può essere riformata. Quasi trent'anni fa, sempre Schattschneider rilevava come quegli studiosi che partivano dalla generica definizione di "democrazia come governo del popolo", incapaci di elaborare sulla staticità e la ovvia confutabilità (il "popolo", da solo, non ha mai governato) di quella definizione, finivano poi non infrequentemente per abbracciare posizioni elitarie (la "democrazia come governo dei pochi"). A quella definizione Schattschneider ne opponeva un'altra: la democrazia come un (particolare) sistema di conflitto (il *conflict system* di cui già si è detto) attraverso il quale i cittadini sono messi nelle condizioni di governare (cioè, di intervenire efficacemente nel processo decisionale). Insomma, sono le strutture che organizzano i conflitti che segnano la qualità della democrazia, "for it is conflict that involves the people in politics and the nature of conflict determines the nature of the public involvement"

(Schattschneider 1975: 126).

Ecco, dunque, la ragione per la quale la democrazia può essere riformata: ed anche la ragione, sia consentito di aggiungere, che motiva l'esistenza di un moderno partito riformatore. La democrazia può (anzi: deve) essere riformata proprio per adeguare il suo sistema di conflitti ad una cittadinanza cambiata e, contemporaneamente, per creare le condizioni istituzionali che possono contribuire a fare di una cittadinanza cambiata una cittadinanza che è anche più matura. Dopo tutto, è proprio una cittadinanza più matura la condizione per sperimentare una soluzione politicamente "avanzata" (cioè, più adeguatamente favorevole alla democrazia) di quel *mix* dahrendorfiano che continua a costituire (in entrambe le sue componenti, quella del mercato e quella - appunto - della democrazia) la base irrinunciabile di una società aperta.

Sergio Fabbrini

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BANTING K.G. e R. SIMON, 1985, *Redisigning the State. The Politics of Constitutional Change in Industrial Nations*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press.

BELL D., 1976, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books.

BEYME K., von, 1989, *Americanization of European Party Systems?*, relazione presentata all'European Consortium for Political Research Joint Sessions of Workshops, Parigi, 10-15 aprile.

BEYMEE K., von, 1987, (1982), *I partiti nelle democrazie occidentali*, trad. it. a cura di M. Caciagli, Bologna, Zanichelli.

CAMPBELL A., P.E., Converse, W.E. Miller e D.E. Stockes, 1960, *The American Voter*, New York, John Wiley and Sons.

CAVALLI L., 1987, *Potere oligarchico e potere personale nella democrazia moderna*, in AA.VV., *Leadership e democrazia*, Padova, Cedam.

CHANDLER W. e A. SIAROFF, 1986, *Postindustrial Politics in Germany and the Origins of the Greens*, in "Comparative Politics", 18, n. 3 (pp. 303-325).

CREWE I. e D.T. DENVER (a cura di), 1985, *Electoral Change in Western Democracies*, New York, St. Martin's Press.

DAHRENDORF R., 1986, *Per un nuovo liberalismo*, trad. it., Roma-Bari, Laterza.

DAHRENDORF R., 1984, *Al di là della crisi*, trad. it., Roma-Bari, Laterza.

DALTON R., 1988, *Citizen Politics in Western Democracies. Public Opinion and Political Parties in the United States, Great Britain, West Germany and France*, Chat-

ham, N.J., Chatham House.

DALTON R., 1984, *Cognitive Mobilization and Partisan Dealignment in Advanced Industrial Democracies*, in "Journal of Politics", 46, n. 1 (pp. 264-284).

DALTON R., S. FLANAGAN e P. BECK (a cura di), 1984, *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies. Realignment or Dealignment?*, Princeton, Princeton University Press.

EASTON D., 1975, *A Reassessment of the Concept of Political Support*, in "British Journal of Political Science", 5, n. 4 (pp. 435-457).

EASTON D., 1971, *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, New York, Knopf, 2° ed.

EASTON D., 1967, *A System Analysis of Political Life*, New York, John Wiley and

Sons, 2° ed.

ESPING-ANDERSEN G., 1985, *Politics against Market. The Social Democratic Road to Power*, Princeton, Princeton University Press.

FABBRINI S., 1989, *Policy Government, Political Change and the Americanization of European Politics*, relazione presentata all'European Consortium for Political Research Joint Sessions of Workshops, Parigi, 10-15 aprile.

FABBRINI S., 1988a, *Politica e mutamenti sociali. Alternative a confronto sullo stato sociale*, Bologna, Il Mulino.

FABBRINI S., 1988b, *Partiti e cambiamenti politico negli USA (1968-1988): un caso di riforma istituzionale*, in "Rivista italiana di scienza politica", XVIII, n. 3 (pp. 357-401).

FABBRINI S., 1988c, *Cittadini e istituzioni, le nuove caratteristiche del cambiamento politico e il problema della sua istituzionalizzazione*, in "Teoria politica", IV, n. 2 (pp. 107-134).

FLORA P. e A.J. HEIDENHEIMER (a cura di), 1983, *Lo sviluppo del welfare state in Europa e in America*, trad. it., Bologna, Il Mulino.

GORZ A., 1982, *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, trad. it., Roma, Edizioni Lavoro.

HIRSCHMAN A.O., 1977, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press.

KEASE M., 1984, *The Challenge of the "Participatory Revolution" in Pluralist Democracies*, in "International Political Science Review", 5, n. 3 (pp. 299-318).

KESSELMAN M. e J. KRIEGER (a cura di), *European Politics in Transition*, Lexington, Mass., D.C. Heath and Co.

KIRCHHEIMER O., 1979 (1966), *La trasformazione dei sistemi partitici dell'Europa occidentale*, in G. SIVINI (a cura di), *Sociologia dei partiti politici*, Bologna, Il Mulino, 2° ed.

KITSCHOLT H.P., 1988, *Left-Libertarian Parties: Explaining Innovations in Competitive Party Systems*, in "World Politics",

XL, n. 2 (pp. 194-234).

KITSCHOLT H.P., 1986, *Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies*, in "British Journal of Political Science", 16, n. 1 (pp. 57-85).

KRIEGER J., 1986, *Reagan, Thatcher, and the Politics of Decline*, New York, Oxford University Press.

INGLEHART R., 1988, *La nuova partecipazione nelle società post-industriali*, in "Rivista italiana di scienza politica", XVIII, n. 3, (pp. 403-445).

INGLEHART R., 1985, *New Perspectives on Value Change. (Response to Lafferty and Knutsen, Savage, and Bolken and Jagodzinski)*, in "Comparative Political Studies", 17, n. 4 (pp. 485-532).

INGLEHART R., 1984, *The Changing Structure of Political Cleavage in Western Societies*, in R. Dalton, S. Flanagan e P. Beck (a cura di), *Electoral Changes in Industrial Democracies. Realignment or Dealignment?*, Princeton, Princeton University Press.

INGLEHART R., 1983 (1977), *La rivoluzione silenziosa*, trad. it., Milano, Rizzoli.

INGLEHART R., 1979, *Value Priorities and Socioeconomic Change*, in S. Barnes e M. Kaase (a cura di), *Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies*, Beverly Hills, Calif., Sage.

LAUBER V., 1983, *From Growth Consensus to Fragmentation in Western Europe. Political Polarization over Redistribution and Ecology*, in "Comparative Politics", 15, n. 3 (pp. 329-349).

LIPSET S.M., 1985, *La rivolta contro la modernità*, trad. it., in R. Scartezini, L. Germani e R. Gritti (a cura di), *I limiti della democrazia. Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, Napoli, Liguori.

LIPSET S.M. e S. ROKKAN (a cura di), *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*, New York, Macmillan.

MACIVER R.M., 1966 (1947), *The Web of Government*, New York, The Free Press, 3° ed. (rivista).

MATTEUCCI N., 1984, *Alla ricerca del-*

l'ordine politico. Da Macchiavelli a Tocqueville, Bologna, Il Mulino.

OCSE, 1983, *Assessing the Impact of Technology in Society*, Parigi, OECD.

PANEBIANCO A., 1982a, *Stein Rokkan: La teoria dello sviluppo politico europeo*, introduzione a S. Rokkan, *Cittadini, elezioni, partiti*, trad. it., Bologna, Il Mulino.

PANEBIANCO A., 1982b, *Modelli di partito*, Bologna, Il Mulino.

PASQUINO G., 1988, *Rappresentanza e decisione*, in Id. (a cura di), *Rappresentanza e democrazia*, Roma-Bari, Laterza.

PASQUINO G., 1986, *Restituire lo scettro al principe. Proposte di riforma istituzionale*, Roma-Bari, Laterza.

PASQUINO G., 1985, *Difficoltà e opportunità di un partito riformatore*, in Id., *La complessità della politica*, Roma-Bari, Laterza.

PASQUINO G., 1980, *Crisi dei partiti e governabilità*, Bologna, Il Mulino.

ROCHON T.R., 1983, *Political Change in Ordered Societies. The Rise of Citizens Movements*, in "Comparative Politics", 15, n. 3 (pp. 351-372).

SARTORI G., 1987, *Rappresentanza*, in Id., *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.

SARTORI G., 1976, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, New York, Cambridge University Press.

SCHATTSCHEIDER E.E., 1975 (1960), *The Semisovereign People. A Realist's View of Democracy in America*, (ristampa con introduzione di D. Adamany), Hinsdale, Illinois, The Dryden Press.

STEPHENS D., 1985, *The Transition from Capitalism to Socialism*, Chicago, University of Illinois Press.

SUNDQUIST J.L., 1983, *Dynamics of Party System. Alignment and Realignment of Political Parties in the United States*, Washington, D.C., The Brookings Institution, 2° ed.

WILENSKY H.L., 1975, *The Welfare State and Equality. Structural and Ideological Roots of Public Expenditure*, Berkeley, University of California Press.

INTERVENTO DI FRANCO MIANO VICEPRESIDENTE DEL SETTORE GIOVANI DI AZIONE CATTOLICA

Sono particolarmente grato a tutti gli amici della Presidenza nazionale della FUCI e al suo assistente nazionale per la possibilità che mi viene offerta di portare al 49° Congresso nazionale il saluto, la riconoscenza e la condivisione mia e dei giovani di AC verso il cammino della federazione.

Quest'ultimo triennio, come ricordano le stesse tesi congressuali, ha visto a livello nazionale una crescita della reciproca collaborazione tra FUCI, Settore Giovani e Movimento Studenti di Azione Cattolica: una collaborazione che, alimentata da incontri dei responsabili dell'associazione e della federazione a livello nazionale, ha trovato nel Seminario comune tra la FUCI e il Settore Giovani nel settembre 1987 un primo momento di confronto e di elaborazione e, nel fascicolo su scuola e università, una sua prima traduzione concreta e operativa.

Questo cammino è destinato a continuare negli anni prossimi e a trovare sbocchi ulteriori specie per il lavoro dell'associazione a livello diocesano e a livello universitario in vista di una collaborazione che appare sempre più necessaria e rilevante non solo per realizzare un maggiore raccordo concreto tra Settore Giovani e FUCI, ma perché tale raccordo aiuti ad integrare il momento universitario in una più ampia progettualità di vita promuovendo la consapevolezza della non-facoltatività del lavoro culturale per ogni universitario, la matura e lucida riflessione sulla realtà

universitaria, e, nello stesso tempo, stimolando ad una presenza più incisiva in tale ambiente.

L'impegno comune della FUCI e nel Settore Giovani è dunque volto a far crescere il dialogo tra il Vangelo e la ricerca culturale contemporanea. In questo senso anche il settore Giovani di Azione Cattolica vuole diventare sempre più consapevole della fondamentale importanza della scuola e della università in ordine allo sviluppo della capacità di maturazione di sé e delle proprie esperienze, tramite un'azione educativa che valorizza lo studio, la razionalità, la ricerca di valori, il legame con la storia. L'Azione Cattolica vuole fare in modo che tutte queste dimensioni della vita siano pienamente accolte dall'azione pastorale delle Chiese locali affinché ogni persona possa vivere armonicamente esperienza di fede ed esperienza di vita.

In questo senso quindi giovani di AC e fucini, vivono insieme l'impegno affinché l'università realizzi sempre meglio la sua finalità, quella cioè di favorire lo sviluppo integrale della persona nella consapevolezza che lo sforzo di contribuire a realizzare le finalità della struttura universitaria è già una forma di annuncio cristiano.

La presenza di una progettualità pastorale in università non può non essere destinata ad un impegno di umanizzazione che non introduce Dio di contrabbando ma lo rende evidente mediante la gratuità di un intelligente servizio al-

l'uomo. Tale presenza rispettosa non si confonde con l'anonimato, ma è servizio alla verità nel rispetto delle persone.

L'impegno nell'università da parte di giovani credenti diviene inoltre anche valorizzazione delle relazioni interpersonali, creazione di spazi di dialogo e utilizzazione intelligente di tutte le occasioni di incontro istituzionale, culturale o di semplice amicizia, cercando di liberare i rapporti dalla superficialità e dalla strumentalità, per uno scambio di idee franco e profondo, per un senso di solidarietà e di accoglienza reciproca nell'attenzione ai più deboli dal punto di vista sia delle capacità di studio che di socializzazioni; per uno stile di collaborazione tra docenti e studenti, che elimini quanto più possibile le distanze nel rispetto e nella valorizzazione dei diversi compiti educativi.

In definitiva la FUCI e il Settore giovani ciascuno con la sua specificità non possono che condividere il servizio religioso agli universitari, soprattutto a coloro per i quali l'Università è causa di sradicamento dal tessuto umano ed ecclesiale, e nello stesso tempo lo stimolo ad una approfondita riflessione culturale, sia in senso generale sia rispetto a tematiche più propriamente ecclesiali, adeguata alle provocazioni che derivano dal mondo della cultura.

Libertà, comunione, corresponsabilità

Le dimensioni di una nuova missionarietà ecclesiale di fronte ai dilemmi della modernità e agli squilibri della modernizzazione



Le relazioni pubblicate nelle pagine seguenti sono legate da un unico filo conduttore. Si tratta di interventi che tentano, attraverso varie angolature, di fare il punto sulla attuale situazione ecclesiale. Un primo gruppo di questioni riguardano una riflessione teorica sul rapporto tra chiesa e modernità: la relazione di Cettina Militello prediligendo la problematica dell'impatto del pensiero della differenza sui nuovi percorsi ecclesiologici e quella di Giuseppe Mattai soffermandosi sulla condizione della chiesa di fronte alla modernizzazione. Gli interventisti mons. Plotti e del professor Mongillo tentano invece un'indagine accurata della complessa relazione tra dimensione storico-etica e dimensione kerygmatica della fede, con particolare attenzione - la relazione di mons. Plotti - alla combinazione tra libertà e carisma nella comunità ecclesiale storicamente determinata.

Coscienza e libertà nella Chiesa

di Alessandro Plotti

Il problema del rapporto tra coscienza e libertà nella Chiesa è problema complesso perché deve essere visto e in qualche modo risolto tenendo presenti fattori e aspetti che non sempre trovano la loro naturale armonizzazione.

Ci sono tre aspetti che, a mio parere, devono essere tenuti presente e che interferiscono nel complesso rapporto tra coscienza e libertà: individuo, cioè coscienza personale, libertà di scelta e di espressione, comunione e dialogo tra fratelli e struttura istituzionale della Chiesa.

L'individuo, con la sua singola esperienza, i vari giudizi, i valori e le norme, l'attività del momento che lo caratterizzano come uomo e lo distinguono dagli altri, la comunità che di volta in volta deve formare un tutto di diverse persone, in un contesto di dialogo, di simpatia e di interesse per l'edificazione di un rapporto non artificiale e non calcolato o combinato aprioristicamente; la Chiesa come spazio privilegiato e insostituibile per l'esistenza cristiana, fatta di ascolto dell'annuncio evangelico, di magistero autorevole e di obbedienza, nel cammino degli individui e della comunità per diventare sempre più popolo dell'Alleanza.

Questi tre aspetti a prima vista sembrano inconciliabili e di fatto, storicamente lo possono diventare, se non si affronta il discorso nella sua globalità e nella sua perenne tensione dove la tendenza intesa ad affermare e ad attuare il tutto si va a conciliare, in un clima di permanente dialettica, con lo sviluppo degli elementi particolari.

La tendenza esasperata alla totalità può far sì che gli impulsi individuali legittimi debbano cedere sempre di fronte alle esigenze dell'adattamento e della collaborazione, con la conseguenza negativa che le persone finiscano per sacrificare al tutto tanti momenti significativi della propria vita, a scapito della propria personalità che ne viene a soffrire.

Quando si esagera la concezione della comunità o la struttura gerarchica della Chiesa, si rischia di compromettere la coscienza e la libertà dell'individuo che esi-

gono rispetto dell'insieme delle sue motivazioni, delle sue scelte, delle sue crisi, dei suoi miglioramenti.

E quando si esagera in senso opposto nella concezione individualistica della persona come un tutto intoccabile si rischia di svilire il rapporto con la comunità e con la Chiesa, come occasioni della esistenza e come luoghi privilegiati e insostituibili per l'educazione alla libertà. E allora, in altri termini, il problema è di vedere come la comunità ecclesiale, che si è scoperta in cammino nell'accoglienza di ogni carisma e di ogni ministero e nella valorizzazione più piena della laicità, possa veramente promuovere e stimolare spazio e testimonianza per una autentica libertà e per una responsabile e matura coscienza individuale.

Il primo punto, allora, del mio intervento, riguarda l'uomo, inteso come individualità che dal proprio centro si orienta al mondo.

Come tale l'uomo è consapevole di essere ciò che egli è e non un altro; di doversi affermare e sviluppare, però anche di poterlo e di volerlo fare.

Come tale si sa - ognuno per proprio conto - è centro del mondo, poiché "mondo" è un concetto di relazione. Significa la totalità dell'essere di fronte a ogni singolo essere, come spazio della sua esistenza, contenuto della sua coscienza comportamento nel suo agire.

Di più: essendo consapevole di sé e del mondo, l'uomo, con il suo decidere e con il suo agire, prende posizione di fronte al mondo e di fronte a se stesso, vale a dire è dotato di intelligenza, ha dentro di sé questo valore. Non soltanto egli è, ma deve esserlo. Il fatto di avere un diritto a ciò che si è, di essere per se stessi un dovere, questo signi-

fica essere persona.

Come tale, ogni uomo non è soltanto forma individuale, caratterizzata in sé e distinta da ogni altro individuo, ma una esistenza: portatore di destino, del proprio e, consumandosi in esso, di quello del mondo.

Così è di volta in volta solo, insostituibile, irripetibile.

Solo così l'uomo, nella sua singolarità, può costruirsi uno spessore di libertà e di coscienza, dando pienezza di significato alla sua esistenza.

E se poi quest'uomo è credente, il discorso diventa ancora più profondo, perché se sta con Cristo e attraverso Cristo con Dio, la sua unicità personale diviene più consistente.

Sa di stare con lui in un rapporto di io-tu, che non è dato a nessuna altra creatura. Gli uomini non sono stati redenti nella loro somma quantitativa, non in massa, ma ogni singolo per se stesso.

A dirlo in chiave negativa: la perdita di uno dalla redenzione non sarebbe compensata né dalla redenzione di un altro, né di molti, neppure di tutti gli altri. Da qui tutti gli elementi dell'umano acquistano un carattere particolare: nasce la coscienza della verità, alla quale il credente è chiamato; la sua libertà, che certamente è una libertà nel volere di Dio; la sua responsabilità.

Dio infatti non comanda dall'esterno, ma in fondo al nostro essere, per il fatto che ne è creatore, fonda l'esigenza del senso e della coerenza in seno alla condotta umana.

L'atto della libertà che impegna la persona intera, è essenzialmente una scelta. Infatti, poiché lo spirito è aperto sull'infinito e non incontra mai che esseri finiti, vi è sempre un abisso tra il suo desiderio e i suoi oggetti, la sua capacità e le sue realizzazio-

MONS. ALESSANDRO PLOTTI è arcivescovo di Pisa

ni, ciò che vuole e ciò che si offre, tra la volontà volente - per dirla con Blondel - e la volontà voluta.

Questo abisso, in seno a se stesso, lo spirito non lo può colmare. Esso traduce il suo desiderio di un fine assoluto nel desiderio, senza tregua rinnovato, di fini particolarizzati. Finché non vede Dio e non è soddisfatto, l'uomo deve scegliere, deve fare delle opzioni. Questo potere di scegliere è il potere che abbiamo di orientarci e di realizzarci rispondendo alla nostra vocazione con un atto che sia insieme obbedienza e dono.

Ma senza la grazia di Cristo la libertà è prigioniera; animato invece dallo Spirito di Cristo, il cristiano si trova liberato da tutte le costrizioni esteriori, liberato dalla sola vera schiavitù, quella del peccato.

L'uomo aspira alla libertà, ma è cosciente del fallimento delle sue aspirazioni. Aspira a liberarsi da ogni alienazione, ma incontra intorno a sé soltanto l'oppressione multiforme: economica, politica, psicologica, spirituale. Inoltre, tutto quanto inventa per liberarsi lo conduce a una nuova schiavitù.

Per liberarsi l'uomo si deve trasformare, perché sono le sue stesse radici che sono colpite. Si deve operare una rifusione totale dell'essere, una vera rinascita nello Spirito. Questa grazia è un dono iniziale, che deve essere seguito da una conquista. Infatti, mediante la grazia, le radici della libertà sono deposte nell'anima, come un germe, ma esse chiedono di crescere e di fortificarsi.

Più l'influenza di Cristo cresce e matura in lui, e l'amore diventa principio della sua azione, più la sua vita diventa comunione con Dio e con la sua volontà. L'amore lo inclina secondo le sue esigenze e lo fa agire

in piena libertà. La timida e fragile libertà dei primi giorni diventa a poco a poco libertà agile e vigorosa dei figli di Dio.

Così la grazia, lungi dall'essere un attentato all'autonomia, guarisce e perfeziona la libertà, per condurre ad una coscienza vera e illuminata.

L'atto della libertà fondamentale è, allora, realizzazione della persona come tale, è atto totale e irripetibile, unico per ogni uomo.

Questa libertà fondamentale che si apre a Dio che la richiede in dedizione totale si concretizzerà poi nelle azioni morali particolari che possono avere parametri e richiami, stimoli e norme comuni, ma nella sua verità resterà sempre iscritta nel mistero della persona e dell'attuazione della sua coscienza.

Perché, mentre una realizzazione di un atto morale particolare in libertà di scelta ci permette una coscienza categoriale-oggettiva di questa, una conoscenza categoriale-oggettiva dell'attuazione della persona come tale, nell'amore o nel peccato, non ci è possibile.

La riflessione oggettiva dell'Io non potrà mai toccare la totalità dell'Io come soggetto, perché la libertà fondamentale della persona resterà sempre al di là e al di fuori di ogni sapere oggettivo; l'amore di Dio attuato in libertà fondamentale non potrà mai essere misurato, come non si potrà mai avere conoscenza certa dello stato di grazia.

Questo mistero dell'uomo insondabile e irripetibile mi pare sia il primo elemento da tener presente nel nostro discorso sulla coscienza e libertà nella Chiesa.

Il secondo punto, il secondo aspetto da tenere in considerazione è la comunità come rapporto tra le persone, come luogo di dialogo, di simpatia, di confronto e di cre-

scita comune.

Il discorso fatto prima non può essere esclusivamente individualista, che tutto rimanda alla decisione personale dell'individuo, alle sue esigenze, alle sue esperienze e alla sua capacità di autodeterminazione.

L'idea morale naturale dell'amore supera l'egoismo individuale e diventa riconoscimento del diritto alla vita del vicino, come coronamento di ciò che nel puro sviluppo del rapporto io-tu si chiama persona.

Nell'uomo, oltre l'esigenza irripetibile di costruirsi autonomamente come persona libera, c'è anche il sentimento e il desiderio di incontrare gli altri, di prendere parte alla loro esistenza, di poter concretare insieme i motivi che determinano il suo comportamento, di creare una profonda comunione di intendimenti condivisi, di speranze.

La pienezza della libertà personale ha come condizione per la sua realizzazione la libertà degli altri.

La libertà che consiste nel potere autonomo e creatore di scegliere e di decidere e che fa dell'uomo un essere responsabile, ha bisogno di opzioni che determinino un orientamento e che raggiungano necessariamente gli altri uomini e il mondo.

Il racconto delle tentazioni di Gesù, ci dimostra i due orientamenti possibili dell'esistenza umana e le due opzioni: il dono di sé a Dio e agli altri oppure l'autosufficienza, il ripiegamento su di sé, l'isolamento.

L'autonomia responsabile in questo secondo caso non è abolita, ma si esercita in un rapporto profondo con gli altri per un cammino che diventa comunione.

Nasce, insieme allo sviluppo della soggettività e della personalità fondamentale, anche l'intersoggettività come responsabilità verso un tu con un nome e un volto unico e irripetibile, aperta alle esigenze della comunione e della fedeltà e alla profondità e alla intensità del rapporto personalizzato.

Una comunità che prescindesse dalla dimensione interpersonale, mancherebbe dei supporti e del tessuto connettivo di ogni armonica e pacifica convivenza.

Solo chi è capace di volere effettivamente e fedelmente il bene dell'altro saprà volere il bene di tutti: saprà promuovere l'altro e attraverso lui e con lui la comunità.

Questo è un altro aspetto, a mio parere, che bisogna tener ben presente quando si affronta il tema della coscienza e della libertà.

Solo un amore liberato dal rischio della possessività e della sfera della simpatia e del privato, diventando amore pienamente personale e comunitario, può far maturare una coscienza libera.

L'amore che apre l'io al tu e ne fa un noi, apre il noi al voi e ne fa un noi-tutti, è garanzia perché ogni convivenza sia animata per essere veramente umana e tipicamente cristiana.

Appare così la portata sociale del problema della coscienza e della libertà, dove il bene personale dell'individuo si completa e si autentica con il bene comune, non generico e impersonale, ma interpersonale e intersoggettivo, da perseguire e promuovere con non minore responsabilità di quello del singolo.

Il venir meno di questo amore non è la constatazione pura e semplice di una assenza; è di gran lunga di più il proliferare di quel corpo del peccato che si oggettiva in tutti i mali morali e sociali che contaminano la coscienza e non aprono alla vera libertà.

A questa "potenza del peccato" fa fronte l'amore sociale. Esso crea un'adeguata sensibilità e responsabilità nei singoli e nei gruppi, che li induce alla coscienza del male sociale, alla conversione dall'individualismo nel sociale e all'impegno effettivo per il bene comune.

E' questa una esigenza di amore e di libertà che oggi si è fatta più acuta ed estesa, per l'accelerazione e intensificazione dei processi di socializzazione che gli scambi a tutti i livelli, le comunicazioni sociali e il moltiplicarsi dei rapporti e delle interdipendenze stanno favorendo.

Quanto più poi il mondo si unifica "tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero" (GS 30).

Per cui lo sviluppo della coscienza e della libertà limitato all'individuo particolare, che non diventa per se stesso amore sociale; un amore di amicizia perbenisticamente alieno da ogni coinvolgimento sociale; uno stesso amore sociale ma semplicemente per i "miei" e per "la mia gente" non è ancora un amore veramente umano e umanizzante: è ancora lontano, troppo lontano, dalla profondità e dalle esigenze inglobanti e coinvolgenti di una autentica libertà.

La nostra personale realizzazione e rendenzione passa attraverso la mediazione insostituibile e decisiva della comunità. Le esigenze della comunità sono dunque esigenze non di un surplus o di un accessorio della persona ma della persona stessa, come sempre presenti e prioritarie.

Io mi dono alla comunità, l'accolgo, ne voglio il bene, con la libertà e carità stesse con cui mi dono, accolgo, voglio il bene della persona.

Il compito morale di una attenta e leale sollecitudine verso se stessi rende maturi e liberi per gli altri, in questa reciproca dipendenza tra la coscienza irripetibile dell'individuo e l'adesione ad un cammino di libertà negli altri.

Il terzo punto riguarda più specificamente la Chiesa come terzo elemento del tema.

I due elementi descritti precedentemente trovano la loro più piena realizzazione e la loro più armonica convergenza nella esperienza della Chiesa, dove la vocazione personale si completa e si autentica nella comune vocazione del popolo di Dio ad essere espressione vivente e palpitante dell'amore del Padre in Cristo Gesù.

La Chiesa non sorge per iniziativa di singoli desiderosi di stare insieme; la sua esistenza non è frutto di sagacia individuale, della decisione, o delle doti organizzative di un singolo credente o anche di parecchi, perfino, se vogliamo, di tutti; ma sorge da una propria radice e muove incontro al singolo come una realtà oggettiva.

D'altra parte non è straniera per il singolo. Non gli viene cioè imposta la sua sostanza è anzi identica a quella dell'uomo. La Chiesa infatti non è un ordinamento astratto

necessario al credente, ma è la sua propria vita. Cosicché essa, che gli va oggettivamente incontro, nello stesso tempo è dentro di lui, anzi di più è lui stesso.

Il fattore Chiesa, la totalità cristiana, secondo la sua realtà terrena poggia sull'impulso con cui la vitalità umana, superando la propria individualità, tende al tutto affronta di nuovo la singola individualità ed ha validità oggettiva. Che esista la Chiesa non dipende dal fatto che nel numero siamo compresi tutti. Essa è la totalità cristiana per natura; per cui essa esiste anche se il numero è ancora così piccolo. Cristo ha detto "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro" (Mt. 18,20). La frase non riveste una semplice importanza soggettiva in ordine a capacità strutturali, quasi volesse significare che l'accordo amorevole di due o tre persone credenti sia da lui visto con benevolenza, ma anche sociologica. Ogni volta che più credenti sono uniti con senso oggettivo di disponibilità verso la Chiesa, ne ascoltano l'annuncio, ne raccolgono l'istruzione, esercitano l'obbedienza, compiono atto di culto, là vi è la Chiesa.

Naturalmente essa è molto di più. Si deve però mettere in chiaro che il cristianesimo individuale non identifica mai ciò che è proprio del cristiano, quasi che poi la Chiesa venisse ad aggiungersi come elemento di ordine praticamente inevitabile: ma la Chiesa non può essere separata dall'esistenza cristiana.

Così è lecito dire anzitutto: Chiesa è l'essenza dell'uomo in quanto forma totalità e come tale è compresa dalla realtà di Cristo. Chiesa è verità; diciamo più precisamente verità annunciata, dottrina esposta informa oggettivamente valida e vincolante, dogma. Essa è istruzione, via.

Questa è la Chiesa, portatrice di autorità divina; d'altro lato, però, realtà umana sostenuta dalla vita dei singoli e perciò così dentro di loro, come la loro stessa vita individuale.

All'uomo la Chiesa dice "tu", lo chiama e lo impegna; l'uomo le muove incontro, ode il richiamo e deve decidere se ubbidire

o rifiutare l'obbedienza.

D'altronde, incontro e scelta non procedono come se qui fosse il singolo, e da lontano, motivata da volontà di potere, gli venisse incontro la Chiesa, e tra i due si svolgesse una controversia sulla libertà e sulla pretesa di autorità dominatrice, ma tutto si svolge nel mondo interiore all'essere umano afferrato da Cristo. Per questo il rapporto tra il singolo e la Chiesa diventa così ricco di tensione e fecondo, ma indubbiamente anche così ricco di conflitti ed in qualche caso tragico.

E ancora: Chiesa non è qualcosa che nasce continuamente; non una funzione che

nata dalla volontà di Cristo, che le ha affidato il suo annuncio.

Nel momento dell'evento della Pentecoste non solo si è avuto un risveglio, attraverso il quale l'uomo credente è stato invitato a generare incessantemente la "Chiesa" ma è "nata" la Chiesa che da quell'ora vive fino alla fine dei giorni con la sua autorità, secondo le parole espresse a Cesarea di Filippo: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa" (Mt. 16,18).

Mi pare importante precisare queste cose, per fondare un discorso serio sulla coscienza e libertà nella Chiesa.

L'evento della Pentecoste ha unito defi-

magine, per esempio, della vite e del vignaiolo: "rimanete in me e io in voi, come il tralcio unito alla vite".

Lo sviluppo della coscienza e l'esercizio della libertà sono iscritti nel mistero di questa organicità, dove i frutti sono tratti esclusivamente dalla vite.

Paolo nella lettera ai Romani spiega ancora meglio questo mistero con l'immagine del corpo e delle membra.

L'immagine è usata in connessione con un'istruzione intorno ai carismi, cioè i doni dello Spirito, che si manifestano nella vita comunitaria.

Chi riceve quei doni, non li ha come proprio possesso e prerogativa, ma ogni dono è per tutti. I carismi dunque sono da considerarsi come altrettanti segni di una vita comune che pervade la totalità, che ha la sua origine nell'evento della Pentecoste e la sua radice in Cristo.

La stessa concezione ricorre ancora nelle due lettere agli Efesini e ai Colossesi affini tra loro. Nel primo Capitolo della lettera ai Colossesi Paolo ricorda che i credenti "sono in Cristo" che è il capo del corpo, cioè della Chiesa, poiché "in Lui Dio decise di far abitare tutta la pienezza e di riconciliare per mezzo suo tutte le cose".

E nel secondo capitolo della lettera agli Efesini si dice di Cristo: "Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra

angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito" 8Ef. 2,19-22).

Queste raffigurazioni del "corpus mysticum" ci fanno capire in che rapporto stanno



si elevi incessantemente nuova dalla vita dell'uomo, in quanto bisogno della comunità e dell'ordine; non un evento sempre nuovo della storia, lungo il cui sviluppo l'individuo umano diventa consapevole del valore dell'esistenza di Cristo, della sua parola e dei suoi insegnamenti: la Chiesa è invece qualcosa di durevole. Essa è soste-

nitivamente il Cristo risorto spirituale all'uomo credente: "chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui" dice Gesù nel Vangelo di Giovanni 86,56). Questo non vale solo per il singolo, ma anche per la totalità dei credenti.

E la raffigurazione simbolica di ciò la troviamo nel Nuovo Testamento, nell'im-

persone e funzioni rispetto alla totalità della Chiesa, come sono ordinate le varie funzioni, qual è la loro autorità e il grado della loro responsabilità.

E soprattutto ci fanno capire come il credente deve vivere nella Chiesa le sue esigenze di libertà e come la sua coscienza si deve dilatare nel mistero di una Parola annunciata e custodita dalla Chiesa nella comunione con Cristo e sotto l'ispirazione dello Spirito Santo.

Dalla connessione e dalla interdipendenza di questi tre elementi: uomo, comunità, Chiesa, scaturiscono alcune conseguenze pastorali che vi presento come quarto e ultimo punto di riflessione.

Sono conseguenze che si trasformano in altrettante linee pastorali, di cui tre mi sembrano emergenti:

- la formazione della coscienza individuale affinché la persona possa esercitare una autentica e ricca libertà,
- la comunità cristiana luogo di ricca e pluriforme ministerialità nell'esercizio di una libertà cosciente e matura,
- la laicità come vocazione della Chiesa nel mondo per l'animazione delle realtà temporali e fermento per una efficace presenza dei laici.

La Nota pastorale "La Chiesa in Italia dopo Loreto" del 1985 richiama: "Dalla Parola di verità è anzitutto plasmata la coscienza personale. Essa è punto di riferimento unitario dei comportamenti umani, luogo di sintesi, non statica, ma dinamica, soggettività che non si oppone all'oggettività: quando essa si apre all'accoglienza della Parola, si caratterizza come coscienza di verità.

Affinché la coscienza personale sia coscienza di verità, bisogna dunque operare per la formazione di personalità cristiane adulte, capaci di lasciarsi giudicare e possedere dalla verità, per diventarne testimoni con la trasparenza della vita. La formazione sicura della coscienza implica anche l'educazione al discernimento degli aspetti positivi e negativi della società e della cultura contemporanea. In ordine a tale compito appare di fondamentale importanza l'impe-

gno educativo, inteso come capacità di promuovere la formazione integrale della persona umana secondo verità" (n. 14 e 15).

L'uomo responsabile deve essere straordinariamente sensibile alla situazione concreta in cui vive, dato che attraverso le circostanze si manifesta in un modo concreto il piano di Dio su di noi.

Si impone una grande ponderatezza per discernere i valori permanenti e i valori transitori. Senza questo discernimento si può cadere facilmente o in un atteggiamento rigido, che rende incapaci di studiare i segni dei tempi, o in un atteggiamento relativista, che impedisce di scoprire gli autentici imperativi assoluti, che sono validi sempre e dovunque come il senso di Dio, l'amore del prossimo e il senso di giustizia sociale.

Oggi più che mai si sente questa esigenza e questa urgenza, di fronte a fenomeni di regressione della coscienza morale.

Questa coscienza morale di cui stiamo parlando, che deve consolidare la struttura personale della libertà di fronte al principio morale e alle responsabilità. Occorre una radicale scelta pastorale per l'iniziazione religiosa al mistero cristiano della coscienza.

Educazione che parte dallo sforzo kerigmatico-catechistico, che passa attraverso una corretta iniziazione mistagogica e una armonica prassi sacramentale per arrivare ad una partecipazione libera e costruttiva, autenticamente umana, alla vita della Chiesa e della società.

La storia della salvezza e la propria irripetibile storia personale dentro questo contesto, sono il fondamento della coscienza cristiana. Storia che è cammino progressivo di liberazione e di compimento delle promesse di Dio all'umanità. L'educazione

della coscienza nella libera adesione al progetto di Dio che si attua nella risposta personale e unica di ciascuno alla specifica vocazione.

Lo sforzo del rinnovamento della catechesi è fondamentalmente giocato qui, in questa capacità della Chiesa di passare da una semplice presentazione di verità dottrinali ad una efficace pedagogia della fede che educa man mano l'uomo a cogliere il significato teologico dell'evento cristiano.

Occorre che i sacramenti siano percepiti come la continuazione nella Chiesa delle grandi opere di Dio e siano celebrati non come nuovi avvenimenti, ma come appropriazione da parte degli uomini dell'unico avvenimento della morte e resurrezione, del mistero pasquale.

Non solo rappresentazione o memoriale, ma attualizzazione di questo cammino di libertà e di luce per una crescita della coscienza individuale e comunitaria che costruisce progressivamente la nuova creatura in Gesù Cristo.

Particolare rilievo assumono in questa prospettiva il Sacramento della Cresima per gli adolescenti in cerca di spazi nuovi di libertà e di autocoscienza, il Sacramento della Penitenza come maturazione e liberazione dal peccato nel ridimensionamento di una coscienza sempre più retta di fronte al peccato, e il Sacramento dell'Eucarestia come fonte e culmine di iniziazione della coscienza che nel segno del Pane e del Vino giunge a vivere radicalmente le sue esigenze profonde.

La seconda linea pastorale riguarda la comunità cristiana come luogo e spazio per una autentica libertà nella ministerialità.

La Chiesa è l'organo vitale della mediazione della Rivelazione e non luogo di coercizione spirituale dell'uomo libero; è

popolo di redenti e liberati e non massa anonima e informe di adepti che offrono solo consenso e passiva obbedienza.

Dietro la parola della Chiesa sta la volontà di Dio, si manifesta una verità che investe tutta la vita, una via che conduce alla salvezza e con questo comunica non soltanto qualcosa di importante che può essere accettato da chi lo ritiene significativo, ma obbliga invece ad accogliere il messaggio per quella via che è la fede.

Questo significa che la Chiesa, la quale annuncia questo messaggio e segue questa via, ha autorità per far emergere, autenticare, verificare e promuovere i diversi ministeri e carismi.

Solo chi crede alla dimensione sacramentale della Chiesa, solo chi crede nella Chiesa e alla Chiesa potrà sviluppare e seguire il suo cammino di libertà nella coscienza illuminata dalla Rivelazione, di cui la Chiesa è depositaria e custode. Dal carattere di autorità della Chiesa possono nascere dei conflitti, perché, nel groviglio delle problematiche storiche, gli uomini di Chiesa possono perdere questo riferimento fondamentale alla Parola che libera e farsi dominare dalle logiche del potere e non manifestare apertamente e credibilmente il servizio esclusivo e immediato all'avvento del regno di Dio.

Possono via via manifestarsi anche difficoltà provenienti dal sempre possibile conflitto tra insegnamento autoritario e guida di vita, da un lato; e libertà di giudizio individuale e forma di vita personale, dall'altro.

Tutto dipende essenzialmente dal fatto che il detentore dell'autorità comprenda che deve rispettare la libertà del singolo: in quanto egli non si trova di fronte un passivo destinatario di dottrine e di ammaestramen-

ti; dipende però anche dal fatto che il singolo veda nella Chiesa l'organo vitale della mediazione della Rivelazione, o, al contrario, una specie di polizia della fede, contro la quale si ribella non soltanto il sentimento personale, ma anche la stessa coscienza della verità.

In ultima analisi si tratta di non giudicare l'opera della Chiesa con categorie sociologiche o "politiche" e di vivere in essa e con essa il mistero della sua dimensione comunitaria che si attua nella pluralità e insieme nell'unità.

La terza linea riguarda la laicità. Tema scottante e di difficile interpretazione. Anche i teologi più accreditati dibattono questo tema con diverse sottolineature.

Certo è finita la vecchia e superata distinzione tra sfera del "sacro" e sfera del "profano". La scoperta del carattere "laico" o "secolare" del mondo è ormai un fatto acquisito.

Le difficoltà nascono invece dal fatto che di "laico" si danno diverse e divergenti interpretazioni, sia nel mondo di coloro che nulla vogliono a che fare con qualunque riferimento al fenomeno religioso, sia all'interno della Chiesa per l'identificazione del rapporto tra Chiesa e mondo nel processo di evangelizzazione che sappia valorizzare gli aspetti "secolari" della vicenda umana.

Io non voglio addentrarmi in questa intricata questione teologica, perché non è questo il tema del mio intervento.

Voglio solo ribadire che occorrerà, nell'immediato futuro, guardare con occhio più attento i processi di secolarizzazione e di autonomizzazione del mondo per individuare con maggiore acume pastorale i contenuti e i metodi di una mediazione culturale e sociale che faccia della Chiesa e

di tutti i suoi membri veri missionari del Vangelo.

Il tema della coscienza e della libertà nella Chiesa è direttamente inserito in questa nuova prospettiva, per sapere quali siano gli spazi dell'autonomia e della responsabilità del laicato nella partecipazione alla missione stessa della Chiesa.

La missione della Chiesa nel mondo è di dirigere il processo umanizzante sulla terra verso la salvezza, scopo specifico della Chiesa. Perciò il segno distintivo del laico nella Chiesa non è la funzione umanizzante in quanto tale, ma in quanto tendente alla salvezza.

Il contributo distintivo del laico alla missione della Chiesa consiste nel cercare il regno di Dio "in" e "attraverso" l'impegno negli affari temporali e nell'ordinarli secondo la volontà di Dio.

E sarà proprio questo cercare i germi del Regno dentro il mondo la strada per maturare una autentica coscienza laicale e per esercitare una ricca e costruttiva libertà.

Il rapporto cristiano col mondo secolare deve interessare tutta la vita del laico cristiano: la sua preghiera, la sua fede, la sua speranza, il suo amore, il contributo che egli porta alla primaria missione di tutta la Chiesa e la sua collaborazione specifica all'apostolato gerarchico.

E' per questo che la coscienza e la libertà del cristiano nella Chiesa non può trovare altre strade se non quella del mondo, dove la scoperta della dimensione laicale è passaggio obbligato e ineludibile.

Purtroppo bisogna confessare che ancora molta strada c'è da fare, affinché dalla visione di una libertà intra-ecclesiale si passi a questa concezione della laicità che va oltre le mura della Chiesa per trovare la verità di una autentica incarnazione nel mondo della Parola di salvezza.

Il percorso fatto dentro queste mie parole non ha certo la pretesa di essere esaustivo, ma il tema del Convegno "interdipendenze, comunicazione e conflitti" può così trovare un suo rilancio e una sua attualità.

Mons. Alessandro Plotti



Sinodalità della Chiesa e soggettività femminile

Premessa

Nel quadro delle tesi preparatorie di questo congresso, il tema della "sinodalità" - inserito nella più larga problematica della dimensione storica e comunitaria della fede - si sviluppa a partire da LG 9 e dunque dal carattere interpersonale e comunitario del popolo di Dio, chiamato a salvezza non individualmente e in solitudine ma in condizione di interdipendenza, scambio e dialogo. Il che implica il riconoscimento dei soggetti storici che questo popolo costituiscono e dei soggetti altri con i quali questo popolo si rapporta. Implica cioè il riconoscimento della "diversità" come dono dello Spirito. La comunità risulta dunque dalla trama di una complessità interagente, la cui soggettualità è sigillata dal carisma-vocazione proprio a ciascuno e a ciascun popolo. Non c'è vissuto, esperito, peculiarità che attenti la vocazione del popolo; se mai, la disattenzione a vissuto esperito peculiarità è colpevole distrarsi dallo statuto di popolo, è ostacolo all'essere e al dover essere del popolo di Dio in quanto tale.

La tesi sulla sinodalità¹ identifica immediatamente come ritardo distraente, di cui si è resa colpevole la comunità cristiana, il misconoscimento e la non valorizzazione della storia delle donne, esempio eclatante di difficoltà all'"ascolto". Tanto più che l'"ascolto" è dato originariamente strutturale, ragione e paradigma permanente del costituirsi stesso del popolo di Dio.

Ci pare di dover contribuire al dibattito inerente questa tesi secondo una attenzione che rilegga la "sinodalità" nei suoi referenti teologici e storici (chiesa locale/chiesa universale; carismi/ministeri; chierici/laici), rivisiti le figure del rapporto donna-chiesa (subordinazione/equivalenza/complementarietà / mutua complementarietà / "differenza" / "reciprocità") così da porre in rapporto "ecclesiologia del popolo di Dio" e "cultura della differenza" e identificare altrimenti la soggettualità ecclesiale e, in modo emblematico, la soggettualità femminile, non più tema o ambito controverso, ma provocazione paradigmatica.

di Cettina Militello

1. SINODALITÀ DELLA CHIESA

La nozione di sinodalità a dispetto dell'ovvietà semantica, che avrebbe dovuto sempre e comunque farne chiave di lettura dell'evento-chiesa come popolo di Dio, sembra giungerci quale acquisizione post-conciliare. Evoca, infatti, la prassi "conciliare" più che un confronto quotidiano e concreto o il "cammino comune" del popolo di Dio in quanto tale².

Ciò nell'esperienza della cattolicità d'Occidente, perché assai diversa è l'assunzione teoretica e pratica della sinodalità nelle chiese d'Oriente o nelle chiese della Riforma. Il che non può lasciarci indifferenti.

Se è vero, poi, che le figure di chiesa succedutesi nel tempo (*ekklesia*, *communio sanctorum*, *congregatio fidelium*, *societas...*) mai espressamente rinnegano il principio sinodale, salva restando la sfera misterico-sacramentale e la profezia di vescovi e singole chiese, potrebbe anche annotarsi una presa di distanza dalla sinodalità come principio comunione teorizzato ed esperito - la *congregatio fidelium* di medievale memoria o la *societas hierarchica inaequalis* post-tridentina additano una percezione di chiesa dicotomica, gerarcológica...³.

La *receptio* post-conciliare ha contribuito alla declinazione del termine sinodalità come comunionalità, interferenza, interazione, dialogo della chiesa in quanto tale, delle chiese tra loro e al loro stesso interno. Ma al di là delle parole, anche autorevoli, resta aperto il problema della traduzione effettiva della sinodalità⁴. E' così ad esempio che ritroviamo i termini di *koinonia* e "comunione" come chiave interpretativa del Sinodo straordinario a 20 anni dal Vati-

cano II e dei percorsi attinenti il Sinodo dell'87. La "Christifideles Laici", poi, declinando la "comunione organica" come diversità e complementarietà manifesta la difficoltà inerente una accezione pratica concreta di sinodalità, che enunciata sul piano misterico della comunione non perciò stesso viene posta in atto nei suoi dinamismi quotidiani, nella interazione maschile-femminile, chierici-laici, carisma-ministero, chiesa-culture.

Non si tratta ovviamente di ricondurre la chiesa a schema politico democratico (si tratterebbe comunque, ammesso che ciò avvenisse niente altro che di una nuova "figura" del permanente rapporto o della permanente culturazione dell'istituzione ecclesiale con i sistemi politici cui interagisce). Si tratta piuttosto di ricondurre a vitale e manifesto circolo dinamico la necessaria e insopprimibile compresenza in seno al popolo di Dio globalmente inteso della polarità carisma-ministero, nei suoi esiti dommatici obbligante e vincolante, pena l'alienarsi dallo statuto appunto di "popolo di Dio" e di declinare in altrettanta coerenza la polarità fede-cultura.

La sinodalità ha per così dire una polarità *ad extra* e una polarità *ad intra*. Se quest'ultima si declina in rapporto alla costituzione del popolo di Dio in quanto tale. La prima investe piuttosto il rapporto osmotico popolo-popoli, e dunque tocca nel cuore l'interazione comunità credente-culture.

La attenzione alla sinodalità è inerente ad una dato ontico: l'appartenenza al popolo (l'essere perciò ad egual titolo tutti partecipi del comune sacerdozio) e alle distinzioni inerenti l'esser popolo (uomo-donna, chierici-religiosi-laici, ovvero le modalità multiformi della esistenza cristiana). Ovvio

CETTINA MILITELLO è ordinario di Ecclesiologia e Mariologia presso la Facoltà Teologica di Sicilia.

restando che nella dialettica "uguaglianza fondamentale" e "diversità funzionale" è quest'ultima a doversi necessariamente ricondurre allo statuto ontico, i cui paradigmi normano la stessa diversità.

Sinodalità è insomma uno stile di convergere, di essere chiesa, nella dichiarata e preferenziale attenzione alla diversità i cui tratti funzionali mai inficiano il dato ontico della "comune appartenenza".

Come la "comune deità" precede e fonda la Trinità delle persone, come la "comune umanità" precede e sorregge la differenza del maschile e del femminile, così lo statuto battesimale-crismale, il comune sacerdozio, precede e fonda ogni distinzione funzionale o ministeriale.

Analogamente, o se si vuole ancora più a monte, l'evento chiesa si moltiplica, si diversifica, si incarna nel tempo e nel luogo, ma la conformazione storica o geografica delle chiese è sorretta dall'essere ciascuna di esse "manifestazione" (SC 42), o meglio ancora dall'essere in ciascuna di esse veramente presente l'una santa cattolica e apostolica chiesa del Cristo (CD 11).

O se si vuole ancora (facendone principio interpretativo del circolo uni-varietà, poliformità inerente a ciascuna chiesa nello spazio e nel tempo), l'unico dono - lo Spirito - fonda la pluralità dei doni e perciò stesso sorregge la loro traduzione in una pluralità di servizi.

1.1. Chiesa locale-Chiesa universale

In un omonimo intervento⁵ si osservava come la teologia della chiesa locale "è andata maturandosi parallelamente a quella dell'episcopato, da cui anzi è derivata". In tutta coerenza dunque il rapporto "primato-episcopato" è divenuto paradigma del rap-

porto chiesa locale-chiesa universale⁶.

Ci sono ben note le contestualità storiche che di fatto hanno condotto l'Occidente ad identificare cattolicità e "romanità", per gran parte almeno del secondo millennio. Ciò malgrado il problema, della soggettualità della chiesa locale e della traduzione di questa soggettualità in rapporto alle altre chiese locali nella sinfonia comune e originaria della "cattolicità" resta praticamente ancora tutto aperto⁷.

Si tratta da una parte di rileggere la connessione vescovo-chiesa locale nel suo valore fondante, di ricondurre ai costitutivi della chiesa locale l'*episkopè* come mediazione autorevole a servizio dell'unità (e della verità). E si tratta di porre senza esitazioni il rapporto chiesa locale-cultura con tutto ciò che ne consegue.

Parola, Spirito, carisma, ministero, sacramenti sono condizioni imprescindibili di un evento che è in un luogo, e la cui epifania (trascendente e compiuta) è la celebrazione eucaristica. Parola, Spirito, carisma, ministero, evento sacramentale - si stabiliscano e si motivino le altre possibili articolazioni dei costitutivi ecclesiali - implicano sempre e necessariamente una intersoggettualità attiva del popolo di Dio, il cui statuto carismatico ha esiti programmaticamente diversificati di ministerialità, che coopera a discernere, sino a mediare la rispondenza autentica chiesa locale-cultura. Ed è questa la conflittualità più largamente intollerabile, opposta alla ecclesiologia del Vaticano II. Non solo la generica non emancipazione dei "fedeli", ma lo scollamento tra la comunità locale e i suoi referenti culturali (storia, lingua, tradizioni, contestualità politico-sociale...).

La incomunicabilità nelle chiese prima d'essere frutto di schizofrenie associative

"parallele" è negazione della soggettualità del popolo fedele e del discernimento che egli stesso è chiamato ad operare relativamente alle urgenze, alle istanze della comunità locale.

Tutto ciò produce isole inautentiche, impossibilitate a reinterpretare le proprie matrici di fede, impossibilitate a profetizzare le dialogie idonee alle contestualità odierne, incapaci di lasciar trasparire e mettere in circolo il mistero trinitario della "cattolica".

1.2. carismi-ministeri

L'esito più eclatante della difficoltà a porre in atto i principi teologici inerenti la chiesa locale (e dunque al tempo stesso la misteriosa connessione e immanenza chiesa locale-chiesa universale) è relativo alla prassi ministeriale come traduzione del dato carismatico, a tutti comunque peculiarmente elargito e dunque per tutti e da tutti comunque necessitato a "traduzione" e "attivazione" - la si chiami come si vuole.

Se lo Spirito è costitutivo dell'evento chiesa, se della chiesa è co-istituente e co-soggetto, la dinamica della sua gratuità e del dono necessariamente si traduce, nel luogo, nella interezza carismatica necessaria a che l'evento chiesa accada e si manifesti. Ma poichè il carisma, lungi dall'essere singolarità straordinaria, è modalità normante la comunità ecclesiale, a maggior ragione è innagabile il suo esercizio, la sua messa in opera, la sua "traduzione". Ciò investe l'intero popolo di Dio, la cui consacrazione battesimale, importa l'acquisizione del modello cristico-pneumatico della "unzione" e dunque la partecipazione alla regalità profezia sacerdozio di Cristo.

Parlare di doni, del dono a ciascuno elargito è innanzitutto iscriversi nel dato battesimale, nella costituzione battesimale, e a partire da essa discernere la peculiarità della vocazione personale, corrispettiva al dono a me elargito per l'edificazione del corpo del Signore. Il ministero come traduzione del carisma, non è dunque un lusso, o

una opportunità che può essermi o non essermi data, è esigenza fondamentale del mio appartenere al popolo di Dio, al corpo di Cristo che è la chiesa.

E se il timore circa le conseguenzialità della reciprocità ministero "ordinato" - ministero "comune" colora tutto ciò di ambiguità sino a far sospettare del lessico ministeriale riferito al servizio dei laici, va tuttavia ricordato come il nesso carisma-ministero è radicato, assai più di quanto non lo sia la distinzione del ministero ordinato nei suoi gradi, nella ecclesiologia neotestamentaria, paolina ad esempio, e come si dia di esso lettura propriamente e strutturalmente trinitaria (1 Cor 12,4-6).

Non è indifferente in una posizione della sinodalità l'affermazione o meno di una predicabilità di un lessico ministeriale anche al di fuori del ministero ordinato.

Una ricezione del popolo di Dio, nella sua totalità carismatica e ministeriale, pone ben altrimenti in circolo la soggettualità e autonomia delle sue componenti.

A partire dal dono ricevuto e dalle esigenze in esso implicite di impegno e traduzione, ciascun battezzato si rapporta alla comunità come soggetto vero di diritti e di doveri. Dissociata l'inclusione battesimale e l'abilitazione crismale dalla dinamica di elargizione e attivazione del dono, la soggettualità di ciascun membro del popolo di Dio è a tal punto risidegnata da escluderlo positivamente da ogni corresponsabilità ecclesiale. Ancora una volta, come per la chiesa locale, si tratta di cogliere sino in fondo e in tutta coerenza, le implicazioni teologiche ed ecclesiologiche iscritte nella assemblea eucaristica, *culmen et fons* (SC 10) della vita ecclesiale.

E d'altra parte se le ministerialità espressive dei carismi personali che si intrecciano nell'orizzonte del "comune sacerdozio", sono sino in fondo tali, acrobazie sul fronte della autonomia delle realtà terrestri, della laicità, e di tutti gli ambiti afferenti, non hanno più ragione d'essere. Nè suona paradossale la declinazione di "competenze laicali", relativamente alle quali i vescovi sono "talvolta discepoli dei laici" ⁸.

Tanto più che la dinamica trinitaria e strutturale del carisma ha come sua ermeneutica la diaconia di Cristo Signore, il cui paradigma regale è il servizio.

Le aporie della sinodalità affondano le radici in una conversione mai sino in fondo compiuta circa il ministero come servizio e, d'altra parte, manifestano tutta intera la non totale ricezione dello statuto battesimale e la sua traduzione coerente e concreta.

1.3. Chierici-laici

E' a questo punto che la questione carismi-ministeri si fa più propriamente questione discriminante. Nè c'è molto da aggiungere a quanto già detto, essendo la contrapposizione chierici-laici residuo di un conflitto storico ben datato e come tale appartenente al passato.

L'orizzonte carismatico-ministeriale se coerentemente e praticamente accolto non lascia spazio ad un dualismo radicato in altro modo di concepire l'essere "soggetto" nella chiesa. La permanenza di una dizione ambigua qual'è quella di *potestas sacra* propriamente iscrive quest'ultima nel servizio (ChL 22). In quest'ottica non c'è ovviamente spazio per antagonismi.

Il primato della Parola, il diritto-dovere inerente la Parola disegna altrimenti i diritti nativi del battezzato-cresimato, e altrimenti ne declina i doveri. La necessità insopprimibile, culturalmente e storicamente insopprimibile di un servizio autorevole di unità, non è in questione. Nè è in questione la rappresentanza di Cristo "capo". E' in questione una clericalità non appieno centrata, ancora carica di prevaricazioni lesive dello statuto battesimale comune. Dalla aporia chierici-laici non si esce insomma, se i chierici non guarderanno ai laici nella coscienza d'essere chierici per essi, e i laici non guarderanno ai chierici nella coscienza di essere *christifideles* con essi ⁹. Il che invoca ancora una volta una posizione chiara ed inequivocabile della propria soggettualità ecclesiale.

2. DONNA E CHIESA: FIGURE DI UNA SOGGETTUALITÀ "NEGATA"

La storia del cristianesimo non è stata ancora scritta al femminile ¹⁰. Tessere di silenzio si affiancano le une alle altre nel disperato sforzo di rivisitare una memoria che non ha voce, non ha volto, non ha parole; o le cui parole, i cui volto, la cui voce, diventano tali solo nel paradosso di un femminile "virile". Solo allora c'è spazio per la donna, per misurare lo *choc* quasi di una debolezza vinta, di una incompiutezza esorcizzata, di una minorità emancipata-si suo malgrado.

2.1. Subordinazione ed equivalenza

Enfasi a parte, le figure del rapporto donna-chiesa si iscrivono a tutt'oggi nell'ambiguità di una soggettività negata, di un protagonismo mancato. E basta invocare il celebre binomio "subordinazione-equivalenza", già identificato e studiato ¹¹, per cogliere con immediatezza un conflitto irrisolto, le cui radici vanno comunque ben oltre la cristianità, le sue elaborazioni o acquiescenze culturali. Anzi, per paradosso che sia, la stessa storia negativa donna-chiesa può avvalersi di un protagonismo e di una soggettualità apertamente in contrasto con il modello culturale, senza con ciò che venga inficiato l'orizzonte stesso della soggezione ¹².

Quali che siano i modelli culturali a monte e quali gli ipotetici conflitti o paradigmi (cultura patriarcale nomade/cultura matriarcale agraria, ad esempio), rimane per la cristianità l'ambiguità di una rivoluzione enunciata, ma mai compiuta e non solo nell'ordine del femminile e del maschile, ma anche nell'ordine dell'etnico e del culturale.

Il manifesto di Gal 3,28 si è avverato sul piano della libertà sociale o della parità o uguaglianza etnica, non più di quanto irrisolta è apparsa e appare la dualità del maschile e del femminile.

Soggiace il timore del "diverso", la presa di distanza dall'altro perchè altro? è la

"potenza" insita del rapporto donna-generazione a motivarne la soggezione-segregazione? E' difficile, al di là delle eziologie e dei miti, darsi ragione di una conflittualità, di una relazionalità impari, tradita e mancata.

Personalmente non credo possa imputarsi solo alla sfera religiosa la paradossale difesa dalla "potenza" femminile sino alla emarginazione stessa della donna al di sotto di un parametro propriamente umano. Ma certamente la corrispondenza culturale, la riconduzione alla trama culturale della stessa esperienza religiosa, motiva le anomalie che nell'alveo della tradizione giudeo-cristiana veicolano una presa di distanza permanente nei confronti della donna, tanto più amara, quanto la ricerca vuoi tra le maglie dell'AT che del NT, soprattutto di quest'ultimo, mostra un dettato quanto meno non omogeneo, nel quale la trama della subordinazione è clamorosamente smentita sin da principio. Basti pensare - è d'obbligo invocare la autorevole ricezione della MD 6-8 - alla "creazione ad immagine" (*Gen* 1,27). E che l'inclusione della donna nella creazione ad immagine conosca le mutilazioni e incomprensioni proprie della sensibilità agostiniana e, in modo più blando ma altrettanto marcato, della riflessione di Tommaso d'Aquino¹³, sta a significare, l'impossibilità di isolare teologia e cultura, religione e cultura, sino a sovvertire, a partire dal dato culturale che pure lo veicola, il messaggio originario. Ciò vale per la Scrittura, ma vale più ancora nei complessi meccanismi interattivi tra comunità cristiana e mondo romano ellenistico, e poi via via, tra comunità cristiana e mondo barbarico, mondo medievale, mondo moderno...

La subordinazione si iscrive nell'ordine della natura, la equivalenza nell'ordine della grazia. Ma poichè ad argomentare, discutere, teorizzare è quel fattore unico di cultura che è il soggetto di genere maschile, ed essendo la trasmissione di cultura al femminile non recepita dalla dominante cultura maschile perchè inidonea e insufficiente, anche nel cristianesimo l'ordine di

"natura", che è poi quello post-lapsario, solo per la donna implica la soggezione, restando immutata la sovranità e soggettualità maschile nel trapasso dal piano creaturale originario al piano creaturale post-lapsario.

Proprio per ciò la parità nell'ordine della redenzione ha esiti escatologici, transmondani. La pari dignità nell'ordine soprannaturale, mai negata e fruita ma solo in quest'ambito, lascia intatta la discriminazione culturale. Nessuna redenzione per la donna sul piano creaturale storico concreto.

2.2. La complementarietà

Le figure della non soggettualità che possono essere emblematizzate attraverso il binomio subordinazione ed equivalenza, ovviamente potrebbe essere ben altre se nell'esemplificazione procedessimo analiticamente di cristianità in cristianità o se assumessimo Maria come chiave interpretativa della udienza o della disattenzione al femminile¹⁴.

Altra è ad esempio la subordinazione espressa nella ricezione della "molestia nuptiarum"¹⁵, altra è la equivalenza sottesa alla assunzione e proposizione della scelta verginale come unica via offerta alla donna cristiana per emanciparsi dal maschio-padrone¹⁶.

Altro è la rivalsa dell'immaginario collettivo femminile (e maschile) nella enfattizzazione del mariale (separazione donna storica/chiesa), altra è la enfattizzazione della chiesa stessa declinata nella stereotipia del femminile (identificazione donna/chiesa e assunzione per entrambe del modello socio-culturale)¹⁷.

Basti pensare alla forza simbolica del patto nuziale, ripropositivo del mistero di Cristo e della Chiesa e alla insignificante interazione dei suoi valori teologici con i valori socio-culturali dominanti. Lo stesso appellare alla medesima responsabilità morale nei confronti dell'adulterio, di fatto poi cede alla contraddittoria percezione del medesimo a livello sociale.

Ci preme però procedere verso il presente e le sue contraddizioni, non soltanto per riverificare la permanenza del binomio subordinazione-equivalenza, ma per valutare l'incidenza o meno delle figure ad esso subentrate. Mi riferisco alla categoria di "complementarietà" a livello di riflessione cristiana e alla "differenza sessuale" come ultimo apporto della riflessione delle donne.

Di fronte alle sfide e alle consapevolezza del processo di liberazione della donna anche a livello ecclesiale, la "complementarietà" si configura in questo dopoguerra, a livello magisteriale, come chiave per il superamento della aporia subordinazione-equivalenza. Si vorrebbe in tal modo delineare una "pari dignità", rispettosa e inclusiva della differenza, non ancora così chiamata. La donna può certo aprirsi a protagonismo sociale e civile, se vogliamo anche a protagonismo ecclesiale a condizione che non si alieni, non si snaturi, non perda la sua femminilità. Chiaramente il terreno nel quale si alimenta la figura della complementarietà è quello preoccupato di eventuali abbandoni da parte della donna del suo ruolo "naturale" e "specifico" di "madre". La diversità sessuale ne mostra la corrispondenza all'uomo, l'essere a lui ordinata. Certo la complementarietà di per sé implica una certa corrispondenza vicendevole. La mistificazione sta proprio nelle conseguenze assai diverse che ne scaturiscono per la donna.

E' la sua compiutezza di soggetto che la "figura" intacca. Ciò vale solo per lei. E' la donna complementare all'uomo e non viceversa. Ciò sorregge una elaborazione della coppia e dei ruoli nella coppia, che nella migliore delle ipotesi quantifica l'apporto dell'uno rispetto all'altro in una parità dalla cui coniugazione risulta l'unità. Più spesso l'immagine complementare sottende il fatto che l'uomo è ciò malgrado il "capo" della donna. In sostanza, la "figura" della complementarietà copre altrimenti il paradigma concettuale di un "soggetto storico determinato, l'individuo libero, indipendente e sovrano (in realtà maschio, borghese e

proprietario)"...¹⁸. La complementarità è l'ultima delle figure di cui si avvale la comunità cristiana, inconsapevole (o complice ?) portavoce di una cultura e di una ideologia che le è estranea.

Risulterebbe incomprensibile tale difesa paradossale della disuguaglianza, se essa non fosse tutt'uno con una elaborazione sacrale che della soggezione della donna, come della soggezione del laico ha bisogno per continuare ad autocomprendersi come tale. E sta in ciò anche relativamente al femminile la svolta del Vaticano II. La difficoltà che paradossalmente rimane a livello internamente religioso è prova di un processo certamente irreversibile ma così rivoluzionario da essere quanto meno il più possibile ritardato.

Se non è più possibile negare alla donna pari dignità nell'accesso al sociale e al pubblico, se occorre elaborare anche per lei un codice di dignità all'interno della chiesa, paradossalmente la denuncia della discriminazione e del sessismo precede l'accoglienza piena della donna come soggetto ecclesiale¹⁹; la stessa elaborazione della soggettualità ecclesiale risulta alla fine incoerente se ha da demitizzare una tradizione culturale, della quale non si coglie l'estraneità, ma cui si continua a dare spessore normativo e dommatico²⁰.

2.3. Reciprocità e mutua complementarità

Anche il magistero recente declina una soggettualità femminile, da sottoporre ovviamente a vaglio critico - in ciò si è esortati dal magistero stesso²¹ - e da recepire - altrettanto criticamente - nelle figure o "modelli" che propone.

La MD declina come *kerygma* originario la reciprocità dell'uomo e della donna, fondata nel mistero stesso di Dio trino (nn. 6-7). Accoglie la rilettura "femminile" della Scrittura AT e NT (cap. III -V) e soprattutto ribalta gli esiti unilaterali della posizione di Dio con linguaggio quasi univocamente androcentrico, per sottolineare

come ogni antropomorfismo (maschile e/o femminile) sta a significare "indirettamente... che ambedue, sia l'uomo che la donna, sono stati creati ad immagine di Dio".

Appellando alla "tradizione", la MD nega - ripropone in ciò le tesi della "Inter Insigniores" - che Gesù sia stato condizionato dalla cultura del tempo nel non annoverare le donne tra gli "apostoli". Questa scelta precisa e libera imporrebbe alla chiesa, per fedeltà a Cristo, la esclusione della donna dal ministero sacerdotale (n. 26). Tanto più che è indubbia la singolarità e la qualità della risposta data a Gesù dalle donne sino al primato di esse in ordine alla risposta di fede, al coraggioso rimanere ai piedi della croce, sì da fruire per prime della apparizione del Risorto (nn.15-16). Tutto ciò sorregge una attenzione alla donna nel suo singolare rapporto al messaggio di cui è custode e banditrice a partire da una peculiarità nell'amare che la identifica e ne costituisce il genio, e che motiva l'affidamento a lei dell'uomo e della stessa umanità (29-30)..

La pari dignità, ripetutamente ribadita e iscritta nella reciprocità e nell'immagine, non annulla questa diversità; diversità nei ruoli, nei compiti, diversità "personale e profetica".

Diversità che si traduce nella maternità e nella verginità come "le due dimensioni della vocazione della donna" (17-22). Esse traducono diversamente la "peculiarità sponsale femminile", il dono di sé, il cui esito è sempre di fecondità materna. Chiacchieratamente le due realtà si intrecciano e si scambiano gli attributi: maternità "vergine" e verginità "materna" iscrivono l'esserci della donna per l'uomo, il "singolare suo dono di sé" in forza del quale ella riceve "amore" sì da donarlo a sua volta.

Diversità infine di tipo "profetico". La donna (come la "sposa" di Ef 5, o Maria di Nazareth) è colei che manifesta la "verità dell'amore". In ciò consiste "la caratteristica profetica della donna nella sua femminilità" (cf. n.28 fine). E' profezia inerente ciò che è "essenzialmente umano", disatteso dalla "graduale scomparsa della sensibilità

per l'uomo" che caratterizza l'attuale progresso unilaterale (cf. n.30). Dalla donna, dal suo "genio", dall'essere "l'uomo a lei affidato in modo speciale", "Cristo si attende il compiersi di quel 'sacerdozio regale' che è la ricchezza da lui data gli uomini" (ib.).

La ChL 50-52 rielabora sinteticamente e ribadisce il dettato della MD, aprendosi alle valenze propriamente ecclesiali, di prassi ecclesiale, che ne conseguono. Ci interessano l'appello a studi più approfonditi inerenti "i fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile destinata a precisare l'identità propria della donna nel suo rapporto di diversità e di mutua complementarità con l'uomo" (n.50).

Su queste stesse istanze il testo ritorna ulteriormente in riferimento esplicito alla MD assunta come punto di partenza per uno "studio critico" (che coinvolga tutti, uomini e donne, e in particolare i cultori delle scienze umane e delle discipline teologiche) da "proseguire" così da "approfondire... sulla base della dignità personale dell'uomo e della donna e della loro reciproca relazione, i valori e i doni specifici della femminilità e della mascolinità, non solo nell'ambito del vivere sociale ma anche e soprattutto in quello della esistenza cristiana ed ecclesiale"(ivi).

La questione è dunque dello "spazio" che la donna può e deve avere nella chiesa e nella società. Tanto più che non può darsi nessuna discriminazione sul piano del rapporto con Cristo (cf. Gal 3,28), e sul piano della partecipazione alla vita e alla santità della chiesa.

Ciò posto, di fronte alla donna sta il compito di evangelizzazione, a partire dalla partecipazione al triplice ufficio di Cristo re sacerdote profeta, che essa deve tradurre secondo i "doni" propri: la dignità personale, la parola e la testimonianza della vita, i doni connessi alla sua vocazione femminile. La distinzione, infatti, l'esclusione dal ministero ordinato, si inserisce sul piano della "funzione" non della "dignità" o della "santità".

Ciò posto troviamo il suadente appello a

passare dal riconoscimento teorico alla realizzazione pratica della presenza attiva e della responsabilità della donna nella chiesa. Il che vuol dire concretamente inclusione a pieno titolo delle donne là dove la legge ecclesiastica (CDC) o il documento post-sinodale si rivolgono ai fedeli laici in quanto tali; in particolare accesso a maggiore partecipazione alle strutture pastorali, alle consultazioni ed elaborazioni delle decisioni, alla preparazione dei documenti, alla programmazione pastorale. Il testo ribadisce il diritto dell'accesso delle donne alla teologia (studio ricerca docenza). Avverte circa i compiti di discernimento e di inci-

"mutua complementarità". Segno di un laborioso cammino ancora lontano da univocità di linguaggio. La complementarità riappare mischiata e tutt'uno con la figura della reciprocità, quasi occorresse equilibrare quella che è profeticamente la grande arditezza, a livello antropologico, della MD. Ci sia permesso inoltre annotare come la tesi del "femminile" spia alla questione più larga che è quella del laicato, veda riannodarsi sulla chiave ermeneutica della complementarità il rapporto chierici-laici non diversamente del rapporto maschio-femmina, senza che ci sia avveda nella suggestione di uno schema organico²², che

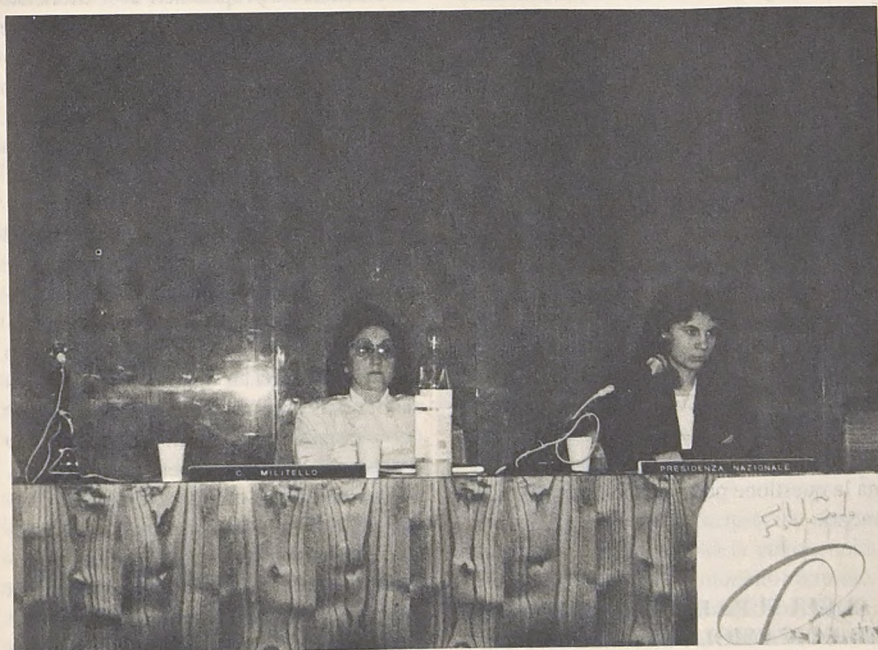
questa categoria una possibilità per uscire fuori dalle pastoie ricorrenti di quella elaborazione imperfetta della parità che è la complementarità.

Questa riflessione si intreccia negli ultimissimi anni -oggi stesso, sarebbe più corretto dire- con altra modalità di ricerca e con altra figura, quella della "differenza sessuale", le cui suggestioni si intersecano anch'esse al dettato magisteriale in una indubbia autonomia e convergenza.

Non ripercorrerò la storia recente attinente la riflessione delle donne, e della donna nella chiesa. Le sue tappe sono state già enucleate nel vostro incontro di Torino²³. Né tenterò, anticipando le conclusioni, di declinare la "reciprocità" come via unica, a mio parere, idonea per superare tutte le contraddizioni inerenti la posizione del femminile in rapporto al maschile. Nè mi identificherò in alcun modo con il "pensiero della differenza sessuale"²⁴, che registro per onestà intellettuale trattandosi dell'ultimo provocatorio e vivace convergere di piste teoretiche e operative, dal "pensiero della differenza"²⁵, appunto, sino a un' "etica della differenza sessuale"²⁶, o alla posizione di un tempo delle donne²⁷ e così via...

Noto soltanto che se la "complementarità" si iscrive nel tentativo di perseguire l'uguaglianza, ed è per così dire in un'ottica tradizionale il massimo concesso per interpretare l'uguaglianza (lasciandola ampiamente disuguaglianza), è pur vero che gli itinerari relativi al raggiungimento sociopolitico della "uguaglianza" risultano negli anni 80 largamente insoddisfacenti e costosi per le donne²⁸.

L'accesso a professione, l'emancipazione in tutte le sue forme, non le hanno sino in fondo liberate, se mai hanno prodotto la mostruosità del "doppio ruolo", della "doppia presenza"²⁹, con il suo peso di frustrazione e stanchezza. Di più l'accesso alla parità ha comportato per esse una nuova forma di castrazione, non più quella simbolica psicanalitica che si iscrive nella maturazione verso l'identità del genere, ma quella concreta storica fatta di un linguaggio, un sapere, un lavoro alienante di fatto



denza culturale, riallacciandosi ad un duplice compito: promuovere a piena dignità la vita matrimoniale e la maternità; assicurare la dimensione morale della cultura, di una cultura degna dell'uomo (cf.n.51).

Sulla pista dell'affidamento dell'uomo alla donna il n. 52 ribadisce il dato della compresenza e collaborazione degli uomini e delle donne, di nuovo riproponendone la trama trinitaria e la modalità comunionale.

Due "figure" dunque: la "reciprocità" e la

quest'ultima distinzione attinge il piano ontico-strutturale, mentre la polarità chierici-laici è di tipo provvisorio e funzionale.

2.4. La "differenza sessuale"

La reciprocità, così originalmente presente nella MD, affonda le sue radici nel personalismo metafisico, rivisitato in tutta autonomia dalla riflessione delle donne -teologhe, ma non solo - che colgono in

perchè "maschile" nei modelli, negli obiettivi, nei ritmi. E' così che la riproposizione delle figure antiche tutte riconducibili a "subordinazione alienante", vede affiancarsi, anch'essa da esorcizzare la figura della "identità mutilante"³⁰. Contro di essa e i suoi meccanismi perversi, il riflusso verso le figure esorcizzate o il coraggio di rivendicare appunto la "differenza", di assumerla nella sua variegata valenza culturale.

Quando si evocano le "figure", sullo sfondo sta sempre l'"astuzia della ragione"; le sue fameliche dinamiche sacrificano sempre in presunta sintesi arricchente, le concretezze dell'opporci, del contraddirsi, della diversità.

La posizione programmatica della diversità sembrerebbe perciò innanzitutto una sfida alla ragione "maschile" (e alle sue astuzie suadenti) concreta e lucida nella persecuzione dei suoi fini, rispetto ai quali il frammento ha valore riduttivamente funzionale.

Certamente la posizione di un pensiero della differenza sessuale parte dal dichiarato stacco con ogni residuo hegelismo, e dalla denuncia appassionata di quanto di esso ha sorretto e sorregge ideologie esangui che impregnano la nostra cultura. Ma gli esiti del pensiero, come dell'etica della differenza sessuale non appaiono ancora sufficientemente emancipati appunto dalla ideologia. La ripulsa di Hegel³¹, come la ripulsa di Freud³² non comportano, non ancora con sufficiente riprova, una elaborazione di pensiero "altro", fuori da un sotteso legame, fosse pure dialettico.

Quando il femminismo ultima fase, si ritrova e concorda nella declinazione funzionale del femminile proposta a margine della MD³³, quando la determinazione della differenza attinge la sfera biologica e ricircoscrive il genio della donna al suo essere "madre" (salva restando la via verginale come sublimazione della maternità), quanto meno è ragionevole interrogarsi sul senso di queste convergenze, apparentemente fuori da ogni logica sistemica, in verità ripropositive ancora di schemi obso-

leti. Tanto più che la determinazione della differenza - nè c'è altra via che non impegni la concretezza della sessualità nella sua determinazione biologica - per ciò che concerne la donna la iscrive, malgrado ogni sforzo, in quell'orizzonte etico che fa coincidere e solo per lei corpo e natura³⁴.

Probabilmente chi scrive è segnata da un argomentare "neutro"³⁵. Può darsi. Ma se la rivendicazione e l'orgoglio della differenza è "figura", espediente necessario di migliore e successiva autocoscienza, niente da dire. Se è la modalità con la quale ci si rimette al di fuori della soggettualità e della storia, preferisco procedere altrimenti.

O la corporeità è valore che veicola insieme maschile e femminile, o la differenza è chiave interpretativa di approccio al maschile e al femminile, o è niente altro che l'infinito e pretestuoso riproporsi del camaleontico *logos* di hegeliana memoria, nell'ambito del quale la dualità è colpa originaria, e la diversità è l'irconciliato da espungere. Posta che sia la "differenza" esso la farà sua, la asservirà ai suoi scopi di sempre.

Occorre pensare e porre il femminile, non diversamente dal maschile, con identica metodologia antropologica, metafisica, teologica. Lo stesso principio ermeneutico deve disvelarmene e mostrarmene il senso. Tanto più che a livello di riflessione cristiana la questione può e deve affrontarsi altrimenti.

3. CULTURA DELLA DIFFERENZA ED ECCLESIOLOGIA DEL POPOLO DI DIO

Il punto di partenza della riflessione cristiana non può che essere il mistero di Dio, il mistero del suo farsi incontro all'uomo, paradigma permanente della risposta dell'uomo a Dio nel tramite di Cristo, Verbo fatto carne, rivelatore dell'uomo all'uomo (cf. GS 22).

Il punto di partenza della rivelazione cristiana è cioè il mistero di Dio, uni-trino Padre Figlio Spirito.

La diversità come Trinità si iscrive dunque nel principio dell'essere divino e ne diviene paradigma epifanico. La risposta credente, risposta per il Figlio e nello Spirito, è in analogia risposta diversificata multiforme polimorfa. Non - deduttivamente - la astrattezza dell'"uno" e delle sue processioni; non - induttivamente e fenomenologicamente - un itinerario dialettico per accedere al di là del duale alla completezza rassicurante e pur sempre originaria dell'uno. La diversità, piuttosto, come radice del reciproco essere delle Persone divine.

Forse il peccato originale della riflessione cristiana sta proprio nell'aver enunciato il mistero della Trinità senza averne tratte tutte le conseguenze, sul piano della percezione del mistero di Dio come sul piano della percezione del mistero dell'uomo, iscritto nel mistero stesso di Dio, perchè da lui creato a sua immagine e somiglianza.

Se la Trinità diventa chiave propriamente emeneutica del mistero dell'uomo (e del mistero della Chiesa), forse la rivoluzione culturale più volte annunciata e mai compiuta avrà finalmente accadimento.

Se, come nel pensiero classico, tutto procede e ritorna all'unità, liberata o appesantita dall'esperienza del duale, di per sé non c'è spazio per l'evento Chiesa, proprio perchè non c'è spazio per l'incarnazione. Se al contrario la trama creaturale, il disegno di Dio sull'uomo si iscrive nella creazione ad immagine e somiglianza - ripropositiva del mistero stesso di Dio Trino - allora c'è spazio per ogni alterità e differenza, e c'è infine spazio per l'evento chiesa come riconciliazione della diversità non esorcizzata, ma resa definitivamente "soggetto".

Si legga Ef 2,11ss., ed in particolare 14-18. Quello che può apparire mistica di riconciliazione "dei due con Dio in un sol corpo per mezzo della croce", diventa ai vv. 19ss. affermazione di una diersità strutturata, articolata, la cui riconduzione al grande io, Cristo, non intacca la diversità invocata dalla metafora dell'unico tempio santo, dell'unica dimora di Dio per mezzo dello Spirito.

3.1. "a immagine e somiglianza"

L'antropologia cristiana parte, nè può fare altrimenti, da *Gen* 1,26-27. Nella immagine e somiglianza si iscrive il mistero dell'uomo nella sua prossimità al Dio Trino e si iscrive anche il mistero dell'uomo nella sua destinazione intramondana, *conditio sine qua non* di accesso al divino.

Ho più volte affermato, e spero prima o poi di darne saggio più consistente di approfondimento, che l'immagine e la somiglianza non significano semplicemente, secondo la lettura di tanta tradizione cristiana, riconduzione disincarnata del soggetto umano alle sue facoltà memoriali intellettive o volitive³⁶. L'immagine, se vogliamo appuntarci su di essa senza invocare la pur legittima dinamica tra "immagine" e "somiglianza"³⁷, implica la riproposizione nel soggetto creato del mistero stesso di Dio. E' riproposizione, infatti, della creatività del Padre, della dialogia del Figlio, della gratuità dello Spirito. L'immagine è a suo modo, per analogia, si intende, riproposizione della interezza del mistero di Dio, *ad intra* e *ad extra*.

Se così non fosse l'uomo non potrebbe avere accesso al divino, non potrebbe porre in atto dialogia, amicizia con Dio, nè potrebbe servirlo in lode della sua gloria.

Il servizio, la lode sono la traduzione operativa dell'immagine. E l'immagine è innanzitutto riproposizione, nell'universo creato della reciprocità delle divine persone. Ciascuno è nel mistero di Dio reciproco all'altro, sicchè il mistero stesso dell'essere persona si identifica nel mistero della relazione reciproca, costitutiva dell'essere delle divine persone.

Tutto ciò postula dunque "trinità", multi-formità. Postula una "communio personarum" le cui istanze ed esigenze motivano la creazione in quanto tale, e la creazione dell'uomo nel suo statuto ad immagine.

La tradizione cristiana ha sempre rileborato fortemente il tema dell'immagine, ma con difficoltà ne ha declinato lo statuto in analogia al mistero delle divine persone. Anche quando, come per Ireneo, si è collo-

cata in un alveo di ricezione dinamica ha piuttosto proiettato nella polarità rispettivamente della immagine e della somiglianza il referente cristologico ed il referente pneumatico, leggendo nella somiglianza il tratto assimilante la creatura allo Spirito e nella immagine il tratto accomunante la creatura al Logos, immagine speculare del Padre³⁸.

In verità al di là di questi tentativi, al di là della lettura di analogia psicologica o di polarità strutturale, occorre spingersi sino ad affermare la riproposizione del mistero trinitario nella dualità del maschile e del femminile. Maschile e femminile come relazionarsi di persona a persona tendono ad analoga "communio personarum". E' il messaggio della MD 7.

E ciò facendo, al di fuori di ogni monismo, le cui implicazioni politiche sono ben note, occorre spingersi sino a cogliere nella dualità maschio-femmina niente altro che la espressione più prossima nell'universo creato dell'*esse ad*, dell'apertura all'altro come costitutivo metafisico della "persona".

L'uomo e la donna dunque l'uno di fronte all'altro, non smarriti nell'archetipia improbabile dell'androgino, mito narcisistico di fusione e insieme di esorcizzazione della differenza, ma consapevoli co-soggetti delle loro esistenze, *partners*, compagni, reciproci sin dal principio.

La singolarità della reciprocità uomo-donna iscrive nella alterità la eterogeneità come paradigma vitale e modello culturale. Ed è a questa posizione della diversità che, credo, come cristiani, dobbiamo accedere, per ribaltare la disattenzione e il misconoscimento del femminile nella storia e nella chiesa sino a farne paradigma umano, ecclesiale, politico, sociale e culturale nella sua globalità più piena.

3.2. Il soggetto ecclesiale e i soggetti ecclesiali

Se la diversità e la "differenza" sono immediatamente connessi allo statuto della persona e al suo essere reciproca alterità, e

se il paradigma del maschile e del femminile è ripropositivo nell'universo creato del mistero stesso di Dio, la dinamica unomulti che caratterizza la storia della salvezza, va ricondotta alla dinamica uni-trina che caratterizza il mistero di Dio.

La diversità, qualsiasi diversità, qualifica la storia salvifica, che è tale proprio nella assunzione irredenta della diversità, non già nella sua risoluzione livellatrice.

Ciò vale anche nella chiesa e per la chiesa, sicchè in senso proprio il mistero della cattolica è al tempo stesso il misterioso differenziarsi di ciascuna chiesa rispetto all'altra sì da agire secondo il suo nome proprio in quella "communio ecclesiarum" che è la "cattolica".

E, all'interno, la pluralità di stirpe, età, condizione, genere, anch'essa dice posizione di soggettualità confluyente convergente esaltante. Ogni distinzione, ogni differenza, ogni peculiarità è soffio proprio e irrinunciabile dello Spirito a tutti e a ciascuno elargito.

Le conseguenze relative alle "chiese soggetto" in parte le abbiamo già individuate mostrando le contraddizioni e i problemi di una ricezione imperfetta del rapporto immanenza-trascendenza chiesa locale-chiesa universale.

Certamente l'essere della chiesa icone della Trinità, non solo come risposta alla convocazione trinitaria ma come messa in atto della peculiarità paradigmatica della paternità, filiazione, spirazione, e dunque di creatività, redenzione, santificazione, appartiene alla sintassi di ogni chiesa locale, ripropositiva a suo modo di soggettualità originale circa l'accogliere e il tradurre lo statuto iconico.

Se il discorso chiesa locale privilegia soprattutto la identificazione chiesa locale-soggetto e la cultura³⁸ cui la chiesa locale inerisce, assai più e ancor meglio si coglie il paradigma della diversità come requisito qualificante e costituente la realtà stessa della chiesa locale nelle sue componenti: i soggetti ecclesiali nella loro poli-formità carismatico-ministeriale.

Come la "communio personarum in divi-

nis" fonda la reciprocità delle chiese e dunque è figura della cattolica, altrettanto all'interno di ciascuna chiesa identificata con il suo stesso accadere storico-geografico culturale sta la "communio personarum" dei soggetti ecclesiali, tanto più tali quanto più consapevoli attori della loro peculiarità carismatico-ministeriale.

L'essere soggetto in ultima analisi si identifica con la "cultura"; l'essere soggetti si identifica con la capacità stessa di produrre cultura. Porre la questione della soggettualità femminile (capitolo della soggettualità laicale) è ripercorrere i sentieri della produzione culturale e ricondurla a ciò che teologicamente ed ecclesiologicamente ne costituisce il corrispettivo.

In tal senso l'ipotesi di assunzione del femminile e della soggettualità femminile come paradigma di "rivoluzione culturale".

3.3. La soggettualità femminile e le sue forme

Se il porsi di Adamo di fronte ad Eva e viceversa ha nella fonte jahvista la declinazione poetica del "come di uno che mi sta a fronte" (*Gen* 2,18), declinazione impropria ma effiacce di metafisica identità eterogenea (benchè "culturalmente" Eva non ha voce che declini a sua volta la sua reciprocità ad Adamo), è il "paradigma delle nozze" come "simbolo dell'alleanza" ad aprirci ad altra lettura della reciprocità uomo-donna, non solo funzionale, ma in senso pieno metafisica.

Di Eva indige Adamo e viceversa. La laboriosa ricerca dell'"aiuto simile a lui" descrive un itinerario di estroversione, di "dono di sè" il cui compimento è pieno se a reciproco cammino trova ed insieme dona risposta ³⁹.

La contestualità patriarcale che veicola il *kerygma* sull'uomo e sulla donna, non ci consente che recuperi in obliquo, ma tali recuperi e la loro evidenza, la presenza nel testo sacro - malgrado congiuntura avversa - di accenti altri, provano, se possibile ancora di più, come la reciprocità uomo-donna sia la chiave di volta del loro stesso

esserci, e soprattutto sia declinazione piena e adeguata del loro corrispondere al mistero di Dio creatore. E' il dettato di MD 8.

La metafora sponsale, nella sua concretezza lieta dolorosa ambigua, non potrebbe essere assunta, se così non fosse, quale paradigma dell'alleanza, del "conoscersi" mutuo di Dio e dell'uomo.

Che la metafora trapassi dall'AT al NT, che sigilli la concretezza dell'amplesso mistico creatura-Creatore prima e più dell'amplesso corporeo uomo-donna (ne è segno la lettura ambivalente data al *Cantico dei Cantici*), sta a significare non solo la fondatezza pesante e normante della analogia, ma la insopprimibilità d'essa, chiave ermeneutica della reciprocità in quanto tale, si tratti di reciprocità teandrica o di reciprocità antropologica.

La simbologia nuziale assegna alla donna un ruolo culturale di casta obbedienza, di silenzio ossequiente, di accoglienza illimitata e totale.

Ma l'essere "soggetto" fa della obbedienza come della castità scelta, invoca la parola come esigenza di interpellanza e di risposta, accoglie certo ma non senza condizioni. L'essere soggetto implica dinamismi introspettivi, coscienza e autocoscienza, emancipazione, autonomia.

A ben guardare lo schema del passato e la costrizione delle nozze come coercizione somma della soggettività femminile, sempre e comunque negata, si capisce l'impegno della comunità dei Padri in ordine alla castità come unica via d'emancipazione. E si capisce anche come il simbolo nella sua transitività univoca, nel riferirsi solo al maschio, implichi la ripulsa e il distacco da riflessione femminile, il dissociarsi dai presunti valori di cui sarebbe portatore ⁴⁰.

La questione è però altra se alla radice del simbolo, condizione della sua vitalità e della sua funzione, sta una transitività che legghi e rinvii piuttosto che dividere le realtà correlate. Se la valenza del simbolo sponsale nella sua efficacia salvifica lega anzicchè disgiungere, e se lega a pari maschile e femminile, la soggettualità delle donne non

viene negata; al contrario, sta davanti a loro tutta la modalità dell'appropriarsi della parola e del sapere, stanno dunque davanti a loro coscienza conoscenza libertà, assunte e identificate proprio nella scoperta della mutualità, della alterità, nell'autocomprendersi di sè e dell'altro, del similedissimile, come identità eterogenea.

Solo nell'incontro scoperta percezione dell'altro e della interdipendenza, tutt'altro che riduttrice della reciproca soggettualità, ma addirittura disvelante il suo spessore dialogico interpersonale, la donna, non diversamente dall'uomo, accede a produzione culturale.

Veicolo di una tradizione negletta e di una testimonianza silente, sul filo della rimozione della memoria, il femminile tuttavia traversa la storia, la iscrive nella quotidianità ripetitiva della sua circoscrizione al privato. E tale schema infrange solo che acceda a coscienza riflessa, a sapere, ad autodeterminazione. La congiuntura odierna, culturalmente parlando è quella dei valori sottesi al femminile nella storia, fosse pura come storia di mutilazione e di esclusione, e l'aprirsi a valori altri, non immediatamente identificati e identificabili, e tuttavia da doversi "profetizzare" senza nuove mutilazioni e alienazioni, in completezza soggettuale.

E' la modalità teologica ed ecclesiale di questo processo che intendiamo percorrere nell'arco che dal predicare al femminile la creazione ad immagine ci conduce ad evidenziare la fruizione femminile del triplice *munus* e le sue potenzialità sino alla corrispondenza, anche al femminile di carisma e di ministero.

In gioco è se si vuole un paradigma profetico, ma anche un "discernimento" della "comune umanità".

3.3.1. Soggettualità femminile e costituzione ad immagine

La proiezione solo nell'uomo maschio della pienezza della immagine, e la riduzione della donna a immagine o gloria dell'uomo, ha fortemente ipoteco la posizione di

una soggettualità femminile.

In ciò sta la contraddizione somma dell'aver posto la subordinazione sul piano di natura e l'equivalenza sul piano della grazia. Su quest'ultimo piano, infatti, e nessuna cristianità ha mai osato negarlo, l'accesso della donna alla vita sacramentale, alla inclusione battesimale, alla abilitazione crismale e infine alla koinonia eucaristica, hanno comportato la dicitura piena anche per lei del "comune sacerdozio"⁴¹.

Ora la complessità mistagogica della iniziazione cristiana non è aliena dallo statuto "ad immagine", se mai lo ricostituisce in tutta la dinamica attiva di restituzione o attivazione della "somiiglianza" incrinata dal peccato. Battesimo, confermazione, eucaristia hanno, dunque, un referente trinitario, invocano nella "costituzione" del soggetto "cristiano" esattamente il suo essere ad immagine del Padre (tema battesimale della filiazione, come possibilità concreta di messa in circolo di ciò che gli è proprio, operatività autonomia libertà), ad immagine del Figlio (tema eucaristico dell'essere in lui un sol corpo, e dunque in senso proprio partecipazione alla sua indole strutturale di "mediatore"), ad immagine dello Spirito (tema inerente la compiutezza dinamica della idoneità alla traduzione, alla messa in atto del dono ricevuto).

Non si tratta d'altro che di ricevere il sigillo della "regalità del Padre", d'accogliere la esemplarità della "diaconia sacerdotale del Figlio", la paradigmaticità della "irruzione dello Spirito", "che ha parlato per mezzo dei profeti". Tale attribuzione ovviamente può altrimenti essere articolata, può la mediazione sacerdotale ricondursi al culto "in Spiritu Sancto", o la mediazione profetica alla Parola fatta carne.

Ciò che importa è che il dono di grazia, filiazione santificazione comunione, prima d'appartenere ad un piano funzionale, aderisce profondamente al piano strutturale dell'essere reciproco delle Persone divine, e del loro iscriversi reciproche all'uomo nella loro manifestazione economica storico-salvifica.

L'uomo e la donna ricevono il medesimo

dono di grazia e questo medesimo dono di grazia devono tradurre. L'equivoco relativo alla passività silenzio ricettività della donna, o del solo confinarla nella "esaltata" connessione alla gratuità e imprevedibilità dello Spirito, va dunque tutto rimosso⁴².

Il problema della soggettualità femminile è perciò identico al problema della soggettualità laicale. E se la discriminazione del laicato appartiene alla storia della cristianità non meno della storia del non protagonismo femminile, ciò va addebitato alla permanenza di uno schema alieno dicotomico "sacrale" che colloca la polarità e la distinzione sul piano ontico dei soggetti (sino a negarne la soggettualità) e non sul piano funzionale della varietà dei soggetti stessi, il cui diversificato intragire non può comportare nella chiesa radicali e insanabili discriminazioni.

Regalità sacerdozio profezia dunque ambiti di esercizio della soggettualità dei laici, come dell'intero popolo credente, radice e condizione di ogni ulteriore distinzione in seno al popolo di Dio e soprattutto sfida alle donne e alla loro soggettualità ecclesiale.

3.3.2. Soggettualità femminile e triplice munus

Declinare regalità sacerdozio profezia al femminile vuol dire ripercorrere i modelli femminili del passato, scoprire come, malgrado tutto, la trama della cristianità, come quella storico-salvifica si è avvalsa di un protagonismo femminile, a dispetto del divieto di parlare agire mediare⁴³.

Regalità sacerdozio profezia al femminile hanno disegnato una soggettualità delle donne, un loro interferire autorevole.

Si badi bene non è che esistano o siano esistite modalità peculiari alle donne di esercitare regalità sacerdozio e profezia. Altro è infatti proiettare nella funzione la specificità della differenza, altro è prendere atto che interagendo con persone umane di sesso femminile (come di sesso maschile) sacerdozio regalità profezia hanno traduzioni diverse, afferenti la complessità cul-

turale propria dei soggetti sotto il profilo del genere.

Il che in partenza sgombrerebbe il campo al timore circa un alienarsi insito nell'accesso a modelli o esperiti storicamente solamente maschili. La peculiarità del genere interferisce sempre, ne è data al di fuori della propria percezione e referenza culturale.

La questione è capitale perchè regalità sacerdozio profezia costituiscono la *magna charta* dei diritti dei fedeli. Sono tutt'uno con lo statuto di soggettualità cristiana, lo abbiamo ripetutamente affermato.

Sono molteplici le stereotipie del femminile: dolcezza, debolezza, passività, acquiescenza, fantasia, emotività, irreflessione ecc.

La prassi storica della soggettualità regale sacerdotale e profetica le esorcizza tutte.

La questione è altra se al di là delle stereotipie "espressive" ci poniamo la questione della stereotipia dei ruoli.

La cristianità con violenza riconduce la donna alla dualità vergine-madre. E, come si è visto, di fatto riconduce a maternità "spirituale" la stessa verginità.

I termini della questione sembrano pur sempre quelli indicati dall'"Instrumentum Laboris"⁹: "Una emancipazione unilaterale perchè quasi esclusivamente legata all'accesso della donna al sistema di produzione ha rischiato di farla cadere in un nuovo stato di alienazione. La donna che dando la vita non 'produce' ha dovuto affrontare nuove negazioni della sua dignità e dei suoi diritti".

Sulla necessità di ripensare la maternità concordano l'ultimo femminismo e la riflessione magisteriale, lo si è detto, ma più a monte sta il senso dell'esserci della donna. Non ha il diritto d'essere soggetto attivo e "produttivo"? La sua produttività deve iscriversi solo nell'ambito della vita? Il suo "specifico" è solo e comunque generare? O anch'essa ha il diritto-dovere di produrre "cultura", prima e più che "produttori di cultura"?

Può iscriversi come unico esercizio di soggettualità un accadimento nella mag-

gior parte dei casi inconsapevole e involontario, in ogni caso "a tempo" come ogni funzione?

O non è urgente anche nella chiesa riconoscere la soggettualità produttiva della donna e dunque sciogliere la valenza vergine-madre da implicazioni che non siano estrinsecamente "funzionali"?

Regalità sacerdozio profezia toccano il nucleo profondo dell'essere soggetto nella chiesa, invocano per le donne come per i laici una autonomia, un coinvolgimento nella elaborazione dottrinale, una udienza nella programmazione pastorale⁴⁴. Si pensi alla soggettualità profetica come coscienza dei "segni dei tempi"⁴⁵, alla soggettualità regale come interazione armoniosa cosmica antropologica teandrica, alla soggettualità sacerdotale come mediazione diaconica significativamente espressa nell'assemblea liturgica soggetto globale della lode⁴⁶. Cade ogni contrapposizione tra statuto ecclesiale e statuto laicale. Cade anche ogni discriminazione attinente il genere. Resta tutta intatta la capacità, la legittimità, il dovere di interagire nella trama della cultura (temi, modelli istituzionali) ed è ciò che urge ed è indilazionabile.

Tutto restando da ripensarsi l'irrinunciabile valore della maternità, nei suoi modelli etici soprattutto, mi pare chiaro come la connessione donna - sacerdozio comune vada ben oltre. La progettualità, la soggettualità qui invocata è globale di globalità propriamente culturale.

Non donne invisibili ma donne cui è proprio il parlare e il sapere, il mediare, il governare secondo le peculiarità del carisma a ciascuno elargito, per le donne come per gli uomini necessitato a traduzione ministeriale.

3.3.3. Donna carisma ministero

L'affermazione di principio inerente la "neutralità" della funzione, tutta restando viva la peculiarità della assunzione e della traduzione della medesima a partire dal genere, tocca ovviamente e ancor di più la sintassi carismatico-ministeriale, che igno-

ra carismi o ministeri femminili, ma mostra l'elargizione dei carismi tutti e della loro traduzione in uomini come in donne⁴⁷.

Non ne faremo una questione capitale, eppure l'offesa più rilevante alla soggettualità femminile è quella di supporre vincolata la libertà dello Spirito all'angustia del genere. Sino a scindere carisma e istituzione preferendo separare quest'ultima dalla sintassi carismatica piuttosto che lasciarvi spazio al femminile in quanto tale⁴⁸.

L'accesso alla parola, alla riflessione, alla teologia non possono che incrinare le ovvietà acritiche che hanno veicolato per secoli la esclusione delle donne dalla sintassi ministeriale. E ne facciamo questione globale non già dei singoli ministeri o del ministero ordinato. Anche a questo proposito, provvidamente, la ChL 23 rinvia a precisa commissione di studio che riesamini "i diversi problemi teologici, liturgici, giuridici e pastorali sollevati... dalla fioritura di ministeri affidati ai fedeli laici" e, ciò facendo, ci si augura, affronti diversamente la questione donna-ministero, almeno sino ad aprirsi al ripristino del ministero diaconale⁴⁹.

Conclusioni: il femminile come paradigma sinodale

Non tutti i problemi posti dalle Tesi per questo Congresso hanno trovato risposta, nè tutti i problemi sfiorati da questa relazione sono stati in modo omogeneo avviati a soluzione.

Alcuni di essi necessariamente dovevano restare come provocazione o enunciato. Vorrei aggiungere solo qualche elemento di provvisoria e parziale conclusione.

La tesi da me sostenuta è quella certamente della progettualità e del protagonismo femminile e della sua predicabilità nell'alveo più ampio di una prassi autenticamente sinodale.

Il che comporta non già una esasperazione della differenza, ma una ricezione della "differenza" come "identità eterogenea", e al di là della flessione maschile-femminile,

importa la posizione della "reciprocità" come chiave ermeneutica della stessa sinodalità della chiesa, come unica via alla posizione in essa di soggettualità propria (interagente con le soggettualità delle "chiese") e di soggettualità propria delle sue componenti (laici chierici religiosi/uomini donne/giovani adulti anziani/ricchi poveri/colti incolti/ ecc.).

L'identità eterogenea sancisce la reciprocità dell'uomo maschio e dell'uomo femmina, ne afferma la comune umanità (identità nella natura) e pone per ciò stesso la diversità nella alterità soggettuale (l'essere altrimenti persona) iscritta nella corporeità, supporto inseparabile della stessa globalità antropologica.

L'identità eterogenea, come reciprocità, postula analoga posizione della differenza al maschile come al femminile, postula analoga ermeneutica (bio-fisiologica, psicologica, fenomenologica, culturale, teologica...).

Iscritta sin da principio nella storia dell'uomo, come paradigma creaturale, è sorretta dalla dinamica strutturale della persona in Dio come *esse ad*, reciprocità appunto.

E' la dignità metafisica dell'*esse ad*, interagente funzionalmente con la dinamica dell'*esse per*, che motiva ogni soggettualità e protagonismo culturale e declina la donna come produttore autonomo di cultura.

La questione allora è tutta relativa alle modalità adeguate perchè la donna come l'uomo, o perchè anche la donna dopo l'uomo, acceda a soggettualità cosciente dinamica attiva.

La questione femminile è il problema del nostro tempo, e proprio perchè è il problema del nostro tempo è problema alla chiesa. Essa non può comprendersi come mistero di comunione se sino in fondo non accoglie al suo interno la multiformità dell'esperito umano, e innanzitutto dell'esperito fondamentale: la reciprocità uomo-donna, iscritta nel mistero stesso di Dio di cui la chiesa è icona.

E' la reciprocità, più e prima che la relatività, la legge dell'esistente.

Essa non evoca determinismi necessitanti, nè rifugge da discernimento in nome della parziale verità del frammento. La reciprocità è programmaticamente e strutturalmente accoglienza, interagire, mutualità,

scambio, riconoscimento dell'altro come soggetto. Il regno di Dio che viene iscritto nella croce, trono regale di Cristo, è iscritto anche nella soggettualità cristico-pneumatica di quanti, suo corpo e sua sposa, ne

professano il mistero di kenosi, adeguazione, interazione alla umanità dolente, via alla umanità deificata.

Cettina Militello

NOTE

¹ *Tesi per il 49 Congresso*, 4.1.3. *Per una chiesa sinodale*, "Ricerca" IV (1988) 11-12, pp.18s.

² Cf., ad es., l'indice e poi la voce *sinodalità*, a firma E. CORECCO in NDT, Roma 1977, pp. 1465-1495. Cf. anche H. LEGRAND, *La realizzazione della chiesa in un luogo*, AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Dogmatica II, Brescia 1986, pp. 181ss.

³ Cf. Y.J.-M. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de "Ecclesiam Suam" et passage ad une église dans l'itinéraire des hommes*, AA.VV. "Ecclesiam Suam", pp. 78-102.

⁴ Cf. Non a caso l'editoriale de "La civiltà cattolica" del 18 marzo u.s. (pp. 521-532), a ridosso cioè della pubblicazione della Esortazione apostolica post-sinodale, ha come titolo *Sinodalità effettiva e affettiva nella Christifideles Laici*. E' proprio questa "sinodalità effettiva e affettiva" che viene colta come l'aspetto nuovo del documento. La questione è però quella del passaggio da splendida teoria a prassi non altrettanto esaltante, ivi inclusa la stessa esperienza sinodale.

⁵ Cf. A. BONIVENTO, "Ricerca" IV (1988) 10, pp. 20-22.

⁶ Vi si rinvia ovviamente a K. RAHNER, *Episcopato e Primato*, Brescia 1964.

⁷ Non dal punto di vista ecclesiologico, naturalmente. Cf. il già citato saggio di H. LEGRAND nella sua interezza, pp. 149-338.

⁸ *Tesi...*, 4.1.3., l.c., p. 19.

⁹ E' il messaggio dell'adagio di AGOSTINO (cf. LG 32). Sul problema cf.

C.MILITELLO-D. MOGAVERO (a cura), *Laici-chierici: dualismo ecclesiologico?*, Palermo 1987.

¹⁰ Sulla storia nella prospettiva delle donne cf. A. VALERIO, *Donna e storia*, AA.VV., *Teologia al femminile*, Palermo 1985, pp.151-159; P. DI CORI, *Prospettive e soggetti nella storia delle donne*, AA.VV., *La ricerca delle donne*, Torino 1987, pp.96-111; G. CONTI ODORISIO, *Storia delle donne, una scienza possibile*, Roma 1986 ecc.

¹¹ Cf., ad es., K. BORRESEN, *Subordinazione ed equivalenza*, Assisi 1979.

¹² Cf. il mio *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985.

¹³ Il rinvio d'obbligo è ancora al volume citato di K. Borresen, pp. 31-40; 158-164.

¹⁴ Cf. C. MILITELLO, *Maria e il femminile nella RM*, AA.VV., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Roma 1988, pp. 219-261.

¹⁵ Cf., ad es., GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 3-4; GIOVANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*, 52-72.

¹⁶ Cf., ad es., AMBROGIO, *De virginibus* I, 27; 55-56.

¹⁷ Rinvio ancora al mio articolo, già citato, *Maria e il femminile...*, pp.230-236.

¹⁸ Cf. *Tesi...*, 2.4., o.c., p.6.

¹⁹ Si legga la trafila dell'accoglienza del protagonismo femminile all'interno dei documenti conciliari. Credo possa parlarsi più di presa di distanza e condanna della discriminazione che non di riconoscimento chiaro di soggettualità femminile, basterebbe il "messaggio del Concilio alle donne" come prova del nove!

²⁰ In effetti nello sfondo sta più dell'antro

pologia cristiana l'ideologia borghese. Cf. J.-M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, Assisi 1976, p. 122 s.

²¹ Il rinvio è a ChL 50, citata più avanti nel testo.

²² La ChL ha quale chiave interpretativa la metafora della vigna e della vite; quest'ultima facilmente evolve nella metafora del corpo. C'è un ritorno cioè a categorie di tipo "organico", donde la complementarietà, e l'uso meno convinto della immagine del popolo di Dio o della chiesa-sposa. Ciò meraviglia in rapporto a MD proprio per l'approdo a quella chiave di tipo personale e interpersonale che è la categoria sponsale, l'unica che possa declinare il mistero della chiesa in termini di reciprocità; meraviglia anche la minore attenzione alla immagine di "popolo di Dio", le cui tentazioni o implicanze "sociologiche" e "democratiche" sono comunque portatrici di antitritonismo e di comunione come istanze storiche. A differenza di MD, su questo punto, ci pare che la ChL riproponga istanze anteriori al Vaticano II, tali comunque da non offrire possibilità di oltrepassare l' *enpasse* ecclesiologico della contrapposizione maschio-femmina/chierici-laici ecc.

²³ Cf. *La ricerca delle donne: una sfida nel tempo della complessità*, Torino 12-13 maggio 1988, "Ricerca" IV (1988) 8/9, pp. 9-39.

²⁴ Mi sono confrontata con quest'orizzonte nel contesto del Convegno "Dalla costola di Adamo...riflessioni sulla differenza" Milano 5 novembre 1988. Cf. *Differenza sessuale e patrimonio teologico*, "Progetto Donna", 3 (1989) in stampa.

²⁵ Cf., ad es., AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987.

²⁶ Cf. L. IRIGAREY, *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985. C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, Milano 1987...

²⁷ Cf., ad es., l'omonimo convegno delle donne comuniste: AA.VV., *Il tempo delle donne*, Roma 1988.

²⁸ Cf. P. GAIOTTI DE BIASE, *Gli itinerari delle donne nel mutamento*, "Ricerca" IV(1988)8/9, 27-33.

²⁹ Cf. C. SARACENO, *L'identità tra differenza e uguaglianza*, *Ib.*, p.26.

³⁰ Cf. AA.VV., *Diotima...*, o.c., p.32.

³¹ Cf. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, Milano 1974.

³² Lo stacco da quest'ultimo ha come protagonista L. Irigarey nell'arco della sua opera, da *Speculum. L'altra donna*, Milano 1975 a *Sexe et parenté*, Paris 1987.

³³ Si legga la rassegna stampa su "Adista" XXII(1988) 4223-4224-4225, interamente dedicato agli interventi sulla MD. Si leggano i fascicoli seguenti, ancora attenti a registrare i successivi interventi e si costaterà il "paradosso" di questa convergenza.

³⁴ "Giovane sempre ricordare come "l'immagine della donna come innanzitutto madre non ha più di cent'anni" (C. SARACENO, *I.c.*, 25).

³⁵ Cf. A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, AA.VV., *Diotima*, o.c., pp.43-79.

³⁶ E' lo schema proposto da AGOSTINO, *De Trinitate*, IX-XIV, PL 42, 959-1058

³⁷ Cf., ad es., C. MILITELLO, *La categoria di immagine nel De opificio hominis di Gregorio di Nissa*, "Ho Theologos" I (1974) 2-3, pp.25-28 e la bibliografia ivi citata.

³⁸ Cf. G. SILVESTRI, *Chiese-soggetto. Chiesa locale e cultura*, Tesi di Licenza (inedita), Facoltà Teologica di Sicilia, anno acc. 1987/88.

³⁹ La tesi di MD mi trova ovviamente d'accordo, purchè ne sia chiara la valenza reciproca e la dinamica del dono non si iscriva solamente nel "femminile".

⁴⁰ Sulla presa di distanza dal simbolismo nuziale cf., ad es., K. BORRESEN, *Donne e uomini nella creazione e nella chiesa*, "Concilium" XVI (1981) 6, pp.115-127.

⁴¹ Non fa eccezione MD 27. E' la sposa (le donne come gli uomini) a partecipare alla triplice missione. ... "Nel sacerdozio regale", che è universale, si esprime contemporaneamente il dono della sposa".

⁴² Quello della riconduzione privilegiata donna-Spirito è, credo, la forma più sottile e mistificante di "mistica della femminilità". Rinvio per una più ampia posizione del problema al mio *La donna nella chiesa: problemi aperti*, "Studi ecumenici" VI (1988) 1, pp.99 ss.

⁴³ Cf. su donna-ministero la prima parte della relazione *Maria e la diaconia della donna nella chiesa*, AA.VV., *Aspetti della presenza di Maria nella chiesa in cammino verso il 2000. Atti del VII Simposio mariologico internazionale*, Roma 1988 (in stampa); sui modelli storici di presenza femminile cf. *Donne nella teologia e nella pastorale della chiesa*, "Il regno-documenti" XXXIII (1988) 5, pp. 178-189.

⁴⁴ Si legga con attenzione ChL e, ovviamente, si passi da affermazioni "teoriche" a soluzioni "pratiche". Questa istanza è d'altra parte il manifesto programmatico del documento: la si ritrova genericamente formulata all'inizio - "... individuare le strade concrete perchè la splendida 'teoria' sul laicato espressa dal Concilio possa diventare un'autentica 'prassi' ecclesiale" (ChL 2) - e specificamente formulata in rapporto alla donna - "E' del tutto necessario passare dal riconoscimento teorico della presenza attiva e responsabile della donna nella chiesa alla realizzazione pratica" (ivi, 51) -.

⁴⁵ Penso sia urgente un ripensamento della "profezia" nell'orizzonte del "comune sacerdozio" e nel suo rapporto con la profezia carismatica. Inutile ribadire come nell'ineludibile rapporto alla parola, radicato sulla iniziazione cristiana, si gioca la soggettività del popolo di Dio, nell'esercizio attivo e passivo dei diritti e doveri che ne derivano. Cf. la mia comunicazione su *La funzione profetica del laico cristiano*, (C. MILITELLO - D. MOGAVERO, a cura, *Laici-Chierici: dualismo ecclesiologico?*, Palermo 1986, pp. 124-142.

⁴⁶ Anche il tema della "regalità" attende urgente approfondimento teologico, soprattutto nella prospettiva della interazione cosmica antropologica e teandrica. Il tema dell'incontro ecumenico delle chiese europee a Basilea, "Giustizia, pace e salvaguardia del creato", è, se vogliamo, appunto una provocazione nella prospettiva dell'esercizio della regalità come proposizione o riproposizione di un rapporto corretto uomo-creato, vuoi sul piano del riconoscimento della propria creaturalità e del suo limite, o sul piano di una cultura della solidarietà, o sul piano del rispetto della creazione e dunque della reinterpretazione del "dominio" dell'uomo su di essa.

⁴⁷ Cf. la prima parte della mia relazione *Maria e la diaconia della donna oggi* al Simposio Mariologico Internazionale del giugno 1988 su "Aspetti della presenza di Maria nella chiesa in cammino verso il 2000", di cui sono in stampa gli atti.

⁴⁸ La distinzione nella chiesa di un principio apostolico-petrino e di un principio carismatico "mariano" giunge a Giovanni Paolo II (cf. MD) dalla riflessione di Von Balthasar. Con tutta franchezza non ci pare una distinzione percorribile sino in fondo. Essa radicalizza la distinzione carisma e istituzione. Laddove l'evento chiesa è tale per la convergenza di entrambi attestati dalla sintassi sacramentale, le cui modalità salvifiche si giocano in questo duplice registro e non nella sua irrinunciabile e irriducibile dualità e distinzione; ne è luogo emblematico la consacrazione episcopale.

⁴⁹ Tanto più che l'incontro interortodosso di Rodi dell'autunno '88, ha mostrato come pur nella riesposizione di posizioni tradizionali sia ineludibile il ripristino del diaconato femminile. Cf. Consultazione teologica, *La donna nella Chiesa ortodossa*, "Il regno-documenti" XXXIV (1989) 612, pp. 188-191. Sulla spinta di queste suggestioni l'Istituto "Costanza Scelfo Barberi" per i problemi dei laici e della donna nella chiesa, della Facoltà Teologica di Sicilia, promuove dal 17 al 19 novembre 1989 il suo IV Colloquio sul tema "Donna e Ministero: un problema ecumenico".



Piano associativo quadriennale 1989-1993

SPORT COME IMPEGNO CIVILE

Un servizio sportivo-educativo ispirato alla solidarietà

SOLIDARIETA'

LO SPORT E'

partecipazione
responsabilità / socialità

*Sport come impegno civile
vuol dire utilizzare l'esperienza sportiva
per costruire una società
fondata sulla dignità, i diritti e i doveri
di tutti i cittadini*



ASSOCIAZIONE

IL CSI E'

volontariato
educativo e sociale
cristianamente ispirato

*Occorre riscoprire e vivificare
l'anima autentica del CSI
nei suoi operatori a tutti i livelli*

EDUCAZIONE

IL «PRODOTTO FINALE» DEL CSI E'

il suo servizio educativo
verso le Società sportive,
il mondo dello sport,
la società italiana

*È attraverso questo prodotto
che si realizza principalmente
la solidarietà e l'impegno civile*

La priorità della proposta etica cristiana nelle metamorfosi della modernità

Premessa

La modernità non è di fronte a noi; prima che oggetto di studio e di riflessione, è dimensione della nostra storia, il contesto del nostro vivere. Il moderno siamo tutti noi, i popoli del mondo, la creazione che tra le violenze della tecnica sfida l'umanità ad essere coerente con le proprie responsabilità. E' questo mondo nel quale crescono insieme buon grano e zizzania.

Di questa modernità di cui siamo parte che è nostra madre e nostra figlia, noi siamo responsabili; è l'atmosfera delle speranze, delle frustrazioni, delle paure e degli ardimenti che strutturano il vissuto di tutti.

In questa modernità ciascuno vive il dramma del nostro presente, del nostro futuro prossimo e ultimo; in essa uomini e donne nascono, crescono, godono, lavorano, pregano, sperano, odiano, amano, e cioè attuano gli atteggiamenti che qualificano la questione etica che è questione di tutti. L'affronta e la risolve, bene o male, ogni essere umano, ogni giorno, in ogni momento della sua storia, in ogni conflitto e in ogni attesa.

La questione che gli esperti, i dotti chiamano etica è la questione del nascere, del vivere, del procreare, del morire e cioè si vive nel presente, protesi al futuro e all'eterno. Nell'affrontare la riflessione su questa realtà, di cui oggi si discute tanto, ho fatto una scelta, più consona al mio abituale modo di vivere, di pensare, di situarmi nella storia. Considero non solo la fede che si incarna nella storia, ma anche la storia che entra nel Regno, che vive in Dio. Svolgerò la riflessione a partire da tre tesi.

1. La questione etica è ineludibile, specifica, primaria: la più importante tra quelle che l'umanità deve risolvere nel suo cammino. E' particolarmente acuta nel mondo attuale. Ciò evidenzia l'autenticità e la serietà dell'attuale congiuntura. Tutte le svolte nella storia hanno coinciso con la radicalizzazione di questa questione, col bisogno di una conversione di rotta normata sul non ancora, sull'attesa del futuro. L'ur-

genza per un'ecumene delle etiche e per una nuova sintesi armonica tra teologalità-scienza-tecnica-prassi per la giustizia-la custodia della creazione-la comunione con Dio.

2. In Gesù Cristo la questione morale assume una fisionomia del tutto nuova. Diventa il modo di relazionarsi dei figli di Dio con Dio Trinità, nella umanità, nella creazione. Nella sequela di Cristo vivono e attuano la memoria del Dio della Croce che riconcilia il mondo con sé (2Cor 5,17ss). Il tratto più caratteristico della loro personalità è il modo come si situano nei confronti del negativo della storia: se ne fanno carico e ne promuovono la liberazione.

3. Il vissuto etico è sempre incarnazione di una concezione teologica: nasce dalla fede, si nutre di essa, tende a testimoniarla e irradiarla. Il vissuto del popolo credente è il propulsore della ricerca teologica e il banco di verifica della qualità di essa. Circolarità tra *lex vivendi-orandi-credendi*. La valorizzazione di un'autentica e rigorosa ricerca teologica missione della Fuci nella Chiesa e nel mondo d'oggi.

I. Approccio descrittivo alla questione morale.

La dimensione etica è coestensiva con la condizione umana, è radicale e universale. Quale che sia il termine con cui viene designata nelle diverse culture, ha origine in un dato dell'esperienza comune: la perfeibilità umana e le condizioni del suo attuarsi. L'essere umano non nasce adulto, maturo, perfetto: lo diviene. Il suo sviluppo psichico, artistico, intellettuale, spirituale si

attua in base ad alcuni dinamismi che non sono riducibili a quelli che presiedono allo sviluppo fisico, e differiscono per ognuna delle perfezioni alle quali egli tende. Questo dato assume una fisionomia del tutto particolare quando si tratta di quella specifica perfezione umana che è abbinata all'ispirazione alla felicità, al ben-essere totale. Uomini e donne tendono ad essa in forza di un'inclinazione, di un istinto radicale, essi però non ne godono se non si educano e si orientano e se non si adeguano in verità con la realtà in cui sono collegati.

L'essere umano è soggetto etico per il fatto che è il solo che tende alla sua perfezione specificamente umana, in base a un progetto che egli stesso si dà, con l'apporto determinante della sua cooperazione intelligente, consenziente, perseverante, solidale e teologale. Questo fenomeno assume caratteristiche proprie quando si tratta della perfezione in forza della quale le persone sono qualificate buone. Si tende ad essa potenziando le inclinazioni umane, vivendo inseriti nella realtà, in relazione con tutti coloro con cui si condivide la condizione creaturale, nella docilità al mistero.

Persone e popoli diventano buone quando fanno convergere le proprie potenzialità nell'attuare se stessi nell'universo in cui sono parte, in relazione con la propria origine da cui derivano, a cui tendono, in cui sono. L'essere umano non è l'origine di se stesso, è derivato; vive nella storia; è solidale con il mondo umano; interagisce con la realtà infra-umana. E' per questo complesso di prerogative che viene denominato soggetto morale: soggetto della riconciliazione con Dio o della separazione da Lui. La centralità e radicalità di questa dimensione non è frutto di una scelta; consegue dalla condizione umana e ad essa ritorna tutte le

volte in cui persone e popoli si risvegliano alla coscienza della loro dignità e responsabilità.

La riflessione etica ha per oggetto questa condizione; ne illustra le valenze e, forte delle esperienze da cui trae ispirazione, indica le mete verso cui convergere e le vie da percorrere e quelle da disattendere per tenersi in rotta.

Poiché questa crescita è legata ai dinamismi progettuali, decisionali e operativi, si può dire che l'etica, la morale descrive le azioni con le quali gli esseri umani attuano la loro umanità nel contesto delle relazioni che strutturano la loro presenza nella storia. La tematica fondamentale che essa illustra è fornita dalla realtà che essa considera.

L'etica è narrativa, descrittiva, orientatrice. E' *seconda* in relazione al vissuto che essa illustra e sostiene: scaturisce da esso ed è sempre relativa ad esso. "Le morali" sono relative "al morale". Sono tanto più autentiche quanto meglio illustrano il contesto nel quale si snodano i dinamismi relazionali. Trattandosi di azioni che ciascuno deve vivere in proprio e che nessuno può delegare, che vanno attuate nella conflittualità e tra le stanchezze del quotidiano, l'educazione morale non si esaurisce negli apporti conoscitivi e orientativi: non basta indicare come operano le persone rette e quali mete perseguono, occorre anche potenziare le energie perché non vengano meno.

La crescita morale non è frutto di applicazione di teorie ma di atteggiamenti quotidiani perseveranti e fedeli, vissuti nella interazione, non sempre pacifica e rasserenante, con coloro con cui si condivide il cammino. Purtroppo questa realtà che dovrebbe essere ovvia, che è di tutti e non per specialisti, di fatto è diventata talmente complessa e difficile che neppure gli specialisti ne ritrovano il bandolo. Tutto il mondo del morale è dilaniato da incom-

prensioni, riduzioni e conflitti, dubbi che non solo lacerano le persone, ma creano uno stato di indeterminazione e di dubbio che legittima e accresce i disorientamenti che rendono tormentato e tribolato il vivere quotidiano personale e comunitario. La verità che "i semplici" vivono, sperimentano e fruiscono, a livello dotto e sapiente (cfr. Mt 11,25) è oggetto di diatribe e ricerche senza fine.

Quanto meno persone e popoli riescono a entrare in relazione con la realtà di cui fanno parte, tanto più diventano avidi e vittime di "idoli" il cui potere diventa inappellabile proprio perché presunto, fondato sulla incapacità di aprire e rinviare alla realtà e di coglierne e proporre le esigenze profonde. Questa deformazione è spesso avallata dai "gestori" del fatto morale i quali, anziché coscientizzare sulla portata interpersonale, comunitaria, relazionale della perfezione umana, rispondono o con discussioni formali o con bizantinismi sempre più minuziosi, deludendo così l'attesa per orientamenti che siano in grado di placare l'inquietudine delle generazioni protese al non ancora della loro storia.

La persona non diventa umana da sola. O si apre a rapporti autentici, o diventa schiava di poteri astratti il cui influsso è tanto più negativo quanto meno autentico. Solo la verità rende liberi. La falsificazione è molto esigente ma poco costruttiva. Non si tratta di mettere in discussione il valore delle direttive e degli influssi esterni, occorre subordinarli al fine cui sono destinati, cioè alla pace e ai rapporti reciproci nella comunità umana. La crescita morale non è frutto di materiale esecuzione delle norme ma di fedeltà sincera, obbediente, perseverante alla vita. Essa neppure è favorita dalla tendenza all'emancipazione dalla norma. Non si può fare a meno di indicazioni di rotta nel cammino verso la fruizione piena

e spontanea del bene umano. Le persone schiave di se stesse, prigioniere delle proprie chiusure attribuiscono ad altri la causa del proprio male. La spontaneità umana si libera nel contesto della realtà presa nella sua complessità; non si può far astrazione da essa che situa, non limita le capacità umane. Non si può essere se stessi se non nell'umanità e nella creazione; non prescindendo dalla propria struttura bio-psichica e dal mondo di conflitti e di resistenze e di paure che, lo vogliamo o no, situa e identifica la nostra presenza nel mondo. Diventare se stessi è relazionarsi nella solidarietà interumana, impedire che le situazioni soffochino le responsabilità e non far finta che esse non ci siano.

C'è bisogno di accompagnare la rettitudine dell'agire, ma soprattutto è necessario che la persona gestisca la portata del proprio agire. La vita morale, in prospettiva cristiana, nasce nella conversione, tende ad accrescerla e irradiarla. Essa, cioè, porta a volersi persone in relazione e a crescere quale soggetto di comunione relazionale. Verso questa meta convergono tutte le richieste rivolte ai membri del Popolo di Dio. La tradizione le ha compendiate nella triade: parola - sacramenti - vissuto. Ognuna di esse può essere attuata solo se la persona persevera nella condivisione delle responsabilità di membro del popolo di Dio peregrinante nella storia. Si tratta, sempre e solo, di restare uniti con tutti, nel farsi prossimo nella via di Gesù Cristo. La perseveranza in questo cammino costituisce anche il più radicale apporto che la persona può recare alla conversione degli altri e alla trasformazione del vissuto.

II. Le valenze etiche della rivelazione cristiana.

a) *La rivelazione implica un messaggio morale.*

Un nesso indissolubile vincola la rivelazione del mistero di Dio e quella della vocazione e condizione umana. Dio nel suo rivelarsi all'umanità, rivela il rapporto sin-

DALMAZIO MONGILLO è professore di Teologia morale presso l'Università Pontificia San Tommaso D'Aquino di Roma.

golare che, nella sua iniziativa, fonda e svela le possibilità di cui le persone fruiscono per aprirsi alla sua azione, riconoscersi nate per Lui, viventi in Lui, attratte e guidate alla perfezione piena in Lui.

Le discussioni che tendono a sminuire la dimensione etica della rivelazione cristiana, partono o dal presupposto che essa è una fede, dono e salvezza di Dio e non è opera umana come sarebbe la morale, o dal fatto che la rivelazione non ha una morale specifica diversa da quella umana, razionale.

Queste riserve, che potrebbero essere legittimate nel contesto di una concezione univoca della morale, della rigida identificazione di essa con la lettura che ne ha dato l'uno o l'altro dei pensatori che ne trattano, lo sono meno quando ci si libera dallo schermo del linguaggio che spesso ostacola il rapporto con la realtà e si situa essa in modo creativo, sottoponendo a verifica le categorie verbali con cui la si coglie e la si descrive. La realtà critica e trascende i riconoscimenti e le interpretazioni di cui è oggetto.

Quella che la cultura mediterranea denomina e qualifica "morale" non si esaurisce in ciò che questa ne pensa e ne dice. Gli esseri umani non sono morali perché alcune culture li qualificano tali, e non lo sono limitatamente alla comprensione che esse hanno di questa prerogativa; sono morali perché perfettibili, vivono nell'umanità e nella creazione anch'esse perfettibili. La loro perfezione non è proporzionata alle possibilità che essi si riconoscono, ma a quelle nelle quali Dio stesso li fonda e che vengono attuate in Gesù Cristo e nello Spirito nella comunità di salvezza. La misura della perfettibilità umana è l'essere umano considerato nella prospettiva dell'opera che Dio compie in e con lui.

Tutte le religioni prendono atto di ciò e assecondano questo cammino. In questo senso propongono una morale. Quando si prende coscienza di tutti gli apporti che la rivelazione cristiana reca al bene umano, alla relazione che l'umanità ha con Dio, non si può non riconoscere, non solo che essa ha una morale, ma anche che questa assume in

essa una fisionomia inconfondibile. Il messaggio di salvezza, proprio per questo, fonda e fa conoscere le potenzialità e le responsabilità in cui gli esseri sono costituiti in Gesù Cristo.

La domanda seria non verte sull'esistenza o meno di una morale nella rivelazione, ma sulla qualità del vivere che essa promuove e, conseguentemente, sull'influsso che esercita sull'atteggiamento di coloro che consentono alla salvezza in Cristo. Ammettere una morale cristiana non significa ridurre la salvezza a fatto umano, ma lasciare che questo sia convertito nell'iniziativa con cui Dio riconcilia il mondo con sé. Essa interpella continuamente; chiede di uscire allo scoperto; mette in discussione e, perciò stesso, impone di prendere posizione, di decidere di sé, di vivere nella verità, non nell'equivoco e nell'incertezza, e cioè chiede atteggiamenti etici.

L'umanità credente, soprattutto nelle svolte decisive della storia, deve verificare e chiarire i comportamenti in cui si traduce e si esprime la fede in Cristo e l'ascolto docile del Padre, devono imparare a riconoscere chi è Gesù, ad amarlo in verità, a realizzare i compiti che Egli affida a coloro che condividono la sua compassione per il popolo senza pastore (cfr. Mt 9,36; Mc 6,34).

b) L'elemento primario del messaggio morale cristiano.

Questo messaggio, prima e più che norme di comportamento, fa entrare nel Regno di Dio, l'opera che Dio-Trinità attua nelle persone che, nell'interno della storia, assecondano quel processo di incarnazione redentiva che attraverso la conformazione nella morte e resurrezione di Gesù Cristo fa convergere tutto verso la Parusia. La vita morale è comunione. Ha la sua sorgente nell'attrazione che l'iniziativa di Dio suscita e fonda nella creatura e, perciò, ha struttura carismatica e porta frutto, in e attraverso il coinvolgimento di tutta la persona.

La persona buona è armonica, sinfonica, ha struttura di pienezza, sussiste nella reciprocità e nella correlazione tra se stessa,

l'umanità, la realtà infra-umana, il tempo, Dio. E qui si percepisce la bellezza, la sublimità dell'agire buono che è contesto di convergenza e confluenza tra i diversi elementi che concorrono a strutturare la perfezione umana. Valutazione personale, appartenenza alla comunità civile e religiosa, disponibilità a camminare col passo della storia, ascolto docile della mozione dello Spirito sono altrettanti elementi che integrano e qualificano la crescita umana.

Contrastanti quanto si voglia, queste diverse relazioni finiscono col sussistere tutte insieme nella persona retta. Essa, secondo il teorema di Avvakum, quanto più è in Dio, tanto più è vicina a tutta la realtà, così come i raggi che convergono nel Centro (cfr. Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso, Bompiani, 1977, p.4).

Il Regno di Dio è il Popolo che Egli raduna e che, mediante la fede amorosa e le opere giuste, nell'ubbidienza ai segni dei tempi e nella risposta sincera alle esigenze dell'appartenenza alla famiglia umana e religiosa, consente a vivere da riconciliato in Cristo. Il sì a Dio si traduce nel consenso ad appartenere al suo Popolo e si esprime nella perseveranza nel farsi carico, nella creazione e nell'umanità, delle condizioni che permettono di essere e vivere insieme, tra i conflitti e le persecuzioni quali "concittadini dei Santi, familiari di Dio" (Ef 2,19), Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito (cfr. Lumen Gentium, n.17).

La rivelazione della teologalità è la più alta espressione della maturità umana. L'umanità in Cristo si accoglie unita con Dio-Trinità e, perciò stesso, chiamata e abilitata a sviluppare le prerogative che rendono concreta questa nuova condizione. L'essere umano in Gesù Cristo è amato da Dio, capace di amare Dio in se stesso, di darsi una personalità amica. I doni fondamentali della rivelazione: la comunità, la Parola, i Sacramenti, sono tutti ordinati a far crescere le persone in questa loro condizione. L'innesto nella vita in Dio ha origine carismatica, si attua nel misterioso incontro denominato conversione; questa si realizza attraverso la mediazione comunitaria, ren-

de appartenenti della famiglia di Dio, responsabili in e di essa.

Il rapporto con Gesù Cristo non sussiste in astratto e non si attua senza mediazioni. Lo si conosce attraverso le Scritture e queste ci sono date dalla Chiesa fondata negli Apostoli. Nati alla vita in Cristo per Grazia dello Spirito, la nostra conoscenza di Lui passa attraverso l'esperienza che ne hanno fatto le comunità apostoliche e queste ce ne hanno tramandato la testimonianza attraverso gli scritti neo-testamentari. Questa mediazione comunitaria resta non solo costante contesto di riferimento ma anche oggetto delle nostre sollecitudini e responsabilità. Nati alla vita di Dio per la mediazione della comunità, viviamo in essa se contribuiamo a rendere viva e a irradiare la mediazione che le comunità debbono attuare in tutto il corso della storia. La comunità che abbiamo ereditata è quella nella quale dobbiamo accoglierci con tutti coloro che sono attratti dal Padre e che, insieme con noi, devono costruirsi sacramenti di comunione e di salvezza per l'umanità di domani. Vivificati nella vita della comunità umana e credente, siamo noi stessi se viviamo da compagni di viaggio, da testimoni di fedeltà per l'umanità di domani. Cristo ci unisce a sé mediante la mediazione comunitaria e noi cresciamo in Lui quando nella comunità ci facciamo carico della crescita e della missione, della orientazione di essa alla comunione con Dio nella Parusia, seguendo la via che essa percorre nella riconciliazione del mondo con Dio.

c) La sequela di Gesù Cristo è la memoria del Dio della croce.

Gesù Cristo, l'immagine perfetta di Dio-Trinità, nel corso della sua vita terrena, ha aperto e inaugurato la via alla riconciliazione della storia, ha indicato come si comportano coloro che il Padre ha chiamato alla condizione filiale (Gal 4,4) ha dato la possibilità di vivere "come" egli ha vissuto e di portare i frutti che Egli porta, non nel "come" di un mimetismo ripetitivo, ma di continuità generativa. Egli è, per tutti e in tutti i tempi, norma, esemplare vivo e vivi-

ficante; è Via, verità e vita per tutti, sempre (cfr. Gv 14,6).

La parola, la celebrazione, il vissuto della comunità sono autentici quando esprimono questo rapporto, lo irradiano e ne evidenziano la ricchezza e la bellezza. Quest'unione in purificazione e in crescita, è l'elemento primario della legge nuova, la *lex Christi*, la norma del Popolo di Dio peregrinante. Essa fonda l'inclinazione radicale che porta a crescere immersi nella storia quali testimoni della comunità Trinitaria, fino a quando Dio non sarà tutto in tutti (1Cor 15,28). Gli stimoli rivolti ai fedeli, quando sono autentici, potenziano ed esplicano questa forza vitale che spinge a muoversi e orientarsi nella linea della formazione piena in Cristo con Dio.

Tutte le volte in cui la comunità cristiana, mossa e orientata dallo Spirito, vive una nuova fase di conversione, riscopre la vita di Cristo e la rivelazione che la narra e la proclama. Questa scoperta diventa l'asse portante delle celebrazioni che ne attuano il "memoriale" e che ricapitolano il vissuto.

Se si perde di vista questo elemento primario, la normativa cristiana diventa un enigma indecifrabile; essa invece mira alla fedeltà sempre più esplicita alle esigenze della fede in Dio e della perseveranza, nella via della finitezza, della povertà, della radicale prossimità al mondo peccatore e malato.

E' per questo che la logica dell'incarnazione pretende una radicale implicazione nella compagnia con gli uomini e le donne del nostro tempo, con la modernità, per superare l'inimicizia e la frattura che separa l'umanità da Dio. Questa memoria è la via stretta, è il messaggio "stolto", è la forza impotente, l'unica che incrina le resistenze che tengono lontani dalla conversione (cfr. 1Cor 1,17ss).

Questa evangelizzazione va liberata e difesa dai riduttivismi e dalle falsificazioni che sfociano nel divario, spesso tanto contrastante e doloroso, tra il vissuto quotidiano, l'annuncio della Parola e la celebrazione liturgica. Quando i fedeli diventano incoerenti alla loro ispirazione e assecon-

dano la cesura tra ciò che annunziano e ciò che fanno, la loro condotta non parla più bene, diventa peccaminosa. Il credente non può essere neutrale: o vive in Cristo o si conforma al secolo che passa. L'alternativa che lo qualifica non è "agire o non agire", ma "agire in Cristo o fuori di Lui", raccogliere in Lui o disperdere (cfr. Mt 12,30; Lc 11,23).

Purtroppo, questa proposta di vita spesso diventa frammentaria e disarticolata. In alcuni casi l'attenzione si concentra sulle valenze etiche intra-mondane-storiche e disattende la dimensione della teologalità, dell'unione con Dio Trinità, della vita in grazia; oppure la si richiama in modo astratto, senza fare riferimento allo statuto concreto che ha assunto in Gesù Cristo. Altre volte se ne privilegia l'uno o l'altro settore e si omette di presentarla globalmente, oppure la si configura in modo irenico, disattendendo il contesto di violenza, di persecuzione, di morte in cui si snoda.

La fede nel Dio della Croce è quella vissuta dalla comunità dei santi. A contatto con loro si impara a camminare nella storia e a perfezionare il vissuto. Cristo vivifica nella comunità di persone le quali perseverano nel portare avanti le esigenze della comunione.

L'appartenenza a questa comunità si qualifica nel fiat esistenziale dei samaritani di riconciliazione e dei debitori di speranza. Per questa loro unione nello Spirito, essi vivono tutti uniti nella stessa sorgente, partecipano tutti degli stessi beni, si rafforzano l'un l'altro, si sostengono attraverso le multiformi espressioni della grazia in cui sono vivificati, diventano modelli del gregge (1Pt 4,10; 5,3); persone che, poiché imitano Cristo, lo fanno conoscere e permettono di imitarlo.

La comunità, in conversione permanente alla sua dignità di comunione missionaria, è la risposta più inequivoca alla domanda etica emergente nella famiglia umana contemporanea. La proposta morale ha struttura esemplare, imitativa. Solo chi opera la giustizia, chi si relaziona giustamente con le persone, chi si fa carico della liberazione,

della capacità di amare e persevera nel bene chiama a vivere nella giustizia. La norma cristiana fondamentale è l'amore e questo è atteggiamento di chi è innestato vitalmente nell'iniziativa di amore nella quale si lascia accogliere e resta in essa se e quando si comporta come soggetto di amore. E' un aspetto di grande importanza e non va disatteso. L'amore che ci fa amanti è quello nel quale ci lasciamo accogliere e che consentiamo di irradiare.

L'espressione più alta di questo consenso è l'unione viva con le Persone Divine, con il Padre, con Gesù stesso, con lo Spirito. Dio non è il Totalmente Altro; è Comunione, è Amore; è Colui in cui viviamo, ci muoviamo, siamo. L'appartenenza effettiva al mondo del divino, implica la solidarietà e la condivisione delle vicende della storia per far sì che diventi creazione nuova in Cristo.

Tutti gli esseri umani sono chiamati, ciascuno con vocazione personale e ciascuno in proporzione dei propri talenti (cfr. Mt 25,15ss) e carismi (1Pt 4,10), a condividere questa comunione in missione nella storia.

Anche se le prerogative dei membri della comunità credente non sono tutte della stessa portata, sono tutte costitutive dell'armonia del tutto e si sviluppano solo se sono reciprocamente articolate.

Coloro che effettivamente amano "come" Cristo ha amato, che consentono a camminare come Egli si è comportato, che vivono in riconciliazione, quale che sia il contesto in cui si situano, diventano compagni di viaggio. Nel loro percorso sperimentano la purificazione del senso di appartenenza e di condivisione, la liberazione della disponibilità a superare gli ostacoli che impediscono alle persone di essere se stesse. La meta a cui conduce questo processo è la liberazione dell'affidamento effettivo a Dio, della solidarietà, della misericordia, la forza di perseverare nella fedeltà, nonostante i contrasti.

Ciascuno ha i propri, e tutti sono sfidati dalle stesse prove: il senso dell'inutilità, del nulla e, particolarmente dura e scarnificante, quella del silenzio di Dio, acuito dalle

rappresentazioni che lo abbinano a ogni sorta di falsificazione relativa al suo intervento nella storia.

III. L'apporto della teologia alla trasformazione del vissuto, alla qualificazione della storia. La missione dei fedeli laici.

L'umanizzazione del vissuto non è ipotizzabile senza una valenza intellettuale, conoscitiva. L'azione veramente umana incarna un modo di vedere e di pensare, di progettarsi. Agire è in qualche modo dire nei fatti, nelle opere, ciò che si pensa e si crede. I comportamenti hanno una loro eloquenza, sono parlanti, manifestano le convinzioni da cui una persona è portata e concorrono a rinsaldarle.

Senza conoscenza e convinzione progettuale e decisionale non c'è azione e questa è il contesto della qualificazione della mentalità, il criterio di verifica della loro forza e pregnanza.

Le convinzioni da sole non agiscono ma l'agire senza le convinzioni non è umano e non umanizza. E' il problema dell'apporto del momento conoscitivo alla costruzione del vissuto e, in particolare, della relazione tra teologia e agire umano. La più grande iattura per la teologia e per la morale si è avuta quando è esplosa quella sintesi meravigliosa che innervava la morale nella teologia e considerava questa come ordinata ad alimentare la contemplazione amorosa di Dio Trinità e del suo disegno di salvezza e, perciò, a potenziare la più alta espressione dell'agire umano. La morale senza teologia diventa casistica arbitraria, la teologia senza morale sfocia in un astratto e asettico speculare su Dio e sulla realtà. Una morale senza teologia rende acuto il conflitto tra coscienza e legge, coscienza e libertà, oppone l'una all'altra e impedisce di vedere l'una e l'altra nel contesto della fedeltà e del consenso al medesimo bene, a Dio che chiede di convertirsi a se stessi per essere e vivere in Lui. Solo una teologia senza morale può avallare la strana consa-

pevolezza della non necessità di Dio per il mondo e della discontinuità tra storia ed eschaton, essa cioè legittima, a dir poco, lo svuotamento della morale e costringe quest'ultima, poiché è imprescindibile, a fondarsi e a legittimare le sue posizioni con decisioni ribadite con tanto maggiore vigore quanto più sono arbitrarie.

Come in altre ere simili oggi sarebbe omissione imperdonabile il fare economia di intelligenza. Senza luce non si cammina. Occorre un grande investimento sapienziale per leggere e interpretare i segni dei tempi, per assecondare l'opera dei Pastori chiamati ad autenticare i nuovi cammini di storia, per sostenere le "pietre scartate" (1Pt 2,5) nella loro opera di giustizia, di pace, di fedeltà a Dio. L'inquietudine di oggi è alimentata dall'emergenza della cultura dei poveri che non è cultura debole. Comprendiamo sempre più e meglio che la storia non è più solo quella dei potenti. Non meno vera è quella di coloro che affrontano il quotidiano, strutturano il vissuto e, nell'anonimato, ricostruiscono il rapporto e si alimentano con le energie che investono per dare ad essi futuro. Costoro non hanno bisogno di teorie sull'amore per amare, ma devono essere illuminati e sostenuti nel loro cammino di amore.

• L'intelligenza fedele e umana è sempre più sfidata dal bene del popolo, dalla terra di tutti, dalla pace di tutti, dalle attese degli ultimi: gli eredi del Regno. Accompagnare l'umanità in questo cammino è missione imprescindibile per l'intelligenza fedele.

Le recenti discussioni sul caso Heidegger (cfr. V.Farias, Heidegger e il nazismo, Bollati-Boringhieri, 1988 Torino) evidenziano la responsabilità dei pensatori nel perseguire criticamente e con coerenza le tracce di senso che si intravedono nei dati, nel tendere ad una retta ermeneutica del mondo, per impedire di dare copertura ai tradimenti che si perpetuano sotto i nostri occhi con l'avallo e la legittimazione, implicita o esplicita, degli "esperti" e dei dotti, e cioè di coloro che avrebbero potuto e dovuto suonare l'allarme.

Per evitare il perpetuarsi di situazioni

simili è urgentissimo ricostruire con strumenti e con impianti nuovi la continuità tra pensiero e vissuto, tra intelligenza e costruzione della realtà, tra teologia e morale. "Vivere nella carità e nella giustizia" è il fine della teologia e questa vive nei popoli che affrontano con verità, seriamente, il problema umano.

Diventare pensosi e pensare la realtà non è un hobby o un'attività da volontariato, è responsabilità sociale e solidale. L'intelligenza è un bene comune e la sua ancorazione al mistero è una componente imprescindibile del buon uso di essa. L'intelligenza credente, non solo quella dei ministri ordinati o delle persone che vivono le consacrazioni speciali, ha una dimensione eminentemente teologale e riconciliatrice. Cessa di essere fedele se si distrae dal campo che la luce del Cristo illumina come primaria, se non si misura con il superamento delle ingiustizie, dei conflitti e con le attese dei poveri e degli emarginati della storia. Nello stesso momento nel quale si afferma l'imprescindibile legame di continuità tra teologia e morale, occorre verificare quale Dio parla nella storia e quale parola è di Dio. Il Dio di Gesù Cristo è Dio che riconcilia la storia con sé; è Dio che solo la storia riconciliata incontra e che, quando si manifesta, opera nella storia una nuova fase nel processo di riconciliazione.

Siamo abituati a verificare le nostre coscienze sulla base delle etiche borghesi modellate sui micro-doveri che impegnano nel momento stesso in cui distraggono dalle responsabilità storiche. Dobbiamo imparare a verificarci sul Dio di Gesù Cristo e sulle sue preferenze, così come sono percepite nella comunità cristiana e che il Concilio ha autenticato. E' vero che il mondo contemporaneo è caratterizzato di questa unità culturale che fu propria dell'evo medio. La fine di una forma di unità non segna la fine dell'aspirazione ad essa o della necessità di essa, tanto meno l'affermazione della impossibilità di essa. Il proprio cristiano non è il non morire ma il risorgere. L'esperienza comune è quella specifica della comunità cristiana conferma che la fine di un'era non

segna la fine della storia, bensì l'inizio di un'altra. Le ere storiche si succedono con ritmo di automaticità; quelle umane nascono per coinvolgimento e inveroimento.

L'ora è matura per una nuova riflessione teologica scaturita dal moltiplicarsi della nuova coscienza del messaggio biblico, della gravidanza della tradizione, dei frutti più genuini della razionalità tecnica, scientifica e sapienziale. Sarà il campo in cui la Fuci di oggi deve essere spinta a lavorare, senza paure, con fiducia, senza avventure, in fedeltà.

L'umanità del futuro sarà nostra figlia e dobbiamo trasmettere potenziata l'eredità di cui noi stessi abbiamo fruito. La fedeltà è strutturalmente storico-salvifica e questo alimenta ed esige un'adeguata teologia per svilupparsi e vivere. Senza la teologia prima della riflessione credente non c'è azione fedele, e oggi occorre qualificare la chiamata dei fedeli laici, perché vivano, nell'interno della Chiesa missionaria nel mondo, la vocazione ad essere teologi, a parlare con Dio, a lasciare che Dio parli attraverso il loro vissuto, a dire alla comunità e al mondo ciò che sperimentano di Lui in quanto battezzati in Cristo.

La teologia dei teologi è al servizio di quella del Popolo di Dio, deriva da essa ed è viva quando si articola in essa. Il popolo credente è colui attraverso cui Dio parla e che annunzia Dio e il suo mistero. Egli è il vero soggetto teologico e va aiutato a vivere coscientemente la propria fede, a valutare e apprezzare la dignità in cui è costituito in Cristo. La teologia vera è attività eminentemente ecclesiale e i più validi fenomeni recenti di fioritura del pensiero teologico ne costituiscono una riprova.

La teologia ha tradizionalmente sfidato l'intelligenza fucina e la Fuci di domani non sarebbe più tale se non si coltivasse nell'intelligenza del mistero e non tenesse desta nella vita cristiana la passione per la continuità tra pensiero scientifico, sapienziale, storico, teologale, perseguita senza confusione di valenze ma anche senza omissione di apporti.

Una teologia che si ispira al Dio della

croce, al Dio della riconciliazione non può non farsi carico della realtà contemporanea e del superamento delle divisioni e fratture che ne lacerano il vissuto. Il campo di azione del credente è il mondo, è l'umanità ed egli non può restare in essa in atteggiamento distratto o assente.

Gli integrismi, le teocrazie, i falsi rapporti fede-storia, fede-politica, si legittimano tutti in base a letture teologiche falsate e riduttive. Non c'è aberrazione che l'essere umano non tenda a giustificare facendo ricorso a testi sacri o a decisioni magisteriali.

Sarà solo una coerente teologia della croce a mostrare la scaturigine di tutti gli abusi e i tradimenti. La Croce è amore al limite, amore che si fa carico del negativo che imprigiona e incattivisce l'amato, e tende a risolverlo nella propria inventiva per cooperare al bene dell'essere amato e di tutti. La via della croce è la via dei discepoli di Gesù Cristo.

Il buon uso dell'intelligenza, l'etica dell'intelligenza, sono aspetti troppo disattesi nella riflessione comune. Essi vanno rivisitati con attenzione, non solo per ovviare alla crisi contemporanea ma in fedeltà alla condizione umana. Troppi considerano un lusso il volersi teologi e ritengono di non dover render conto che a se stessi dell'intelligenza credente in cui si coltivano.

Le etiche individualiste e riduttive incidono in modo specifico in questo campo e legittimano gli alibi e le resistenze che traggono dal farsi carico degli orientamenti della storia e della responsabilità verso i cammini che essa percorre. I tradimenti degli intellettuali, i loro silenzi costituiscono un potente avallo all'infierire delle ingiustizie e delle violenze soprattutto di quelle perpetrate a danno degli emarginati dalla vita. La vita moderna va sviluppando tante specializzazioni ma non coltiva adeguatamente la coscienza della necessità del pensare sapienziale, teologale, per convergere verso le esigenze della pace nella giustizia. E' urgente ovviare a questa omissione.

Dalmazio Mongillo

La Chiesa dentro le contraddizioni della modernizzazione

Premessa:

Una explicatio terminorum

Come si usava lodevolmente in tempi andati, prima che l'analitica sorgesse, tenterò di verificare l'ambito dei termini attorno ai quali ruota il mio discorso, domandandomi quale Chiesa? Perché dentro? Quali contraddizioni?

1. Quale Chiesa?

La questione non si pone per la Chiesa in quanto mistero di salvezza e in quanto comunità che si raccoglie nell'ascolto della parola di Dio e nella celebrazione sacramentale, ma in quanto soggetto storico con una dimensione mondana che si insinua nell'ordito della storia umana: solo in questo suo profilo ci possiamo interrogare quale sia il suo rapporto con la dinamica della modernizzazione.

Ma le componenti del fenomeno Chiesa sono complesse: popolo di Dio, gerarchia, associazioni, movimenti, agenzie teologiche. Mi sembra che, pur essendo tutte coinvolte nel fatto della modernizzazione, l'attenzione debba fermarsi sulla gerarchia per la funzione da essa esercitata e per le conseguenze che derivano dal suo modo concreto di inserirsi nei vari momenti storici. D'altra parte come sarebbe possibile trascurare le varie Chiese locali in cui la "cattolica" si particolarizza e le loro differenze? Non è infatti lecito e corretto un discorso univoco: il rapporto delle Chiese del Nord del pianeta con modernizzazione differisce profondamente da quello che con essa intessono le Chiese del Sud, del terzo e quarto mondo. Come ignorare altresì la molteplicità dei gruppi e dei movimenti e lo stesso popolo di Dio nella sua globalità che, se pur subisce egemonie, rappresenta pur sempre un fattore decisivo nella figura storica che la Chiesa assume?¹.

L'ambito del mio discorso tuttavia privilegerà un settore peculiare della Chiesa e cioè i *teologi della morale*.

L'interrogativo: quale Chiesa? Verrà

perciò determinato così: la riflessione morale elaborata nelle agenzie teologiche della Chiesa quale atteggiamento ha assunto nei confronti del fenomeno storico della modernizzazione?

2. Quali contraddizioni?

Cosa si debba intendere per contraddizioni della modernità è già stato ampiamente illustrato dalle tesi preparatorie al congresso. Del pari, a quali esiti perversi abbia approdato il percorso della ragione secolarizzata e tecnologica è già stato detto egregiamente in quelle pagine. Mi sia consentito di richiamare l'essenziale: la letteratura della crisi ha evidenziato i caratteri schizofrenici, amari e incerti della modernizzazione: schizofrenici, perché accanto all'esplosione di libertà nell'ampio ventaglio dei diritti rivendicati si ravvisa una coscienza viva dei condizionamenti subiti: unitamente allo sviluppo della ragione strumentale divenuta gigante, notiamo una progressiva attenuazione ed eclissi delle componenti etico-normative della razionalità. Lo squilibrio tra incremento tecnico-produttivo ed economico e l'efficacia dei controlli sia politici che sindacali si è fatto gigante. La coscienza del limite di una ragione soltanto tecnica e strumentale si viene facendo più viva e perciò aumenta il senso di insicurezza. Al volume impressionante dei beni prodotti, all'incremento quantitativo del P.I.L. non si dispora un pari sviluppo della felicità e del benessere: un diffuso senso di malessere, soprattutto nella progressiva disumanizzazione delle città e nella qualità sempre più negativa della situazione ambientale imprimono una nota di amarezza all'attuale cultura.

di Giuseppe Mattai

3. Perché dentro?

Nella titolazione dell'argomento affidatomi è detto che la Chiesa sta "dentro" le contraddizioni della modernizzazione. Il che starebbe a significare che la Chiesa, o come gerarchia, o come intero popolo di Dio nel suo complesso è da considerarsi integrato, e non solo da esse accidentalmente toccato, con le contraddizioni moderne, e post-moderne. Ora, se non vado errato, mi sembra che un'analisi storica più attenta porti a diverse risultanze. La millenaria vicenda ecclesiale appare contrassegnata da rapporti assai mutevoli con la storia: la Chiesa precostantiniana ha saputo prendere le distanze dalla cultura pagana e sollevare col martirio una imponente contestazione. Altro discorso è da farsi per la Chiesa nell'epoca feudale in quanto essa è certamente integrata con tali strutture e quindi, in larga misura, partecipa delle contraddizioni che pur allora non mancavano². Le considerazioni attinenti all'epoca moderna debbono farsi più caute, poiché soprattutto nelle prime fasi del processo storico dell'industrializzazione, la Chiesa è rimasta volutamente e coscientemente fuori del moderno. Nelle espressioni più impegnative dell'insegnamento magisteriale la modernità è stata anatematizzata e, nel bel mezzo del secolo scorso, il Sillabo proclamava solennemente l'impossibilità di un accordo tra Chiesa e mondo moderno, tra il suo credo religioso e le libertà moderne maturate in un clima individualistico, agnostico e anticlericale³.

Certamente, in quanto soggetto storico vivente nel mondo - pur non essendo in linea di principio evangelico del mondo, non è che anche la Chiesa non abbia subito condizionamenti e influssi da parte del

GIUSEPPE MATTAI è professore ordinario di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli.

capitalismo moderno, allora egemone.

Qualcuno ha scritto che la teologia dominante nella Chiesa è quella delle classi dominanti. Tuttavia, se come è nostra intenzione, vogliamo limitare il discorso alla sola riflessione teologico-morale, ritengo che anche al presente il suo atteggiarsi nei confronti della dinamica della modernizzazione risulti complesso e, quindi, non sufficientemente espresso dalla forma avverbiale "dentro": sarebbe preferibile dire "a fronte" non per rifiutare l'insidenza della Chiesa nel mondo, ma per meglio esprimere la complessità e la pregnanza del suo confronto con il moderno.

Il testo definitivo del programma anziché "dentro" dice "nelle" che certamente è più sfumato ancorché la prospettiva sostanzialmente non muti e, quindi, restino salve le osservazioni fatte.

Riflessione teologico-morale e modernizzazione

In tema di agenzie teologico-morali non sarà del tutto inutile rammentare come esse, in questa ultima fase della modernizzazione, che coincide con la fase epocale del post-concilio, si siano venute gradualmente modificando. Prima rigorosamente maschile e clericale, il sapere teologico-morale comincia ad accogliere anche apporti laici e femminili: appare tuttavia ancor prematuro un discorso della teologia a due voci e del superamento di un modello di teologizzare in campo etico, strutturalmente incapace di consultare e ascoltare come *locus theologicus* il *sensus fidelium*.

Ma, per meglio cogliere i vari momenti evolutivi, analizziamo distintamente quali siano stati gli atteggiamenti della riflessio-

ne teologico-morale nei confronti della modernizzazione a partire dalla stagione dell'anatema fino al presente.

La teologia morale di fronte al moderno nella lunga stagione dell'anatema

Questa prima fase è contrassegnata da lunghi silenzi e da una vera e propria latitanza dei teologi moralisti nei confronti del mondo moderno, della complessità che essa veniva assumendo con la industrializzazione e dei nodi problematici che questa e le dinamiche dell'accumulazione capitalistica ponevano alla coscienza, ai poteri politici e alla Chiesa⁴.

Tale distacco della teologia morale dal mondo industrializzato e secolarizzato non appare quale variabile indipendente, ma è concomitante all'emarginazione (auto ed etero emarginazione) della Chiesa dalla costruzione della modernità.

Certamente se il sapere teologico e, in particolare la riflessione morale, fosse stata più attenta e vigile e non si fosse attardata nella trattatistica del *De iustitia et iure* secondo moduli arcaici e privi delle categorie idonee a comprendere i nuovi processi storici, il confronto della Chiesa con la modernizzazione non avrebbe avuto lo stigma dell'anatema e del rifiuto⁵.

Dal momento però che la storia non si fa con i "se", è gioco-forza prendere atto dell'arroccamento ecclesiale su posizioni esclusivamente apologetiche e difensive, segnate negativamente dalla sindrome dello stato d'assedio: atteggiamento e situazione che praticamente continua fino alla *Rerum Novarum* (15 maggio 1891) e inizia ad essere gradualmente superato nel secolare discorso sociale della Chiesa contras-

segnato da tappe e svolte epocali.

Discorso sociale della Chiesa nella fase preconciliare

Preparato da eminenti personalità che, nonostante il silenzio teologico, avevano intuito l'esigenza di un diverso confronto con la moderna industrializzazione, e dal primo ardente ma incerto e confuso movimento sociale dei cattolici, il discorso sociale della Chiesa è animato, nella sua prima fase, dalla volontà di superare l'anatema con una dottrina però di tipo deduttivo, stimata completa e sostanzialmente immutabile, come la filosofia essenzialistica a lo *ius naturae* che le servivano da precipuo referente concettuale. Con tali mediazioni culturali, ovviamente, non era possibile comprendere bene la matrice culturale del capitalismo pur denunciato nei suoi principali abusi in ordine al rapporto capitale e lavoro. Emarginata dalla dinamica industriale (e dalla razionalità formale e burocratica che la contraddistingue), la Chiesa si attarda nella *nostalgia della vecchia cristianità* (perduta) e trova difficoltà a dialogare con la modernizzazione protesa a ben altri modelli. Per la sua incerta posizione epistemologica e le mediazioni culturali di cui si avvale, il discorso sociale della Chiesa risulta limitato, alquanto astratto e, per la difesa dello *ius proprietatis*, sia pure visto nella sua funzione sociale, funzionale al sistema e abbastanza carente di *vis profetica* e critica.

La dottrina sociale della Chiesa nella *ratio studiorum* seminariale veniva inserita o nel giro degli studi filosofici (etica sociale), o aggiunta, con speciali cattedre, al sapere teologico già completamente e autonomamente elaborato. Di conseguenza, il trattato teologico/morale *De iustitia et iure* rimaneva sostanzialmente immutato e ancorato ai vecchi schemi del tutto silenti sui nuovi processi della modernizzazione. Del pari, tranne le grandi eccezioni cui si è fatto cenno, gli operatori pastorali rivelavano una mentalità individualistica, molto pro-

nunziata e segnata da condizionamenti borghesi.

La dottrina sociale preconciliare non è tuttavia priva di grandi meriti: tra l'altro ha svegliato teologi e cristiani da un lungo sonno dogmatico e ha posto fine alla stagione dell'anatema e della latitanza. Anche se, per l'incertezza del suo statuto epistemologico, è rimasta piuttosto estrinseca al sapere teologico e non è riuscita ad innestare una nuova marcia teologico-morale, tuttavia ha stimolato le personalità teologiche, più sensibili alle sfide poste dalla modernità, ad affrontare la fatica di rispondere ad esse non solo con il rifiuto e l'anatema ma per le vie del confronto e del dialogo.

Il fatto poi che la dottrina sociale si avvallesse come mediazione culturale dello *ius naturae* offriva ai laici, cristiani e non, la possibilità di un loro apporto. Il risvolto negativo è facilmente intuibile: l'insegnamento era poco nutrito di Vangelo e di riflessione teologico-morale. Man mano che riesce a nutrirsi attraverso il progresso delle scienze teologiche e la maggiore apertura all'apporto delle scienze umane e dei movimenti sociali, la sua forza critica profetica e la sua incidenza sulla cultura si incrementano. Cresce altresì la comprensione dei condizionamenti e delle integrazioni negative della Chiesa con la mentalità capitalistica. Entriamo così nella fase conciliare e postconciliare del discorso sociale della Chiesa ancora in atto ⁶.

Insegnamento sociale della Chiesa postconciliare

La fase dialogica e di positivo confronto con la modernizzazione ha inizio con le encicliche giovanee, fedeli al metodo del vedere, giudicare, agire, adottato anche dal Concilio. La teologia dei "segni del tempo" e la metodologia induttiva, il riconoscimento aperto delle necessità di un ruolo attivo del laicato nella stessa elaborazione della dottrina, l'apertura all'esperienza umana e agli apporti scientifici dei saperi umani, incidono profondamente sull'inse-

gnamento sociale della Chiesa e le imprimono una decisa svolta epocale.

Con il Concilio e Paolo VI al termine "dottrina" viene sostituito quasi sempre quello più duttile e sfumato di "insegnamento": la elaborazione induttiva fa prendere coscienza dell'enorme complessità e dell'estensione planetaria dei fenomeni e della problematica sociale: si avverte perciò l'impossibilità da parte della Chiesa di dare una risposta a tutte le questioni emergenti. Di qui l'esigenza di un ruolo attivo e responsabile dei laici e delle comunità locali cui compete l'onere di analizzare le situazioni e ricercare vie di uscita (Oct. Adv., n. 4).

Come è noto, Giovanni Paolo II è tornato a far uso della dizione preconciliare "dottrina", privilegiandola sulle altre più sfumate. Guardando però alla sostanza e ai contenuti del suo discorso sociale, è facile avvertire che le acquisizioni conciliari, lungi dall'essere dimenticate, hanno trovato, specie nella *Sollicitudo Rei Socialis*, un'autorevole e anche inedita conferma.

In primo luogo nel n. 41 viene stabilito senza possibilità di equivoci lo statuto epistemologico del discorso sociale della Chiesa: dalla lettura del paragrafo, destinato a suscitare non poche discussioni, si evince non soltanto il carattere morale dell'insegnamento sociale della Chiesa, ma molto di più. Da sempre, infatti, la Chiesa ha nutrito il convincimento di doversi far presente in campo sociale - ed onta della emarginazione che le veniva inflitta dalla cultura moderna - perché questo settore - nel suo orizzonte progressivamente più vasto - presenta sempre connotazioni etiche non eludibili. La SRS inserisce la dottrina sociale della Chiesa nel sapere teologico quale teologia ed etica teologica del sociale, come elemento intrinseco e costitutivo, anziché integrante ed estrinsecamente ad esso superaddito.

Inoltre lo stesso documento afferma a tutte lettere che l'insegnamento sociale della Chiesa non è una terza via sistematica con pretesa sostitutiva e alternativa ai massimi sistemi. Neppure è una ideologia,

ma bensì una categoria a se stante che rientra nel sapere teologico-morale del quale pertanto dovrebbe condividere la fondazione metaetica (il personalismo completo e non riduttivo), la metodologia (induttiva e, per quanto concerne l'individuazione delle norme, prevalentemente teleologica), la finalità ("illustrare l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo" (Ot. 16) e le fonti ispiratrici (Scrittura, esperienza umana e rapporto con le scienze, a partire dai risultati delle quali avvengono le "prescrizioni morali").

Rinunziando a porsi come terza via, la dottrina sociale della Chiesa non abdica però al suo ruolo di denuncia critica della modernizzazione. La SRS infatti esprime una vistosa disamina critica sia del capitalismo che del collettivismo. La logica che ispira la critica non appare però in linea con la dialettica della contrapposizione, ma piuttosto con quella della compagnia e della profezia. L'enciclica infatti non si limita a condannare peccati strutturali e idolatrie della modernizzazione, ma fa spazio alla positività dell'annuncio evangelico e individua aspetti positivi nei sistemi economico-sociali oggi in voga: il diritto all'iniziativa privata e alle diverse libertà nel liberalismo e l'esigenza solidaristica, espressa dal movimento operaio anche nella sua versione marxista (cfr. *Laborem Exercens*, n. 8).

In quanto rientrante nella teologia morale, l'insegnamento sociale della Chiesa ha il diritto di far ricorso a categorie amartiologiche e a sollecitare una conversione radicale: stimola però anche riforme audaci, strutturali e perciò idonee a ridonare dimensioni umane alla politica, all'economia, alla comunità internazionale e all'interdipendenza. Infine, ma certo non ultimo, vuol motivare l'opzione fondamentale degli ultimi con tutte le sue implicanze sul piano individuale ed ecclesiale ⁷.

Insegnamento teologico-morale e modernizzazione oggi

Le svolte dell'insegnamento sociale della Chiesa, le spinte delle "teologie della prassi", le suggestioni conciliari e quelle della teologia della liberazione latino-americana hanno fortemente influito sulla riflessione teologico-morale dagli anni '60 ad oggi, in merito al rapporto Chiesa e modernizzazione.

I teologi della morale che, negli anni cinquanta, preferivano manovre di piccolo cabotaggio negli ambiti della morale professionale, sono costretti a spingersi al largo e tentare nuovi approcci etici per quanto riguarda economia, sviluppo, ultime fasi

molti, nella stessa costituzione conciliare *Gaudium et Spes*⁸; siamo ancora nel quadro delle teologie dello sviluppo e del cosiddetto sviluppismo che, nel primo decennio dello sviluppo, ha largamente influenzato i teologi latino-americani inducendoli a rivolgere le loro speranze al nostro modello di sviluppo occidentale. Pur dimostrando di non ignorarne le ambivalenze, i teologi tendono ad esaltarne i profili positivi e le inedite possibilità in ordine alla liberazione dei popoli dalle secolari distrette dell'indigenza⁹.

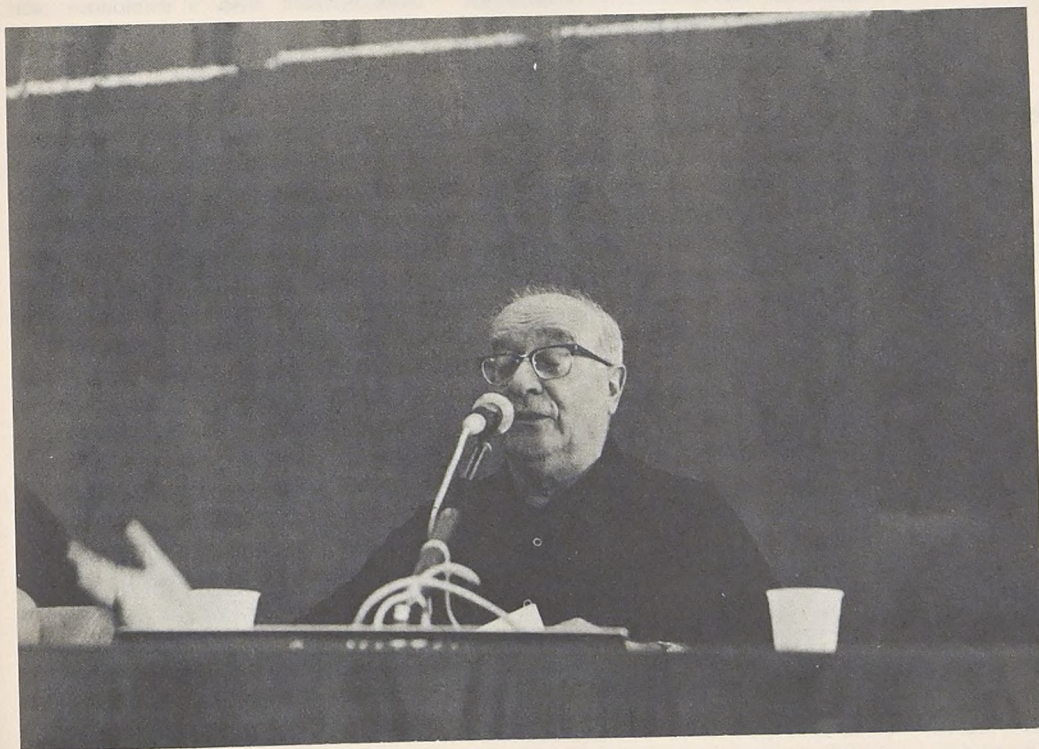
Successivamente la letteratura della crisi, le contestazioni degli anni settanta e le

no nel '73 dalla editrice Cittadella di Assisi) "Per una teologia dell'epoca industriale": avvalendosi delle analisi già avanzate in Francia da P. Lebreton e dal suo centro *Economie et humanisme*, al fine di superare "l'enorme ritardo" della Chiesa rispetto agli avvenimenti industriali e post industriali, cerca di evidenziare i caratteri essenziali di un "autentico sviluppo economico" sotto il profilo etico-teologico: l'integralità (rapporto cioè dello sviluppo con tutte le complesse dimensioni della persona), la generalità (deve interessare tutti i popoli, qualunque sia lo stato attuale del loro livello economico-sociale) l'unitarietà e la solidarietà, nell'ambito di ogni nazione e nelle relazioni internazionali.

"Sviluppo e solidarietà mondiale: ecco i due aspetti di un'unica storia, le due tensioni che esigono la nascita di un mondo nuovo. L'essenziale perciò è comprendere il rapporto che le unisce. La solidarietà mondiale rivela la responsabilità dei popoli ricchi verso i paesi sottosviluppati e il legame che corre tra l'iper-sviluppo degli uni e la drammatica situazione degli altri. Una siffatta contraddizione tra il senso profondo dello sviluppo umano (di cui la crescita economica è un fattore essenziale) e le laceranti ingiustizie che esso concretamente provoca e che tendono ad amplificarsi, è la prova più clamorosa... che l'attività

economica deve essere assolutamente modificata e assunta con responsabilità dall'uomo" (p. 240).

Che la situazione di sottosviluppo e dipendenza delle aree terzomondiste non debba essere vista come variabile indipendente ma quale risultanza del modello di sviluppo occidentale, è un elemento di ri-



dell'industrializzazione.

Scorrendo la produzione moralistica del primo decennio (anni sessanta-settanta), sia nell'area occidentale che latino americana, è dato riscontrare non solo una inedita attenzione allo sviluppo tecnologico e alle sue enormi possibilità, ma anche una tonalità di ottimismo quale trovasi, a dire di

analisi critiche, cui si apre la teologia della liberazione nel secondo decennio dello sviluppo, inducono la teologia morale europea ad assumere posizioni più riflessamente critiche nei confronti della modernizzazione.

Indicativo di tale nuova linea di tendenza è il saggio di J.M. Aubert (tradotto in italia-

flessione teologico-morale di cui la teologia della liberazione e gli stessi documenti di Medellin e di Puebla evidenziano la fondamentalità.

I tratti teologico-morali apparsi nell'ultimo decennio risentono di questi apporti della teologia della liberazione e quindi assumono nei confronti della modernizzazione accenti molto meno ottimistici: essi rivelano una consapevolezza via via più chiara che compito della Chiesa e della stessa riflessione teologica non è quello di proporre, in modo vincolante, un modello di organizzazione determinata di società e nemmeno quello di offrire risposte ultimative a "problemi eterni", ma accogliere con discernimento l'appello e le sfide delle situazioni critiche, cercando di incarnarsi in esse, nel superamento del dualismo tradizionale tra storia sacra e storia profana.

Tuttavia, nota L. Lorenzetti (che nel suo saggio teologico-morale sulla società industriale e postindustriale trae ispirazione dal già citato Aubert), le nuove teologie risultano ancora molto carenti e incapaci ad animare analisi critico-profetiche della modernizzazione e ad orientare l'impegno storico dei credenti e delle Chiese ¹⁰.

Molto vicino alle impostazioni della teologia della liberazione appare, anche nella sua ultima edizione ¹¹, l'ampia trattazione teologica di Marciano Vidal. Questo moralista spagnolo ritiene che la Chiesa a fronte della modernizzazione, dopo lunghi silenzi, abbia assunto delle visioni eurocentriche e che la sua dottrina sociale non sia un tentativo del tutto riuscito di adattamento alle nuove situazioni. Egli quindi ritiene necessario riformulare tutte le categorie teo-

logiche, se si vuol incidere su di una realtà ormai sostanzialmente mutata, i cui parametri sono del tutto diversi da quelli precedentemente adottati. Con tali nuovi aspetti, e al di dentro di essi, è urgente che si cimenti la speculazione teologica.

Dopo un quadro generale, fatto di indicazioni metodologiche e di grandi orizzonti, Vidal sottolinea l'esigenza di formulare un giudizio etico sui grandi sistemi economici che oggi organizzano la vita degli uomini. Per quanto non spetti all'etica cristiana in quanto tale proporre sistemi alternativi, le compete pur sempre una funzione critico-prospettica: "E' chiaro che i sistemi econo-

Atteggiamenti critici nei confronti della modernizzazione e prospettive etiche per uscire dalle trappole consumistiche, dalle contraddizioni che la caratterizzano e dagli stati di cose oppressive che essa ha generato in campo politico, economico e "mediale", troviamo in molti altri trattati teologico-morali, su cui non è il caso di fermarci con analisi dettagliate ¹³.

Mi sia lecito soltanto un cenno alla riflessione teologico-morale del Chiavacci ¹⁴.

Sempre molto attento alle nuove prospettive aperte dalla *Gaudium et Spes* in campo economico-sociale e all'inedito orizzonte planetario dei problemi di questa nostra era



mici non crolleranno, come le mura di Gerico per la forza delle trombe dei moralisti. Ma è anche chiaro che in ultima istanza i sistemi economici poggiano su opzioni umane globali, cioè su posizioni etiche. Se l'umanità cambia le sue posizioni etiche anche la impostazione del sistema economico cambierà" ¹².

tecnologica, il moralista fiorentino tenta prima una disamina critica dei trattati *De iustitia et iure* della manualistica tradizionale, rilevandone i molteplici limiti. Passa quindi ad un'attenta rivisitazione della realtà economico sociale contemporanea soprattutto nei suoi postulati e paradigmi troppo spesso dati per scontati ed eticamen-

te irrilevanti anche dai teologi: la massimizzazione del profitto e la minimizzazione dei costi. Propone quindi una nuova sistemazione dell'etica sociale assumendo come tema fondante la valenza biblica dell'idea di pace e la storicizzazione dei diritti dell'uomo, visti nella loro portata etica. Per Chiavacci il tema della pace, della grande pace biblica, denominata nella GS "nobilissima pacis ratio" (n. 78), quando sia coniugata con l'ideale della fraternità universale e la tensione storica della concreta realizzazione e garanzia dei diritti umani, costituisce un parametro decisivo per la fondazione e la verifica dell'autenticità dell'etica politica, economica e delle comunicazioni sociali: settori donde provengono le più

gravi sfide agli uomini di pace oggi, in quanto, a suo dire, proprio in tali campi ha luogo una triplice oppressione: politico-militare, economico-finanziaria, mediale.

Conclusioni

Dai nostri rapidi flash mi pare risulti che la Chiesa considerata nel suo vertice magisteriale (e quindi trascurando altri interessanti prese di posizione a livello di conferenze episcopali e di singoli vescovi) e nell'insegnamento dei teologi morali assuma nei confronti della modernizzazione un atteggiamento critico-prophetico: sono finiti i silenzi e gli anatemi: è cominciata una

nuova stagione: più umile perché più consapevole del mistero ecclesiale e dei limiti, oltre che delle specifiche caratteristiche, della presenza della Chiesa nel mondo, più fraterna, perché alla logica delle contrapposizioni si viene sostituendo quella della compagnia e della profezia, più aperta e solidale con tutti gli uomini in senso sincronico e diacronico: gli uomini di oggi e di domani.

Le sfide che partono dalla modernizzazione nella sua ultima fase sono immense e terribili, il cammino è appena iniziato ma i segni di speranza sembrano prevalere su quelli della disperazione e del nichilismo.

Giuseppe Mattai

NOTE

¹ cfr. G. BOF, *Inattualità e profezia della Chiesa in un mondo secolare*, in E. ROGGERO-G. BOF, "Chiesa e modernizzazione", Marietti, Torino 1980, p. 81-83.

² Questo giudizio negativo sulla modernità, nasce dalla reazione della Chiesa alla rivoluzione francese: esso viene assunto anche nelle costituzioni Dei Filius e Pastor aeternus del Vaticano I, per cui "la condanna complessiva della modernità entra a far parte del patrimonio dottrinale della Chiesa" (D. MENOZZI, L'importanza della reazione cattolica alla rivoluzione, in "Concilium", 1989, 1, 113. Vedi in proposito G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Piemme, Casale M. 1985).

³ cfr. G. BOF, op. cit., 103.

⁴ cfr. J.M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, Cittadella ed. Assisi 1983, 82s.

⁵ cfr. M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*, vol. 3, Cittadella ed., 1981, p. 28-30.

⁶ Sulla dottrina sociale della Chiesa e le sue diverse fasi cfr. J.M. AUBERT, op. cit., 298-416; M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa, origine e sviluppo*, Queri-

niana, Brescia 1977; E. CHIAVACCI, *Teologia morale, 2 Complementi di morale generale*, Cittadella, Assisi 1980, 23-85; L. LORENZETTI, *Insegnamento sociale della Chiesa e sistemi economici*, in "G. CAMPANINI-A. ELLENA-L. LORENZETTI-G. MATTAI, Messaggio cristiano ed economia", EDB, 1974, 171-253; G. MATTAI, *Riflessioni per una lettura critica dei testi magisteriali sulla pace* (da Leone XIII ai nostri giorni), in "Come e perché la pace in un mondo di peccato", EDB 1984, 137-185; ID., *Problemi etici della vita economica*, in "Corso di morale" (a cura di T. GOFFI-G. PIANA), vol. III, Koinonia, Queriniana, Brescia, 1984, 329-451; B. SORGE-G. MATTAI, *Il discorso sociale della Chiesa*, Dossier di "Religione e Scuola", ottobre 1988, 25-40.

⁷ Sulla SRS cfr. *Solidarietà, nuovo nome della pace*. Studi sull'enciclica "Sollicitudo Rei Socialis", LDC, Torino Leumann 1988; *La Sollicitudo Rei Socialis*, in "Rivista di teologia morale; 1988, n. 78; Sollicitudo Rei Socialis, in "Presbyteri" 1989, 1; G. MAGNANI, *Le nuove vie della solidarietà*, in "Aggiornamenti Sociali", 1988, 7/8, 511-520; G. MATTAI, *La "Sollicitudo Rei Socialis" a vent'anni dalla "Populo-*

rum Progressio": novità ed impegni emergenti, 1987, 3, 127-141; G. MATTAI-B. SORGE, op. cit.; M. SCHOOYANS, *Déerives totalitaires et "structures de péché"*. A propos de l'Encyclique "Sollicitudo Rei Socialis", in "Nouvelle Revue Théologique; 1988, 4, 503-513.

⁸ Sul carattere teologico dell'ottimismo della GS cfr. V. FUSCO, *E' biblico l'ottimismo della Gaudium et Spes?*; N. GALANTINO (ed.), *Il Concilio vent'anni dopo, 3 Il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, 59-105.

⁹ Per brevi cenni bibliografici sulla letteratura teologico-morale nel primo decennio dello sviluppo cfr. G. MATTAI, *Problemi etici della vita economica*, cit., 396-400.

¹⁰ cfr. L. LORENZETTI, *Società industriale-postindustriale*, in "Trattato di etica teologica", III, EDB 1981, 52.

¹¹ M. VIDAL, *Moral social (Moral de actitudes-III)*, Madrid 1988

¹² M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*, op. cit., 299.

¹³ cfr. G. MATTAI, *Problemi etici della vita economica*, cit., 382-392.

¹⁴ cfr. E. CHIAVACCI, *Teologia morale e vita economica*, Cittadella, Assisi 1986.

INTERVENTI DI APERTURA	Una vocazione all'ascolto e alla ricerca	2	Agostino Bonivento
	Un dialogo chiaro, mite e fraterno	4	Raffaele Cananzi
*	Figure di un domani possibile	9	relazione introduttiva della presidenza nazionale
	Politica, cultura e fede negli scenari dell'interdipendenza		
METAMORFOSI DEL MODERNO	Le ambigue pieghe della modernizzazione	22	introduzione
	Scienza, coscienza e ragion pratica nelle metamorfosi della modernità	24	Enrico Berti
*	Comunicazione e conflitti	33	Gian Enrico Rusconi
	La razionalità della politica in una democrazia adulta		
*	Cambiamento politico e qualità della rappresentanza democratica	42	Sergio Fabbrini
CHIESA E MODERNITÀ	Libertà, comunione, corresponsabilità	55	introduzione
	Coscienza e libertà nella Chiesa	56	Alessandro Plotti
*	Sinodalità della Chiesa e soggettività femminile	62	Cettina Militello
*	La priorità della proposta etica cristiana nelle metamorfosi della modernità	76	Dalmazio Mongillo
*	La Chiesa dentro le contraddizioni della modernizzazione	82	Giuseppe Mattai

Pubblichiamo in questo numero solo una prima parte degli atti del 49° Congresso Nazionale. Vari motivi di ordine pratico, ed in primo luogo la loro mole complessiva, ne hanno reso necessaria la distribuzione su due fascicoli.

La pubblicazione di questo fascicolo di "Ricerca" si avvale di un contributo del Formez.

Dir. Resp.: Alberto Bobbio
Direzione e Amministrazione:
Via della Conciliazione, 1 -
00193 Roma / tel. 6861948
c.c.p. n. 35038009 intestato a
RICERCA - Fuci.

L. 6.000

COMITATO DI REDAZIONE:

Stefano Brogi, Giuseppe Croce,
Tanino Crociata, Anna Maria
Debolini, Giovanni Guzzetta
(Direttore), Patrizia Susini,
Condirettore: Salvatore Vassallo

Stampa: Nova AGE Patavium s.r.l.
Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma.
Registrazione del Tribunale di
Roma n. 361 del 10 luglio 1985.
Abbonamento annuo L. 25.000
sostenitore L. 50.000, un fascicolo
L. 2.500 doppio L. 4.000.
Sped. in abb. post. - gr. III - 70%.