

CENTRO SALESIANO PASTORALE GIOVANILE

**EDUCARE
I GIOVANI
ALLA POLITICA**

EDITRICE ELLE DI CI
10096 LEUMANN (TORINO)

Al presente volume, curato da Mario Delpiano, hanno collaborato Luigi Bobba, Giorgio Campanini, Pietro De Giorgi, Carmine Di Sante, Carlo Molari, Carlo Nanni, Giannino Piana, Luciano Pirovano, Mario Pollo, Domenico Sigalini, Bartolomeo Sorge, Riccardo Tonelli

Presentazione

Un nuovo libro sull'educazione dei giovani alla politica è oggi attuale, ma lo è ancor più se possiede una qualche peculiarità: e questo ce l'ha.

Rappresenta l'esito di un cammino di riflessione lungo vent'anni, compiuto dal Centro salesiano di pastorale giovanile insieme a numerosi educatori e a tanti giovani.

Gloriosi titoli delle nostre collane come: *«Educazione all'impegno politico»*, *«Liberazione un dono che impegna»*, *«Gruppi giovanili e impegno nel quartiere»*, curati un tempo da Riccardo Tonelli, ci riportano agli anni '70.

Poi è giunto il riflusso, l'ondata di ritorno dall'impegno, il tempo delle ragioni forti del potere, del cambiare tutto per non cambiar niente, dall'impermeabilità della politica alla società civile, del misconoscimento di una nuova concezione di «cittadinanza».

Il ripiegamento sul prepolitico, l'eclisse dei grandi progetti rivoluzionari, l'espansione della soggettività, vengono però letti in questo libro come una rivoluzione silenziosa che ha modificato nel profondo la cultura educativa e la coscienza politica della gente.

Ed ora, negli anni '90, la politica, scavra ormai delle pretese totalizzanti, è tornata alla ribalta: è ridivenuta tema centrale del vivere civile e oggetto nuovamente da tematizzare nell'educativo.

Essa si carica però di una valenza nuova, arricchita di storia quotidiana e straordinaria.

La rivista «Note di pastorale giovanile» ha ripreso a svolgere con rinnovata coscienza questa tematica. Nelle redazioni di fine '88 e inizio '89 abbiamo avvertito che non si trattava solo di una percezione condivisa intorno al fatto che fossero maturati i tempi per un rilancio del tema, ma che in qualche modo emergeva la consapevo-

lezza che qualcosa stesse esplodendo: così seguì l'89 europeo all'Est.

Nel '90 ha avuto luogo il convegno della rivista su questo tema, e nel '91 vengono pubblicati due numeri della rivista dal titolo «L'educazione dei giovani alla politica».

Eppure il mutamento storico assume ritmi sempre più veloci: non solo giovani ed educatori del nostro paese si riappropriano della coscienza e dell'impegno politico, ma, nel corso del '92 soprattutto, la politica diviene un tema obbligato di dibattito, di confronto, di impegno per il cambiamento.

I vecchi muri cadono comunque, le assodate ideologie non tengono più, le contrapposizioni si sfaldano.

Si tratta di crisi o crollo del sistema? Non è facile decifrarlo. Tutti comunque speriamo che crolli un sistema degenerato di fare politica che ha invaso la società civile e la vita quotidiana.

Nella sua attualità questo libro vuole essere un atto di fiducia e di speranza, e una scommessa. Atto di fiducia: perché la vita non è finita, nonostante i crolli e le lacerazioni, ma continua, nella memoria rispettosa di tanti caduti, proiettandosi in avanti; perché la qualità della vita, che si configura nel «bene comune», a partire dai meno garantiti, è possibile ed è il compito politico di chi si è impegnato a continuare ad impegnarsi con questo strumento di servizio.

Atto di speranza: perché i giovani rappresentano davvero la speranza e l'investimento di futuro per una società e un popolo.

Senza dubbio ripensare oggi la politica vuol dire guardare al futuro planetario, assumere parametri e riferimenti del tutto nuovi: le svolte epocali in cui siamo immersi richiedono un livello di responsabilità qualitativamente diversa. I giovani possono essere i nuovi uomini della politica, e non solo di domani.

E infine una scommessa: non solo sui giovani, ma in particolare su quel servizio sociale e culturale che è l'educazione.

Dicevamo un tempo che l'educazione è sempre politica. Oggi lo riaffermiamo, pur nella consapevolezza dei confini: la politica non è tutto e l'educazione non si riduce a politica.

Ma di una consapevolezza in più ci facciamo portatori: è quanto mai urgente l'esigenza che gli adulti si impegnino a educare le nuove generazioni alla politica come compito umano di ciascuno; a formare coscienza e responsabilità di fronte all'impegno politico.

Ci incoraggiano i vescovi con gli orientamenti pastorali per gli anni '90.

L'articolazione del libro è come segue.

La parte iniziale viene dedicata a ripercorrere il senso e le conquiste di autocoscienza educativa, e non solo, di questo ultimo ventennio.

Il riscatto della figura di politica e il recupero della dimensione politica all'educazione e alla pastorale rappresentano i due nodi affrontati nei primi passi.

La storia ci è stata maestra nel recuperare la dimensione quotidiana della politica. Nel guardare al cammino compiuto negli anni '80 cogliamo un dato: i temi della spiritualità giovanile, nell'animazione come modello educativo, dei mondi vitali e dei valori nuovi ci hanno condotti ad approfondire, non ad eclissare. Ciò che poteva apparire rimozione o negazione della politica nell'educativo, era in realtà un lavoro sommerso di scavo e di allargamento del suo spessore culturale, cioè antropologico e teologico insieme.

Nel contributo su «Educazione e politica» di Carlo Nanni, ci viene offerta una lettura storica dei rapporti tra educazione ed evoluzione politica della società e della cultura dal dopoguerra ad oggi.

L'apporto di Giorgio Campanini diviene prezioso poiché orienta nelle diverse accezioni di politica e mette a fuoco alcuni problemi nodali quali: stato/società, potere/autorità, società democratica/società autoritaria, organizzazione e regole/fini e valori.

La seconda parte affronta il rapporto complesso tra fede e politica, in un tempo di rifondazione o di sfondamento.

L'azione politica e la sua rifondazione su basi etiche interpellano con forza anche la fede dei cristiani. In questo ventennio si è molto maturata l'autocomprensione della comunità cristiana verso i compiti storici della liberazione nella sua dimensione collettiva e strutturale.

Ci si propone qui di approfondire, con la necessaria distensione, i fondamenti biblici (Carmino Di Sante), i fondamenti e i modelli teologici (Carlo Molari) e la dimensione etica (Giannino Piana), che sottendono le molteplici soluzioni pastorali (Bartolomeo Sorge).

Impegnati nell'ambito della pastorale giovanile, la cultura, cioè l'insieme dei valori e dei modelli, dei comportamenti e degli orienta-

menti vitali che caratterizzano la comunicazione tra soggettività diverse nella vita quotidiana, rappresenta lo spazio centrale del nostro servizio.

È sulla qualità della cultura, costatata e progettata, che si gioca la missione educativa e pastorale.

La terza parte del volume ci introduce sul terreno specifico di pastorale giovanile: affrontare la questione da educatori.

Con la coscienza dello stretto legame tra fede/cultura/struttura e mediazione politica, avvertiamo da educatori il compito di dare consapevolezza riflessa di questo dato di fatto e di spingere verso la progettazione del nuovo.

Di conseguenza i contributi che seguono affrontano il ripensamento dell'educazione nella sua apertura al sociale e al politico.

Vengono indicati alcuni percorsi educativi «obbligati» in funzione delle mete di educazione politica di ogni cittadino.

Mario Pollo, dalla prospettiva dell'animazione culturale, delinea un progetto di educazione politica misurato sui nodi dei problemi che attraversano la crisi attuale della politica. Ne consegue un'educazione capace di sviluppare un rapporto corretto con il potere: in tal senso l'animazione parla di immunizzazione dal potere.

L'educazione politica mira alla capacità di coniugare i principi di realtà e di utopia.

Nella riscoperta dell'esperienza associativa e della relativa cultura sociale, nella riaffermazione della dimensione politica del fare gruppo, si apre una via nuova all'emergere di nuove soggettività politiche, alla riforma dal basso e alla rifondazione della politica.

Il nostro angolo di lettura del rapporto educazione e politica è dato anche da una precisa collocazione: l'interesse per l'educazione alla fede dei giovani.

In questo contesto Riccardo Tonelli si interroga fino a che punto sia necessario assumere la sensibilità politica nei compiti specifici della pastorale giovanile, e che cosa essa comporti nella sua rivisitazione.

La quarta parte infine prospetta la progettualità e l'intervento educativo: sono delineate mete e contenuti dell'educazione politica.

L'ambito dell'educazione politica non è prima di tutto qualcosa di speciale, quasi un'aiuola ritagliata e protetta dall'esistenza.

Riaffermando la forza educativa della vita, in positivo e in negativo, e la necessità di restituire a tutti lo spazio della cittadinanza, ritroviamo nella vita quotidiana l'ambito della educazione politica.

È la vita quotidiana dice immediata esperienza, vissuto, intreccio di relazioni, scambio simbolico e vitale tra diversi entro ambiti comunitari.

È questo il tema di apertura che Mario Pollo sviluppa nel suo contributo, e che fa da file rouge del ripensamento di ogni prassi educativa.

Se è il quotidiano il luogo della prima e fondamentale «scuola di formazione politica», la famiglia, la scuola, la comunità educativa e quella territoriale, il gruppo e l'associazionismo, rappresentano i primi soggetti di formazione politica. Vengono qui toccati soltanto alcuni di questi ambiti di vita quotidiana: la scuola (Pietro De Giorgi), l'esperienza associativa (Luciano Pirovano), le scuole di formazione politica (Luigi Bobba).

L'ultima parte del volume contiene indicazioni per l'azione e la vita.

Il contributo di Domenico Sigalini si pone quale conclusione operativa mediata dagli strumenti della progettualità educativa: elementi per montare un itinerario educativo che tematizzi l'aspetto dell'impegno politico.

Ad esse segue un canovaccio per un'ipotesi di sussidio e di montaggio di esperienze in una logica da itinerario, utilizzando «la città» come metafora del politico.

Il contributo finale di Riccardo Tonelli, quasi un postludio, intende assicurare un'anima alla politica e donare la bisaccia al pellegrino per il viaggio.

Vivere da credenti l'impegno politico è riuscire a leggere l'esistenza, la vita quotidiana e le cose «dalla parte del mistero», sulla strada della fede che Gesù di Nazaret ha aperto.

Il modo di vivere la fede di Gesù è tutto sbilanciato dalla parte della causa di Dio per la vita di tutti a cominciare da chi non è per nulla garantito.

In tal modo l'impegno viene misurato dalla logica esigente del Regno di Dio, perché esso risuoni veramente quale annuncio di vita piena e abbondante per tutti.

Giovanni Battista Bosco
Direttore del Centro Salesiano Pastorale Giovanile

PARTE PRIMA
POLITICA E EDUCAZIONE
VENT'ANNI DOPO

Capitolo primo
RIPARLIAMO DI POLITICA

Riccardo Tonelli

All'inizio degli anni '70 abbiamo dedicato molta attenzione alle tematiche relative all'educazione alla politica. Lo sanno gli amici che hanno seguito il nostro lavoro fin dai suoi primi passi. Parlavamo allora soprattutto di «impegno politico», perché l'espressione suonava meno provocante rispetto alla sensibilità diffusa negli ambienti ecclesiali e ci poneva, nello stesso tempo, in maggior sintonia con le prospettive culturali più serie.

Poi c'è stato il lungo silenzio di chi preferisce lasciare decantare i temi caldi, per favorirne la comprensione più pacata e l'interiorizzazione.

Ora ne riparlamo, con vent'anni di più sulle spalle: perché?

Dobbiamo giustificare la decisione e anticipare l'orientamento. Lo facciamo documentando la riflessione che è progressivamente maturata.

Ci siamo resi conto, nella nostra ricerca, di quanto la nostra storia sia legata ai fatti e ai modelli del più vasto contesto culturale, sociale ed ecclesiale. E siamo consapevoli di non poter raccontare la nostra storia come fosse un problema solo nostro: le scelte, in positivo e in negativo, esprimono l'onda di ritorno di eventi molto più impegnativi o la comprensione che di essi abbiamo avuto.

I primi passi: il riscatto della «politica»

Nel fervore degli anni a cavallo tra i Sessanta e i Settanta, in cui era rumorosa la passione politica e sembrava travolgere istituzioni e tradizioni consolidate, è maturata la nostra attenzione ai temi della politica per una precisa scelta educativa.

Non potevamo certo restare alla finestra, nell'attesa di dire cose

sicure e ponderate. La sensibilità giovanile correva rapida e molti educatori faticavano non poco per stare al passo.

Due attenzioni ci sono subito parse urgenti.

Era importante prima di tutto riscattare il concetto di politica: l'idea sottesa e lo stesso termine utilizzato.

La strana pretesa di neutralità che dominava in ambito pastorale l'aveva relegato tra le cose di cui un operatore di pastorale poteva disinteressarsi e con cui i giovani credenti facevano bene a non contaminarsi.

Politica suonava come sinonimo di partitismo; e l'attenzione alla politica, fuori dal sentiero tradizionale, sembrava, in fondo, contestazione alle logiche ufficiali e cedimento all'area marxisticheggiante.

Riscattata la figura di politica, risultava più facile e conseguente il riferimento dell'educazione politica. La sensibilità pastorale, attenta al politico, diventava subito progettazione educativa in chiave politica.

Tutti ricordiamo le lunghe discussioni sul rapporto tra educazione e politica, nella consapevolezza, progressivamente maturata, di una convergenza che sembrava, a quei tempi, tanto totale da giustificare ogni conclusione. Se la politica è «tutto», ogni educazione è di fatto politicamente collocata. L'educazione politica non è un capitolo del complesso scenario educativo, ma la qualità intenzionale dell'intero processo.

Su queste due risonanze vibrava spontaneamente la fede del credente e di conseguenza la specificità stessa dell'azione pastorale. Il tema del rapporto fede-politica ha occupato le ricerche di quei tempi, nella libertà e nell'entusiasmo che il Concilio aveva restituito ad ogni credente.

Ci siamo gettati con coraggio su queste problematiche, cercando una sua collocazione precisa e coerente.

Dalla parte della politica abbiamo ripensato molte delle tematiche tradizionali della riflessione e azione pastorale. Il tema della politica e la relativa attenzione educativa sono diventati così non solo oggetto di una riflessione specifica, ma anche una specie di «luogo ermeneutico» da cui dire la pastorale giovanile. Ci rendiamo conto, ora in termini riflessivi, che, in qualche modo, anche noi avevamo

assunto la dimensione totalizzante della politica.

L'operazione non è stata indolore. Abbiamo sofferto molto: ci inquietavano temi e prospettive nuove rispetto al ritmo tradizionale delle ricerche pastorali; e ci inquietavano le reazioni, dure e preoccupate, di chi veniva scomodato da questo modo di fare o era giustamente preoccupato del suo esito.

Alcuni «fatti» (diversamente interpretati) sembravano davvero avallare le reazioni negative, quasi a mostrare come facilmente un certo modello può sfuggire presto di mano.

I tempi del silenzio: la «crisi» della politica totalizzante

Dopo qualche anno di polemiche e coraggiose prese di posizione, abbiamo voltato bruscamente pagina. Chi sfoglia le annate della rivista successive a quelle dei primi anni Sessanta, trova sempre più raramente accenni alla politica. Anche il termine fortunato — di «educazione all'impegno» sembra cancellato dal nostro dizionario. Se ne inventa un altro, meno «scomodo» e di maggior consenso: il prepolitico.

Cosa stava capitando?

Ce lo chiedevano i lettori più affezionati e ce lo ripetevamo anche noi.

Ci siamo trovati, come moltissimi altri impegnati nel campo dell'educazione e della pastorale, al crocevia di situazioni complesse.

Molti fatti si intrecciavano.

Uno, innegabile, ci ha provocato violentemente: la constatazione della diffusa crisi in atto. L'entusiasmo politico aveva lasciato sul campo troppe vittime: giovani, sopraffatti da compiti che non riuscivano né a gestire né ad integrare nella loro struttura di personalità; non pochi educatori, travolti nella loro identità dai modelli nuovi.

Gli esiti positivi non mancavano certamente. Nei ripetuti esami di coscienza non ce la sentivamo proprio di piangere il fallimento... Ma molte voci chiedevano una inversione di rotta.

Il nostro silenzio dipendeva inoltre dal silenzio più generale: di politica e di impegno politico si parlava ormai poco negli ambienti ecclesiali. Altre preoccupazioni emergevano.

I tempi del «consolidamento»

In quegli anni inizia la nostra ricerca sulla spiritualità giovanile e sulle tematiche connesse. Fiorisce la lunga e preziosa fatica attorno all'animazione e alla relativa formazione dei giovani più sensibili e disponibili.

Abbiamo volto l'attenzione a temi più tradizionali per consolidare quello che avevamo intuito, soprattutto però per riformulare anche questi problemi a partire da quella novità di percezioni e di comprensioni che aveva entusiasmato i primi passi del nostro cammino.

La «politica» ritornava così, intessuta con i discorsi tradizionali della pastorale giovanile, come sensibilità generale. Sul terreno dell'animazione i giovani più impegnati potevano rigiocare tutta la loro passione di trasformazione e di liberazione.

Non volevamo ritornare alle posizioni di partenza, sconfessando una stagione culturale preziosissima, dei cui riflessi ci sentiamo ancora arricchiti. Ma volevamo consolidare tutto questo nella mentalità degli educatori che facevano strada con noi e dei giovani che stavano progressivamente ritrovando protagonismo anche nell'ambito ecclesiale.

È innegabile però lo spostamento più esplicito sul terreno educativo e su quello dei rapporti interpersonali. La politica non risultava più «tutto», anche per noi.

UN NUOVO DISCORSO POLITICO

Oggi torniamo a parlare di politica.

Come sempre e come su tutti i problemi, vogliamo restare in una esplicita prospettiva pastorale. Ne parliamo perché stimiano il tema irrinunciabile nell'ambito dell'educazione alla fede; affrontiamo l'argomento «solo» da questo preciso punto di vista.

Tre fatti hanno sollecitato la ripresa. Ci danno un po' la pretesa di ritornare su temi di un tempo, in una logica relativamente nuova.

Prima di tutto, con la rinnovata attenzione alla politica, vogliamo denunciare lo scotto troppo alto che tanti giovani hanno pagato al primo fervore politico. Purtroppo si sono scontrati con un tessuto

istituzionale duro e implacabile. Esso ha schiacciato la loro voglia di rinnovamento e ha spento il grido verso la partecipazione. Ci troviamo ormai soffocati in una trama, intricata e triste, di connessioni, di rilanci e di resistenze, tale da giustificare la diffusa sfiducia verso le istituzioni e la drammatica crisi di valori sul bene comune.

All'inizio degli anni Settanta, lo sguardo verso il futuro ha peccato di mancanza di realismo e di quella fretta che nasceva dalla speranza. Gli esiti non sono stati certamente felici; ma non possono proprio consolarsi coloro che hanno visto tornare tutte le cose al loro posto, dopo il vento della contestazione.

Riparlamo di politica per restituirvi progettualità e speranza, maturati sull'esperienza vissuta e sofferta.

La seconda ragione mette ancora di più in primo piano la prospettiva educativa, che anima tutto il nostro lavoro.

Negli ultimi anni si è da più parti ipotizzata una sorta di disaffezione dei giovani dalla politica, rilevandone un atteggiamento di rifiuto radicale a ogni forma di appartenenza e di impegno. In realtà questo distacco riguarda solamente le forme totalizzanti e dogmatiche del «far politica», quelle modalità del fare politica che le affidano la pretesa di avere una risposta ai problemi di tutti, di saper interpretare la realtà in tutte le sue sfumature e risolverne la complessità.

Questa visione della politica è entrata in crisi, e per fortuna. Ci sono però segnali nuovi e molto interessanti: riportano in primo piano un modo nuovo di comprendere la politica.

Viene riproposta la centralità della politica nella vita di ciascuno e della società, attraverso le nuove forme di impegno e di itinerari formativi (vedi il diffondersi delle scuole di formazione socio-politica), come risposta alla degenerazione e pura ricerca e gestione del potere.

Si manifestano inoltre un'attenzione e una partecipazione diffusa nei riguardi dei problemi della quotidianità, del proprio vissuto di relazioni interpersonali e con l'ambiente, delle interazioni a livello sociale. Si fa strada la disponibilità ad assumere a vari livelli progetti caratterizzati da concretezza e aderenza al reale in quanto «possibile».

Grossi avvenimenti dello scacchiere mondiale sembrano restituire fiducia al «fare politica» come modo incidente e maturo di affronta-

re anche i problemi più complessi. Abbiamo l'impressione che stiano progressivamente consolidandosi i frammenti di un modo rinnovato di intendere la politica: possiamo davvero parlare di politica, riprendendo le esperienze più belle vissute precedentemente e aprendoci verso modelli nuovi.

Il terzo dato chiama in causa più esplicitamente il rapporto della politica con l'esperienza di fede.

La rifondazione della politica deve poggiare su nuove basi etiche, impone la risignificazione del quadro di valori in base al quale costruire la vita sociale. Per questo richiama indirettamente l'esperienza di fede del credente.

Lo ricorda molto bene la recente «Nota pastorale della Commissione episcopale della CEI per i problemi sociali e il lavoro». «Fondato saldamente sulla concezione cristiana della persona umana, dei suoi diritti e dei suoi doveri, ogni impegno temporale è ricondotto all'unico fine di promuovere l'uomo, di servire la sua dignità, nella certezza che la piena verità dell'uomo ci è data in Cristo. In un'epoca come la nostra in cui, pur tra molte contraddizioni, sembrano finalmente farsi strada nella coscienza dell'umanità alcune imprescindibili esigenze comuni, è importantissimo formare e confermare la coscienza cristiana sulla verità rivelata da Dio per l'uomo e la società che il magistero della Chiesa insegna» (n. 16).

Si fa urgente, di conseguenza, la riprogettazione degli itinerari di educazione dell'impegno socio-politico per i giovani d'oggi, proprio nel centro della pastorale giovanile.

Provocati da questi fatti, abbiamo deciso di riprendere la riflessione sulla politica.

Lo facciamo nell'orizzonte delle scelte che caratterizzano la sua proposta. E lo facciamo, anche alla scuola del cammino percorso, con quel tono interlocutorio e quotidiano a cui crediamo e con cui ci piace affrontare anche i problemi più gravi.

Come ricorda il documento della Commissione episcopale francese per la scuola e l'università, reso pubblico nel maggio 1989, da sempre l'educazione si è mossa tra integrazione e libertà. Domanda sociale di formazione e esigenze soggettive di sviluppo pressano sull'educazione e spingono a determinare fini, contenuti, metodologie d'azione.

Ogni funzione educativa per un verso lavora per preparare bambini e giovani ad entrare nella società di appartenenza, integrandoli nella cultura, nelle norme, nelle tradizioni, nei riti sociali; per altro verso si dà da fare per permettere il pieno sviluppo delle potenzialità, dei dinamismi e dei centri di interesse di ognuno, stimolando e suscitando le personali capacità di libertà.

L'educazione tra integrazione e libertà

L'azione educativa fluttuerà sempre tra questi due poli, accentuando ora più l'uno ora più l'altro: ponendo l'enfasi ora più sulla trasmissione dei contenuti formativi, ora invece piuttosto sulla realizzazione dell'individuo e delle sue specifiche e peculiari potenzialità, fisiche, intellettuali, spirituali, morali, relazionali, operative.

Ma invero nessuna delle due polarità è completamente eliminabile.

L'integrazione presuppone un minimo di presa di considerazione dell'individuo, pena di scadere nel più piatto conformismo, negativo per l'individuo ma anche per la società.

Peraltro l'educazione ha il compito di preparare ragazzi e ragazze a trovare il loro posto nella società, tenendo conto della loro storia personale, ma anche delle stimolazioni e delle esigenze che l'ambien-

te pone alla vita individuale e collettiva, all'interno di un determinato momento storico con specifici processi di conservazione e di mutamento più o meno equilibrati o sbilanciati su l'uno o l'altro versante.

In questo senso, per sua natura, l'educazione si muove tra individuo e società, tra vita personale e convivenza sociale, tra vissuto soggettivo e prassi sociali, tra bisogni ed aspirazioni private e interessi ed immaginario pubblico: non senza tensione e conflittualità o comunque accentuazioni e sbilanciamenti ora da una parte ora dall'altra.

L'EDUCAZIONE DEL CITTADINO

Più specificamente il sistema sociale di formazione è chiamato ad aiutare la formazione delle persone in quanto cittadini.

Attraverso la trasmissione del patrimonio sociale di cultura e la formazione delle capacità di relazione e di lavoro professionale delle persone, si promuove e si rende possibile la partecipazione di tutti i cittadini alla «organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3, c. 2 della Costituzione), sia come semplici cittadini sia come classe dirigente, sia come singoli sia come gruppi o movimenti sociali.

L'educazione socio-politica è un po' la «croce» e la «rosa» della riflessione pedagogica lungo il corso della storia. Infatti spesso le richieste sociali in proposito hanno dell'esorbitante rispetto alle reali possibilità dell'educazione. Certi problemi richiederebbero, in concomitanza all'azione educativa, la riforma culturale, adeguati supporti economici, la giustizia sociale, ordinamenti democratici efficaci, modelli e strategie percorribili di sviluppo individuale e collettivo.

L'educazione non può far tutto; non è la panacea dei mali sociali e personali.

D'altra parte ponendosi in questo «scarto» tra potenzialità soggettive e possibilità oggettive, può operare a vantaggio di una buona e consolidata struttura personale, che non annulla ma potenzia le possibilità d'essere e d'agire, individuale e collettivo.

È pur vero che concretamente le cose non sono andate sempre lisce e tranquille.

La storia della pedagogia, antica e recente, recensisce posizioni dure, strumentalizzazioni supine, tali da far pensare all'educazione come ad «un apparato ideologico dello stato» (Althusser), per imporre alle persone, per via di interiorizzazione, l'ideologia del potere dominante.

Per contrasto si può dire che un certo movimento «descolarizzatore» (Illich) percorre l'intera vicenda dell'educazione occidentale, in nome di una emancipazione e liberazione dall'indottrinamento conformistico e da pratiche di potere autoritario che impediscono lo sviluppo creativo ed autonomo di libertà in formazione.

Tuttavia, anche quando sono state avanzate proposte o si sono date indicazioni per un'educazione a prima vista antisociale, anti-conformistica, anarcoide, si è trattato perlopiù di affermazioni di natura polemica, in funzione di un'opposizione a tradizioni e modi arretrati od oppressivi ed in vista di nuovi assetti sociali, economici, politici, culturali.

La funzione ecologica dell'educazione

Nel quadro di esse, l'educazione viene ad avere una «funzione ecologica» (Postmann), sia nel senso di sostegno ad un equilibrio tra le forze in campo, sia nel senso della ricerca di nuovi equilibri o sia viceversa nel senso di un contenimento di spinte troppo in avanti.

Al fondo c'è la convinzione, spontanea e riflessa, che l'uomo si forma e si umanizza solo fra gli uomini e secondo modi e forme socialmente e storicamente qualificati.

E questo perché l'esistenza umana si offre e si dà sempre, e spesso simultaneamente, come esistenza singolare e come esistenza comunitaria, sociale, politica: cioè come rete di rapporti personali all'interno di formazioni sociali di vario tipo, collegate ad interessi di varia natura; e tutte comprese e riorganizzate ad un livello superiore nella comunità politica, da accettare, costruire, ricreare permanentemente e, se necessario, rivoluzionare, perché si abbiano luoghi, momenti, strutture e strumenti sempre più adeguati ad un'autentica umanizzazione.

Rispetto alla radicale socialità e politicità della condizione umana sta la consistenza dinamica, etica, giuridica e politica e l'essenziale

individualità dell'essere umano. Entrambe queste dimensioni sono coesenziali.

In tal senso l'essere umano non è riducibile né a pura cellula di un organismo superiore (famiglia, società, stato, chiesa) né d'altra parte ad un'astratta individualità.

Così pure è innegabile l'esistenza di un intrinseco rapporto tra individuo e società, tra cittadino e stato, tra persona e bene comune, anche se di fatto spesso si vengono a trovare in opposizione o non appare evidente la convergenza nella diversità, l'unità nella pluralità.

Infatti, se è vero che lo stato è opera di un popolo, cioè di comunità umane (e in tal senso vale il detto che «lo stato è dall'uomo»), è pur vero che dallo stato (cioè dal popolo organizzato politicamente) viene ad essere conferita all'uomo la qualità di cittadino (e in tal senso vale il detto «dallo stato il cittadino»).

Indubbiamente si tratta di affermazioni da giustificare, da fondare, da precisare, da sistemare teoricamente e ideologicamente, in vista dell'azione. Anzi, come il pensiero politico moderno, da T. Hobbes in poi, ha messo in evidenza, sono affermazioni che, per sconfiggere non solo i dati di fatto ma le possibili affermazioni in contrario, abbisognano anche di una presa di decisione etica a loro favore e di una progettazione ed un impegno individuale e collettivo (il «contratto sociale», le «Costituzioni»), per dar loro consistenza concreta, a scalzare le cause reali e materiali che non rendono effettiva la «volontà comune» e la «realtà popolare». La teoria non sostituisce, anzi abbisogna dell'azione politica.

Ma sono affermazioni che richiedono pure uno sforzo pratico e teorico di tipo educativo-pastorale.

LA RICERCA DI PIÙ DEMOCRAZIA NELL'EDUCAZIONE CONTEMPORANEA

Una riflessione sulle movenze educative degli ultimi decenni può illustrare meglio queste affermazioni generali relative al rapporto educazione e politica. Si vedrà subito come nel lavoro educativo (e altrettanto in quello pastorale) vengano continuamente a galla quelli che potremmo dire i nodi di fondo, presupposti ad ogni opera di

educazione socio-politica, vale a dire la dialettica tra pubblico e privato, tra convivenza civile e organizzazione politica, tra potere sociale diffuso e poteri specifici istituzionalizzati, tra autorità e libertà, tra individuo e collettività, tra conservazione e innovazione, tra continuità e cambio, tra momenti congiunturali calmi o altri caratterizzati da forte accelerazione del mutamento o da assestamenti in atto.

Formazione di base e educazione civica in chiave democratica

Il ventennio successivo alla fine della guerra fu dominato dal problema della ricostruzione non solo materiale, ma anche spirituale del paese. Oltre l'economia e la politica era necessario reinventare la cultura e la vita civile, succedere al fascismo e al suo modo di catturare il consenso, ripensare abitudini e comportamenti che oltre vent'anni di regime fascista avevano a loro modo incluso o esorcizzato, superare le divisioni politiche subito emerse.

Al mondo dell'educazione si chiese di collaborare alla formazione dell'uomo e del cittadino secondo gli ideali della Resistenza antifascista e quelli posti a principio del nuovo assetto costituzionale, ispirato agli ideali della libertà, della democrazia, della giustizia sociale, della solidarietà internazionale.

Oltre questa educazione di base destinata a far da quadro alla scolarizzazione di massa, sempre più voluta ed attuata, quasi come un topolino partorito da una montagna di dibattiti, si ebbe l'introduzione dell'educazione civica nella scuola con DPR 13.VI.1958, n. 585, per una specifica educazione socio-politica.

Ma per tanti motivi, che sarebbe qui lungo analizzare, essa fu o del tutto disattesa e trascurata o ridotta all'informazione circa le tecniche dell'organizzazione statale.

Un'educazione legata allo sviluppo socio-economico

Negli anni Sessanta il «boom economico» accrebbe i consensi per l'ideologia dello sviluppo illimitato, affidato allo sviluppo della scienza e della tecnica. L'accrescimento della produzione industriale e l'aumentata possibilità di accesso ai beni di consumo, hanno fatto sperare in un benessere sociale generalizzato.

Industrializzazione e macchine sono diventate in tutto il mondo come i portabandiera di quella civiltà che finalmente avrebbe realizzato la democrazia (il potere sociale per tutti), la piena umanizzazione (la libertà per tutti) e la felicità del genere umano (il benessere per tutti).

Anche l'educazione fu segnata da quest'istanza efficientistica. Essa fu considerata come variabile dipendente dello sviluppo economico-sociale e presentata come strumento di elevazione sociale. Ma appunto per questo fu tendenzialmente portata ad essere quasi solo formazione di base che si voleva spendibile direttamente in termini di lavoro e di occupazione professionale; o nel migliore dei casi, proiettata verso un'opera di socializzazione laica ed ammodernata.

Antiautoritarismo e partecipazione

Verso la fine degli anni Sessanta l'insufficienza pratica e teorica di tale posizione, messa a fuoco dall'aprirsi di una profonda crisi economica e dalla constatazione dei limiti dello sviluppo, hanno incentivato e fatto reclamare ad intellettuali, giovani, sindacati, operai, forze politiche di sinistra, l'istanza del cambio dell'intero sistema delle strutture della produzione e della convivenza sociale. Solo in tal modo l'industria non si sarebbe ridotta a strumento delle forze capitalistiche, le scienze e la tecnica non sarebbero rimaste asservite al potere delle classi dominanti o agli interessi di parte della borghesia emergente. Il momento politico prese il sopravvento su tutti gli altri aspetti della vita sociale e personale.

L'educazione fu vista come cinghia di trasmissione dell'autoritarismo sociale. Il sistema formativo sociale (famiglia, scuola, associazionismo, formazione professionale) fu tacciato di essere null'altro che il «volano» per la riproduzione del sistema vigente. Gli educatori furono bollati come «educatratori» e le insegnanti etichettate come «vestali della classe media». La funzione educativa nella sua globalità, stretta nel dibattito sul cambio del sistema, coinvolta nella critica ad esso e nella contestazione e delegittimazione del potere dominante, fu investita da un sospetto di fondo da cui ancora oggi non si è del tutto affrancata.

L'unico sbocco possibile che le rimase allora fu quella di poter

essere una palestra di «partecipazione». I decreti delegati del 1973-1974 ne volevano essere lo strumento giuridico di possibilità, così come l'affermazione comune in quegli anni di una gestione sociale della scuola e di un riquadrimento dell'intero sistema formativo in una prospettiva di società educante e di educazione permanente.

Riflusso e silenzio dell'educazione socio-politica

La caduta di credibilità dell'ideologia del cambio, come già di quella del progresso illimitato, caratteristica della metà degli anni Settanta, ha significato per alcuni delusione e sfiducia per ogni militanza politica. Per altri ha alimentato quella «cultura della morte» che ha preso le forme del terrorismo e che ha fatto pensare alla seconda metà degli anni Settanta come agli «anni di piombo». Ma perlopiù ha dato luogo ad un controbilanciamento o — come si disse allora ad un movimento di «riflusso», che ha portato a spostare gli interessi dal politico e dal pubblico al personale e al privato, dall'innovativo ad ogni costo alla ricerca delle «radici», al «revival» del passato, quasi come una «ricerca del tempo perduto» o di luoghi a riparo dai venti forti della politica e dell'impegno.

Per alcuni anche la prima metà degli anni Ottanta è stata vissuta abbondantemente all'insegna del silenzio e della paura per ogni sporgenza sul politico. La complessificazione della vicenda comune ha portato l'educazione a badare più che altro al problema dell'identità e del senso della vita personale o addirittura a limitarsi alla ricerca di una solida istruzione.

L'esigenza di «rieducare» alla politica

Ancora alle soglie degli anni Novanta, l'urgenza di ripensare a fondo l'educazione sociopolitica nasceva dalla comprovata constatazione di un diffuso disinteresse, se non di rifiuto, per la realtà sociopolitica da parte di molti giovani.

Una tale disaffezione faceva nascere il timore che si creasse a livello di persone uno stacco ed una interruzione tra domanda di senso soggettivo e pratica sociale. E più globalmente si pensava che

senza una valida educazione sociopolitica si accrescesse la separazione tra privato e pubblico; si desse adito a pesanti cadute nell'individualismo; ci si sperdesse nella ricerca ossessiva di un successo professionale, slegato dall'insieme della vita personale e da quella comunitaria; venisse a deteriorarsi la capacità politica dei cittadini e della classe dirigente, creando un intoppo in più ai processi di democratizzazione di sviluppo sociale ed economico.

In questa stessa linea si può comprendere la preoccupazione pastorale della Chiesa italiana, protesa, pur tra mille contraddizioni, a condividere le attese e le speranze di promozione umana e civile di molta parte del corpo sociale del Paese.

In più si è fatto sempre più evidente che la professionalità politica non si inventa e che il miglioramento della vita politica passa anche attraverso una buona preparazione della classe dirigente e attraverso l'innalzamento della capacità politica dei cittadini. La guerra e la resistenza hanno «forgiato», sul terreno concreto, la classe politica e i cittadini agli interessi comuni del paese: una sorta di «battesimo di fuoco». Ma dopo, non ci si è dato troppa cura di preparare i nuovi quadri e i cittadini a far fronte ad una realtà politica che invece è andata sempre più complessificandosi e articolandosi.

NOVITÀ ALL'ALBA DEGLI ANNI '90

Gli anni Novanta sono iniziati all'insegna di nuovi fermenti di trasformazione politica e sociale, che fanno sperare in una rinnovata stagione di libertà e di democrazia, e che impongono di ricercare nuove strategie politiche, ma anche un profondo ripensamento educativo-pastorale.

Il vento dell'Est

Il 1989, con quanto è avvenuto all'Est, ha fatto rinascere speranze di libertà e di democrazia per tutto il mondo.

Dopo decenni di immobilismo e di repressione, quasi inaspettatamente si è voltato pagina. Ha preso a spirare un vento nuovo, che fa

ben sperare per l'avvento di nuovi assetti più democratici in tutto il mondo.

Il rapido cambio o evolversi sociale e poi il crollo dei paesi a regime comunista dell'Est europeo è stato sotto l'occhio di tutti. Anche quando continuano a persistere, le forme di organizzazione politica di regime vengono piano piano esautorate dall'interno e vengono commutate da forme più democratiche e pluralistiche. L'ideologia comunista è stata messa alle corde, ha mostrato a chiare note la sua insufficienza politica e la sua tendenziale perversità civile ed umana e poi è crollata. Al capitalismo di stato e ai partiti unici abbiamo contato le ore. I confini degli stati rimangono, ma la vita sociale cambia e si apre ad altre esperienze. Dei blocchi e dei patti politico-militari alcuni sono caduti in frantumi, altri ancora restano in piedi, ma reciprocamente si limitano e vengono deflazionati d'importanza dalla prassi politica nazionale ed internazionale. A cinquant'anni lo spirito di Yalta è giunto al suo termine. E dopo settant'anni la rivoluzione d'ottobre si è conclusa e quel che ne resta sembra meno interessante rispetto alle attese e allo spirito delle rivoluzioni americana e francese.

Nessuno si fa illusione del divario che sussiste tra il momento esaltante dello «stato nascente» e i tempi lunghi o le compromissioni del momento di stabilizzazione istituzionale. La rivoluzione «gentile» del 1989 ha dovuto registrare le ambiguità della fine del regime di Ceausescu in Romania. E gli anni '90 mostrano le durezze del dopo-comunismo o quelle della ricerca di nuovi assetti nel pluralismo e nella legalità democratica, ma anche nella dissoluzione di molti stati. La riunificazione delle due Germanie e la situazione dei Balcani o quella della periferia dell'Urss costituiranno i problemi centrali della politica degli anni '90.

È tuttavia certo che quanto è avvenuto e sta avvenendo all'Est, offre nuovi impulsi, teorici e pratici, interessanti per itinerari civili e politici ispirati a democrazia.

L'onda lunga della «rivoluzione silenziosa»

La modernizzazione delle strutture produttive e del sistema dell'informazione sociale, così come la capacità sociale di accesso ai

beni di consumo e ai beni della cultura, connessa con la ripresa economica manifestatasi nella seconda metà degli anni '80, hanno allargato le possibilità di intervento e gli spazi di partecipazione democratica dei cittadini.

Ma forse si può dire che si vengono oggi a godere i buoni effetti dell'«onda lunga» costituita da quella «rivoluzione silenziosa» dei modi della vita individuale e sociale, che si è andata producendo mano a mano lungo il frenetico attivismo degli anni Sessanta, l'apparente involuzione e criticità degli anni Settanta, la moderatezza e complessità degli anni Ottanta.

Essa si manifesta anzitutto nell'innovazione qualitativa dei bisogni e dei valori condivisi dalla gente comune: l'aspirazione per una migliore qualità della vita, l'accresciuta attenzione a quelli che sono stati detti bisogni «post-materialistici» (il benessere biopsichico, la cura del personale, l'interesse per la cultura e le applicazioni della scienza e della tecnica alla vita quotidiana, la ricerca di una più profonda comprensione di sé, degli altri, della vita, l'interesse per la qualità delle relazioni interpersonali, il bisogno di significatività e di senso).

In secondo luogo essa si esprime nella sempre più radicata coscienza dei diritti dei cittadini e della necessità di un comune impegno per essa. Ed in particolare si mostra in una maggiore attenzione per quelle che sono state dette le libertà «sottili» (il rispetto della «privacy», del diverso, delle minoranze), per l'eguaglianza dei sessi, per la dignità dell'anziano, del malato o per le parti dolenti della società (handicappati, drogati, nuovi poveri).

Rispetto ad un recente passato o rispetto alla politica ufficiale, si presentano «nuovi luoghi» per un'azione sociale alla portata di tutti i cittadini e non solo dei politici di professione:

- l'impegno politico per una «città per l'uomo»;
- la difesa ecologica dell'ambiente;
- la qualità civile della convivenza sociale e politica;
- la riappropriazione della politica (dei suoi spazi, luoghi, contenuti, e forme) fino a ieri catturata dalla invadenza dei partiti-sistema di clientele, e la sua «liberazione» da parte della società civile;
- l'impegno di cooperazione per uno sviluppo che superi le spequazioni tra i popoli e le diverse zone del mondo.

E nuovi «soggetti politici», costituiti dai movimenti, vengono a scompaginare i tradizionali assetti delle organizzazioni partitiche, dell'associazionismo e del sistema politico generale: il movimento giovanile e studentesco, il movimento femminista, il movimento pacifista, gli ambientalisti ed i verdi, i movimenti di liberazione, religiosi e politici. Pur nella loro spesso profonda differenziazione interna e mutabilità nel tempo, essi sembrano ridare nuovo respiro allo spazio e alla vita politica, oltre l'apparato statale, gli organismi e le istituzioni politiche, gli schieramenti e le appartenenze ideologico-politiche tradizionali. E sembrano indicare una possibilità di collegamento tra la vita politica e l'insieme dei mondi vitali individuali e collettivi.

Il dibattito per una nuova «carta democratica»

Rispetto al ristagno o alla coscienza della complessità del mutamento, tipica degli anni '80, un'altra novità di questi primi anni '90 può essere data dall'accresciuta coscienza e volontà di superare i guasti e i limiti, sia pratici che teorici, presenti nell'attuale congiuntura politica.

Forse si potrebbe dire che anche a questo livello si colgono i frutti travagliati del ventennio che precede. Dopo la crisi degli anni Settanta e la ripresa economica degli anni Ottanta, e probabilmente grazie ad esse, si offrono oggi migliori circostanze per trovare un nuovo assetto politico a queste conquiste di altri comparti del sistema sociale.

• Vincere i fenomeni anti-democratici

Tutti abbiamo coscienza che a due secoli circa dalla Rivoluzione Francese lo stato di salute della democrazia nel mondo non è dei più floridi. Il suo incremento è straordinariamente lento e spesso con fenomeni di involuzione. La democrazia trova difficoltà ad affermarsi non solo a livello politico, ma anche nelle strutture di partecipazione civile o nelle imprese di produzione. Fenomeni di rigurgito reazionario sembrano affiorare ogni tanto nella nostra «giovane» democrazia. Il fenomeno del terrorismo non sembra del tutto vinto; e sembra trovare un «controcanto» funesto nell'aumento di azioni di mafia o di rapimenti. La corrente di morte, spinta avanti dal com-

mercio internazionale della droga, è arrivata a minacciare la vita scolastica e ad introdursi pesantemente nella vita familiare. Le «esigenze» dello sviluppo economico-sociale, invece di accrescere, qualche volta sembrano restringere gli spazi delle libertà individuali e comunitarie, nazionali ed internazionali. La «questione morale» e la disfunzione delle istituzioni e dei servizi è esperienza comune della prassi quotidiana di cittadini.

Ed a livello internazionale, in vario modo, imprese neo-imperialistiche sembrano ostacolare l'emergere di legittime manifestazioni di libertà democratica.

L'ideale democratico inoltre ha da far fronte oggi a processi innovativi del tutto sconosciuti in passato e che pongono in modo nuovo la questione della convivenza dei diversi gruppi e delle molteplici forze sociali secondo stili e procedure democratiche.

Solo per citarne alcuni, basterà pensare ai nuovi modelli di vita indotti dall'innovazione tecnologica informatica; i riflessi sociali collegati con i nuovi trends produttivi sbilanciati sui servizi computerizzati; la complessificazione del tessuto sociale secondo linee per un verso di omologazione e per altro verso di differenziazione; il crescente invecchiamento della popolazione e la presenza di flussi immigratori del Terzo Mondo nei paesi maggiormente industrializzati; i modi nuovi di vivere il pluralismo nella società di massa; la secolarizzazione e la frantumazione dei sistemi individuali e sociali di significato; il difficile riconoscimento delle differenze sessuali, razziali, culturali, religiose degli individui e dei gruppi sociali; la complessificazione delle reti di comunicazione e delle relazioni interpersonali e comunitarie; la interdipendenza dei sistemi locali economico-politici dal mercato e dalla politica internazionale e mondiale, ecc.

• *I paradossi dei processi di democratizzazione*

La vita democratica ha inoltre da superare e sciogliere i nodi dovuti allo sviluppo democratico stesso.

Sono noti a tutti quelli che sono stati detti i «paradossi» dei processi di «democratizzazione»:

— la crescente burocratizzazione, che frena o fa da impedimento nella soluzione dei problemi reali e che aumenta la distanza tra Stato e cittadino;

— l'inadeguatezza delle tradizionali regole e le tecniche della democrazia (rappresentanza, maggioranza/minoranza, separazione dei poteri pubblici) rispetto all'accresciuta complessificazione della vita pubblica;

— la non facile armonizzazione tra diritti dei singoli cittadini o delle diverse parti o gruppi sociali e la promozione degli interessi generali e del bene comune;

— l'allargarsi della sfera pubblica, che rischia di fagocitare l'autonomia della sfera privata. Come si dice, la «piazza» (= il pubblico), come ieri il «palazzo» (= il potere politico), rischiano di invadere la «casa» (= la vita privata);

— la stessa tendenza e apertura alla mondialità, favorita da un mercato sempre più internazionale, che tende a far sorvolare gli aspetti di località e di diversità. O viceversa. Come si dice, il «cittadino totale», aperto alla mondialità, mal si equilibra con lo «strapaesano», che vuol rimanere attaccato alla vita ristretta del paese d'origine.

Il successo a livello nazionale e a quello europeo di partiti locali e movimenti particolaristici (per non dire di cartelli politici di destra), o viceversa degli ambientalisti (i verdi), la dice lunga in proposito, se non come fenomeno di reazione almeno come difesa della diversità; soprattutto se messo a fronte della pur conclamata necessaria apertura europea ed internazionale. L'Europa comunitaria sembra vincere l'Europa delle ideologie, ma ha indubbiamente da fare i conti con l'Europa dei popoli e dei gruppi sociali (e con i loro nazionalismi, le loro intolleranze, il loro fondamentalismo, il loro tendenziale razzismo) o con quella dei movimenti alternativi.

L'esigenza di un quadro di riferimento più ampio

La coscienza dei guasti e degli intoppi e limiti dell'attuale livello dei processi di democratizzazione invita ad un lavoro di approfondimento teorico che chiarisca la natura profonda dei problemi, mostri i punti di attacco per una progettualità rinnovata e per strategie d'azione, prospetti visioni ideali più adeguate e mostri vie più calibrate alla soluzione dei problemi.

Per quel che è dato di capire, un tale sforzo di riflessione e di-

scussione teorica, a partire dalla situazione attuale del nostro paese, va nella direzione di:

— Un ripensamento della carta costituzionale, per tanti versi troppo legata ad un modello di vita democratica legata all'antifascismo e ad un assetto sociale ancora preindustriale, a dominanza rurale e contadina, in cui era possibile individuare una egemonia ben chiara tra le forze sociali. Si tratta in fondo di pensare ad una costituzione per una società più complessiva che quella degli anni del dopoguerra.

— Una ricerca per forme di governabilità che possano risolvere in positivo le problematiche vecchie e nuove che occorrono, non solo giocando di rimessa o in contropiede rispetto ad essi; oppure solo attraverso forme decisionistiche e pragmatistiche, quasi del tutto sciolte da un consenso reale del corpo sociale o dai valori e dalle prospettive che regolano e orientano la convivenza sociale.

— Una proposizione di etica sociale che vada per un verso oltre le secche del laicismo (troppo attaccato ad una libertà formale priva di contenuti e di valori, bloccato dalla rigidità di un'autonomia distaccata rispetto ai mondi vitali dei cittadini, ridotto a freddo pragmatismo e tecnocratismo), per altro verso oltre le tentazioni fondamentalistiche (che bruciano la molteplicità e la distinzione dei livelli vitali, il pluralismo delle giustificazioni e delle prospettive, il dibattito per la convergenza su prospettive d'azione articolate e flessibili).

— Una prospettiva di unificazione europea più larga di quella di Schumann, Adenauer e De Gasperi, che renda possibile di far veramente dell'Europa una «casa comune», dall'Atlantico agli Urali; e che quindi ripensi le organizzazioni internazionali economiche, politiche e militari occidentali ed orientali.

— Una prospettiva di sviluppo più grande di quella nazionale o occidentale o dei sette paesi maggiormente industrializzati; tale cioè che assuma in positivo la interdipendenza Nord/Sud, paesi del sovrasviluppo e paesi in via di sviluppo o del sottosviluppo; e che pensi in tale quadro di mondialità lo sviluppo internazionale, la giustizia sociale, la solidarietà tra le nazioni o i gruppi internazionali, la cooperazione tra i popoli.

— Ed infine, a livello di mentalità e di cultura comune, occorrerà forse un'opera di coscientizzazione e di ripensamento dei quadri di

riferimento concettuali che sono alla base dei comportamenti individuali e sociali, soprattutto in quanto moderni, occidentali, europei, maschili, perché facilmente affetti di soggettivismo individualistico, scarsamente tollerante della diversità e della alterità, poca attenta al bene generale e comune sovraindividuale, difficilmente aperto alla reciprocità e all'interdipendenza solidale ai vari livelli della esistenza.

Capitolo terzo

COSA È POLITICA? LA POLITICA FRA «REGOLE» E «VALORI»

Giorgio Campanini

Due diverse visioni della politica si dividono, e non da oggi, il campo.

Entrambe fanno riferimento all'organizzazione della società e alla gestione del potere, ma dando rispettivamente un «senso forte» e un «senso debole» a questo complesso di rapporti. Fra queste due visioni occorre non propriamente scegliere ma piuttosto individuare una gerarchia, stabilire cioè che cosa sta al centro e che cosa sta, invece, alla periferia della politica.

Chiarire i termini dell'alternativa e favorire una scelta responsabile anche in vista dell'impegno politico (impegno che, è bene sottolinearlo, in una società democratica è di tutti, anche se con modalità e in forme diverse) è appunto l'intento di queste rapide riflessioni.

CHE COSA È LA POLITICA

Ovvio ma non scontato punto di partenza di questa essenziale analisi è il concetto stesso di «politica».

Si tratta apparentemente di un soggetto di facile comprensione, che in qualche modo tutti, istintivamente, colgono nelle sue linee essenziali; ma — come ampiamente rivela la storia delle idee politiche — su quelle che sono state chiamate le «categorie del politico» sono state scritte intere biblioteche ed è dunque necessario, per un corretto approccio al tema, definire l'oggetto della ricerca.

Politica in senso teorico può essere definita come riflessione sulla natura e le caratteristiche dei rapporti intercorrenti fra gli uomini (includendosi pertanto fra tali rapporti quelli inerenti all'area del «pubblico» ed escludendosi invece quelli che appaiono riservati inve-

ce all'area del «privato»); in senso pratico potrebbe essere definita invece come «scienza» (od arte) dell'organizzazione della società in relazione specifica ai rapporti di potere.

Se si accetta una definizione ampia di politica si può allora comprendere perché, nella non lontana stagione della contestazione «sesantottesca», avesse tanta fortuna lo slogan tutto è politico, nel senso che tutti i rapporti umani sono in qualche modo condizionati, se non propriamente egemonizzati, dalla politica; restando tuttavia ben chiaro — al di là della forza di suggestione dello slogan — che vi era pur sempre una serie di atti e di atteggiamenti (dal rapporto personale con Dio alla percezione della propria corporeità) non propriamente riconducibili alla politica. Del resto, dietro quello slogan stava una pericolosa e tendenzialmente totalitaria concezione della politica, alla sfera della quale nulla e nessuno avrebbero potuto sottrarsi.

Una corretta, seppur panoramica definizione di politica include in essa tutti i rapporti in senso lato — sia quelli propriamente istituzionali- sia quelli in qualche modo «liberi» — trattandoli e tuttavia considerandoli in modi e forme diverse: nel senso che vi è un'area in qualche modo privilegiata di questi rapporti, che è quella nell'età moderna riconducibile in termini generali alla categoria di «Stato», ed un'altra area in cui la presa della politica è meno forte ed anzi parziale e limitata: ed è questa la sfera delle relazioni che si sviluppano in quella che vuole essere chiamata la «società civile» e che comprende una serie di rapporti religiosi, economici, artistici, affettivi che certo hanno una qualche dimensione e un qualche risvolto politico, ma che alla politica solo per alcuni aspetti possono essere ricondotti. Definire quale sia e debba essere l'area dei rapporti istituzionalizzati — e cioè l'area dello Stato — e quella dei rapporti non istituzionalizzati (e cioè l'area della «società» e delle «comunità») è questione difficile e controversa, sulla quale si sono registrate e si continuano tuttora a registrare vistose differenze di impostazione, se non addirittura radicali contrapposizioni.

Potere e autorità

Questi due diversi approcci alla politica potrebbero essere ricondotti al diverso rapporto che viene ad instaurarsi fra questa e le fon-

damentali categorie di potere e di autorità.

In una prima prospettiva l'area della politica concerne esclusivamente i rapporti di potere, in una seconda prospettiva essa implica anche i rapporti di autorità. La relativa ampiezza, o per contro la relativa ristrettezza, della sfera del politico sono dunque riconducibili alla fine al nesso che si stabilisce fra esso e la coppia potere/autorità.

Quale è la fondamentale distinzione fra queste due categorie che pure sono entrambe, in senso lato, politiche?

Essa non riguarda tanto il risultato finale quanto piuttosto la qualità della relazione sociale. Infatti tanto potere quanto autorità potrebbero essere definiti come «capacità di indurre qualcuno a fare qualche cosa», prescindendo dai mezzi concreti attraverso i quali questo obiettivo viene raggiunto. Ma le vie attraverso le quali ora il potere ora l'autorità pervengono al medesimo risultato finale sono profondamente diverse in quanto determinante risulta la presenza (o viceversa l'assenza) della categoria di forza. Si potrebbe, in altre parole, affermare che ciò che caratterizza il potere è l'uso (o la minaccia reale) del ricorso alla forza; ciò che caratterizza l'autorità è invece l'assenza dell'uso e del ricorso alla forza.

Intendendosi dunque i rapporti politici in senso lato come un complesso di relazioni nelle quali alcuni attori inducono altri attori ad agire in una maniera piuttosto che in un'altra, si vengono a individuare due diverse modalità di relazione: da una parte quelle che non possono prescindere dalla categoria di forza; dall'altra quelle che possono prescindere del tutto.

Per ricorrere ad un esempio banale, un automobilista può essere fedelmente ligio alle norme che regolano il traffico stradale perché timoroso delle sanzioni che sono connesse all'inosservanza di tali regole (e che si traducono, in ipotesi, in una multa); oppure perché convinto da altri — ad esempio da un predicatore o da un annunciatore televisivo — che l'osservanza di determinate regole è «doverosa» o anche «socialmente augurabile». Nel primo caso il comportamento tenuto è riconducibile alla categoria di «potere» (perché implica appunto il possibile ricorso alla coercizione, e dunque alla forza); nel secondo caso è riconducibile, invece, alla categoria di autorità. Il risultato, e cioè l'osservanza del codice stradale è, come si

vede, il medesimo, ma le motivazioni profonde sono essenzialmente diverse.

Se autorità e potere hanno in comune la capacità di indurre determinati comportamenti (e dunque, in qualche modo, il fine), tuttavia i mezzi sono profondamente diversi.

Da un lato sta l'istituzione con il suo necessario apparato coercitivo rappresentato dalla legge e da chi la fa osservare, lungo la linea che in un regime democratico va dal Parlamento alla pubblica amministrazione alla magistratura alle forze di polizia; dall'altro lato sta una serie di rapporti che sono legati ad un sistema di valore e, in generale, all'attitudine di singole persone e gruppi sociali ad operare attraverso la persuasione o, al limite, la suggestione.

In questo senso si è potuto parlare — ma, a nostro avviso impropriamente — di un «potere» di istituzioni religiose o semplicemente di un «divo» che, grazie alla suggestione della sua personalità, riesce a produrre vasti e diffusi comportamenti imitativi e ripetitivi (è questo appunto, in senso lato, il «potere» della «moda»).

Confrontarsi con la politica significa dunque necessariamente confrontarsi con la «istituzione» e con la «forza», appunto perché politica dice capacità di organizzazione e, entro certi limiti, di unificazione della società, ricorrendo se necessario alla forza e ad un apparato coercitivo di cui nessuna comunità organizzata può fare a meno, essendovi in ciascuna di esse gruppi, anche se talora estremamente minoritari, che non si riconoscono nella regola comune (stabilita di norma dalla maggioranza) e pongono in essere comportamenti in senso lato «devianti» che in qualche misura possono essere tollerati ma che, allora quando superano una certa soglia, devono necessariamente essere repressi proprio per garantire un minimo di armonia alla convivenza sociale.

Dal potere all'autorità

Paradossalmente, tuttavia, il potere, soprattutto in una società democratica, è strutturalmente finalizzato al suo progressivo ridimensionamento ed anzi addirittura alla sua completa soppressione (solo in una prospettiva «utopica», nel senso forte del termine, realmente possibile).

L'ideale di una società democratica, nella quale il potere sia finalizzato alla migliore organizzazione della società, è quello della «latenza» della repressione: essa permane, ma sullo sfondo, appunto nell'ipotesi che il potere abbia una tale autorevolezza e una tale capacità di persuasione che l'uso della forza diventi sostanzialmente marginale e l'apparato coercitivo dello Stato sempre più ridotto, dal momento che l'ordine e l'armonia sociale sono spontaneamente garantiti da cittadini talmente convinti della giustizia e ragionevolezza delle norme da porre spontaneamente in atto gli atteggiamenti richiesti dai detentori del potere.

In prospettiva statica, dunque, la forza — non importa se usata o soltanto minacciata — è elemento essenziale, costitutivo, irrinunciabile della politica; ma in prospettiva dinamica la componente-forza dovrebbe essere progressivamente destinata a cedere il passo alla componente autorità: l'ideale di una società politica è quello di un potere che ha grande autorità e che, proprio per questo, non ha bisogno di ricorrere, se non eccezionalmente, all'uso della forza.

Società democratica e società autoritaria

Si profila sullo sfondo l'essenziale discriminante fra società democratica e società autoritaria: nella prima l'uso della forza dovrebbe essere eccezionale (perché la maggior parte dei cittadini è convinta della bontà e della giustizia delle leggi); nella seconda l'uso della forza è ricorrente, perché in caso contrario tutte le strutture di potere andrebbero incontro ad una crisi inarrestabile, trattandosi appunto di un sistema politico che ha, forse, un immenso potere ma ha una scarsa, o pressoché nulla, autorità.

Ci troviamo dunque di fronte ad un sistema di rapporti sociali fondati su presupposti profondamente diversi: ora sulla ragionevolezza, la persuasione, la convinzione; ora sulla coercizione e sulla repressione.

Quando il potere è diventato solo questo, si è trasformato in pura forza (o «potenza») e ha perduto del tutto ogni autorevolezza e dunque ogni autorità.

Scatta dunque necessariamente, di qui, la «resistenza», sia essa attiva o passiva, in quanto viene meno l'identificazione del cittadino

con il potere — anche se non con tutte le sue espressioni, almeno con alcune sue forme, perché singole leggi o determinate regole possono essere discusse e contestate — e dunque viene meno la fondamentale categoria di legittimità, fondata appunto sul consenso dei cittadini.

Sul piano pratico, la distinzione fra potere ed autorità diventa importante anche per l'esercizio dell'autorità stessa, a propria volta ricorrentemente tentata di trasformarsi in «potere», e cioè di ricorrere all'uso della forza, se non nel senso fisico, certo in senso spirituale e morale, attraverso l'esercizio di forme di coercizione non meno cogenti di quelle riconducibili all'uso della forza.

In questa prospettiva l'autorità decade ad autoritarismo e perde la sua essenziale connotazione distintiva rispetto alla categoria di potere.

LA POLITICA IN SENSO «DEBOLE»: IL SISTEMA DI REGOLE

Per significative correnti del pensiero politico, dai Sofisti ai recenti teorici della democrazia come semplice «sistema di regole», la politica trova la sua «essenza» nella sua capacità di organizzare la società e di rendere civile ed ordinata la convivenza fra gli uomini.

Certo, l'importanza delle regole non va sottovalutata, perché senza di esse non è possibile raggiungere un minimo di unità del corpo sociale.

Fare in modo che queste regole siano elaborate con il concorso di tutti i cittadini almeno al momento del voto e siano poi da essi periodicamente vagliate e se necessario corrette, è indubbiamente una condizione essenziale per un corretto esercizio del potere.

Proprio dall'esistenza di questo condiviso sistema di regole deriva la possibilità di adottare correttamente un'altra fondamentale categoria politica, quella di legittimità (e il suo opposto, quella di illegittimità).

È legittimo, in altri termini, ciò che appare conforme alle regole comuni stabilite con il consenso di tutti, o almeno della maggioranza; è illegittimo ciò che appare come contrario a questo sistema di regole.

È interessante osservare, a questo riguardo, che i sistemi politici dinamici, e quelli democratici sono fra essi, non escludono che determinati comportamenti possano essere ritenuti in un certo periodo e in un certo momento storico «legittimi» e in altri periodi e momenti «illegittimi» (si pensi, per fare anche questa volta un esempio banale, all'autorizzazione o al divieto della caccia a determinati animali); e tuttavia devono sempre esistere regole in base alle quali è possibile stabilire ciò che di volta in volta è «legittimo» o «illegittimo».

Di questa visione del potere (e più specificamente del potere dello Stato democratico, perché quello totalitario è caratterizzato appunto dall'assenza virtuale di un «sistema di regole» stabilito da tutti i cittadini e periodicamente verificato) è necessario e doveroso sottolineare due aspetti, uno di carattere storico e uno propriamente di contenuti.

Dal punto di vista storico, l'identificazione del potere con un «sistema di regole» ha posto fine ad una lunga stagione, quella dell'assolutismo monarchico, caratterizzata appunto dalla carenza di regole certe e dunque dalla insufficiente protezione dei diritti dei cittadini; ed ha rappresentato inoltre, in Occidente, la via più semplice e di fatto l'unica praticamente percorribile — per porre fine ai drammatici contrasti, soprattutto religiosi e politici (e spesso gli uni e gli altri insieme) che hanno lacerato l'Europa negli ultimi quattro secoli.

Il problema della «verità» veniva in qualche modo accantonato (meglio, trasferito in un'area diversa da quella della politica) ed oggetto del contendere diventava puramente e semplicemente l'«organizzazione della società», per la quale era necessario appunto stabilire un insieme di regole. In questo modo i contrasti acutissimi, che hanno reso per secoli l'Europa praticamente ingovernabile, si sono a poco a poco attenuati e si è potuto instaurare un rapporto di collaborazione fra uomini di fede religiosa diversa, di diverso orientamento ideologico con interessi economici differenziati.

Sotto il profilo contenutistico, l'identificazione della politica con un «sistema di regole» ha consentito alle società occidentali di costruire un complesso ed elaborato organismo, quale è lo «Stato di diritto», all'interno del quale ciascun individuo e i vari gruppi sociali hanno una precisa collocazione, sono assoggettati ad una serie di

doveri ed insieme sono titolari di una serie di diritti.

Alla casualità e all'arbitrio del potere — magari dello stesso «dispotismo illuminato» — si è andato sostituendo un organismo politico-giuridico sempre più articolato, grazie al quale sono stati assai meglio di ieri garantiti i diritti individuali.

Del resto l'esperienza storica ha rivelato che quando ad un predefinito e precostituito «sistema di regole» si è voluto sostituire una forma di governo più «libera», più «creativa», legata al «carisma» di «grandi personalità» o alla presunta «funzione guida» di un partito presentato come «avanguardia» (talora dichiaratamente minoritaria) della società, gli esiti sono stati duramente penalizzati per i diritti individuali ed insieme per l'armonia sociale e per un ordinato progresso dei popoli.

LA POLITICA IN «SENSO FORTE»: IL SISTEMA DEI VALORI

La politica come «sistema di regole», dunque, non può che essere semplicisticamente rifiutata o relegata fra le eredità del passato: di un complesso di norme ogni società ha sempre bisogno, quale che sia la sua struttura. Ma ciò non significa che la riduzione del potere a «sistema di regole» sia di per sé sufficiente. Si pone qui il centrale, e delicatissimo, problema dei valori. In altri termini, è possibile definire la politica senza fare riferimento ad un quadro di valori, in nome di una sua presunta assoluta «neutralità»?

La risposta non può che essere negativa, soprattutto per chi si ponga in un'ottica di fede (sia essa «religiosa» o «secolare»); ma deve essere lucidamente motivata, pena il rischio di incorrere nell'«ideologismo», ossia nella pretesa di imprigionare la società in una sorta di «gabbia» costruita aprioristicamente da parte di chi si ritenga detentore della verità.

Quella che abbiamo definito la politica in «senso debole» offre certamente una risposta ai problemi di organizzazione generale della società; ma appare carente in ordine ai fini della società ed anzi rifiuta in linea di principio di pronunziarsi sul problema dei fini, ritenendo da un lato che su questo terreno un accordo sia di fatto impossi-

le, e, dall'altro, che inserire nella politica il problema dei «fini» determinerebbe differenziazioni e contrasti talmente forti da impedire, alla fine, di addivenire alla definizione di un comune «sistema di regole», dando luogo di conseguenza al caos sociale.

Il problema dei fini

Eppure la politica non può non porsi, da ultimo, anche il problema del fine che essa si prefigge: sta bene organizzare secondo regole certe, democraticamente elaborate e verificate, il corso complessivo della società; ma in vista di che cosa?

Qui si misurano tra loro due visioni rispettivamente statica e dinamica (o, se si vuole, conservatrice o aperta) della società.

Nel primo caso si ha di mira essenzialmente la migliore organizzazione dell'esistente; nel secondo si rapporta l'organizzazione vigente agli obiettivi generali che una società si prefigge e se ne misura la validità (o l'insufficienza) appunto in relazione ai fini.

In questa prospettiva il «sistema di regole» non va abbandonato ma piuttosto valorizzato in vista del conseguimento dei fini generali che una società si propone.

Tipica appare al riguardo la distinzione fra la posizione di coloro che danno assoluta priorità alla categoria di ordine e quanti invece ritengono determinante, per la politica, la categoria di giustizia.

Certo, la giustizia non può mai prescindere dall'ordine — che ne rappresenta la premessa e in qualche modo la condizione necessaria — ma l'ordine di per sé non garantisce la capacità di una società di conseguire determinati fini.

È proprio a questo riguardo che dall'interno stesso della politica scaturiscono alcune ricerche di senso che sono poi, di fatto, anche un appello ai valori.

Sono i valori che la visione aristotelico-tomistica, così fortemente presente nella tradizione del pensiero politico cristiano, ha ricondotto alle categorie di «buona società e di bene comune», intendendo in questo modo affermare che né un'organizzazione efficiente della società è sufficiente a garantirne l'orientamento ai valori, né la garanzia dei diritti individuali basta a far sì che il potere sia effettivamente a servizio di tutti (anche di coloro che in nome di un pur necessario

«sistema di regole» non sono ancora cittadini, come i bambini non nati, i minorenni, gli stranieri, e così via).

La storia della politica, del resto, è piena di questa ricerca di valori, spesso identificati, in passato, con la potenza dello Stato, il trionfo di una razza, l'egemonia di un gruppo sociale sugli altri, con la costruzione di una serie di mortiferi «idoli» di cui è costellato il cammino dell'Occidente soprattutto da mezzo secolo a questa parte. Forse proprio la diffidenza per l'uso malaccorto dell'appello ai valori che è stato fatto, in modo surrettizio e strumentale, dai regimi totalitari, rende oggi tanti studiosi della politica diffidenti nei confronti di una qualsiasi proposta di valore.

Ma questa ricerca appare pur sempre necessaria per dare un reale e positivo contenuto alle «regole del gioco». Soltanto per questa via è possibile passare da una politica in «senso debole» ad una politica «in senso forte».

Un necessario sistema di valori

Condurre un articolato discorso sul sistema di valori soggiacente ad una politica intesa nel suo «senso forte» implicherebbe una analitica riflessione su una serie di temi tutti meritevoli di ampi sviluppi. Basterà dunque accennare ad alcuni nodi essenziali che la politica dovrebbe essere in grado di sciogliere se non vuole autoridursi a semplice scienza dell'organizzazione della società.

La prima area di valori riguarda il rapporto tra società civile e Stato e la delimitazione delle aree rispettivamente del «pubblico» e del «privato».

La politica nel senso «debole» tende a collocare il suo centro nell'organizzazione dello Stato; occorre invece sapere guardare anche alle molteplici sfere di rapporti che si realizzano nell'ambito della società civile, per rispettarle e per regolarle, senza presumere mai di assumerle tutte sul piano dell'istituzione. Gioca qui un ruolo fondamentale la distinzione tra la sfera del «pubblico» e quella del «privato», ad evitare che compito di organizzazione finisca per riguardare tutta la società e non invece soltanto quegli aspetti di essa che sono riconducibili allo Stato-istituzione.

Vi è una serie di ambiti e di «mondi vitali» che non possono né

devono essere «organizzati» (primi fra tutti quelli che fanno riferimento alle sfere dell'affettivo, del religioso, dell'artistico). Anzi, incentivare e incoraggiare il libero esplicitarsi di questi «mondi vitali» costituisce uno dei fini della politica e un aspetto essenziale della «buona società».

La seconda area di valori riguarda una visione dinamica dell'eguaglianza. La organizzazione della società non può non essere in qualche modo che una sorta di «fotografia» dell'esistente e tende conseguentemente a fissare e a perpetuare i rapporti in essa esistenti. Ma non sempre tali rapporti sono improntati alla giustizia e tengono conto della diseguaglianza, a volte foriera di drammatiche conseguenze, dei punti di partenza.

Si tratta dunque di estendere, potenzialmente a tutti, l'area di godimento e di protezione dei diritti e di intervenire attivamente per rimuovere in quanto possibile le diseguaglianze nei punti di partenza.

Va infine ripreso e recuperato il valore della solidarietà. Una società fondata essenzialmente sul bilanciamento reciproco dei diritti e dei doveri tende, quasi necessariamente, a lasciare in ombra la dimensione del libero, del gratuito, del non istituzionalizzato; mentre occorre immettere nel corpo sociale potenti energie di solidarietà — o, se si vuole, di «fraternità», religiosa o laica essa sia — che sono necessarie per far sì che il «sistema di regole» non cristallizzi un'astratta eguaglianza che lascia sul suo percorso una serie di drammi insoliti, di fasce di emarginazione non superata, di sacche di povertà non rimosse.

Lo strumento fiscale — che è sicuramente una componente essenziale del «sistema di regole» — è certo la via maestra per agire in tale direzione; ma non è il solo, e soprattutto deve essere accompagnato da una chiara consapevolezza della necessità di mettere in movimento, accanto ad esso, le energie di fraternità presenti nella società e che devono essere canalizzate in direzione della solidarietà.

Si tratta di valori essenzialmente laici, ma che hanno tutti una profonda, anche se nascosta, matrice evangelica (e non a caso la democrazia moderna è un fenomeno tipico delle aree in cui più forte e radicata è stata l'influenza del cristianesimo).

Si prospetta qui una funzione significativa e per certi aspetti nuo-

va della religione: non più come presunto supporto dell'ordine esigente, ma per la sua attitudine profetica ad aprire gli orizzonti della politica in direzioni sempre più vaste e sempre più lontane, attraverso una capacità di animazione dall'interno dell'impegno politico che diventa una componente essenziale di una società che non voglia semplicemente essere «bene comune» nella sua accezione più vasta: quella di ogni singola comunità civile, ma anche quella dell'umanità intera concepita come una sorta di corpus unico all'interno del quale deve realizzarsi quella circolazione di beni che è appunto la dimensione storica della solidarietà.

POLITICA E DEMOCRAZIA

Un'osservazione panoramica delle recenti tendenze dei regimi democratici pone in evidenza come quasi ovunque si stia affermando ed anzi accentuando il «senso debole» della politica nel senso in precedenza indicato.

Il ben noto fenomeno della «crisi delle ideologie» ha avuto il salutare effetto di sdrammatizzare in Occidente i conflitti sociali e di mettere in movimento, nell'Est europeo, un vasto processo di pre-democratizzazione di cui è difficile ora valutare l'esito finale.

La «carta vincente» di questo «senso debole» della democrazia sta nell'indubbio progresso economico che è stato assicurato ai paesi occidentali negli ultimi quarant'anni, e soprattutto nell'ultimo ventennio (non a caso il periodo in cui si è più chiaramente manifestata e progressivamente acuita la «crisi delle ideologie»).

Può addirittura sembrare che l'ordine sociale e la prosperità materiale possano essere tanto meglio organizzati quanto più si abbandonino gli «astratti» discorsi sui valori e quanto più ci si concentri sulla migliore organizzazione della società.

Nello stesso tempo si ha il timore che, riproponendo con forza il discorso sui «fini» della politica, possa in gran parte venir meno il consenso sociale, tornino ad acuirsi i conflitti fra i diversi gruppi, siano rimesse in discussione quelle «regole del gioco» sulle quali è stata costruita, e largamente esportata, la forza materiale dell'Occidente.

Si tratta di obiezioni non marginali né sottovalutabili, con le quali occorre anzi fare i conti sino in fondo, senza cedere alla tentazione delle facili scorciatoie intraprese da quanti, attraverso il richiamo ai grandi valori, nascondono spesso fini di conservazione sociale. E tuttavia, alla fin fine, le grandi domande sulla politica devono pure essere riproposte e devono saper ritrovare una loro piena dignità all'interno di un dibattito che rischia altrimenti in Italia di avere per oggetto una serie di problemi e di temi pur importanti ma non decisivi e non determinanti per il futuro stesso della nostra società.

Oltre tutto, una democrazia ridotta a semplice complesso di «regole del gioco» non appare la più adatta a sollecitare quelle energie di partecipazione e di rinnovamento, di cui la nostra società ha bisogno per non identificare il proprio futuro in un progresso economico sia pur crescente e diffuso.

Vi è, al limite, il rischio che le giovani generazioni abbandonino a se stessa questa democrazia, proprio perché la politica (la «grande» politica) non abita più qui.

PARTE SECONDA

FARE POLITICA DA CRISTIANI

Capitolo quarto

IL POLITICO SECONDO LA BIBBIA: FIGURA DELLA GIUSTIZIA

Carmine Di Sante

A parere quasi unanime degli studiosi, la Bibbia ebraica — il cosiddetto Antico Testamento — si condensa prevalentemente nella categoria della giustizia.

La giustizia

Von Rad, un maestro dell'esegesi anticotestamentaria, scrive: «Non vi è nell'Antico Testamento nessun concetto d'importanza così centrale per tutti i rapporti dell'esistenza umana come quello della giustizia.

È la norma non solo per il rapporto dell'uomo con Dio, ma anche per il rapporto degli uomini tra di loro fino alla disputa più insignificante, anzi anche per il rapporto dell'uomo con gli animali e con l'ambiente rurale circostante. Si può senz'altro definire la giustizia come il valore più alto della vita, come ciò su cui ogni vita poggia quando è nell'ordine» (*Teologia dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brescia 1972, p. 418).

Valga come esempio la celebre pagina di Isaia nella quale il profeta denuncia la vanità della pratica rituale dove questa non si accompagna ad una prassi di giustizia e di solidarietà:

«Smettete di presentare offerte inutili,
l'incenso è un abominio per me;
noviluni, sabati, assemblee sacre,
non posso sopportare delitto e solennità.
I vostri noviluni e le vostre feste
io detesto,
sono per me un peso;
sono stanco di sopportarli.

Quando stendete le mani,
io allontano gli occhi da voi.
Anche se moltiplicate le preghiere,
io non ascolto.
Le vostre mani grondano sangue.
Lavatevi, purificatevi,
togliete il male delle vostre azioni
dalla mia vista.
Cessate di fare il male,
imparate a fare il bene,
ricercate la giustizia,
soccorrete l'oppresso,
rendete giustizia all'orfano,
difendete la causa della vedova» (1, 12-17).

Il profeta, constatando in mezzo al suo popolo la presenza di soggetti senza potere, «im-potenti» e, per questo emarginati e angariati — «oppressi», «orfani» e «vedove» — smaschera una simile situazione come contraria al volere divino e, contro la priorità del culto fine in se stesso, fissa il comportamento primario nel «ricercare la giustizia».

L'«è giusto»

Ma cos'è la giustizia?

Questo termine all'orecchio di molti non suona molto bene, perché viene associato a severità, rigore e punizione e viene contrapposto all'amore. Ma immaginiamo che un amico molto caro ci faccia un torto o che l'insegnante metta ad un ragazzo un voto immeritato o, più semplicemente che, assistendo alla televisione ad una partita di pallone, l'arbitro si lasci sfuggire, volutamente o involontariamente, una punizione. Quale sarebbe, in casi come questi, la reazione immediata e quali le parole che, dal profondo, accompagnerebbero la nostra rabbia? Da una parte l'indignazione, dall'altra l'esclamazione — in cui si oggettiva l'indignazione —: «questo non è giusto».

Affermare di un'azione (un furto o omicidio), di un fatto (un torto subito o una punizione non meritata) o di una situazione (un bambino sfruttato o ucciso dalla fame) che non «sono giusti», vuol dire sottrarli alla fattualità e all'arbitrio del proprio desiderio — o

volontà di potenza — per coglierli e viverli in una prospettiva di assolutezza. Dire che «non è giusto» che un bambino muoia di fame è prendere posizione su questa «morte» formulando un giudizio che trascende non solo l'ordine fattuale, dove essa avrebbe lo stesso significato della caduta di una foglia, ma quello stesso personale e sociale, dove essa sarebbe un male solo per me o per la famiglia alla quale appartiene, per iscriversi nell'ordine oggettivo: è male in sé, indipendentemente da me, dagli altri e da lui stesso.

Questo orizzonte dischiuso dall'«è giusto» (appunto perché oltre la fattualità e oltre la coscienza individuale o di gruppo) è l'apparizione stessa dell'assoluto (o divino) che la coscienza trascrive ma non origina e che al soggetto umano — a tutti i soggetti umani — si offre, con la forza dell'imperativo, come possibilità oggettiva per l'esistenza umana.

«L'è giusto» è la trascrizione, nell'ordine del linguaggio, di questo orizzonte di assoluto entro cui l'esistenza si realizza, è l'emergenza, nell'ambito della coscienza, della misura e del vincolo entro i quali — e non, come ha creduto troppo facilmente il moderno, contro i quali — la vita fiorisce.

La «giustizia» — il mondo dove regna l'«è giusto» — non è un mondo senza amore o contrario all'amore, ma l'esatto contrario: quello dove esso splende pienamente (per tutti e non solo per me) e realmente (oggettivamente e non solo all'apparenza), e non in virtù di una comune forza autoespansiva della quale si partecipa (Natura, Energia cosmica, Totalità, Vita, ecc.) bensì in virtù di un vincolo che appare come misura e come limite. Il mondo «giusto», lungi dall'essere il mondo della legalità fredda e impersonale, è il mondo della felicità, ma di una felicità non individuale e soggettiva bensì oggettiva e ontologica, iscritta nella volontà creatrice prima che nello psichismo umano. Potremmo dire che il mondo «giusto» è il mondo «ordinato» e «felice», dove il primo aggettivo dice la sua dimensione oggettiva, trascendente e vincolante i singoli, mentre il secondo quella soggettiva, derivante, quale riflesso e aroma, dal precedente.

Il mondo ordinato e felice

L'esistenza di un mondo ordinato e felice è sempre stato il sogno

dell'umanità. Gli uomini e le donne di tutti i tempi e di tutte le culture hanno sempre pensato — e oggettivato nei loro grandi testi narrativi (pitture, miti, riti, ecc.) — che il mondo dell'uomo è un mondo per l'uomo e che esso può essere uno spazio amico e fidato come la propria casa. Più che di una idea, si tratta di un'esperienza che, nonostante la minaccia sempre ricorrente dei diversi gnosticismi (la permanente tentazione dello spirito umano di sentire il mondo come esilio invece che come patria), si è attestata, nella storia delle culture umane, come la più radicata.

La Grecia ha coniato un termine molto bello per esprimere la sua percezione di un mondo ordinato e felice: il termine *kosmos* (da cui parole come cosmico o cosmologia), dove l'accento cade non tanto sull'esserci delle cose quanto sul loro esserci secondo un ordine bello e armonioso, accettando il quale e riconoscendolo ciascuna e tutte le singole parti realizzano se stesse e trovano la felicità.

Anche la Bibbia condivide l'idea di un mondo ordinato e felice ma, a differenza della Grecia, non pensa che esso sia dato una volta per tutte e solo da Dio ma che dipenda, contemporaneamente, sia dall'uno che dall'altro in un gioco di reciprocità mai programmabile in anticipo e che, per questo, resta sempre «evento», cioè per natura imprevedibile. È in questo aspetto di «evento» o imprevedibilità — il mondo «felice e ordinato» può esserci come non esserci — la differenza profonda tra la «giustizia» come ne parla la Bibbia e la giustizia come ne parla la Grecia, e la provocazione che la prima rappresenta alla nostra intelligenza e ai nostri progetti in un periodo come l'attuale caratterizzato dalla necessità, per le singole culture, società e identità, di ripensarsi in modo planetario.

L'alleanza

Per esprimere la maniera con la quale, nella Bibbia, è possibile creare il mondo dell'«è giusto», gli autori sacri ricorrono alla categoria dell'alleanza, la stessa categoria con la quale viene interpretata la vita di Gesù quando di lui viene detto che è «la nuova ed eterna alleanza», come si ripete in ogni celebrazione eucaristica.

La categoria dell'alleanza esprime un concetto paradossale che è del tutto estraneo alla mentalità abituale della maggior parte dei cri-

stiani, e che consiste nell'affermare che Dio stringe un patto con l'uomo.

Cerchiamo di cogliere la provocazione e la fecondità di una affermazione come questa attraverso l'esplicitazione dei suoi contenuti principali.

Il primo dato sorprendente sul quale riflettere riguarda il soggetto che ha l'iniziativa del patto o dell'alleanza; è Dio, infatti, che si «allea» con l'uomo e non l'uomo con Dio. Se si leggono e studiano la maggior parte delle grandi letterature mondiali relative al religioso, si constata quasi sempre — a livello di formulazione — che a promuovere l'alleanza sia l'uomo e non Dio, avendo l'uomo bisogno di Dio e non viceversa. Nella stessa concezione cristiana non è l'uomo definito — più per influsso greco che biblico — «bisogno di Dio» che solo in lui si può appagare, secondo la celebre definizione agostiniana: «il nostro cuore, Signore, è inquieto finché non riposa in te?»

Presentando Dio come soggetto dell'alleanza, la Bibbia non solo lo sottrae alla sfera della oggettualità, ma smaschera come illusoria qualsiasi ricerca del divino che si iscriva sulla linea ascensionale del desiderio o dell'io come principio autoespansivo. È talmente centrale nella Bibbia la convinzione dell'impossibilità di pervenire a Dio a partire dal bisogno umano che qualsiasi movimento che parta dal secondo verso il primo viene denunciato come idolatria e come magia. È questo il motivo per cui essa non lascia spazio neppure al «misticismo», inteso come unione o simbiosi con il divino.

Dio ha bisogno dell'uomo

Ma perché Dio si «allea» con l'uomo?

È nel rispondere a questo interrogativo che la categoria dell'alleanza rivela ancora di più la sua paradossalità: si «allea» con lui perché ne ha bisogno. Ma come è possibile che Dio abbia bisogno dell'uomo? Non è egli onnipotente? Non è piuttosto vero il contrario: che cioè è l'uomo ad avere bisogno di Dio?

Affermare che, secondo la Bibbia, Dio ha bisogno dell'uomo, non è ricorrere ad una espressione poetica, ma penetrare nel cuore stesso dell'esperienza di fede, la quale insegna che «come l'uomo ha bisogno di Dio, così Dio ha bisogno dell'uomo per la realizzazione

del suo disegno... Secondo i rabbini Dio ha creato il mondo germinalmente, lasciandone all'uomo la continuità del processo creativo. Dio ha bisogno dell'uomo come co-partner nella costruzione del suo regno sulla terra» (W.B.Silverman, in *A Modern Treasury of Jewish Thoughts*, p. 74).

L'idea che Dio ha bisogno dell'uomo nella creazione del mondo è soprattutto espressa nel celebre versetto della Genesi, dove si narra dell'uomo e della donna fatti «a sua immagine e somiglianza». Stando al significato originario di queste due parole bibliche, la «similitudine» che il testo ravvisa tra l'uomo e Dio non è di ordine contemplativo ma operativo e non riguarda l'essere ma l'agire. L'uomo è «simile» a Dio non nel senso che nella sua struttura ontologica o spirituale ci sia qualcosa che, in sé, richiami il divino, ma nel senso che lui è posto nel mondo come suo rappresentante, luogo-tenente e vice. E poiché Dio ha creato il mondo, l'uomo è chiamato, con Dio e come Dio, a continuare a crearlo.

Ma il tema dell'uomo con creatore del mondo resta profondamente ambiguo e le accezioni che di esso si danno sono spesso l'esatto contrario del suo significato originario.

Una prima accezione da evitare è quella di chi l'intende con la categoria del «potere» e del «dominio» che continuano nella storia l'azione creatrice e plasmatrice di Dio. Una simile lettura, così cara alla teologia della secolarizzazione e non estranea neppure alla suggestiva concezione evoluzionistica di Teilhard de Chardin, ha il torto di dimenticare che la creazione non è, per la Bibbia, un gesto di potenza — il creare le cose dal nulla — ma di amore — il donare il mondo gratuitamente per colmare il bisogno umano — e che, pertanto, «concrearlo» non può significare, in primo luogo, trasformarlo con la forza della ragione e della tecnica ma «con-donarlo» nell'amore allo stesso modo che è donato. È quindi l'amore e non l'intelligenza — ontologica, logica o strumentale — ciò di cui Dio ha bisogno per continuare a creare il mondo.

Ma parlando di amore si è già nella seconda accezione da evitare e che, più ancora della precedente, falsa la concezione biblica dell'uomo con creatore del mondo. L'amore infatti di cui parla il testo biblico non è quello spontaneo e naturale così come è stato elaborato dalla Grecia e che nella concezione dell'eros — amore di desiderio

che per forza interna si diffonde e autoespande — ha trovato la sua espressione tematicamente più alta. Se così fosse, l'uomo sarebbe con creatore di Dio attraverso la tessitura del suo amore di eros che spontaneamente, attraverso il suo dinamismo interno, sarebbe mediazione dell'Amore stesso di Dio. L'esempio più noto di una concezione come questa sarebbe quello dell'amore sponsale attraverso il quale Dio continuerebbe a creare.

Dio ha bisogno della bontà dell'uomo

Ma per la Bibbia l'uomo diviene con creatore di Dio non attraverso il dinamismo del suo amore di desiderio ma attraverso l'evento della sua responsabilità, intesa etimologicamente come capacità di rispondere, di dire «sì» o «no». È attraverso questo «sì» — un «sì» non naturale perché a differenza di quello dell'amante per l'amata passa attraverso la reale possibilità di dire «no» — che l'amore di Dio, che è amore di gratuità, passa e circola nella storia umana, restando bloccato dove quel «sì» viene a mancare.

Per la Bibbia l'uomo si fa con creatore con Dio non dove il suo amore lo attrae verso l'altro, ma dove la sua libertà si fa buona chinandosi in un gesto gratuito di bontà o benevolenza. Per questo, nell'Antico Testamento, l'espressione più alta dell'amore umano non è l'amore materno e parentale (questa figura di amore è sempre esistita e non richiede, di certo, di essere rivelata) ma quello per «l'oppresso», «l'orfano», «la vedova», «lo schiavo» e «lo straniero»; e per lo stesso motivo, per il Nuovo Testamento, la pagina più alta che trascrive l'identità del cristiano non è il gesto dell'amico per l'amico ma quello — paradossale e inimmaginabile — del «padrone» che lava i piedi ai suoi servi. «Lavare i piedi», lungi dall'assecondare il movimento spontaneo del desiderio, ne costituisce l'alternativa, dischiudendo un orizzonte in cui l'altro è amato non in quanto oggetto interno al proprio bisogno di realizzazione e di progetto, ma in quanto alterità assoluta e irriducibile.

La responsabilità biblicamente intesa — l'unica mediazione attraverso la quale l'uomo diviene con creatore di Dio — si identifica proprio con questo amore di alterità, un amore che invece di acco-

starsi all'altro per catturarlo nel proprio mondo di bisogno, vi accede ponendosi a suo servizio e facendosi bontà.

Si tratta pertanto di una responsabilità radicale che non è quella che si esercita nei confronti dell'io e delle sue scelte progettuali (la responsabilità, per esempio, di portare a termine una laurea per chi l'ha scelta o di svolgere bene la propria professione per chi l'ha iniziata), ma nei confronti dell'altro, in quanto «orfano», «vedova», «diverso», «immigrato», ecc.

L'apparizione di Dio

Ma è possibile amare di amore di alterità e andare verso l'altro non spinti dal suo valore ma per scelta di bontà? È possibile «lavare i piedi» e accogliere l'«orfano» la «vedova»? E se qualcuno fosse capace di un amore come questo, non sarebbe esso disumano, frutto di un volere autolimitativo e castrantesi invece che del libero e gioioso autoespandersi?

La domanda è seria e la risposta della tradizione biblica è che, in verità, l'amore di alterità è impossibile se non ci fosse Dio che, apparendo, si pone tra me e l'altro suscitandomi capace di farmene carico. Dio è Dio, per la Bibbia, per questa nuova vocazione che egli instaura nell'uomo per cui questi, da essere di desiderio e di bisogno, si scopre oltre il desiderio e oltre il bisogno, non nel senso che li rinnega o li sublima, ma in quello di non farsene più determinare come principio. È in forza di questa apparizione — e non per sforzo prometeico o autoimposizione — che l'uomo non solo si scopre capace di amore di alterità — cioè di giustizia — ma scopre che questa sua nuova capacità, lungi dal reprimerlo, costituisce la sua identità originaria, al di fuori della quale è solo apparenza e vanità.

L'affermazione che l'amore di alterità (o bontà o giustizia) è possibile solo in forza dell'apparizione, esige una duplice esplicitazione, l'una riguardante soprattutto il credente, l'altra il non credente.

Nell'ambito credente è nota l'accusa proveniente da molte parti (si pensi, a titolo d'esempio, ai critici della teologia della liberazione) che ridurre la fede solo alla promozione della giustizia sarebbe privarla della trascendenza per ridurla indebitamente a immanenza, dove non resterebbe più spazio per quell'ulteriorità che è il mistero di

Dio. Ma una concezione come questa — che riduce la giustizia solo a fatto immanente ignorandone lo spessore e l'incarnazione di trascendenza — è criticamente sprovveduta e ingenua. La giustizia infatti — che è amore di alterità per l'«orfano», la «vedova» e l'«immigrato», ecc. — non appartiene a questo «mondo», non si iscrive in alcun modo nella sfera del desiderio umano, dei suoi giochi o dei suoi determinismi; per cui se essa appare, appare come dono di Dio e della sua potenza di agape (il termine greco per esprimere l'amore divino).

Quanti temono che, identificando il vangelo con la giustizia, lo si riduce a orizzantalismo a scapito della sua trascendenza, non sanno che la giustizia è e può essere solo frutto e dono della trascendenza accolta e assecondata.

Paradossalmente nell'ambito non credente si assiste ad una critica opposta ma simmetricamente speculare.

Se la giustizia è resa possibile solo dall'apparizione di Dio, non si squalifica, in questo modo, la giustizia laica? Non si viene ad affermare — con un atto di «ingiustizia» che suonerebbe blasfema — che solo coloro che credono in Dio possono essere «giusti» ed esercitare la giustizia?

Ma anche qui la risposta biblica è paradossale e liberante.

Per compiere infatti la giustizia non è necessario accettare e riconoscere l'esistenza di Dio, ma viverci come «misurati» e a servizio dell'altro, detronizzando il proprio io come principio incontrastato.

Chi si vive come «misurato» e a servizio dell'alterità — che è la giustizia, la cui figura è la politica, — è dentro un orizzonte che non è più quello dell'io ma di un'Istanza che lo trascende e lo vincola, sottraendolo a se stesso e ri-orientandolo. Non è importante il nome di questa Istanza — che, a seconda dei casi, delle storie e dei contesti, può essere chiamata Legge, Dovere, Diritto, Giustizia, Natura Amore o Dio stesso — ma la nuova identità e la nuova autocomprensione che essa instaura: viverci non più come principio di autoespansione — dalle forme più prometeiche e progettuali — ma come vocazione a servizio dell'amore.

Non che i nomi e le tematizzazioni siano irrilevanti — non è infatti indifferente nominare l'Istanza che si interpone tra me e l'altro come Legge naturale o come Volontà personale — ma esse trovano il

loro criterio ultimo di verità in un ambito che è ad essi esterno, non più linguistico ma etico. È l'etico — l'agire giusto — l'orizzonte che, per la Bibbia, rischiarata e misura tutti gli universi (da quello della prassi a quello del linguaggio, da quello dell'estetico a quello dello scientifico, da quello del teoretico a quello stesso del religioso nelle sue molteplici dimensioni rappresentate dal catechetico, dal rituale e dal teologico) impedendogli di trasformarsi in assoluto, struttura o gioco.

L'agire giusto

È quindi l'apparizione di Dio — o l'istanza trans-soggettiva — a trasformare l'uomo da soggetto di bisogno e di desiderio, che vive per il suo io, a soggetto di giustizia, che vive per l'altro.

Ma cosa vuol dire vivere per l'altro e essere capaci di giustizia?

Nell'accezione biblica, l'agire «giusto» non è definito né in base ad un principio universale né in base ad un diritto previamente acquisito (come quando si dice che «il giusto» è «dare a ciascuno il suo») ma in base all'agire stesso di Dio che si è chiamati a riprodurre. «Giusto» è chi agisce come Dio, volendo per l'altro ciò che egli vuole per tutti; è colui il cui volere si fa trasparenza ed esecuzione del suo (di Dio) stesso volere. La Bibbia è il racconto, con modulazioni inesauribili, di questo volere che è un volere di amore e i cui tratti principali sono la gratuità, la concretezza e l'esigenza.

Innanzitutto la gratuità, nel senso che il suo «andare verso» l'uomo non è motivato da un valore che lo attrae, come nell'amore di eros, ma è im-motivato, senza ragione che non sia quella di farlo vivere e renderlo felice. Si tratta pertanto di un «andare» che non è un «tendere» ma un evento, l'evento della bene-volenza che avvolge l'altro per farlo essere. Da questo punto di vista la giustizia biblica si differenzia sostanzialmente, da quella greca e dalle accezioni più correnti; essa, infatti, non è l'oggettivazione fredda e impersonale di una Legge o di una Natura necessitante, ma l'evento di una bontà che, liberamente, si fa compagnia e vicinanza. Essere giusti, nella Bibbia, non è obbedire ad un principio universale — dell'Essere, della Natura, del Cosmo o della Totalità anche sociale — ma aprirsi e assecondare, nella responsabilità, l'evento divino della bontà.

Il secondo tratto è quello della concretezza, con cui si intende lo spessore «materiale» e «terrestre» dell'amore di Dio per l'uomo. Egli infatti non ama l'uomo per i suoi valori intrinseci e neppure — secondo un'interpretazione corrente ma priva di ogni fondamento biblico — perché sua «immagine e somiglianza» ma in quanto essere «povero» — cioè essere di bisogno — che colma con i beni della terra. Questa — la terra, come metafora della totalità dei beni necessari al bisogno umano, da quelli primari a quelli più simbolici, filosofici e spirituali — non è, per la Bibbia, l'epifania di Dio o della sua gloria, ma il dono quotidiano che egli gratuitamente fa all'uomo per farlo vivere e renderlo felice.

Essere giusti è — come Dio — dare all'altro ciò che colma il suo bisogno: pane e casa, vicinanza e affetto, parola e cultura, ecc. Questi non sono beni «secondari» rispetto ad altri di ordine superiore, ma l'incarnazione della sollecitudine di Dio per i suoi poveri. Chi è giusto — chi nel suo stile di vita si lascia guidare dall'«è giusto» — non vive nell'orizzonte delle «cose mondane e penultime», ma già nell'orizzonte «ultimo», cioè divino. Per questo, come vuole una grande pagina talmudica, chi è giusto ha già vinto la morte.

Ma il carattere più radicale dell'amore divino è il suo carattere di esigenza. Esso infatti, mentre si offre all'uomo per colmarne il bisogno, lo costituisce soggetto di responsabilità oltre il bisogno, chiamato ad amare come Dio stesso ama, dando gratuitamente. Ciò vuol dire — come si è già notato — che l'amore di Dio — che è colmare il bisogno umano — non si realizza in forza del solo amore di Dio ma in forza dell'amore dell'uomo che vi acconsente. Il «giusto» è l'uomo che, dentro il suo essere soggetto di bisogno, scopre un «di più» che è oltre il suo bisogno e che è il suo «sentirsi» chiamato da Dio a dividerne l'amore gratuito e terrestre. La giustizia è, per la Bibbia, l'oggettivazione di questa «condivisione» dove l'amore di Dio passa attraverso l'amore dell'altro.

Anche qui può aiutare un'analogia, quella di una torta che una donna prepara per la gioia dei commensali chiamati a dividerla rispettandone l'intenzionalità di dono che la sottende e che giunge a compimento solo attraverso la responsabilità di acconsentimento di ciascuno di essi. Se uno o alcuni dei commensali, incuranti della sua realtà di dono, se ne accaparrasse individualmente o ne impedisse la

circolazione fra tutti, quel gesto sarebbe offensivo nei confronti di chi l'ha donata e degli altri invitati.

Per la Bibbia la terra è il dono di Dio all'umanità e gli uomini sono i commensali (da questo punto di vista il simbolismo del banchetto è più che un simbolismo!) chiamati a dividerla nella responsabilità attiva. L'uomo giusto è il soggetto condividente, il soggetto etico che, rinunciando a farsi padrone dei beni della terra, acconsente al loro dinamismo di gratuità ridonandoli.

La giustizia è l'orizzonte della gratuità che da recettiva («tutto ti è donato») si fa attiva («tutto devi ridonare») e che da principio si oggettiva in iniziative, in scelte, in opzioni preferenziali, in strategie o lotte di liberazione, in progetti di integrazione, in figure istituzionali, in progetti e strutture sociali di giustizia.

Annunciare il Dio della giustizia

La pagina più alta della Bibbia, in cui prende corpo l'esperienza originaria che Israele ha avuto di Dio e che è al fondamento dello stesso Nuovo Testamento, è quella dell'Esodo dove, al capitolo 3 si legge: «Il Signore disse: 'Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese, verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele'» (vv. 7-8).

Annunciare il Dio della giustizia è annunciare un Dio che, come ieri ha «osservato la miseria» degli «stranieri ebrei» mettendosi dalla loro parte, così oggi è in ascolto del gemito dei nuovi stranieri che bussano alle nostre porte e invadono le nostre città. E come il Faraone d'Egitto invano si oppose al progetto di liberazione di quegli antichi schiavi, così i paesi della ricchezza e della sovrabbondanza — che noi siamo — invano possono ostacolare il processo di integrazione e di accoglienza dei nuovi «schiavi» che popolano le nostre strade e sui cui volti provati è posato lo stesso sguardo di Dio.

In un mondo che, per la prima volta, sta diventando villaggio, nei cui vicoli si incontrano e confondono, colori, popoli, etnie e culture di ogni provenienza e di ogni differenza, annunciare il Dio della giustizia è annunciare e creare la solidarietà del dono e della condivi-

sione, una solidarietà capace, come quella di Dio, di chinarsi sull'altro in quanto altro, dando e creando — a tutti i livelli, da quello materiale a quello istituzionale con leggi opportune — un mondo giusto che è il mondo dell'«è giusto», trascrizione e realizzazione del volere e del sogno di Dio.

Capitolo quinto

RAGIONI TEOLOGICHE DELL'IMPEGNO POLITICO

Carlo Molari

Prima di affrontare il tema nelle sue svariate articolazioni, vorrei illustrare la finalità delle riflessioni che propongo e i diversi loro aspetti. Esamino poi alcuni presupposti teologici generali, che valgono come premesse per le proposte operative.

FINALITÀ DELLE RIFLESSIONI

Lo scopo delle riflessioni è individuare le esigenze operative della fede soprattutto in ambito sociale e politico oltre che individuale. La cultura borghese, infatti, tende a privilegiare una gestione privata della fede, lasciando alla scienza politica o alla economia la gestione della vita sociale.

Oggi la comunità ecclesiale sta nuovamente prendendo coscienza della dimensione pubblica e storica della sua missione e sa che, di fronte ai problemi del mondo, non può rimanere indifferente.

Noi cristiani sappiamo che partecipando alla Eucaristia «siamo chiamati a scoprire, mediante questo sacramento, il senso profondo della nostra azione nel mondo in favore dello sviluppo e della pace; ed a ricevere da esso le energie per impegnarci sempre più generosamente sull'esempio di Cristo che in tale sacramento dà la vita per i suoi amici (cf Gv 15, 13). Come quello di Cristo e in quanto unito al suo, il nostro personale impegno non sarà inutile ma certamente fecondo» (*Sollicitudo rei socialis*, 14).

Oggetto delle riflessioni

La mia non è una riflessione di tipo strettamente operativo, ma teorico.

Intendo offrire solamente un quadro interpretativo, indicare cioè le ragioni teologiche di questa dichiarata necessità.

Le domande cui vorrei rispondere quindi sono: quali riferimenti o strumenti ha la fede per proporre soluzioni alle necessità del mondo?

Per quali ragioni i credenti avvertono l'urgenza di essere testimoni della salvezza di Dio per i poveri e per gli emarginati?

Come costituire comunità trasparenti all'azione di Dio, per consentire la rivelazione del suo amore e l'emergenza della sua azione salvifica?

Per orientare le risposte a queste domande analizzo tre tematiche: le scelte compiute da Gesù e le loro ragioni, il modello di azione divina che guida i nostri atteggiamenti religiosi, e le ragioni teologiche delle scelte politiche che siamo chiamati a compiere.

La fede come atteggiamento vitale

Ma prima di tutto occorre precisare che in questo contesto parlando di fede non ci si riferisce tanto alla dottrina della fede, cioè a quel complesso di interpretazioni del mondo che caratterizza un'epoca culturale e un popolo, ma all'atteggiamento vitale che consente a una persona di assumere le ragioni di vita del suo ambiente sociale.

La prima forma di fede che un individuo vive, infatti, è quella relativa agli ideali che ispirano i movimenti della comunità in cui nasce e che costituiscono le ragioni della sua sopravvivenza. Ogni gruppo sociale per vivere deve formulare progetti, deve percorrere cammini ignoti e rinnovare impegni. Per fare tutto ciò ha bisogno di riferirsi a valori accolti senza riserva, ad ideali non ancora pienamente verificati, a ragioni assunte come assolute. Essi costituiscono per le comunità le ragioni di vita.

Una comunità umana che smarrisce orizzonti ideali inizia un cammino di involuzione che sfocia nella autodistruzione. Ogni gruppo umano si struttura attraverso i valori che trasmette alle giovani generazioni attraverso la socializzazione che consiste appunto nella comunicazione della vita e, insieme, delle sue ragioni.

Nel suo aspetto personale, quindi, la fede è, in origine, l'atteggiamento di fiducia nei confronti di coloro che, con amore, offrono la vita, e il complesso degli atti con cui si accolgono i valori di una

tradizione culturale. Gli ideali ed i valori assoluti, cui ci si abbandona, acquistano caratteristiche diverse secondo le esigenze e le situazioni varie della storia.

La fede in Dio è uno sviluppo adulto di questa fede iniziale.

Essa implica tre convinzioni profonde. Prima: la tensione vitale che l'uomo avverte è fondata, la vita cioè ha un senso; seconda: il senso non è dato da alcuna realtà creata, da alcuna persona che ci ama, da alcuna situazione della storia; terza: lo stimolo di vita ci perviene sempre nella storia attraverso persone ed oggetti, che sono quindi eco di Parola eterna, riflesso di un Bene assoluto.

L'esperienza di fede in Dio, quindi, si ha quando, nella sua tensione di vita, l'uomo coglie un Amore, che si offre dentro una situazione storica, e ne accoglie il dono, mai, in sé, pienamente esauriente, ma sufficiente per intravedere la sua fonte e per rinnovare la speranza in una risposta definitiva.

Crederne in Cristo è una modalità storica di esercitare la fede in Dio. Accogliere il Vangelo come riferimento di scelte storiche significa considerare Gesù come rivelazione di Dio o incarnazione della sua parola. Chi crede in Gesù come Messia ritiene che le indicazioni di vita che egli ha dato corrispondano alle leggi fondamentali dell'esistenza umana e conducano l'uomo alla piena maturità di vita, cioè alla salvezza. Per questo il credente si riferisce a Gesù e al suo Vangelo per decidere nella sua vita.

GESÙ E LE SUE SCELTE

Il riferimento a Gesù è importante non tanto per il suo insegnamento, ma per lo Spirito che investe coloro che esercitano la fede in Lui. Non si tratta semplicemente di dedurre dalle dottrine del Vangelo applicazioni pratiche per le situazioni storiche, ma di scoprire quale fedeltà allo Spirito è richiesta nelle diverse circostanze. Questa era la modalità di esistenza di Gesù.

Le scelte politiche di Gesù

L'atteggiamento che Gesù ha assunto nei confronti dei movimen-

ti politici del suo tempo è caratterizzato dalla sua profonda fede e si manifesta particolarmente in alcuni episodi chiave, come le tentazioni, il discorso della montagna, la risposta al problema del pagamento del tributo e il processo subito prima della condanna a morte.

Non intendo esaminare questi diversi episodi ma vorrei solamente presentare l'ambiente in cui Gesù ha operato e alcune riflessioni generali sul suo atteggiamento.

• *I partiti politici al tempo di Gesù*

Occorre ricordare che la Palestina dal 63 a.C. si trovava sotto la dominazione dei Romani, chiamativi dagli Asmonei in conflitto fra di loro e ormai incapaci di resistere ai nemici.

I Romani avevano acquistato la fama di buoni amministratori in virtù delle loro leggi e del loro sistema di organizzazione sociale, e spesso, dove si stabilivano, lasciavano una certa autonomia alle strutture locali, pur imponendo tributi.

Agli Ebrei in un primo tempo concessero di mantenere il loro sistema teocratico con la autorità al sommo sacerdote ed al Sinedrio; anche la raccolta del tributo venne affidata al governo giudaico.

Solo più tardi il pericolo di sommosse convinse il Senato romano (40 a.C.) a nominare re della Palestina un idumeo di formazione ellenista: Erode il Grande, che regnò per più di trent'anni (37-4 a.C.). Alla sua morte una delegazione di notabili giudei chiese ad Augusto di assumere direttamente il governo della Palestina.

Ma solo più tardi (6 d.C.) Augusto accolse la domanda e, deposto Archelao il figlio di Erode di cui aveva ereditato la maggior parte dei territori (Giudea, Idumea e Samaria), istituì una provincia romana diretta da un prefetto o procuratore, che risiedeva a Cesarea. «Il procuratore aveva anche i poteri di giudice supremo; fu tuttavia riconosciuta al Sinedrio la giurisdizione sulle faccende interne della comunità religiosa gerosolomitana, salvo nei casi di sentenze capitali che erano riservate al procuratore. Questo era inoltre responsabile della riscossione delle imposte che venivano incassate dalle autorità locali»'.

M. NOTH, *Storia di Israele*, Paideia, Brescia 1975, p. 510. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1980, pp. 34-56.

In Galilea era rimasto Erode Antipa, che rese odiosi i Romani con la sua politica crudele e provocò diverse sommosse di rivoltosi (sicari), che continuarono la loro attività fino alla sconfitta definitiva del 66 d.C. Ma anche in Giudea non tutti erano favorevoli al dominio romano.

Tra gli ebrei, quindi, possiamo distinguere due atteggiamenti contrapposti: alcuni favorivano la presenza dei Romani come garanzia di pace e di ordine, altri si opponevano violentemente alla loro presenza e alla collaborazione prestata da molti opportunisti.

Fra coloro che favorivano o tolleravano i Romani occorre ricordare gli Erodiani «i dignitari e i funzionari di corte e i partigiani fedeli della famiglia del re; uomini di educazione schiettamente ellenista e di tendenze apertamente filoromane»² e molti dei notabili, sacerdoti e farisei.

Fra costoro, alcuni, chiamati zeloti, invece, si opponevano a tutte le influenze culturali soprattutto elleniste. Occorre perciò distinguere nettamente tra gli zeloti ed i sicari. I sicari designavano i nemici dei Romani, organizzati in bande armate soprattutto in Galilea. Gli zeloti invece si opponevano al processo di ellenizzazione della cultura ebraica, che rendeva difficile e a volte impossibile la fedeltà alla legge mosaica. Sia gli zeloti che i sicari erano mossi da preoccupazioni religiose, ma mentre i primi erano soprattutto attenti al tempio e al culto, e perseguivano vie politiche, i secondi miravano alla libertà come condizione del regno di Dio atteso e non disdegnavano di ricorrere alla lotta armata. Essi abitualmente traevano conseguenze politiche dalla concezione apocalittica e «spronavano all'azione per purificare la terra santa da tutti gli influssi stranieri. Perciò il loro ardore bellico era diretto non solo contro i Romani a ancor più contro i collaborazionisti»³.

• *Le diverse interpretazioni di Gesù*

Da Reimarus, ad Eisler, a Brandon e a Belo, una lunga tradizione

G. JOSSA, *Gesù e il movimento di liberazione della Palestina*, (BCR 37) Paideia, Brescia 1980, p. 37.

³K. SCHUBERT, *I partiti religiosi ebrei del tempo neotestamentario*, Paideia, Brescia 1976, p. 88.

ha interpretato l'azione di Gesù come quella di un rivoluzionario fallito, di un re che non ha regnato.

A questa tendenza si oppongono altri, come Bultmann, Cullmann, Ilann, Schnackenburg, che trascurano completamente l'azione politica di Gesù per sottolineare la sua predicazione religiosa ed escatologica. Alcuni di costoro sostengono che Gesù non avrebbe neppure volentieri accettato il titolo di Messia, ma avrebbe solamente predicato il regno di Dio imminente. Questa predicazione sarebbe stata presentata dalle generazioni successive in chiave messianica.

Fra queste due interpretazioni ne esiste una terza che credo più conforme ai dati storici. Essa sottolinea la consapevole incidenza politica della predicazione di Gesù, il quale tuttavia ha rifiutato il coinvolgimento con i movimenti rivoluzionari del tempo ed ha invece cercato di diffondere un atteggiamento spirituale nuovo nei confronti di Dio, della creazione, degli altri e della società con il richiamo insistente alla fede in Dio e all'attesa del suo Regno.

Attraverso questo atteggiamento, vissuto personalmente e indotto nei suoi discepoli, Gesù pensava di contribuire ad una radicale trasformazione della società del suo tempo, rifiutando la scelta violenta dei sicari ed il fanatismo degli zeloti, senza cadere in forme di religiosità intimista, incomprensibile del resto nell'orizzonte culturale del suo tempo.

Il discorso della montagna è il manifesto solenne di questa scelta che si è espressa chiaramente in molte altre circostanze ed ha provocato notevoli contrasti fra Gesù e i suoi apostoli, il popolo, e soprattutto i capi religiosi e politici.

L'atteggiamento di Gesù nei confronti del messianismo

La preoccupazione principale di Gesù quindi è stata la venuta del Regno, il compimento della volontà del Padre, la diffusione della fede in Dio. Tutto il resto era visto e vissuto in questa prospettiva. Egli perciò si oppose alla interpretazione popolare del messianismo regale.

Gesù, nella sua esistenza terrena, ha abitualmente rifiutato i riconoscimenti messianici ed ha mostrato esplicite resistenze alla comune interpretazione messianica della sua opera. Eppure, nonostante que-

sto atteggiamento di Gesù e il provvisorio completo fallimento dei suoi progetti riformatori, la fede nella sua messianicità ha caratterizzato fin dai primi momenti il gruppo di ebrei che ne raccolse l'eredità.

I suoi primi seguaci si consolidarono nella fede in lui e cominciarono a proclamarlo Messia fin dall'inizio. Già il giorno della Pentecoste Pietro diceva, secondo il racconto degli Atti: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Messia quel Gesù che voi avete crocifisso» (*At 2, 36*). Il kerigma primitivo è tutto centrato su questa affermazione (cf *At 5, 42; 8,5; 9,22; 10,38*), al punto che il titolo *Christòs* (unto = Messia) da qualificativo, divenne nome proprio e che conseguentemente i suoi seguaci furono ben presto chiamati cristiani (*At 11, 26*).

Il fondamento però di una simile affermazione non risiedeva nel successo della missione di Gesù, nelle sue affermazioni, e neppure nelle sue imprese storiche, ma nella esperienza pasquale letta alla luce delle promesse profetiche: la vita di chi si affidava a Gesù era completamente rinnovata, la fede in Lui salvava.

Il nesso tra la affermazione della messianicità di Gesù e la esperienza della sua potenza salvifica e intrinseca: Gesù salva perché è unto (Messia) o inviato da Dio. Le reticenze di Gesù riguardo al carattere messianico della sua attività sembrano essere dipese dalle ambiguità che accompagnavano il messianismo del tempo e dalle attese di carattere politico e sociale che avrebbe suscitato una sua esplicita dichiarazione.

Il cosiddetto segreto messianico fu il modo da parte di Gesù per prendere le distanze dalle attese illusorie. Quando cominciarono le divergenze tra il suo modo di interpretare il Regno e quello degli Apostoli, Gesù rimproverò pubblicamente Pietro (*Mt 16,23*) e si preoccupò di guidare alcuni dei discepoli più influenti ad esperienze profonde di preghiera che avrebbero consentito di cogliere la volontà del Padre («Circa otto giorni dopo questi discorsi prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo e salì sul monte a pregare»: *Lc 9,28*). D'altra parte la ragione della sua condanna a morte è squisitamente politica, il che significa che la sua attività veniva percepita come rivoluzionaria.

• *La questione del tributo*

Fra i diversi episodi della vita di Gesù relativi al suo rapporto con

il mondo politico del tempo possiamo esaminare brevemente la questione del tributo da pagare a Cesare (*Mc 12,13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26*).

I farisei e gli erodiani propongono a Gesù una questione molto discussa a quel tempo: se era lecito pagare le tasse ai Romani. Il problema veniva posto non per ragioni economiche ma religiose. Per un fedele ebreo, infatti, riconoscere l'autorità dell'imperatore romano era un atto di idolatria e significava contravvenire al primo precetto della Legge: «Riconoscerai il tuo Dio come unico tuo Signore». Pagare le tasse a Roma voleva dire riconoscere l'imperatore romano come Signore.

Al problema se pagare o no le tasse a Roma, i vari gruppi davano risposte diverse.

L'ala radicale proibiva assolutamente, in nome della Legge, di pagare le tasse e anzi, agiva violentemente contro coloro che le raccoglievano. Quando Gesù aveva circa dieci anni, un rivoltoso, Giuda il Galileo, provocò una sommossa contro i romani «inducendo gli abitanti a ribellione, insultandoli se avessero sopportato di pagare il tributo ai Romani e avessero tollerato, oltre Dio, padroni mortali'. C'era poi un'ala collaborazionista, cui appartenevano gli erodiani.

Ed infine i farisei dicevano che in linea di principio non bisognava pagare le tasse, ma praticamente era meglio pagarle, per evitare guai peggiori.

Gesù si accorge del tranello tesogli ed evita con uno stratagemma la risposta proponendo però i suoi principi. Sostanzialmente Gesù dice: l'essenziale è dare a Dio quello che è di Dio anche quando si è costretti a restituire a Cesare quel che è di Cesare. Dare a Dio significa compiere la sua volontà: amarlo, servirlo, pregarlo e accoglierne il Regno. Ora questo è possibile anche quando si è costretti a vivere situazioni ingiuste. «Voi di fatto, dice Gesù, state accettando la dominazione romana, perché utilizzate quella moneta che non vi appartiene. Se dunque quella moneta appartiene a Cesare, dovete restituirla. In ogni caso, anche facendo così, voi potete dare gloria a Dio, cioè vivere nella fede anche questa scelta necessaria».

⁴ G. FLAVIO, *La Guerra giudaica*, 2, 118, tr.it di G. RICCIOTTI, SEI, Torino 1937, pp. 239-240.

Gesù si trova a vivere il conflitto tra ideale assoluto e concretezza storica. Accettare la storia significa ammettere che l'ideale possa essere realizzato solo progressivamente. Il che richiede una fedeltà continua agli ideali accolti e un giudizio sulle possibilità concrete di attuazione nelle circostanze presenti della volontà divina. Non nel senso che le decisioni di superiori, in questo caso dell'imperatore, corrispondano al volere di Dio, come alcuni hanno interpretato l'episodio, ma nel senso che è possibile compiere il volere di Dio (manifestare il suo amore, esprimere la sua misericordia, accogliere il suo Regno) anche quando si compiono azioni non perfette. È possibile dare a Dio quel che gli compete anche quando si dà a Cesare quello che egli impone, giusto o ingiusto che sia.

RAGIONI TEOLOGICHE DELL'IMPEGNO ECCLESIALE

Per capire le dinamiche della fede nelle diverse scelte della vita politica, è necessario mettere in luce le ragioni teologiche che le ispirano.

Esse possono essere ricondotte a tre componenti: il modello dell'azione divina nella storia, l'interpretazione della incarnazione e il modo di spiegare il rapporto tra storia e Regno di Dio.

Modelli dell'azione divina

Esistono di fatto diverse modalità di concepire l'azione di Dio nella creazione e nella storia umana.

Con molta approssimazione possiamo individuare, nel corso della storia religiosa e culturale degli uomini: il modello panteista, il modello magico, il modello miracolistico e il modello creazionistico o trascendente.

Tralasciando per il momento il modello panteista che concepisce tutta la realtà del cosmo penetrata da energie celesti e permeata dalla potenza divina, e il modello magico che attribuisce alla potenza divina una presenza particolare in alcuni oggetti, luoghi o persone che acquistano perciò valore sacro e poteri straordinari, vorrei esaminare due modelli diffusi.

• *Il modello miracolistico*

Concepisce Dio come un essere capace di modificare le situazioni umane, con interventi che aggiungono energia vitale, perfezionano l'azione degli uomini e suppliscono alle loro carenze.

• *Il modello creazionistico o trascendente*

Concepisce l'azione di Dio come fondante costantemente la realtà creata senza però mai sostituirsi ad essa ma costituendola come creatore.

La teologia attuale sta facendo suo quest'ultimo modello interpretativo. A tale acquisizione hanno contribuito diversi fattori convergenti.

Oltre alla recente irruzione della coscienza storica, ha avuto un peso notevole il confronto con le scienze della natura.

Ricordo alcuni passi di questo percorso.

Già il domenicano A.D. Sertillanges (1863-1948) lungo tutta la sua vita di teologo ha messo a punto il concetto di creazione sulla scorta della dottrina tomista, purificandolo dalle incrostazioni di tipo antropomorfo. Egli ha cercato di chiarire con coerenza e rigore l'affermazione della Summa tomista: «La creazione non è un cambiamento. È la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al suo principio» 5.

Teilhard de Chardin (1881-1955) invece, dagli anni successivi alla prima guerra mondiale fino alla sua morte, ha riflettuto sulle categorie scolastiche dell'azione di Dio nel mondo e nella storia, spinto dalla sua esigenza di armonizzare il linguaggio della fede con le conquiste della scienza o con le sue diverse teorie.

Chiarendo anche lui il concetto di creazione, scriveva: «La creazione... non è una intrusione periodica della causa prima: è un atto coestensivo a tutta la durata dell'universo». Perciò: «Là dove Dio opera, a noi è sempre possibile (restando a un certo livello) di non cogliere se non l'opera della natura... La causa prima non si mescola agli effetti: egli opera sulle nature individuali e sul movimento d'in-

S. TOMMASO, *Contra Gentes* 2, 18.

sieme. Dio propriamente parlando non fa le cose, ma fa che le cose si facciano¹.

K. Rahner, in un medesimo contesto culturale ma con sensibilità maggiormente teologica, afferma: «Sembra che dovunque si riscontra nel mondo un effetto, se ne debba postulare la causa nel mondo stesso e la si possa e debba cercare, appunto perché Dio, rettamente concepito, opera tutto mediante le cause seconde... (altrimenti)... l'agire divino viene a collocarsi nel mondo accanto a quello delle creature, invece di essere il fondamento trascendente di tutto l'agire delle creature». Dio, perciò, conclude Rahner, «non opera qualcosa non operata dalla creatura, né si affianca all'agire della creatura: rende solo possibile alla creatura sperare e trascendere il proprio agire»¹.

Più tardi ha scritto: «Le vicende e gli eventi di un ente finito stanno continuamente sotto la pressione (se così possiamo dire) dell'essere divino.

Tale pressione non rientra nei costitutivi essenziali di un esistente finito, però può farne sempre qualcosa di più di quanto essa sia in sé e farlo propriamente diventare quello che è»⁸.

La storia, in questa prospettiva, appare come il luogo della offerta continua di ciò di cui l'uomo ha bisogno per diventare se stesso.

Il dono della vita è troppo grande per essere accolto in un solo istante. L'uomo può farlo solo progressivamente, a frammenti, attraverso eventi storici successivi. Ciò non significa che l'uomo sviluppandosi nella storia possa pervenire automaticamente alla sua pienezza. Nessun passato, infatti, contiene i principi sufficienti per il futuro. Ogni giorno l'offerta creatrice di Dio è necessaria ed essa può essere accolta in modo sempre più perfetto.

Anche la stessa capacità di accoglienza è dono, frutto cioè della azione creatrice e gratuita di Dio, che sollecita libertà.

In tale prospettiva l'azione dell'uomo non è solamente una rispo-

¹ TEILHARD DE CHARDIN, *La transformation creatrice* (inedito del 1917), in *Comment je crois*, Seuil, Paris 1969, p. 31 e ss.

⁷ K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 96 e 99.

⁸ Id., *Scienze naturali e fede razionale*, in *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, P. 58.

sta alle richieste della storia, ma anche epifania della perfezione di Dio, emergenza della sua azione creante, espressione del suo amore.

La legge dell'incarnazione

La concezione dell'azione di Dio nella storia umana ha incidenza anche nel modo di pensare l'evento centrale della storia salvifica: l'incarnazione. Essa intende esprimere nel modo più chiaro possibile le dinamiche divine che si intrecciano nella storia umana come solidarietà salvifica.

• *Incarnazione come evento*

Con il termine incarnazione nella fede cristiana non si esprime, come a volte si fantastica, la discesa di un essere celeste in terra, ma l'apparire della perfezione divina nella carne umana.

Per la fede cristiana Gesù non è un semidio o un mostro umano. Nella sua realtà umana egli è perfettamente ed esclusivamente uomo e non ha alcuna maggiorazione che lo faccia diverso da noi. Gesù non rivela Dio perché nella sua realtà umana sia divino, ma perché e in quanto egli è perfettamente umano. Nella sua umanità Egli svela il tratto caratteristico della realtà di Dio: il suo amore e la sua misericordia per gli uomini.

Gesù non ci ha salvato perché ha offerto qualcosa a Dio da parte degli uomini, ma perché ha svelato, nella sua esperienza storica, i tratti essenziali dell'azione e della realtà divina.

Egli poteva dire: «Le parole che io vi dico non le dico da me stesso; il Padre che dimora in me fa le sue opere» (*Gv* 14, 10).

Nella sua realtà umana egli ha reso visibili la misericordia di Dio e la sua compassione per gli uomini.

• *Incarnazione come legge salvifica*

Ma la rivelazione di Dio non si è esaurita in Gesù. Egli è stato costituito Messia e Signore perché altri, riferendosi a Lui, possano continuare la sua missione. Per questo Egli ha assicurato i suoi: «In verità, in verità vi dico: chi crede in me, anch'egli farà le opere che io faccio e ne farà anche di più grandi» (*Gv* 14, 12).

La legge della incarnazione può essere quindi espressa in questo

modo: l'amore di Dio diventa efficace sulla terra quando diventa gesto di amore umano; la sua misericordia si esprime nella storia umana quando diventa perdono di uomini; la Vita che egli è diventa dono per gli uomini quando si fa carne di uomini.

La specificità della esperienza cristiana è la fedeltà a questa legge scoperta in Gesù. In questa prospettiva l'incarnazione non è solamente un evento fondamentale della storia umana, ma un paradigma costante dell'azione salvifica di Dio e quindi anche una legge essenziale della salvezza. In questa luce appaiono giustificate le indicazioni metodologiche offerte dalla teologia dei segni dei tempi. Essa vede la storia umana come luogo teologico, come spazio di emergenza dell'azione divina che salva.

Le opere che possono consentire il proseguimento della rivelazione di Dio, come si è realizzata in Cristo, sono le opere della solidarietà con gli ultimi e della compassione per i sofferenti.

Altre forme religiose hanno altri carismi, quella cristiana è definita dalla croce. Essa è diventata nel mondo il simbolo di una solidarietà che non teme la condivisione della morte, di una compassione che sa portare il male altrui fino all'estremo della sofferenza. Questa strada, segnata dal cammino storico di Gesù, è stata percorsa da numerose schiere di eroi che hanno introdotto nella storia umana correnti nuove di umanità e hanno consentito uno sviluppo inedito delle diverse società.

Le sfide attuali della storia attendono altre forme di rivelazione, invenzioni nuove di solidarietà che introducano a inediti livelli di umanità.

Rapporto storia-regno

Questo è l'aspetto dei presupposti teologici maggiormente incidente nella valutazione circa l'impegno politico.

In termini teologici il problema riguarda il rapporto esistente tra il dono attuale di Dio e il suo compimento nella forma definitiva del Regno. Può essere espresso nella domanda: l'impegno umano nella storia, come espressione dell'azione di Dio, ha incidenza nella costruzione del Regno oppure no?

In termini antropologici il problema si presenta come rapporto

tra le scelte compiute nella storia e la figura definitiva che l'uomo è chiamato ad assumere nel Regno eterno: l'azione storica dell'uomo costruisce la sua realtà definitiva, oppure essa sarà risultato di un'azione autonoma e incondizionabile di Dio?

Sono state numerose le risposte date nel lungo cammino della teologia. Ne richiamo alcune fra quelle sorte da quando la teologia si è trovata a confrontarsi con il problema della coscienza storica: l'escatologismo radicale, l'incarnazionismo, l'escatologismo moderato, e la continuità tra storia e Regno.

• *L'escatologismo radicale*

L'escatologismo nella sua forma più radicale nega qualsiasi rapporto intrinseco tra storia e Regno.

Il Regno di Dio, afferma, irromperà nel tempo dell'uomo per iniziativa libera di Dio, senza alcun condizionamento da parte dell'impegno umano.

L'escatologismo si è diffuso nei periodi tristi della storia, quando gli uomini erano in attesa di una fine imminente del mondo o non avevano alcuna possibilità di immaginare un futuro migliore. In alcuni ambienti teologici cristiani l'escatologismo costituisce lo sfondo abituale ed è legato, più che a considerazioni storiche, alla concezione della sovranità di Dio e della sua libertà. Scriveva ad esempio K. Barth nel primo commento della lettera ai Romani: «I figli di Dio devono maturare in attesa della rivelazione del loro essere. Ovviamente essi percorrono la loro strada nel più intimo contatto con gli avvenimenti del mondo e della storia, ma le lotte in cui sono implicati possono essere solo occasione, materiale, campo di esercizio, non vi possono cercare le soluzioni di ciò che veramente è importante»⁹.

Un discepolo di Barth, H. E. Toedt, criticando J. Moltmann che avrebbe «stretta parentela con il concetto del Regno di Dio del protestantesimo culturale», afferma: «L'esegesi neotestamentaria ci costringe a tener fermo che l'uomo, anche come credente, non ha potenza, e neppure la riceve dalla fede, di realizzare il Regno di Dio...

⁹ K. BARTH, *Der Roemerbrief*, Bern 1919; tr. it. di M.C. Laurenzi, *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921)*, Marietti, Torino 1983, p. 153.

Non ho potuto convincermi... che queste due direzioni della speranza coincidano, di modo che la speranza per il mondo nel suo prolungamento sia speranza nel Regno di Dio, o, al rovescio, che la speranza nel Regno di Dio ci giustifichi, nella stessa direzione, per avere speranza nel mondo, sia pure nello spazio del penultimo... Dove ha fondamento teologicamente, una simile speranza»¹⁰?

L'impegno umano è richiesto per dovere morale, per non essere trovati impreparati nel momento della venuta del Signore, secondo le parole di Gesù: «Vegliate dunque perché non sapete in che giorno verrà il vostro Signore» (Mt 24, 42); «Beato quel servo che il padrone al suo ritorno, troverà a fare in tale guisa» (Mt 24, 46).

La storia in questa prospettiva è solo un luogo di preparazione ad accogliere il dono di Dio, non il luogo della sua realizzazione.

• *Incarnazionismo*

Anche l'incarnazionismo sostiene che il Regno è il risultato di una gratuita e libera irruzione di Dio nella storia umana. Ma afferma che tale irruzione è già iniziata con la venuta di Gesù Cristo.

L'Incarneazione ha iniziato l'era escatologica e quindi essa costituisce la discriminante di un nuovo tempo della storia. Ora il Regno di Dio è già in costruzione e non è più quindi da attendere come prima di Gesù. Certo, restano ancora molti spazi alla speranza, perché il Regno non è ancora completamente costruito, anzi nella storia attuale ha solo forme incoative e provvisorie, ma vi esprime pure elementi definitivi. L'incarnazionismo non nega quindi la necessità di attendere un altro mondo, ma sottolinea l'urgenza di non «mettere in opposizione con esso la speranza di vedere il compimento della signoria di Dio. Dopo Cristo, tutta la città di Dio è divenuta oggetto di speranza teologale»¹¹.

Impegnarsi per realizzazioni storiche di giustizia, di libertà, di pace, perciò, è dovere fondamentale della Chiesa che annuncia il Regno futuro e ne testimonia la possibilità con le sue anticipazioni storiche.

H.E., TOEDI, in AA.VV., *Dibattito sulla teologia della speranza di J. Moltmann*, Queriana, Brescia 1973, pp. 259-260.

¹⁰ G. THILS, *Teologia della storia*, Paoline, Alba 1951, p. 82.

L'incarnazionismo ebbe molta diffusione nel mondo cattolico negli anni Cinquanta soprattutto negli ambienti del laicato impegnato.

• *Escatologismo moderato*

Come le altre forme di escatologismo, quello moderato insiste sulla assoluta e radicale gratuità del Regno, sulla sua irruzione per iniziativa libera e sovrana di Dio.

Ma nello stesso tempo afferma che per grazia l'uomo è chiamato a contribuire alla costruzione del suo futuro. Dio, nel concedergli la vita eterna, gli offre liberamente anche i frutti del suo stesso impegno storico. Dio quindi concede all'uomo di contribuire alla costruzione del Regno valorizzando, per sua liberalità, i risultati del lavoro compiuto nel tempo dall'uomo. «Dio, è vero, darà tutto dall'alto e tutto nuovo, ma il piano è che noi non abbiamo nulla cui non ci sia donato di cooperare»¹².

H. Urs von Balthasar, che fin dai primi scritti ha mostrato preferenza per tale orientamento teologico, ne deduce la specificità della speranza cristiana e dell'azione di coloro che essendo in grazia introducono già nella storia l'azione trasformante di Dio: «Qualunque possa essere la prestazione richiesta all'uomo, non sarà mai quella di trasformare poco a poco, col proprio sforzo, la speranza cristiana in un reale potere, guardare, possedere... Tutta l'evoluzione e il lavoro del mondo non bastano per realizzare il Regno di Dio.

Altra cosa è il farsi feconde delle forme intramondane a seguito della grazia di Dio che si riversa nel cosmo e a seguito dell'attività di coloro che amando e sperando credono a questa grazia. Di conseguenza, anche tutto ciò che lo sforzo umano realizza nel compito della creazione... può conseguire, per l'azione di Dio in Cristo e l'aiuto dello Spirito santo, un significato positivo integrabile nel significato assoluto. Dio conta sull'attività della sua creatura, anche se riserva a se stesso l'innesto dei frutti di simile attività nella sua propria sintesi sovrana. Nessuna 'trascendenza' degli uomini a Dio, dell'io al tu, può anticipare questo libero autodischiudersi...»¹³.

¹² Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Cerf, Paris 1954, p. 141.*

¹³ H. URS VON BALTHASAR, *Gloria, 7, Nuovo Patto, Jaca Book, Milano 1971, pp. 459, 463-464, 469.*

Forse anche l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, che riflette da vicino un testo della GS 39, si pone in questa linea quando scrive: «La Chiesa sa bene che nessuna realizzazione temporale s'identifica col Regno di Dio, ma che tutte le realizzazioni non fanno che riflettere e, in un certo senso, anticipare la gloria del Regno, che attendiamo alla fine della storia, quando il Signore ritornerà. Ma l'attesa non potrà essere mai una scusa per disinteressarsi degli uomini nella loro concreta situazione personale e nella loro vita sociale, nazionale e internazionale, in quanto questa, ora soprattutto, condiziona quella. Nulla anche se imperfetto e provvisorio, di tutto ciò che si può e si deve realizzare mediante lo sforzo solidale di tutti e la grazia divina in un certo momento della storia, per rendere «più umana» la vita degli uomini, sarà perduto né sarà stato vano»¹⁴.

Trascendenza o continuità della storia

Il modello della continuità della storia affida all'impegno storico dell'uomo una funzione essenziale per la venuta del Regno.

Secondo questo modello la speranza cristiana non ha due oggetti: Dio e le costruzioni dell'uomo, ma uno solo: Dio operante nelle imprese umane. È infatti solo all'interno dell'azione dell'uomo e dei suoi progetti che Dio si rende visibile come suo salvatore, ragione del suo futuro.

Il Regno giungerà quando l'uomo, seguendo lo Spirito, ne avrà preparate le condizioni.

Questa tendenza teologica, già anticipata da alcuni precursori, ha avuto ampi sviluppi negli anni '70 in particolare per gli stimoli delle diverse teologie della prassi.

• Teilhard de Chardin

Il gesuita francese scriveva: «Perché Cristo apparisse una prima volta sulla terra, occorreva evidentemente (nessuno ne dubita) che in conformità con il processo generale dell'evoluzione, il tipo umano si trovasse anatomicamente costituito e socialmente sviluppato già fino a un certo grado di coscienza collettiva. Ciò posto, perché, facendo

GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 48.

un passo ulteriore, non immaginare che, anche per la sua seconda e ultima venuta, il Cristo attenda, per riapparire, che la collettività sia divenuta apace, perché pienamente sviluppata nelle sue potenzialità naturali di ricevere da lui la sua consumazione soprannaturale? Perché in fin dei conti, se ci sono regole fisiche precise per lo sviluppo storico dello Spirito, perché non ne esisterebbero, a fortiori, per il completamento e il suo termine?»¹⁵

• Schillebeekx

Vari teologi interpretano in questo senso anche alcuni testi della Costituzione pastorale del Vaticano II¹⁶

Scrive, ad esempio, Schillebeekx: «Per la costituzione è fondamentale l'idea che esiste un legame misterioso tra la prospettiva terrena del futuro e la prospettiva escatologica finale. Ne deriva la conseguenza che la speranza cristiana nell'Escaton stimola la costruzione di un migliore mondo terrestre»¹⁷.

Egli riferendosi al testo della GS. 39: «Passa certamente l'aspetto di questo mondo...», commenta: «Il Regno di Dio si costruisce in questo mondo terreno di cui passa soltanto l'aspetto ma nulla di ciò che l'amore del prossimo in esso ha realizzato».

• Metz e la teologia politica

Il più autorevole rappresentante della teologia politica, riferendosi alla forma della speranza cristiana, scrive: «L'escatologia cristiana non... può essere una escatologia dell'attesa puramente passi-

¹⁵ THEILHARD DE CHARDIN, *Trois choses que je vois* (1948), ora in *La direction de l'avenir*, Seuil, Paris 1963, p. 169.

¹⁶ Le formule del Concilio Vaticano II non sembrano sempre coerenti. I diversi testi conciliari affermano da una parte la connessione tra storia e Regno di Dio, dall'altra l'insufficienza di questa nei confronti di quello. Non viene precisata tuttavia la natura di questo rapporto, e il senso di questa trascendenza è espresso diversamente. Su questi punti perciò si sono avute varie interpretazioni nella teologia postconciliare. La Commissione dottrinale ha dichiarato di non voler precisare quale relazione esisterà tra l'uomo risuscitato e il mondo attuale (Cf Acta Syn. Conc. Vat. Sec., v. III pars VIII, Vaticano 1976, p. 140 n. 7, p. 141 n. 19). Ma di fatto alcuni si chiedono se l'insegnamento conciliare preso nel suo insieme non vada oltre questa volontà dichiarata, e non affermi un vincolo intrinseco tra storia e Regno. (Cf Ruiz de la Pena, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Boria, Roma 1981, p. 229. Mentre C. Pozo, *Teologia dell'al di là*, Paolone, Roma 1984, p. 142 n. 165, p. 143 n. 147 preferisce una interpretazione in linea più escatologica).

¹⁷ E. SCHILLEBEEKX, *Fede cristiana e prospettive terrene*, in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966, p. 121.

va per il quale il mondo e il suo tempo appaiono come una specie di sala d'aspetto...aspettando che si apra la porta del parlatoib di Dio. L'escatologia cristiana deve piuttosto essere compresa come escatologia critica e costruttiva»¹⁸. Mentre la teologia precedente ottolinea le dimensioni cosmiche dell'impegno umano e gli aspetti individuali, Metz accentua la trasformazione del «mondo umano», il rinnovamento della società. È il cambiamento sociale a rendere visibile il Regno di Dio attraverso le sue anticipazioni storiche, a fondare perciò la speranza degli uomini tutti. A questo la Chiesa deve impegnarsi perché la salvezza a cui si riferisce la sua missione non è una salvezza privata.

- *Moltmann e la teologia della speranza*

Moltmann ha dovuto forzare l'ambiente culturale del protestantesimo tedesco per giungere a proporre una teologia della speranza e ad affermare il valore intrinseco dell'impegno storico dell'uomo e alla sua collaborazione con Dio nella creazione del futuro. Egli vi è riuscito con il continuo richiamo dell'azione attuale dello Spirito che si esprime nella storia «come parola, come comunità e come azione, anticipazioni del Regno di Dio inaugurato da Cristo e incarnato in Cristo»¹⁹.

Da queste tre forme operative dello Spirito, secondo Moltmann «consegue che la speranza cristiana non sta di fronte all'alternativa o di affidarsi alle possibilità di Dio o di cercare le possibilità del mondo. Colui che spera in Dio non viene traslocato nell'al di là di Dio, bensì nello Spirito di Dio e del tempo finale e delle sue possibilità».

Egli per questo rimprovera la teologia cristiana, soprattutto protestante, di avere troppo trascurato l'aspetto storico della salvezza abbandonando le anticipazioni escatologiche terrene all'entusiasmo delle sette". Salvezza, secondo questa prospettiva, «significa anche realizzazione dell'escatologia, speranza di giustizia, umanizzazione dell'uomo, socializzazione dell'umanità, pace per il creato intero».

La salvezza e la liberazione dell'uomo non sono il semplice risul-

¹⁸ J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 88.

J. MOLTSMANN, *Risposta alla critica della 'Teologia della speranza'*, in AA.VV., *Dibattito sulla 'Teologia della speranza' di Jiirgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1973, p. 312.

²⁰ Id., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia, 1970, p. 338.

tato, spontaneo e naturale del passato o dell'impegno umano. Ma un farsi avanti del futuro attraverso anticipazioni di comunità e di persone profetiche, che lasciano spazio all'azione dello Spirito. Per questo il futuro dell'uomo, anche nella sua dimensione storica, può essere oggetto della speranza cristiana e costituire il programma del suo impegno per il Regno. Esso include, quindi, anche il futuro desiderabile di una terra abitabile e deve sviluppare la creatività per la sua realizzazione.

In definitiva non esiste contrapposizione tra l'ultima soprannaturale speranza e le «penultime» speranze terrene. La contrapposizione messa in evidenza dall'impegno sociale del cristiano attraverso l'esercizio della sua speranza è quella esistente tra i benestanti e tutti «coloro che ora e in futuro sono trascurati, oppressi ed esclusi dal processo di sviluppo»²¹.

- *Teologia della liberazione*

La teologia della liberazione ha sviluppato ampiamente questi temi.

Il suo assunto centrale considera appunto i processi di liberazione storica come una componente essenziale ed intrinseca della realizzazione del Regno. «Ciò suppone che Dio sia pensato come un Amore liberatore, la cui presenza nel mondo è tanto più forte, quanto più avanza la liberazione umana. Un Dio che si manifesta nell'amore degli uomini tra di loro, e di conseguenza, nel loro combattimento per la libertà di tutti. Un Dio che chiede ai credenti di attendere attivamente il suo Regno costruendo il regno della libertà».

La liberazione totale del compimento finale si concretizza in liberazioni parziali della storia che la preparano. Come anticipazioni e preparazioni, queste liberazioni sono imperfette e transitorie e quindi debbono essere sempre superate ma non possono essere scavalcate".

²³ Id., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 87.

²² G. GIRARDI, *Escatologia, secolarizzazione, lotta di classe. Per una ermeneutica del discorso escatologico*, in *Idoc intern.* 14 (1983) nn. 11-12, p. 23.

²³ Cf L. BOFF, *Il Gesù nella teologia della liberazione*, in *Idoc intern.* 10 (1979), nn. 3-4, pp. 44-46, Id., *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973. J.C. SCANNONE, *La teologia della liberazione. Caratterizzazione, correnti tappe*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 393-423.

Per questi motivi l'impegno dell'uomo per il Regno deve avere la storia come campo di esercizio per modificarne le condizioni di esistenza. In particolare il cristiano deve partire dai poveri, dagli emarginati, dai maledetti della terra. Essi infatti rappresentano il luogo dove il peccato esprime tutta la sua forza di distruzione e di morte. «Una situazione di ingiustizia, infatti, non è una casualità, non è qualche cosa di segnato da un destino ineluttabile: esiste alle sue spalle una responsabilità umana... Per questo la conferenza di Medellin vede lo stato di cose esistente in America Latina come «una situazione di peccato», «un rifiuto del Signore»²⁴. Perciò il cristiano deve essere guidato dalla convinzione che «solamente con la partecipazione al processo storico di liberazione sarà possibile indicare l'alienazione fondamentale presente in ogni alienazione parziale».

L'opzione per i poveri quindi è una assoluta necessità per la Chiesa che vuole preparare la venuta del Regno.

NATURA DELL'IMPEGNO ECCLESIALE DI FRONTE AL MONDO

La Chiesa ha ragioni teologiche per prendere posizione di fronte ai problemi del mondo. Ma l'atteggiamento che la Chiesa assume è diverso da quello di altri tempi.

Atteggiamento nuovo della Chiesa

È importante delineare le caratteristiche nuove dell'atteggiamento ecclesiale perché esso caratterizza le dinamiche attuali dell'impegno politico.

Come aveva già detto la *Populorum Progressio* di Paolo VI, anche nella recente enciclica il Papa afferma che la Chiesa non ha soluzioni tecniche da indicare e che in ogni caso nessuna soluzione di giustizia adegua le esigenze del Regno di Dio²⁵.

In questa prospettiva anche il concetto di dottrina sociale della

²⁴ G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, p. 180 e ss.

²⁵ *Sollicitudo rei socialis* n. 41 e n. 48.

chiesa si sta modificando. Dopo un periodo, in cui per il senso integralista che la formula sembrava connotare si preferiva evitarne l'uso, ora l'espressione «dottrina sociale della chiesa» ritorna in auge. Ma il senso ne è storicizzato e relativizzato.

Essa indica «l'insieme dei principi di riflessione, dei criteri di giudizio e delle direttrici di azione»²⁶ proposti dall'insegnamento della Chiesa, che avverte la necessità di adeguarsi costantemente alle diverse e mutevoli situazioni della umanità. Per questo si è stabilita una tradizione di commemorare le encicliche sociali, per poter aggiornare la dottrina sociale della Chiesa.

Giovanni Paolo II, che tiene molto a questa formula, ne precisa il senso affermando che essa «non è una terza via tra capitalismo liberalista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale»²⁷.

La Chiesa «sa bene che nessuna realizzazione temporale si identifica col Regno di Dio, ma che tutte le realizzazioni non fanno che riflettere e, in un certo senso, anticipare la gloria del Regno, che attendiamo alla fine della storia, quando il Signore ritornerà. Ma l'attesa non potrà mai essere una scusa per disinteressarsi degli uomini nella loro concreta situazione personale e nella loro vita sociale, nazionale e internazionale, in quanto ora soprattutto condiziona quella».

La Chiesa deve impegnarsi quindi. La ragione che il Papa indica ricalca un testo della GS che è stato diversamente interpretato: «Nulla anche se imperfetto e provvisorio, di tutto ciò che si può e si deve realizzare mediante lo sforzo solidale di tutti e la grazia divina in un certo momento della storia, per rendere 'più umana' la vita degli uomini, sarà perduto, né sarà stato vano... I beni di questo mondo e l'opera delle nostre mani... servono per la venuta del Regno definiti-

²⁶ Congregazione, per la Dottr. della fede, *Libertatis conscientia* n. 72. Paolo VI, *Octogesima adveniens* n. 4.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* n. 41.

vo. Così il Signore... uniti ci invia al mondo intero per dare testimonianza, con la fede e con le opere, dell'amore di Dio, preparando la venuta del suo Regno e anticipandolo pur nelle ombre del tempo presente. Quanti partecipiamo alla Eucaristia, siamo chiamati a scoprire, mediante questo sacramento, il senso profondo della nostra azione nel mondo in favore dello sviluppo e della pace; ed a ricevere da esso le energie per impegnarci sempre più generosamente, sull'esempio di Cristo che in tale sacramento dà la vita per i suoi amici (cf *Gv* 15, 13). Come quello di Cristo e in quanto unito al suo, il nostro personale impegno non sarà inutile, ma certamente fecondo»".

CONCLUSIONE

Alcuni dati mi sembrano oggi acquisiti e alcune riflessioni restano aperte.

I dati acquisiti riguardano la modalità dell'azione divina nella storia umana e il rapporto tra l'azione umana e la salvezza; le riflessioni aperte, invece, riguardano il rapporto con il Regno.

In ogni caso le ragioni teologiche di un impegno politico sono chiari per tutti anche se diversamente urgono nelle varie prospettive.

Azione divina e salvezza umana

Non vi è alcun dubbio, per il cristiano, che la salvezza è da Dio. Anche l'interpretazione del mistero di Gesù nella tradizione cristiana avviene all'interno di questo presupposto: Gesù salva perché Dio in Lui opera. Nel modello della incarnazione l'azione di Gesù è vista come espressione umana della parola eterna di Dio. La efficacia salvifica dei suoi gesti di perdono, di compassione, di misericordia è la medesima efficacia dell'Amore di Dio. Per questo la vita di Gesù è sempre sotto l'azione dello Spirito di Dio e si esprime, nei confronti degli Apostoli, con la effusione del medesimo Spirito, reso possibile dalla glorificazione o spiritualizzazione di Gesù nella risurrezione. Giovanni esprime esplicitamente questo nesso: «Questo disse rife-

²⁸ Id., *ib.* Egli cita la GS n. 39.

rendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in Lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato glorificato» (*Gv* 7, 39).

In termini secolarizzati possiamo dire che il Bene rende possibile gesti di bontà, il Vero suscita parole vere, il Giusto ispira progetti di fraternità e di condivisione. Ma tutto questo secondo modalità diverse dalle abituali influenze delle creature.

Azione umana e salvezza

Se accettiamo il modello della incarnazione possiamo affermare che l'azione umana è assolutamente necessaria per la salvezza dell'uomo come emergenza dell'azione salvifica di Dio. Ma non in quanto l'azione è esecuzione di opera o fedeltà alla legge o in quanto ragione di merito presso Dio, ma in quanto luogo del divenire umano. Attraverso la sua azione l'uomo diventa se stesso. Tutte le azioni umane, in questa prospettiva, possono essere salvifiche: pensieri, desideri, decisioni frustrate, opere fallite. Non sono quindi le opere dell'uomo, ma le sue azioni e il suo divenire a tracciare la storia salvifica.

L'uomo vivente e non le costruzioni del suo ingegno sono la salvezza realizzata.

Strutture storiche e salvezza umana

L'azione salvifica di Dio non si esprime soltanto nelle attività singole dell'uomo, ma anche nelle decisioni sociali e nelle imprese comunitarie. Anzi, quando la storia procede e diventa complessa, richiede strutture più ampie e ricche di condivisione, di giustizia, di pace, ecc.

La crescita della persona e le sue azioni sono alimentate dai rapporti e dalle strutture sociali in cui la persona è inserita.

La creazione perciò di adeguate strutture sociali è la condizione dell'azione salvifica di Dio. Esse sono componenti della storia salvifica non in quanto opere dell'uomo, ma in quanto luogo di emergenza dell'azione salvifica di Dio secondo la legge della incarnazione.

Come Gesù rappresenta l'espressione della perfezione divina in

un individuo umano (la parola incarnazione deriva da carne nel senso di Basar ebraico = individuo umano), una comunità ordinata secondo amore e giustizia (nella pace) rappresenta l'espressione della perfezione divina in una cultura (inculturazione).

Realizzazioni storiche e Regno di Dio

Da queste affermazioni però non si può dedurre una connessione intrinseca tra realizzazioni storiche dell'uomo e forma definitiva del Regno.

Non sappiamo chi saremo e non conosciamo le forme future dell'esistenza salvata.

Abbiamo alcuni criteri induttivi e alcuni indizi, ma non siamo in grado di svilupparli a causa della insufficienza dei parametri attuali. È opportuno perciò rinunciare ad ogni proiezione futura.

Non possiamo perciò rinunciare alla creazione di ambiti storici sempre più idonei ad accogliere doni di vita e ricchezze salvifiche.

La crescita dell'uomo, il divenire figli di Dio, è condizionato necessariamente al loro sviluppo storico. Noi saremo secondo chi siamo diventati, diventiamo secondo ciò che nella azione accogliamo del dono di Dio e accogliamo secondo le dinamiche comunitarie in cui siamo inseriti.

Fare politica è il mezzo per realizzare comunità umane in grado di continuare l'avventura della Parola divina nella storia umana, quella avventura che in Cristo ha mostrato i suoi paradigmi e la sua legge fondamentale che è la legge della incarnazione.

Ideali assoluti e concretezza storica

Il rapporto tra Regno e storia si concretizza nella relazione tra ideale e compromesso della situazione.

Ogni tensione sociale vive di questa dinamica.

È necessario che una società dia spazio a chi difende l'ideale e lo vive nelle forme radicali, ma anche a chi gestisce nel presente, in modo da non impedire il suo graduale sviluppo.

È difficile che un singolo individuo o un gruppo possa vivere compiutamente questi due aspetti.

È necessario perciò che la società preveda la dialettica tra gruppi che propongono l'ideale nelle sue espressioni assolute e coloro che tengono conto delle situazioni limitate e dei passi possibili.

I primi senza i secondi cadrebbero nel terrorismo della virtù e tenderebbero ad imporre a tutti con la forza le scelte ideali che invece debbono maturare nella libertà.

I secondi senza i primi cadrebbero nella gestione del presente perdendo di vista l'ideale e le sue realizzazioni possibili nel presente. Gli uni debbono godere della presenza degli altri ed insieme camminare per realizzare quotidianamente il nuovo possibile in vista del definitivo.

D'altra parte, quando ha come riferimento la volontà di Dio o la sua giustizia, sempre più esigente di tutte le realizzazioni umane, il credente è in grado di introdurre nelle situazioni contingenti e spesso ingiuste della storia, continue dinamiche di rinnovamento.

Ma è necessario che l'orizzonte di fede situi ogni situazione storica perché sia possibile introdurre profezie e immettervi spinte rinnovatrici.

Questa è la condizione per stabilire correttamente il rapporto tra fede e impegno politico. Altrimenti o si cade nel dualismo schizofrenico o si elimina l'ambito della fede o si elimina il coinvolgimento storico. Nel primo caso si crea un piccolo spazio dedicato a Dio mentre tutto l'altro resta riservato alla storia, senza rapporti intrinseci tra di loro.

Nel secondo caso si vive solo nello spazio contingente del presente e la politica diventa semplice gestione del potere.

Nel terzo caso, molto più raro, ci si illude di vivere in uno spazio divino senza coinvolgimenti storici.

È urgente, invece, imparare a compiere la volontà di Dio anche nelle situazioni imperfette, dare gloria anche in circostanze opposte al suo volere, esprimere il suo amore in atti di solidarietà, tradurre la sua misericordia in gesti di perdono, realizzare progetti di giustizia come espressione della sua azione creatrice.

In tale modo la gestione del presente viene sempre alimentata dal confronto con gli ideali e non si cade né nella fuga dal presente, né nel terrorismo della virtù, né nella rincorsa del potere transitorio e nell'idolatria dell'effimero.

Capitolo sesto

ETICA E POLITICA: QUALE RAPPORTO?

Giannino Piana

Le difficoltà che si incontrano oggi nella coniugazione del rapporto tra etica e politica non sono soltanto dettate dall'articolarsi sempre più complesso della politica a partire dall'epoca moderna, ma anche dallo stato di grave disagio in cui versa la cosiddetta «etica pubblica».

Alla centralità assunta dalla «questione morale» nel nostro paese, per la persistenza dei processi di deterioramento e di inquinamento che riguardano la gestione del potere — si pensi alle forme di lottizzazione selvaggia e ai meccanismi perversi della burocrazia — non corrisponde in realtà uno sforzo altrettanto grande di individuare vie plausibili di fuoriuscita, che consentano di restituire alla politica il suo originario significato di servizio alla collettività umana.

La crisi etica della politica non è infatti addebitabile soltanto alla cattiva volontà degli attori che in essa operano, ma più radicalmente alla mancata elaborazione di regole adeguate, capaci di interpretare correttamente le dinamiche del cambiamento sociale in corso.

L'obiettivo delle presenti note è quello di fornire un modello metodologico di approccio al problema, in chiave prevalentemente teorica, senza per questo escludere la necessaria attenzione alle questioni concrete che emergono dall'attuale congiuntura storica.

ALLE RADICI DELLA CRISI ATTUALE

La crisi etica della politica non rappresenta di per sé un fatto nuovo. L'epoca moderna è radicalmente segnata da questa crisi. Ciò che tuttavia oggi sorprende è la mutazione dei suoi connotati quali-

tativi. Il fenomeno politico ha assunto infatti caratteristiche del tutto nuove rispetto al passato in relazione soprattutto ai profondi cambiamenti intervenuti nell'ambito della società.

Uno degli indici di tale cambiamento è anzitutto costituito dal progressivo estendersi del campo della politica, non più circoscrivibile entro l'area delle istituzioni tradizionali, ma aperta ad un intreccio articolato di luoghi di esercizio e di influenze, che, oltre a dilatarne lo spazio di azione, rendono sempre più ardua l'individuazione della sua specificità.

La crescente interdipendenza tra i popoli — non solo a livello economico, ma anche sociale e culturale amplifica l'orizzonte della politica, proiettandola sullo scenario mondiale, mentre lo sviluppo di forme sempre più articolate di interazione tra i diversi settori nei quali si dispiega la vita collettiva ne accentua la responsabilità, estendendola all'insieme dei processi in atto nella società.

Complessità sociale e dilatazione della politica

D'altra parte, l'elemento di più rilevante interesse che connota l'attuale stato di cose almeno nel contesto del mondo occidentale e che concorre, in modo decisivo, a determinare tale dilatazione, è il fenomeno della «complessità sociale», con il conseguente dispiegarsi di processi di differenziazione e di moltiplicazione delle appartenenze.

L'azione politica è così chiamata ad attuarsi mediante un'infinita gamma di interventi che rispondono a bisogni diversi: interventi la cui messa in atto esige la presenza di strutture sempre più decentrate, sia di ordine pubblico che privato.

La politica appare sempre più come una dimensione sottesa alla globalità degli eventi che concorrono a determinare il senso e gli orientamenti della vita collettiva, come una realtà onniavvolgente, una prospettiva complessiva e totalizzante, con il rischio di non riuscire più a determinarne i confini, e dunque a salvaguardarne l'identità specifica.

Tutto ciò è inoltre aggravato dalla persistente incapacità delle istituzioni tradizionali a ridefinire il proprio compito e a rapportarsi correttamente con altre aree di impegno pubblico, cioè ad interagire

con esse in modo costruttivo. Il che dà luogo ad una sorta di dialettica negativa, che assume la forma del conflitto tra società e Stato, tra la tendenza ad appropriarsi della politica da parte della collettività e l'opposta tendenza a ricondurla entro le strutture tradizionali, riducendo lo spazio di esercizio effettivo del potere.

È evidente che questa dialettica, oltre ad avere effetti nefasti per la convivenza civile, ha come esito un ulteriore aggravamento della difficoltà a pervenire ad una chiara definizione della politica.

Il permanere di un modello ristretto di politica, ancorato ad una concezione della realtà sociale ampiamente superata, provoca infatti l'emergere della tentazione — altrettanto pericolosa di dilatare a dismisura la sfera della politica, fino a stemperarne del tutto la natura e i connotati peculiari.

La secolarizzazione della politica

A questo primo dato, di ordine prevalentemente strutturale, se ne aggiunge un altro, di stampo decisamente culturale, che dà più immediatamente ragione del progressivo svuotamento etico della politica.

Esso è rappresentato dal processo di secolarizzazione della politica, che ha raggiunto nel nostro tempo livelli radicali.

La positiva «laicizzazione» della politica, iniziata a partire dagli inizi dell'epoca moderna, ha assunto ai nostri giorni non solo il significato di emancipazione del «sacro» ma di totale separazione dalla sfera etica.

La recente crisi delle ideologie, le quali hanno costituito per molto tempo il supporto metaetico della politica, ha concorso a mettere chiaramente in luce la povertà etica della politica. L'assenza di riferimenti forti è infatti coincisa con l'affermarsi di una visione pragmatica, sorretta da logiche meramente utilitaristiche e funzionali. La società post-ideologica in cui viviamo è una società a-progettuale, nella quale prevale la ricerca di soddisfazione dei bisogni e degli interessi soggettivi; una società dominata dall'attenzione all'immediato e dalla rinuncia alle grandi domande relative al senso e al fondamento.

Al conflitto tra le classi sociali — conflitto che era ancora con-

trassegnato dalla ricerca del bene collettivo è venuta sostituendosi la dialettica tra le corporazioni, per le quali conta soltanto l'affermazione dei propri interessi, e perciò l'attivazione di dinamiche volte ad allargare lo spazio del proprio potere.

La conseguente frammentazione del tessuto sociale, con il moltiplicarsi di tendenze contrapposte e il venir meno di valori assoluti, che stanno a fondamento di diritti fondamentali ed irrinunciabili, svuota la politica di tensione ideale, destituendola di fatto di valenza etica.

LE RAGIONI DI UNA SEPARAZIONE

La situazione descritta è l'esito di una travagliata parabola storica, che si è sviluppata in epoca moderna nell'ambito della cultura occidentale. La fondazione moderna della politica avviene al di fuori ed in contrapposizione all'etica. Con la formazione dei grandi Stati nazionali si fa strada la convinzione che nell'azione politica non contano i principi ma le «grandi cose» (N. Macchiavelli), che cioè la politica è anzitutto il luogo in cui si esplica la volontà di potenza come ricerca del risultato o del successo a prescindere dal rispetto dei valori morali assoluti.

Questa dicotomia tra etica e politica si perpetua fino ai nostri giorni, pur assumendo connotati nuovi in relazione soprattutto alle trasformazioni sociali e culturali intervenute in questi ultimi anni.

La caduta della tensione politica, caratterizzata da una forte concentrazione di attese collettive di cambiamento, è coincisa con la riscoperta del ruolo primario del soggetto agente.

Si direbbe che è possibile parlare oggi di un «ritorno all'etica», di una ripresa di attenzione alla sfera della coscienza, e dunque dei valori che ad essa strettamente si collegano. Senonché, il rinnovato interesse per il mondo della soggettività e per la stessa nozione di individuo si accompagna in realtà ad una profonda destrutturazione dell'identità. Il fenomeno della secolarizzazione, che ha raggiunto il livello più radicale quello della relativizzazione di ogni valore rende assolutamente problematica la ricerca di regole comuni. Ciò che viene affermandosi è una sorta di «politeismo» dei sistemi di valore,

che vanifica la possibilità di disporre di criteri oggettivi, universalmente condivisi.

L'apparente «ritorno all'etica» si traduce così di fatto nella «fine dell'etica», nel venir meno della condizione per la definizione di un sistema di norme, che interpretino adeguatamente istanze della persona a carattere universale, e dunque oggettivabili. La conseguenza di questo insieme di fatti è l'emergere insistito di spinte accentuatamente individualistiche, che finiscono per produrre «atomismo» e «anomia».

L'esito della separazione: politica e volontà di potenza

Lo sforzo di superare questa impasse si è mosso prevalentemente nella direzione della ricostituzione di un concetto di razionalità limitata, come risultante di un confronto da istituire tra i singoli soggetti. Si fa in tal modo strada una visione «debole» della politica come accettazione delle procedure per la produzione delle regole, la cui definizione deve avvenire mediante la comunicazione consensuale.

A questa posizione è possibile riconnettere tutte le forme di contrattualismo moderno, le quali nascono dall'idea che il punto di partenza di ogni progetto sociale è il singolo con le sue passioni, i suoi interessi ed i suoi bisogni.

Il contrattualismo sembra infatti postulare una situazione originaria senza doveri, ed esige che le regole vengano stipulate mediante accordi che tengano conto degli interessi in gioco.

La difficoltà di fondo è tuttavia quella di determinare il criterio secondo il quale rifondare il consenso, dando luogo alla possibilità di un esercizio del potere che trovi la sua radicazione in un principio condiviso dai singoli.

L'assenza di un'etica oggettiva come campo della statuizione dei fini trasforma la politica in luogo originario ed esclusivo di legittimazione del senso delle scelte, le quali a nient'altro finiscono per essere subordinate che alla logica del successo.

Il rischio è, in definitiva, quello della riproposizione di forme di decisionismo, che riconducono la politica al terreno dell'esercizio della volontà di potenza.

LA RICERCA DEL FONDAMENTO

La ricerca di un nuovo rapporto tra etica e politica implica, dunque, da un lato, l'attenzione alla distinzione esistente tra i due ambiti e, dall'altro, la capacità di stabilire tra loro un'adeguata correlazione.

La legittima autonomia della politica comporta infatti la sua irriducibilità all'etica, ma, nello stesso tempo, il fatto che l'agire politico sia volto, in ultima analisi, al servizio dell'uomo, rende ineludibile il riferimento alla dimensione etica.

La questione che deve, in primo luogo, essere affrontata è quella del fondamento. La possibilità di pervenire alla produzione di un'etica normativa per la politica è infatti legata all'esistenza, sul terreno della coscienza soggettiva, di una forte istanza emancipativa, di un principio di «redenzione sul mondo» secondo la felice espressione di Adorno — come luce essenziale della conoscenza umana. Solo a questa condizione diventa trasparente il legame tra impegno morale e prassi politica, nel senso di una necessaria coesistenza tra le due sfere, le quali finiscono per avere un fine comune e dunque per interagire tra loro come aspetti complementari di un unico processo.

È come dire che, per uscire dalla tentazione del volontarismo, è necessario postulare una struttura di significato che il soggetto non pone ma trova nel mondo. Il dramma dello Stato moderno è infatti che, essendo venuto meno qualunque richiamo ad un ordine trascendente di significati, ciò che si accetta come punto di partenza è l'assoluta diversità, per cui la ricerca dell'unità tende ad essere realizzata mediante la decisione e l'imposizione dall'esterno.

L'istanza di redenzione del mondo e la memoria cristiana

La teologia post-conciliare si è soprattutto impegnata in questa direzione, sforzandosi di dare spessore oggettivo all'istanza di «redenzione sul mondo» mediante la risignificazione della «memoria» cristiana.

Deprivatizzando la fede, nel segno della più radicale accettazione della mondanità del mondo, la teologia politica le ha restituito la connaturale dimensione di elemento critico-liberatore nei confronti

della società. L'idea che infatti scaturisce da una lettura della storia nell'ottica della redenzione di Cristo è quella di una giustizia e di una solidarietà universali, che prendono corpo nell'attenzione privilegiata alle vicende degli ultimi e dei sofferenti.

La «memoria passionis» diventa in questo modo un ricordo pericoloso che pone in allarme di fronte alle facili riconciliazioni con i «fatti» e le «tendenze» della società; diventa un ricordo liberante di fronte alle costruzioni e ai meccanismi della coscienza dominante. Come tale essa custodisce la politica tanto dalla tentazione del totalitarismo quanto da quella non meno grave — di una neutralità asettica, che si traduce in assenza di orientamento, ed introduce nell'azione politica una nuova fantasia morale, che sostituisce al gioco degli interessi l'attenzione prioritaria al bisogno e alla sofferenza altrui.

È fuori dubbio che, in questa luce, la politica riconquisti, in senso forte, la sua dimensione etica. Ma la possibilità di dare ad essa concretezza è legata al recupero di un'attenzione privilegiata alla persona, al suo spessore ontologico, ai diritti fondamentali di cui essa è costitutivamente portatrice.

Questo significa che la politica va ripensata come spazio di una feconda interazione tra il «personale» e il «sociale», come ambito cioè di attenzione ad una pluralità di istanze, che devono essere ricomposte.

L'assunto personalista consente infatti di mediare tra loro il principio di solidarietà e il principio di sussidiarietà — principi classici della dottrina sociale della Chiesa, ma anche criteri ispiratori della Carta Costituzionale italiana — evitando che l'uno venga applicato a scapito dell'altro.

QUALE ETICA NORMATIVA PER LA POLITICA?

Accertata l'esistenza di un'istanza morale assoluta, che ha la sua incarnazione nel servizio alla persona, in quanto soggetto relazionale, rimane tuttavia aperta la questione dei criteri in base ai quali formulare le diverse opzioni politiche.

È qui evidente la necessità di fare i conti con la nota distinzione weberiana tra etica della convinzione ed etica della responsabilità.

La politica non può infatti essere il luogo della pura testimonianza, ma deve tenere in considerazione il risultato; deve tendere, in altre parole, a rendere efficace sul piano storico l'istanza emancipatrice. Se dunque è vero, da un lato, che non è possibile derogare ai principi di fondo, negati i quali verrebbero meno i presupposti di una prassi di liberazione, non è meno vero, dall'altro, che tali principi non possono essere soltanto astrattamente proclamati, ma devono tradursi in regole precise secondo le quali normare le diverse scelte.

In questa prospettiva vanno ripensati tanto il problema del potere quanto quello dell'ideologia. Libertà e potere non sono concetti radicalmente antitetici, ma complementari; per cui una volta preso partito per la libertà, è indispensabile studiare come di fatto essa possa attuarsi non contro il potere ma attraverso di esso.

Analogo discorso deve essere portato avanti sul terreno dell'ideologia, la quale, sorretta da un uso emancipativo della ragione, diviene la strada mediante la quale viene data consistenza reale alla progettualità politica, senza cadere necessariamente per questo in forme di totalizzazione.

I «nodi» connessi con l'esercizio della democrazia

Ma ciò che acquista in questa ottica rilievo determinante è soprattutto il grosso capitolo dei «nodi» connessi con l'esercizio della democrazia rappresentativa.

La definizione di precise «regole del gioco», che garantiscano un corretto funzionamento delle istituzioni e favoriscano un ampliamento della partecipazione, non è indifferente ai fini della soluzione della «questione morale». Si tratta infatti di ristabilire un giusto equilibrio tra rappresentanza e decisione, preoccupandosi di fare spazio alla diversità delle opzioni politiche e degli interessi sottostanti, ma non dimenticando le esigenze della governabilità, che è momento essenziale ed ineludibile dell'azione politica.

La soluzione di questi problemi è, in definitiva, dipendente da una corretta interpretazione del nesso sempre più complesso che lega tra loro organizzazione politica e variabili sociali.

Il rapporto tra etica e politica deve infatti essere coniugato nel quadro di una attenzione allargata alla crescente frammentazione

delle scelte individuali e collettive, proponendo mediazioni più duttili e più articolate; accettando, in altri termini, che le dinamiche della coscienza civile hanno sempre più origine dall'interazione e dalla comunicazione tra le diverse componenti della realtà sociale.

L'etica della responsabilità deve pertanto giocarsi nel confronto dialettico tra azione politica e forme dell'organizzazione sociale, consentendo alla politica di esercitare la sua irrinunciabile funzione di guida dei processi storici e insieme di momento di sintesi delle aspettative individuali e collettive.

La «deflazione» dalla politica, intesa in senso tradizionale, per andare nella direzione della ricerca di nuove modalità di partecipazione sociale — si pensi all'associazionismo volontario e al privato sociale — non è motivata soltanto dal rifiuto della partitizzazione onnipervasiva, ma corrisponde anche ad un'esigenza propria dell'attuale situazione di complessità. Di qui l'importanza di creare le condizioni, anche a livello istituzionale, per lo sviluppo di una nuova articolazione dei rapporti tra le varie aree di partecipazione sociale, favorendo un reale decentramento del potere.

Solo in questo modo la politica può infatti recuperare capacità propulsiva e forza espressiva di fronte alle domande della società odierna.

Capitolo settimo

FEDE, CULTURA E POLITICA: LA CHIESA E I CRISTIANI

Bartolomeo Sorge

Nel dibattito postconciliare il rapporto tra fede e politica è venuto centrale, non solo a livello di concrete implicazioni pastorali, ma anche a livello di analisi teorica e dottrinale. Cioché non ci sembra esagerato affermare che come nella coscienza dei nostri giorni, di fronte alla grave crisi della politica, è maturata la convinzione che le conquiste della moderna democrazia potranno essere consolidate soltanto grazie alla sua «risurrezione», nello stesso modo nella coscienza ecclesiale di oggi è maturata ormai la persuasione del rapporto inscindibile che lega tra loro evangelizzazione e promozione umana, fede e politica.

Questa consapevolezza nuova porta con sé tutta una serie di gravi interrogativi e di questioni da chiarire, intorno ai quali non c'è ancora unanimità. Tuttavia, si deve riconoscere che il Concilio e l'ulteriore approfondimento post-conciliare hanno acquisito ormai alcuni punti fondamentali di dottrina e di prassi pastorale, che consentono di indicare, almeno nelle grandi linee, l'identikit di una nuova presenza dei cristiani e della comunità cristiana nel contesto di una società pluralistica e secolarizzata.

Perciò, dopo aver chiarito il concetto e la natura della politica e la sua importanza centrale nella vita sociale e personale di tutti, cercheremo di fare il punto sui più discussi problemi dell'impegno politico del cristiano nel nostro tempo, e sulla natura e le prospettive di un rinnovato impegno politico della comunità cristiana.

LA POLITICA

Uno dei segni del nostro tempo è certamente la riscoperta della

politica e della sua centralità nella vita di ciascuno e della società. Dopo lunghi anni di crisi di una politica senz'anima, ridotta a mera ricerca del potere, e di fronte alle funeste conseguenze che una tale crisi ha portato con sé, stiamo assistendo a una vigorosa ripresa di rinnovamento e di impegno. Questa ripresa è particolarmente vivace nel mondo cattolico.

Importanza della politica

Infatti, ormai è largamente diffusa la consapevolezza che la politica è da considerare come una dimensione intrinseca della stessa esistenza umana, della vita d'ogni giorno. Tutti facciamo quotidianamente l'esperienza che le decisioni politiche, a qualsiasi livello intervengano e da qualsiasi parte siano prese, investono in ogni caso la nostra esistenza personale e comunitaria.

Dunque, l'importanza della politica nasce dalla natura stessa dell'uomo e della società, secondo il volere di Dio creatore: «È evidente — sottolinea il Concilio — che la comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine prestabilito da Dio» (GS 74).

Lungo questa direzione si muove il costante insegnamento della Chiesa. Già Pio XI, in un discorso alla FUCI rimasto famoso, definì la politica come «il campo della più vasta carità, la carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore» (Osservatore Romano, 23 dicembre 1927, p. 3). E, ai nostri giorni, il Concilio ha ribadito in forma solenne la stima della Chiesa per la politica: «La Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità»; ed esorta che «coloro i quali sono o possono diventare idonei per l'esercizio dell'arte politica, difficile insieme e nobilissima, si preparino e si preoccupino di esercitarla senza badare al proprio interesse e al proprio vantaggio [...], si prodighino [...] al servizio di tutti, anzi, con l'amore e la fermezza richiesti dalla vita politica (GS 75). A sua volta, Paolo VI invita a «prendere sul serio la politica [che] è una maniera esigente — ma non è la sola — di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri» (OA 46). E, ancora più vicino a noi, il Sinodo

sui laici del 1987 ritorna esplicitamente sul tema, aggiungendo che «l'impegno dell'azione sociopolitica dei fedeli si radica nella fede poiché questa illumina la totalità della persona e la sua vita» (Messaggio al Popolo di Dio, n. 11).

In altre parole, il servizio, se vissuto con disinteresse e carità, è l'arte più grande, perché attraverso una politica efficace, rettamente impostata, si influisce in modo determinante sulla esistenza umana; e non solo sui problemi che maggiormente affliggono la generazione presente (il lavoro, l'abitazione, la scuola, la salute, il tempo libero...), ma anche sul futuro del Paese e dell'umanità, data l'interdipendenza che ormai ci lega tutti in un unico destino.

Le scelte politiche, infatti, non hanno soltanto una portata immediata sui problemi che sorgono giorno per giorno, ma producono effetti a lungo termine, coinvolgendo inesorabilmente le generazioni future.

Tuttavia, l'importanza della politica, pur essendo centrale e determinante, non va assolutizzata. Se «tutto è politica», nel senso che l'esistenza umana non può prescindere, la politica però «non è tutto» per l'uomo. Certo, la politica assolve il compito di «coagulante sociale» (per dirla con una felice espressione dell'episcopato francese), in quanto serve a far coincidere le diverse attività umane e i diversi soggetti sociali in un progetto comune per la realizzazione del bene di tutti; ma la politica non può assorbire tutte le attività e le esigenze dell'uomo: si esplica, di natura sua, nel relativo (è «l'arte del possibile») e non sarà mai in grado di realizzare pienamente le aspirazioni trascendenti dell'uomo, il suo bisogno di Dio, che è quanto di più essenziale la persona umana avverte in sé.

Fede, cultura, politica

A questo punto, per avere una nozione chiara della natura della politica e delle sue implicazioni pastorali, giova approfondire il tipo di rapporto che intercorre tra fede, cultura e politica. Infatti, pur appartenendo a piani distinti, esse sono strettamente collegate tra loro.

La fede — spiega il Concilio — è l'adesione libera, con la quale l'uomo tutt'intero si abbandona a Dio, prestandogli il pieno osse-

quo dell'intelletto e della volontà e acconsentendo alla di lui rivelazione (cf DV 5). Quindi, la fede è un dono soprannaturale di Dio, di origine trascendente.

La cultura invece spiega ancora il Concilio — è una realtà profondamente diversa: è di origine umana e immanente, appartiene all'ordine naturale (cf GS 53ss). A differenza della fede, che poggia sulla Parola stessa di Dio immutabile ed eterna, la cultura deriva dall'uomo e poggia sugli eventi mutevoli della storia, varia col mutare degli uomini, del tempo e dello spazio.

La fede, dunque, non è una cultura, né può essere «ridotta» a cultura. Eppure la fede non può fare a meno della cultura; e la cultura non ha nulla da perdere, ma tutto da guadagnare, dall'incontro con la fede.

Infatti, la rivelazione, alla quale aderiamo con la fede, contiene un messaggio di Dio all'uomo e sull'uomo, che riguarda indiscriminatamente tutti, credenti e non credenti a qualsiasi luogo e tempo appartengano. Perciò, la Parola di Dio, per essere da tutti compresa e liberamente accolta (con l'aiuto della grazia che non manca mai), deve farsi a tutti intelligibile mediante un processo di incarnazione, di traduzione del messaggio rivelato nelle diverse culture. È quel processo di «inculturazione» di cui parla Giovanni Paolo II nella *Catechesi tradendae* (n. 53), e di cui avevano già parlato (senza però usarne il termine) sia il Concilio (LG 13; AG 22; GS 44), sia Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (n. 20).

Insomma, l'evangelizzazione e il Vangelo non s'identificano con nessuna cultura e sono indipendenti rispetto a tutte le culture; però devono ispirarle tutte, affinché il messaggio di Dio, contenente la risposta agli interrogativi ultimi ed essenziali di ogni intelligenza e di ogni coscienza umana (quindi, di ogni cultura), non rimanga muto o incomprensibile. Quest'opera necessaria di inculturazione — spiega ai gesuiti il padre Pedro Arrupe nel Documento sulla inculturazione (14 maggio 1978) — consiste nella «incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza [cristiana] non solo riesca a esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante,

che trasforma e ricrea questa cultura» (*Acta Romana Societatis Jesu* XVII [1977-1979] 229-255).

Ma la cultura — che è l'insieme di valori e di comportamenti di un popolo o di un gruppo — non rimane mai un discorso astratto; si traduce inevitabilmente nelle istituzioni della convivenza civile, nelle strutture della città e dello Stato. Ora, il passaggio dalla cultura alle istituzioni e alle strutture pubbliche avviene attraverso la mediazione politica, la quale viene così ad assumere quella importanza centrale che dicevamo, fungendo da anello di congiunzione tra Paese reale e Paese legale, tra progetto e sua realizzazione, tra valori e ideali della gente e programmi dei partiti. Se la politica si corrompe, se l'anello si spezza, allora gli ideali e i valori restano utopia e la prassi politica diviene ricerca del potere, clientelismo, guerra tra correnti, fonte di scandali.

Perciò, se è necessario tenere ben distinti tra loro i piani della fede, della cultura e della politica, tuttavia non è possibile separare l'uno dall'altro. Un nesso inscindibile li tiene legati vicendevolmente: la «coerenza». La fede illumina la cultura, il discorso sull'uomo e sulla storia; a sua volta, l'antropologia ispirata cristianamente diventa l'anima di una prassi politica coerente con i valori della fede. Di conseguenza, come una medesima fede può ispirare culture diverse, senza identificarsi con alcuna, così la medesima fede può ispirare opzioni politiche diverse, senza che alcuna possa rivendicare l'esclusiva di rifarsi pubblicamente ai valori cristiani. L'unica condizione, necessaria e sufficiente che si richiede all'impegno politico del cristiano, è la «coerenza» delle sue scelte con i valori fondamentali della fede e di un'antropologia illuminata da quegli stessi valori.

Laicità della politica

La diversità del piano della fede da quello della politica e la necessità del piano intermedio delle mediazioni culturali che devono animare la prassi e l'impegno temporale del cristiano, nello stesso tempo, fondano e suppongono la «laicità» della politica.

Il Concilio ha chiarito definitivamente che le realtà temporali (e, tra queste, la politica), per volontà del Creatore, hanno una loro consistenza ontologica, una propria verità e bontà, un ordine pro-

prio, leggi proprie e strumenti specifici che sono autonomi, non mutati dall'ordine e dal fine soprannaturale, al quale tuttavia sia l'uomo, sia ogni realtà temporale rimangono sempre orientati come al loro ultimo fine: «È in virtù della creazione stessa che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine. L'uomo è tenuto a rispettare tutto ciò, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola arte o scienza» (GS 36; cf pure AA 31b).

Ciò significa che dalla fede non si può dedurre direttamente un modello politico di società, di governo o di partito. La fede non offre ricette di organizzazione sociale, politica ed economica. Il Vangelo indica i valori da rispettare e da promuovere, come una bussola indica il nord, affinché la politica serva veramente all'uomo; impegna i cristiani a incarnare nella storia concreta d'ogni giorno quei valori, a lottare per affermarli e difenderli; non dice però attraverso quali vie, con quali programmi, grazie a quali scelte pratiche ciò debba avvenire. La fede, insomma, mentre da un lato spinge i cristiani a non restare passivi o assenti ma a entrare attivamente nella vita sociale e politica, dall'altro lascia intatta tutta la fatica e responsabilità della ricerca, il rischio delle scelte; non si sostituisce alla competenza professionale, che ciascuno invece dovrà procurarsi studiando e operando come tutti gli altri, per poter compiere con cognizione di causa le necessarie mediazioni richieste dalla prassi politica. Queste, dunque, saranno sempre il frutto combinato di una duplice fedeltà: della fedeltà ai valori cristiani ispiratori, e della fedeltà alle regole proprie dell'arte politica, che appartengono all'ordine della ragione e della natura, non derivano direttamente dalla rivelazione soprannaturale.

Questo sano concetto di «laicità» vieta che la «coerenza» con la fede, richiesta ai cristiani operanti in politica, degeneri in confessionarismo o in clericalismo; esclude, cioè, che la politica venga fatta servire a fini diversi da quello che le è proprio: il bene temporale della comunità civile. Non è lecito mettere la politica al servizio degli interessi della Chiesa o considerarla uno strumento finalizzato all'e-vangelizzazione e alla salvezza delle anime! Il cristiano darà gloria a Dio, contribuirà alla credibilità del vangelo e aiuterà il prossimo a salvarsi, proprio nella misura in cui rispetterà la laicità dei processi politici, mirando a realizzare quel bene comune politico, il quale

come scrive Giovanni **XXIII** nella Mater et magistra — è «l'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona» (n. 65).

Perciò non basta essere buoni cristiani per essere bravi politici. Per essere insieme e buoni cristiani e bravi politici, occorre essere uomini di sintesi vitale, capace di tradurre la «coerenza» con la fede nella «laicità» e nella professionalità della politica.

Una duplice accezione di «politica»

Sulla base dei chiarimenti che precedono, è possibile comprendere meglio la duplice accezione in cui il termine e il concetto di politica oggi sono comunemente usati.

In un primo senso, «politica» è intesa nella sua accezione più ampia, culturale, in quanto essa dice una data visione del mondo, dell'uomo e della storia. E la politica che potremmo definire «con la P maiuscola», perché viene prima, sta alla base della prassi politica, cioè dei programmi, dei modelli di governo, dei partiti. Dunque in senso lato, sono «politica» pure le attività sociali, assistenziali, di volontariato, di iniziativa culturale e religiosa, che non fanno capo direttamente ai partiti o a enti dello Stato, ma emergono spontaneamente dall'impegno dei «mondi vitali», dalla base sociale.

La seconda accezione, quella più comune, in cui viene usato il termine «politica» è nel senso della «prassi politica», propria dei partiti, dei sindacati, del governo, della pubblica amministrazione...

Ci si riferisce, cioè, a un preciso programma di cose da fare, alla traduzione tecnica delle istanze della base sociale, da coordinare in vista del bene comune. È la politica che potremmo definire «con la p minuscola», perché viene dopo, concretizza verso le necessarie opzioni pratiche quel discorso sull'uomo, quella scala di valori che costituiscono la «cultura» politica, ispiratrice della «prassi».

Dunque, **Politica** (con la **P** maiuscola) e **politica** (con la **p** minuscola) sono due aspetti o momenti distinti ma inseparabili dell'unica realtà «politica».

La causa principale della crisi della «politica» nel nostro tempo, che ha portato alla degenerazione della partitocrazia, è nata proprio dalla innaturale frattura tra prassi e cultura politica.

Un partito, un sindacato, un ente pubblico che rompe il suo collegamento con il retroterra sociale e culturale è destinato a degenerare, a «bloccarsi» e, alla lunga, a perire. Una prassi politica non può ispirarsi e vivificarsi dai valori della gente, dalla cultura della base sociale, non è più nemmeno politica!

Di qui l'urgenza del discorso che oggi andiamo facendo sulla necessità di restituire un'anima alla politica. Solo con una «risurrezione» della politica, che rimetta il cittadino (e non i partiti, i sindacati o gli enti pubblici) con i suoi veri problemi e con i suoi valori al centro del sistema, sarà possibile il rinnovamento dei corpi intermedi, che nonostante tutto restano insostituibili nella nostra democrazia rappresentativa, e soprattutto sarà possibile passare dalla «democrazia bloccata» a una «democrazia matura», come tutti giustamente auspichiamo.

L'IMPEGNO POLITICO DEL CRISTIANO

In che cosa consiste allora l'ispirazione cristiana della politica? La fede esercita una duplice funzione verso la politica, presa nel suo aspetto e di cultura politica e di prassi.

La prima funzione è quella di coscienza critica della politica. Grazie alla luce che la rivelazione cristiana getta sull'uomo e sulla storia, la fede diventa come uno specchio nei confronti del servizio politico. Non che in essa si trovi l'indicazione concreta del cammino da fare; ma nel senso che la coerenza con i valori evangelici diviene elemento essenziale di verifica della bontà del cammino, del programma, delle scelte che i politici autonomamente e responsabilmente compiono.

Così, la fede da un lato induce a condannare e a rifiutare con forza tutto ciò che è contro il bene dell'uomo, smascherando le deviazioni anche quando talvolta sono presentate come una crescita o una «conquista di civiltà»; d'altro lato, la fede, essendo trascendente e non identificandosi con nessuna ideologia, apre gli occhi a cogliere tutto ciò che va nel senso vero dell'uomo, induce a favorire quanto di buono c'è in ogni elaborazione culturale e politica, mette in luce

quanto nella società unisce e serve a costruire una città a misura d'uomo, aperta alle istanze trascendenti.

Accanto a questa funzione critica e di discernimento, la fede esercita verso la politica una seconda funzione: profetica e creativa; cioè, nel pieno rispetto della laicità delle necessarie mediazioni, suggerisce positivamente scelte coraggiose e aperte. La «coerenza» con i valori cristiani non consiste soltanto nel fatto di garantirsi che in un programma o in una data scelta non vi sia nulla che contraddica i valori della fede o dell'etica; sta soprattutto nello stimolo a trovare risposte nuove ai problemi nuovi e ad elaborare programmi costruttivi ed efficaci per venire incontro alle sfide del cambiamento, inventando e creando soluzioni positive adeguate.

Responsabilità e autonomia politica dei laici

Il Concilio ha rivalutato pienamente questo ruolo «laico» della mediazione politica dei cristiani. A lungo i fedeli laici sono stati considerati meri esecutori passivi, in campo temporale, delle direttive elaborate dalla gerarchia ecclesiastica. Per due ragioni. La prima era che i problemi sociali erano ritenuti una questione essenzialmente etica e quindi di esclusiva competenza della gerarchia: la seconda era che i fedeli laici, fino al Concilio, venivano considerati «ausiliari della Chiesa» (come li definisce Pio XII nella Quadragesimo anno, 152).

Il Concilio, da un lato, ha riconosciuto che i problemi sociali, accanto alla dimensione etica, ne hanno altre di natura economica, politica e culturale, per le quali la gerarchia non ha una particolare competenza; d'altro lato, ha rivalutato la responsabilità e l'autonomia del fedele laico, il quale riceve direttamente da Cristo (nel battesimo e nella confermazione) la missione di animare tutta la realtà temporale con i valori evangelici, attraverso le sue specifiche competenze: non più quindi mero esecutore passivo delle disposizioni della Gerarchia in campo sociale, ma collaboratore attivo dei Pastori nel momento stesso della elaborazione della «dottrina sociale», con l'apporto della propria esperienza e competenza professionale e scientifica (cf AA 31b).

È perciò una falsa concezione di obbedienza alla Chiesa quella di

coloro che non danno un passo se il vescovo non parla o se il parroco non appoggia! Questa mentalità clericale ha fatto ormai il suo tempo. I fedeli laici sono responsabili e autonomi nelle scelte politiche che devono compiere. Certo, agiranno sempre guidati da una coscienza rettamente formulata, cioè illuminata dal vangelo e dal magistero sociale della Chiesa, ma la fatica e il rischio delle mediazioni da compiere rientra nella loro specifica vocazione battesimale. Ciò non toglie che spetta poi ai Pastori il grave dovere di valutare e di verificare la coerenza o meno con il vangelo delle scelte e dei comportamenti che i fedeli laici autonomamente e responsabilmente assumono.

Pluralismo delle opzioni politiche

La laicità della politica e l'autonomia delle scelte politiche che i fedeli laici legittimamente compiono fondano, già di per sé, la legittimità del pluralismo in politica. Tuttavia, a queste considerazioni occorre aggiungerne un'altra: è la natura stessa della politica a postulare il pluralismo delle opzioni.

La politica, infatti, è una realtà complessa, sempre condizionata concretamente da situazioni sociali, culturali, economiche e di altra natura. Cosicché, se i cristiani hanno il dovere di agire politicamente in coerenza con il vangelo e con l'insegnamento della chiesa, tuttavia è normale che legittimamente differiscano sul giudizio da dare circa l'opportunità, l'apprezzamento prudenziale, le priorità e l'efficacia di un programma di partito o di governo.

In questo senso, Paolo VI giustamente conclude: «Nelle situazioni concrete e tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi» (OA 50).

Quindi, per il cristiano, il pluralismo delle opzioni politiche è espressione normale di libertà, e si spiega con l'esistenza di limiti obiettivi in ogni processo conoscitivo, con i diversi condizionamenti che influiscono su ogni decisione opinabile. Chi potrebbe mai pretendere di possedere una conoscenza perfetta delle situazioni entro cui opera o delle possibilità che si offrono per risolvere un problema complesso, delle priorità da fissare? Perciò è legittimo che vi siano

pareri differenti, che si propongano soluzioni diverse o addirittura in contrasto tra loro, nonostante ci si rifaccia tutti ai medesimi valori cristiani. Pretendere di possedere l'analisi politica perfetta e volerne derivare l'obbligo per tutti di scegliere un determinato programma politico significa dimenticare o disattendere la natura stessa dell'arte politica, che è di natura sua mutevole e contingente; significa dare valore assoluto a scelte o a programmi che di natura loro non possono essere che relativi. Il pluralismo, dunque, non solo è legittimo, ma utile e necessario ai fini della stessa attività politica, perché attraverso il confronto e il dialogo si giunge meglio a comprendere ciò che veramente serve al bene comune.

Ovviamente il pluralismo ha i suoi limiti. Vi è anzitutto il limite rappresentato dai valori fondamentali della fede e dell'uomo, i quali non possono essere compromessi da chi in politica vuole ispirarsi all'ideale cristiano. E la questione della «coerenza», di cui abbiamo detto. Perciò, ogni programma, partito o sistema che rispetti e promuova tutti i diritti fondamentali della persona e della società può essere condiviso dai cristiani. Ma sarebbe sbagliato ridurre il discorso sul pluralismo al solo fatto che in una determinata scelta politica non vi sia nulla che contrasti con la fede e la morale. Pluralismo non è sinonimo di indifferentismo, non è un atteggiamento qualunquistico, per cui un programma vale l'altro, purché non contenga nulla di male. L'ideale evangelico è molto esigente, è qualcosa di più di un mero atteggiamento difensivo; è soprattutto proposta, è creatività. Pertanto chi vuole impegnarsi in politica, ispirandosi ai valori cristiani, deve valutare bene se un dato programma consenta in positivo la piena incisività, la ricca fecondità del fermento evangelico.

I partiti di ispirazione cristiana

Col discorso del pluralismo è strettamente legato quello della militanza dei cattolici in un partito di ispirazione cristiana.

Conviene, anzitutto, rivendicare la legittimità della esistenza di un tale partito. Essa riposa su due ragioni fondamentali: sul fatto che il messaggio cristiano, pur essendo essenzialmente religioso, può contribuire moltissimo a trovare la risposta ai gravi problemi della promozione umana sul piano laico della politica; e sul fatto che in

regime democratico l'associazione è necessaria affinché i valori in cui si crede possano efficacemente affermarsi e servire alla costruzione della società pluralistica.

Ora, lo strumento attraverso cui i cittadini possono partecipare responsabilmente alla elaborazione della politica nazionale è soprattutto l'associazione in partito, oltre le mille forme di aggregazione nel sociale e nei settori prepartitici, di natura prevalentemente volontaristica, assistenziale, culturale e formativa.

Quindi, è del tutto normale che cittadini, desiderosi d'ispirare il loro servizio politico agli ideali cristiani, si uniscano in partito.

E la storia ha dimostrato largamente l'utilità dei partiti d'ispirazione cristiana ai fini di una democrazia da costruire e da difendere.

Ma una cosa è dire che è legittima l'esistenza di uno o più partiti d'ispirazione cristiana, un'altra cosa è pretendere di dedurre dalla fede la necessità dell'esistenza di un «partito cattolico», al quale soltanto potrebbero aderire i fedeli laici. È questa una vecchia tentazione, caratteristica della mentalità integrista, che non muore mai. «I due termini [«partito» e «cattolico»] — scriveva già don Luigi Sturzo settant'anni fa — sono antitetici; il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione» (*Il partito popolare*, vol. I: 1919-1922, Zanichelli, Bologna 1956, p. 76). La fede non ha partiti, non può né deve averne! E se è vero che in situazione di emergenza, qualora fossero in pericolo fondamentali valori dell'uomo, potrebbe rendersi necessaria e obbligatoria l'unità politica dei credenti, ciò avverrebbe solo per ragioni contingenti e straordinarie.

Ecco perché non è lecito ad alcuno appropriarsi del nome cristiano o arrogarsi la rappresentanza della Chiesa in politica, chiedendo il consenso sul programma per motivi religiosi e confessionali.

Sarebbe questa una indebita strumentalizzazione della fede, facendone un uso ideologico. Il consenso intorno a un eventuale partito d'ispirazione cristiana va chiesto e meritato non in nome della comune appartenenza a una fede o a una chiesa, ma in virtù dell'efficacia politica del programma proposto e della coerenza, onestà e competenza politica degli uomini che pubblicamente ispirano il loro servizio agli ideali evangelici.

Queste acquisizioni della coscienza cristiana dopo il Concilio pongono perciò il problema del rinnovamento dei partiti d'ispirazio-

ne cristiana, che dovrà avvenire attraverso un modo maturo di vivere l'ispirazione evangelica, senza cedere a forme di neointegralismo, ma rivendicando la laicità e la aconfessionalità del partito, la responsabilità e l'autonomia delle sue scelte, nella coerenza sempre con il proprio patrimonio ideale: si tratta, così, di aprire il partito a tutte le forze vive del Paese, superando la tentazione di farne il partito degli «interessi cattolici». Un partito d'ispirazione cristiana nasce per servire indistintamente al bene comune di tutti i cittadini, con un programma che sia valido in sé e accettabile da ogni uomo di buona volontà.

L'IMPEGNO POLITICO DELLA COMUNITÀ CRISTIANA

Il rapporto fede-politica non interPELLA soltanto i singoli credenti; il suo approfondimento pone interrogativi nuovi pure alle comunità cristiane e alla Chiesa in quanto tale. Una delle acquisizioni più importanti del Concilio in tema di rapporti Chiesa-mondo e fede-politica è stata certamente la «riscoperta» (per dire così) della natura essenzialmente religiosa della chiesa e della sua missione: «La missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine infatti che le ha prefisso è di ordine religioso» (GS 42). Di conseguenza, la responsabilità specifica della Chiesa in quanto tale in campo politico non può essere che di natura pastorale. Non, quindi, un atteggiamento di neutralità di fronte ai problemi, né tanto meno assenza o fuga; ma chiara presa di posizione ogniquale volta lo esigano giustizia e carità, per indicare in Cristo il senso ultimo e completo delle vicende umane, per condannare senza mezzi termini violenze e soprusi, specialmente quelli contro i più poveri ed emarginati, per incoraggiare e appoggiare sul piano etico e religioso le scelte politiche a favore dell'uomo, della sua dignità e libertà.

«Scelta religiosa» e politica

Questa nuova consapevolezza del modo suo specifico di rendersi «presente» alla politica ha fatto sì che la Chiesa superasse definitiva-

mente la vecchia concezione del «collateralismo» partitico, per aprirsi alla cosiddetta «scelta religiosa». Questa non consiste affatto nel disinteresse per la politica, per andarsi a rinchiudere nelle sagrestie o nel tempio; induce anzi a una rinnovata e coraggiosa presenza nel mondo, libera da ogni connivenza col potere, forte della parola di Dio e della povertà evangelica. In virtù della natura essenzialmente religiosa della sua missione, la comunità cristiana si autoesclude dall'intervenire direttamente nella prassi politica partitica (la politica con la «p» minuscola): non perché sia una cosa «sporca» o immeritevole di attenzione, ma perché non potrebbero divenire «di parte» quanti, in virtù di una particolare vocazione, sono chiamati a «testimoniare l'Assoluto» indistintamente a tutti. Ciò non impedisce affatto alla Chiesa di seguire e di giudicare sul piano etico-religioso programmi, scelte, carenze e realizzazioni di governi e di partiti: è anzi suo preciso dovere alzare la voce; e ciò più di una volta le susciterà contro difficoltà e incomprensioni. Nulla poi impedisce che vescovi, sacerdoti, religiosi, operatori pastorali e quanti si consacrano direttamente al servizio ecclesiale in modo speciale, in quanto cittadini e a titolo personale, abbiano la propria opinione politica ed esercitino i propri diritti-doveri come tutti gli altri.

La «scelta religiosa» bene intesa, dunque, è condizione essenziale per poter svolgere più liberamente ed efficacemente la missione propria della Chiesa. Essa fa della comunità cristiana il luogo privilegiato d'incontro, di unità e di comunione tra fratelli in Cristo, intorno alla parola di Dio, all'eucaristia e al vescovo, al di là delle legittime differenze di sensibilità culturale e di opzioni politiche diverse.

Chiesa, Stato e società

Movendo dalla «scelta religiosa» della comunità cristiana, il Concilio ha aperto un discorso nuovo sui rapporti tra Chiesa e Stato, tra Chiesa e società.

Per quanto riguarda il rapporto tra Chiesa e Stato, il Concilio non si è limitato a ribadire la necessaria piena autonomia di ciascuno nel proprio ordine, ma ha chiesto alla comunità cristiana di rinunciare a essere, o anche solo ad apparire, in interlocutore privilegiato dello Stato: la Chiesa — leggiamo nella GS 76 — «non pone la sua

speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatare che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni».

Le ragioni pastorali (oltre quelle dottrinali teoriche) di questo «distacco» sono essenzialmente due. La prima è che la Chiesa vuole riprendersi tutta la sua libertà, per poter meglio intervenire, senza legame alcuno e restando sul piano etico-religioso che le è proprio, ogni qualvolta lo richiedano la sua missione evangelizzatrice e le diverse situazioni storiche. In secondo luogo, la libertà piena nei confronti dello Stato è premessa necessaria affinché la Chiesa sia in condizione di accogliere con credibilità e disinteresse tutti coloro che in essa si rivolgono come a madre e maestra, senza secondi fini e senza esclusione alcuna.

Tuttavia, «autonomia» non significa rottura; libertà dai privilegi non significa estraneità. Infatti la Chiesa, avendo la rilevanza sociale e istituzionale, non può rinunciare a uno specifico statuto — di diritto e di fatto — di fronte allo Stato. Ma si tratta di instaurare un rapporto diverso, tutto esclusivamente teso a collaborare insieme per la promozione dell'uomo e per il bene comune. Così, paradossalmente, la rinuncia al trattamento di favore, quale esisteva ai giorni dello Stato confessionale, anziché nuocere, rende la Chiesa non più lontana o estranea allo Stato, bensì più interna di prima alla vita del Paese.

Infatti, grazie alla «scelta religiosa», si aprono alla comunità cristiana nuovi orizzonti di servizio alla società, dove potrà, con maggiore credibilità e libertà, animare i settori prepolitici, esercitando soprattutto quella pedagogia della fede e quell'opera di formazione delle coscienze e delle intelligenze che sono proprie della sua missione religiosa. Così, in virtù della sua «scelta religiosa», la Chiesa può rivolgersi liberamente a tutti: Stato e società, partiti e sindacati, autorità e cittadini semplici; in particolare può impegnarsi al servizio del bene comune, incoraggiando i fedeli laici a prepararsi e a rendersi presenti in politica, sostenendo con la sua forza morale le battaglie fondamentali in favore della dignità dell'uomo, della vita e della famiglia, e per vincere le nuove povertà.

Ecco, dunque, come la Chiesa fa politica! Non scendendo sul

campo della lotta per il potere tra i partiti, ma annunciando la salvezza di Cristo, illuminando i problemi dell'uomo con la luce della parola di Dio, formando uomini nuovi, capaci di orientare poi le scelte di prassi politiche secondo i valori fondamentali di un umanesimo integrale, aperto a Dio. Questo significa fare politica «con la P maiuscola», contribuendo così a «dare un'anima» alla politica in crisi, nel pieno rispetto della laicità e del legittimo pluralismo delle opzioni possibili¹.

PARTE TERZA

QUALE EDUCAZIONE ALLA POLITICA?

¹ L'articolo di B. SORGE è tratto, per gentile concessione, da MIDALI M.-TONELLI R., *Dizionario di pastorale giovanile*, Elle Di Ci 1989, alla voce «Politica».

POLITICA E PARTECIPAZIONE: VERSO UNA NUOVA FRONTIERA DELLA POLITICA

Giorgio Campanini

È rimasta celebre la definizione di Aristotele dell'uomo come animale politico (o sociale) e dunque, potremmo dire in termini moderni, come essere strutturalmente razionale, che per sopravvivere, ed ancor più per diventare persona, ha bisogno degli altri.

Non l'isola deserta o il romitaggio — salvo situazioni eccezionali e vocazioni particolari — è dunque lo stato di vita corrispondente alla natura profonda dell'uomo, ma la vita associata; vita associata che è qualche cosa di più che non semplice «aggregazione» di individui che intendono insieme conseguire un determinato fine, ad esempio la difesa sociale o il migliore sfruttamento delle risorse naturali.

La «aggregazione», presente non a caso anche fra gli animali (dal cui mondo lo stesso termine del resto deriva), è altra cosa dal «vivere in società», perché esso richiede la libera scelta dell'uomo.

In questo senso Cicerone poteva affermare nella Repubblica che la «res publica» non è «ogni aggregazione di uomini in qualunque modo riunita, ma è aggregazione di una moltitudine riunita nel consenso della legge e nella comunità di interessi».

Il consenso dei cittadini, la mediazione della legge, la finalizzazione al bene comune: sono questi i tre fondamentali elementi costitutivi di una società organizzata, e dunque di una società politica.

L'autorità (o il potere) non ne è l'essenza, ma piuttosto ne rappresenta un mezzo necessario come forma di organizzazione del consenso, come capacità di mantenere l'ordine sociale, come principio direttivo atto a far sì che gli uomini, nella diversità dei loro orientamenti e dei loro interessi, si orientino tuttavia non al bene dei singoli ma al bene comune, che è il grande criterio direttivo della politica.

L'«uomo della politica»

In questo senso l'uomo della politica non è l'uomo del potere (e tanto meno l'uomo degli interessi privati), ma l'uomo del bene comune, colui che pone fra gli scopi della propria vita quello di operare per assicurare al gruppo sociale nel quale è inserito una migliore vita di relazione.

«Uomo della politica» in senso lato è dunque ogni cittadino; uomo della politica in senso stretto è colui che fa della politica la propria «vocazione» ed insieme, in qualche modo, la propria «professione», pressoché unica o comunque significativa (è appena il caso di ricordare, a questo riguardo, la pregnanza del termine tedesco *Beruf* che indica appunto insieme «professione» e «vocazione», con una connessione sulla quale ampiamente si è soffermato Max Weber).

In questa sede «l'uomo della politica» sarà inteso in senso lato e non in senso stretto, sembrando questo l'orizzonte più ampio nel quale poter meglio inquadrare l'esperienza quotidiana di chi non è «professionalmente» impegnato in ambito politico.

E dunque categoria centrale posta alla base dell'intero discorso qui condotto sarà la categoria di partecipazione, che è appunto quella che consente a tutti i cittadini di «contare» politicamente e di avere potere: non solo nel saltuario ed eccezionale momento del voto, ma anche e soprattutto nel quotidiano vivere della società, dove partecipare significa anche informarsi, controllare, se necessario contestare, e dunque creare un movimento di opinione pubblica la cui vitalità e vivacità è condizione necessaria per il permanere stesso della democrazia, che dalla partecipazione nasce e senza partecipazione muore.

Basterà appena sottolineare che questa specifica accezione di politica è cosa di tutti e riguarda ogni età della vita: non si cessa mai di partecipare — anche soltanto attraverso una puntuale informazione sui fatti della politica — perché non si cessa mai di essere uomini.

PARTECIPAZIONE «CIVILE» E PARTECIPAZIONE «POLITICA»

Il problema della partecipazione «civile» (e «civica»), vista come distinta dalla partecipazione propriamente politica, non è di agevole

trattazione, in quanto occorre preliminarmente accettare, e fondare, una distinzione — quella fra «politico» e «sociale» — che non è da tutti accettata e che è da varie parti, anzi, contestata.

La partecipazione politica può essere infatti definita come concorso alla gestione del potere sul piano istituzionale; ma questa stessa partecipazione si esprime poi in varie altre forme, quali il controllo dell'esercizio del potere e la scelta del gruppo dirigente e cioè, in generale, dei governanti.

Senonché, ad un attento esame, emerge con estrema chiarezza, soprattutto nelle società avanzate, come «potere» non sia soltanto quello centrale, o dello Stato, ma anche quello locale, economico, culturale e così via; supporre che potere sia solo quello dello Stato e che dunque, ad esempio, quanti non abbiano il controllo dello Stato (ad esempio le minoranze) non abbiano potere, significherebbe non fare i conti con la realtà, oltre che le acquisizioni della scienza politica.

D'altra parte il controllo del potere è esso pure potere: si pensi alla funzione dei mezzi di informazione, non a caso definiti «quarto potere» in aggiunta a quelli tradizionali (legislativo, esecutivo, giudiziario), mezzi i quali esercitano spesso, soprattutto nelle società moderne, un'influenza non meno significativa di quella attribuibile ai tradizionali centri di potere.

Quanto infine alla classe dirigente, la sua individuazione sul piano propriamente politico — e specificamente attraverso il voto, ed il voto preferenziale — segue spesso una precedente emergenza della stessa classe politica in ambiti diversi ed è comunque strettamente influenzata dalla posizione che i candidati all'accesso alla classe politica occupano, su altri piani, nella società; talché si potrebbe affermare, al limite, che la stessa scelta del gruppo dirigente avviene assai spesso prima a livello «civico» (o civile) che sul piano propriamente politico; quando ciò non avviene si corre il rischio di un eccesso di specializzazione (e quindi di «separatezza») della classe politica.

Queste rapide notazioni hanno soltanto lo scopo di mettere in evidenza come non sia agevole individuare un ambito di partecipazione politica nettamente e chiaramente distinguibile da quello della partecipazione civile.

In passato sarebbe stato più agevole definire i due ambiti di par-

tecipazione attraverso la categoria dell'istituzione, distinguendo una partecipazione istituzionale (es. il voto politico) da una non istituzionale (es. la presenza nel quartiere); ma dal momento che la stessa partecipazione alla vita del quartiere, della scuola, del territorio, è diventata sotto molti aspetti istituzionale, questa distinzione di fondo non regge più; né è più facilmente avvalorabile la tesi secondo cui i due piani si distinguono per essere l'uno generale e l'altro particolare (come definire infatti «particolare», ad esempio, l'azione civica per la difesa dell'ambiente?).

Sul piano empirico, la distinzione fra i due ambiti potrebbe essere individuata — almeno in Italia, perché per altri paesi il discorso sarebbe necessariamente diverso — fra una partecipazione realizzata essenzialmente attraverso i partiti politici e una partecipazione attuata dai cittadini attraverso associazioni e raggruppamenti spontanei non aventi finalità «direttamente» politiche.

Le considerazioni che di seguito svolgeremo consentiranno di enucleare meglio tale distinzione.

La crisi della partecipazione

Va subito notato, tuttavia, che la vasta e diffusa crisi di partecipazione tocca tanto l'ambito del «politico» quanto (seppure meno gravemente) quello del «civile», e per ragioni che non possono non essere considerate insieme.

La partecipazione politica dei cittadini sembra ormai da vari anni limitata alla scelta del gruppo dirigente, sia sul piano nazionale, sia su quello locale; mentre è in gran parte venuta meno la funzione di concorrere democraticamente alla gestione del potere, e lo stesso controllo del potere è stato di fatto demandato a ristretti gruppi di specialisti, e soprattutto ai mezzi di informazione.

Nuove forme di partecipazione

Dietro questa crisi della partecipazione politica si profila tuttavia, almeno in parte, il riemergere di forme di partecipazione civica che in questo secondo dopoguerra hanno cominciato ad affermarsi e che si sono espresse soprattutto a partire dal 1968.

La contestazione radicale della politica si è allora espressa da un lato con il rifiuto del sistema dei partiti (radicalizzandosi a volte nelle forme estreme della violenza), ma dall'altro lato attraverso la ricerca di nuove forme di aggregazione e di presenza; si potrebbe, al limite, sostenere la tesi di una partecipazione politica declinante e di una partecipazione civica emergente.

La sempre più marcata diffidenza verso i grandi meccanismi istituzionali induce molte persone attente ai problemi della società ad orientare i loro interessi verso temi immediati, «vicini», ritenuti relativamente accessibili all'uomo comune, che possono essere affrontati senza mediazioni troppo complesse e difficili.

Sotto questo aspetto si potrebbe affermare che in Italia si sta conoscendo una fase di transizione da una vecchia partecipazione, incentrata soprattutto sul «politico», ad una nuova partecipazione, fondata essenzialmente sulla riscoperta e sulla valorizzazione del civile.

Fenomeno, questo, che comporta tuttavia una serie di problemi: sia per i partiti politici, tradizionale canale di partecipazione, sia per i cittadini, abituati a identificare la politica con la politica dei partiti e non sempre capaci di trasformare il rifiuto di questa politica in un atteggiamento di cosciente assunzione di responsabilità su altri piani.

Di qui il rischio di una sorta di vuoto fra una partecipazione che non vi è più ed una che non è ancora.

È appunto questo il nodo centrale da sciogliere se si vogliono attivare nuovi meccanismi di partecipazione; nuovi non nel senso della semplice riproposizione in forma diversa delle antiche vie, ma piuttosto di individuazione di nuove strade, quelle che dovranno soprattutto percorrere le nuove generazioni, in gran parte disilluse da forme di attivismo politico rivelatesi alla fine prive di reale incidenza sui meccanismi istituzionali.

I futuri decenni dovranno decidere se ci si avvierà verso una società tecnologica ad alta concentrazione dei processi decisionali, che diventeranno di fatto insindacabili; o se nuove forme di partecipazione potranno essere attivate sia ai grandi livelli decisionali, sia nell'ambito di processi più strettamente legati alla vita quotidiana, che sono appunto quelli in cui si esprime soprattutto la partecipazione civile.

Tutto fa ritenere, in ogni modo, che si stia rapidamente passando da un'epoca in cui la politica pretendeva di essere onnicomprensiva e di gestire ogni cosa a livello istituzionale, ad un'altra epoca, caratterizzata dal relativo arretramento della politica — di una politica rivelatasi incapace, oltre tutto, di governare effettivamente i sempre più complessi meccanismi della società — con la conseguente emergenza di forme nuove di partecipazione.

La crisi delle ideologie è diventata crisi della politica appunto perché questa era stata identificata con le ideologie. Ritorno alla politica, in tutte le sue forme, significa in larga misura abbandonare le pregiudiziali ideologiche, e non già perché tutte le scelte siano potenzialmente eguali e dunque «indifferenti», ma perché occorre recuperare il senso profondo dei valori e giudicare le stesse scelte in nome non dell'astrattezza delle ideologie ma della concretezza dell'uomo. In una prospettiva post-ideologica, la persona umana, e non l'istituzione, diventa la misura della politica.

FUGA DALLO STATO

Le nuove forme assunte dalla partecipazione potrebbero essere interpretate anche in termini di «fuga dallo Stato» e, per quanto riguarda specificamente i cattolici, come riemergere e riaffermarsi di una tradizionale e per così dire endemica «carezza di senso dello Stato».

La società a capitalismo maturo

È caduta, in altre parole, l'illusione di poter rifondare ab imis la società muovendo dallo Stato, utilizzando le strutture fondamentali dello Stato (Parlamento e Governo) e lo strumento privilegiato dell'azione dello Stato, la legislazione, intesa soprattutto come legislazione progettuale e riformatrice. Approfondire le cause per effetto delle quali questa vasta progettualità riformatrice — così presente e viva, ad esempio, negli anni dell'Assemblea Costituente — si è poco alla volta ridimensionata e alla fine pressoché estinta, significherebbe esaminare le vicende complessive della società occidentale, e non

solo di quella italiana, nell'ultimo quarantennio, così da far emergere quel vistoso spostamento di attenzione e di accenti dal piano dell'essere a quello dell'avere, che contraddistingue appunto le società a capitalismo maturo.

Compito, questo, evidentemente impossibile nella presente sede; ma che dovrà pure essere condotto avanti, perché solo una meditata riflessione storica e culturale su questo quarantennio consente di leggere in profondità il nostro stesso presente.

Basterà qui mettere in evidenza l'aspetto più vistoso di questa «fuga dallo Stato», e cioè la constatazione della lentezza, dell'inefficienza, della costosità, e qualche volta della disumanità di un apparato burocratico sempre più complesso, pensato all'inizio come strumento a servizio del soddisfacimento effettivo dei bisogni dell'uomo, e divenuto, a poco a poco quasi soltanto una macchina che riproduce se stessa e rispetto alla quale gli «utenti», che si dovrebbero servire, sono degli estranei ed al limite dei nemici dai quali difendersi.

La crisi del Welfare State, intesa come divario crescente fra costi effettivi della macchina burocratica e sua capacità di venire incontro ai concreti bisogni delle persone in tempi ragionevolmente brevi e senza umilianti pedaggi, è il segno emblematico di questa perdita di fiducia nello Stato come struttura a servizio dell'uomo.

Non stupisce, in questo contesto, che quanti intendono la presenza nel sociale come servizio all'uomo abbiano scelto o si orientino a scegliere, per esprimere questo loro atteggiamento, vie diverse da quelle del passato. Riprendendo quanto sopra si rilevava, si potrebbe affermare che l'attuale società è caratterizzata dal passaggio della partecipazione dal piano dello Stato a quello della società civile. Non si tratta, a ben guardare, di un «ripiegamento nel privato», come talora si afferma (senza escludere tuttavia che questo atteggiamento sia esso pure presente in talune componenti della popolazione), ma piuttosto dell'individuazione di nuove forme di presenza nel «pubblico», che non è più il pubblico-politico, ma il pubblico-civile.

Giovani e nuove frontiere della politica

Che il fenomeno della «fuga dallo Stato» presenti, accanto ad aspetti inquietanti, anche lati positivi, è confermato da numerose

inchieste sulla condizione giovanile, le quali hanno posto in evidenza che, mentre si è sensibilmente ridotta l'area dei veri e propri militanti nella politica (di partito), si è invece relativamente ampliata la sfera dei giovani interessati alla vita pubblica nei suoi vari aspetti.

Che ci si interessi più che in passato della condizione degli anziani nel proprio quartiere o dell'inquinamento di un fiume o di un lago, sotto questo aspetto, non sta ad indicare il «riflusso nel privato», ma una nuova diversa percezione del pubblico; percezione che dovrebbe essere colta in tutto il suo valore anche da parte di chi continua ad operare a livello del «pubblico-statuale» e che è a volte tentato di bollare come «non politici» atteggiamenti che in realtà sono essi pure autenticamente politici, anche se si esprimono nell'area del «civile» piuttosto che del «pubblico-statuale» nel senso prima considerato.

Sotto questo aspetto si potrebbe affermare che le nuove frontiere della politica sono ormai una serie di ambiti tradizionalmente considerati come propri del «civile»: l'impegno per la pace, la lotta al sottosviluppo, l'azione per la difesa dell'ambiente, la presenza in strutture di partecipazione e di democrazia diretta nel territorio.

Viene forse meno, in qualche misura, la politica tradizionale; ma vi è da domandarsi se fosse quello l'unico modo di fare politica.

Sembra finito il tempo della «grande politica», e sta forse per iniziare quello della «piccola politica»: piccola non nel senso dell'elusione dei grandi ideali riformatori, ma piuttosto nel senso dell'orientamento dell'impegno civile in direzione dell'immediatezza della concretezza, della dominabilità del rapporto che intercorre fra l'impegno personale e gli obiettivi che si intendono perseguire.

Al di là del «politico» riemerge, ancora una volta, il «civile».

IL «CIVILE ISTITUZIONALIZZATO»

All'interno di questo generale impegno nel «civile» possono essere individuati due ambiti fondamentali: quello del civile istituzionalizzato e quello del civile non istituzionalizzato.

La discriminante fra l'uno e l'altro non è oggettiva o «qualitativa», ma meramente storica e contingente, legata cioè alla capacità o comunque all'attitudine della classe politica di riaddurre nell'alveo della politica alcuni ambiti, lasciandone fuori altri. Esprimendo lo stesso concetto con altre parole, si potrebbe affermare che vi sono alcuni ambiti di impegno civile che sono stati individuati come più importanti e più urgenti dalla politica, e dunque organizzati, disciplinati, regolamentati; ed altri ambiti, invece, che sono stati lasciati pressoché totalmente alla spontaneità e alla creatività dei cittadini.

In quello che abbiamo chiamato il «civile istituzionalizzato» rientrano soprattutto il territorio e la scuola, intesi come campo particolarmente importante — e per questa stessa ragione divenuto oggetto di precisi interventi legislativi — di espressione della partecipazione civile.

In verità i problemi del territorio sono da tempo diventati ambito di presenza specificamente politica: nel momento in cui alle antiche amministrazioni nominate dall'alto o elette democraticamente dal basso attraverso le tradizionali assemblee dei capi-famiglia, si sono sostituiti organi elettivi designati attraverso il voto, la partecipazione dei cittadini è stata istituzionalizzata e anche le amministrazioni locali sono divenute in qualche modo parte del sistema politico (risultando spesso svuotate di una effettiva autonomia). Ne è derivata anche in ambito municipale un'accentuata propensione alla delega analoga a quella verificatasi in campo nazionale — e conseguentemente una limitata partecipazione dei cittadini.

Come correttivo sono state avviate esperienze di «democrazia diretta» quanto più possibile diffusa, su base più ristretta di quella del vasto territorio o della grande e media città. Ha preso così avvio l'esperienza dei consigli di quartiere, dapprima non istituzionalizzata, ma successivamente disciplinata in modo sempre più preciso e talvolta sempre più rigido da norme nazionali, regionali, comunali: con il rischio, tuttavia, di trasferire nei consigli di quartiere, divenuti ormai elettivi, la stessa logica di gestione (e talora di spartizione) del potere operante da tempo negli organismi municipali; mentre le spinte innovatrici — quelle per effetto delle quali si sarebbero dovute sperimentare nei quartieri forme diverse di amministrazione e di rap-

porto fra amministratori ed amministrati — si sono andate via via attenuando, se non spegnendo del tutto.

Spazi di democrazia diretta nel quartiere e nella scuola

Nonostante le non felici esperienze sin qui realizzate, i consigli di quartiere, soprattutto se liberati da troppo inutili bardature, potrebbero diventare, o ridiventare, luoghi di effettiva partecipazione dei cittadini alla vita del territorio.

Ma sarebbe necessario, per questo, abbandonare gli schematismi ideologici e i problemi di schieramento ed affrontare i problemi reali: non in nome di un deteriore qualunquismo indifferente ai valori, ma muovendo dalla consapevolezza che il modo migliore di realizzare i valori nei quali si crede è quello di renderli realtà viva ed operante per le persone, attraverso interventi rapidi e «mirati», in grado di cogliere subito e di soddisfare in un tempo ragionevolmente breve i nuovi bisogni emergenti.

Considerazioni analoghe possono farsi per la partecipazione dei genitori e degli studenti alla gestione della scuola. Presente in forma disorganica e spontanea, tale partecipazione è stata, a partire dal 1976, essa pure istituzionalizzata, ma, nello stesso tempo, burocratizzata e appesantita da una seria di bardature che ostacolano di fatto la partecipazione delle componenti non professionali e non sindacali della scuola.

Trasformare la scuola da struttura burocratica in «comunità educante», strettamente correlata con la società, capace non solo di trasmettere una cultura ma anche di consentire ai giovani esperienze vitali di dialogo, di dibattito, di democrazia: tutto questo era sullo sfondo dei «decreti delegati» ma è rimasto quasi ovunque lettera morta. Non stupisce, dunque, che la partecipazione dei genitori continui ad essere relativamente bassa e quasi soltanto occasionale. Anche nella scuola, come nel territorio, continua a prevalere il sistema della delega praticato in ambito nazionale; con la fondamentale differenza che, mentre ai livelli superiori il sistema della rappresentanza, e dunque della delega, è l'unico di fatto praticabile, ai livelli inferiori, come appunto sono quelli della scuola o del quartiere, forme di democrazia diretta sarebbero concretamente praticabili e inve-

ce quasi mai lo sono; certo per il disinteresse e la disinformazione dei genitori e degli studenti, ma in parte anche per la complessità e la farraginosità degli attuali meccanismi di partecipazione, che finiscono per ostacolarla piuttosto che incoraggiarla.

IL «CIVILE NON ISTITUZIONALIZZATO»

Non stupisce, dunque, che quella parte (non amplissima ma nemmeno trascurabile) di cittadini che intendono impegnarsi nel civile finisca per scegliere altri ambiti di partecipazione, per ora non istituzionalizzati, e che vi è da augurarsi, vista anche la non felice esperienza condotta nei due ambiti prima ricordati, i quartieri e le scuole, rimangano a lungo non istituzionalizzati. Fra questi nuovi ed importanti ambiti, ne possono essere ricordati soprattutto tre: l'impegno per la pace e per lo sviluppo; l'azione per la tutela e la salvaguardia dell'ambiente; il volontariato nelle sue varie espressioni.

Tre luoghi privilegiati di partecipazione

L'impegno per la pace e per lo sviluppo fa certamente riferimento a temi di politica estera e di difesa nazionale cui anche i partiti sono sensibili e che sono ampiamente dibattuti nelle competenti sedi istituzionali. Una diretta partecipazione dei cittadini alla discussione di questi temi assume il significato non tanto di scavalco delle responsabilità spettanti a determinati organi dello Stato, ma piuttosto di contributo a restituire ai temi della pace e della lotta al sottosviluppo il carattere di scelta di base largamente sentita e di impegno personale nella soluzione dei problemi.

Proprio là dove sembrerebbe che non vi sia posto, data l'estrema complessità dei temi in discussione, per una partecipazione diretta dei cittadini, si verifica invece un preciso e diretto coinvolgimento.

Problema essenziale diventa, in questo ambito, quello di passare da un atteggiamento emotivo e irriflesso, legato soprattutto ai sentimenti, ad una visione razionale e matura dei problemi in discussione, condizione essenziale, questa, perché i temi della pace e dello svilup-

po dei popoli diventino parte integrante della coscienza civile e possano successivamente essere oggetto di scelte illuminate anche sul piano istituzionale.

Quanto ai temi dell'ambiente e dell'ecologia, essi pure hanno una evidente dimensione politica e sono stati, e sono, oggetto di scelte politiche e di orientamenti legislativi. L'attenzione con la quale da parte di una serie di gruppi e di movimenti si guarda a questi problemi, assume tuttavia il significato di una più diretta attenzione a fenomeni che nel tempo lungo, si intuisce, diventeranno sempre più incidenti sulla situazione e sul destino delle comunità e dei singoli.

La constatazione del diffuso interesse dei cittadini alla salvaguardia di determinati valori non «utilitari» (la natura incontaminata, l'aria limpida, le acque fluenti, il paesaggio...), ed insieme la consapevolezza che troppo spesso a livello istituzionale questi temi vengono ritenuti a torto secondari, sta attivando un po' ovunque in Occidente, ed anche in Italia, un vasto movimento ecologista che è esso pure espressione dell'esigenza di una diretta partecipazione dei cittadini alla vita pubblica.

Vi è infine l'area del volontariato che, soprattutto di fronte alla crisi progressiva del Welfare State, scopre ed insieme cerca di appagare una serie di bisogni lasciati insoddisfatti: quelli di cui le strutture pubbliche si accorgono, quand'anche li percepiscano, con estremo ritardo e che quasi mai sono in grado di affrontare con immediatezza, assoggettate come sono ad una serie di bardature legislative che rappresentano anche una remora all'inventività e alla creatività.

Ci si rende d'altra parte sempre più chiaramente conto che, anche se le strutture pubbliche diventassero un modello di efficienza e di rapidità di intervento (situazione che in verità non si è mai verificata in nessun paese a regime di Welfare State), vi sarebbero sempre bisogni che non potrebbero essere soddisfatti o per il troppo elevato costo sociale che ne deriverebbe o per la specifica natura di questi stessi bisogni, che impongono talora un rapporto diretto, faccia a faccia, fondato sulla gratuità, sulla disponibilità, sull'amicizia; valori senza i quali le stesse prestazioni rischiano di restare prive di significato e non sono dunque tali da soddisfare questi nuovi bisogni emergenti.

L'area del volontariato è in parte istituzionalizzata, in quanto per alcuni ambiti esiste una serie di disposizioni legislative che lo regola-

no; ma nel complesso è ancora in larga misura lasciato all'inventività dei gruppi e dei singoli. Si tratta del resto di una realtà in forte e continua espansione, che di per se stessa attesta due importanti verità che non è fuori luogo sottolineare: la prima, che non è esatto affermare che la nostra società sia diventata insensibile, egoista, disattenta; la seconda, che occorre non attendere più, passivamente, che ogni cosa venga dall'alto, ma che devono essere gli stessi cittadini a compiere questa scelta di campo nel civile, per concorrere a risolvere problemi che sul piano legislativo e istituzionale non potrebbero essere mai tempestivamente affrontati.

«CIVILE» E «POLITICO»

In complesso sembra si possa affermare che l'area del «civile» si presenta oggi più articolata e vivace di quella del «politico».

Quei meccanismi di partecipazione, che sul piano della vita pubblica intesa in senso istituzionale appaiono essersi in qualche misura inceppati, mostrano una ripresa vigorosa proprio in un ambito che in passato era stato trascurato e che va emergendo come «nuova frontiera» della politica. Vi è indubbiamente il rischio che si lascino troppo in ombra i temi istituzionali e che, come ieri ci si illudeva di potere tutto risolvere attraverso l'intervento legislativo, così oggi si cada nell'errore opposto, di ritenere che la legislazione sia ininfluente e che i problemi della società possano trovare una reale soluzione soprattutto attraverso il diretto impegno dei cittadini nel sociale.

Si tratta dunque di armonizzare e di conciliare una duplice necessaria fedeltà: alla «grande politica», che resta un quadro di riferimento necessario; e alla «piccola politica», più accessibile alla generalità dei cittadini e segno espressivo della loro volontà di agire sul piano della vita sociale.

L'impegno della comunità cristiana

Si apre, in questa direzione, un importante campo di riflessione e di impegno della comunità cristiana.

Esaminando a volo d'uccello le linee secondo le quali la Chiesa

ha operato in Italia negli ultimi quarant'anni, sembra di dover rilevare che vi è stata una prima lunga fase, di circa un trentennio, nella quale sua preoccupazione dominante è stata quella di sensibilizzare i fedeli ai problemi della politica e, in generale, della legislazione; ed una seconda fase, in atto da circa un decennio, in cui la formazione dei cristiani alla vita pubblica è stata presentata in una più ampia cornice all'interno della quale i temi della partecipazione civile sono significativamente riemersi; non senza il rischio, però, non tanto nei documenti ufficiali quanto nella prassi concreta delle varie comunità cristiane, di cogliere l'impegno nel sociale come in qualche modo alternativo a quello in ambito politico.

Dalle riflessioni sin qui condotte deve essere emerso chiaramente, almeno ci auguriamo, che la partecipazione civile non copre tutto l'arco della presenza dei cittadini, e dunque anche dei credenti, nella società del loro tempo. La pace, l'ecologia, il volontariato sono certo le nuove frontiere della politica, ma non l'unico ambito in cui l'attenzione alla politica deve manifestarsi.

Di qui un preciso dovere di orientamento e di formazione delle coscienze in direzione di un'attenzione alla società che sia capace, senza riduzionismi e senza esclusivismi, di cogliere la complessità dei problemi e di suscitare, dunque, la diversità delle vocazioni. Certo, la politica non è tutto; ma nemmeno il civile o il sociale possono da soli essere esaustivi della doverosa attenzione del cristiano ai problemi del proprio tempo.

Saper esplorare sino in fondo questa complessa realtà è impegno e responsabilità di uomini e donne in grado di farsi carico di quell'esigente servizio al prossimo, che rimane la politica nel senso più lato, e più nobile, dell'espressione. La via da percorrere in questa ultima direzione non può che essere quella del recupero del significato e del valore della rappresentanza.

DEMOCRAZIA DIRETTA E DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA

La disputa storica fra democrazia rappresentativa e democrazia diretta sembra ormai sopita, salvo i tumultuosi sussulti di alcuni pe-

riodi storici contrassegnati da ricorrenti nostalgie di identificazione fra cittadini e potere (come avvenne attorno al 1968).

Sono in qualche modo i «grandi numeri», come oltre due secoli addietro aveva constatato, sia pure con amarezza, Jean-Jacques Rousseau, che sembrano condannare la democrazia diretta, incompatibile con i grandi stati nazionali moderni o con le ampie comunità dei nostri giorni.

Quando Adriano Olivetti indicava in circa centomila abitanti il numero ideale di componenti di una «comunità» e la condizione necessaria perché in essa potesse instaurarsi un rapporto diretto fra cittadini e potere metteva il dito sulla piaga di una rappresentanza politica avulsa dal diffuso sentire delle masse popolari, e indicava insieme la pre-condizione necessaria per realizzare un effettivo ritorno alla democrazia diretta, e cioè la frantumazione dello Stato nazionale.

Ma la sorte di quella proposta — come di quelle analoghe elaborate in Francia da Mounier negli anni '30 — sta ad attestare quanto «utopistici» fossero quei progetti di radicale rifondazione dello Stato.

Non resta dunque che accettare la rappresentanza, se si vuole come «male minore», e vantarne i meriti storici, soprattutto se questo sistema è comparato con quello di paesi (come quelli dell'Est europeo e, al di là di talune bardature formali, di gran parte del mondo) che della rappresentanza hanno preteso di fare a meno, ma che in realtà non sono riusciti a fondare una reale democrazia?

Democrazia diffusa e rappresentanza politica

La risposta a questo interrogativo non è così semplice come a prima vista potrebbe apparire. Certamente non si può rinunciare, né oggi, né domani — e probabilmente mai — al sistema della rappresentanza politica, unica possibile mediazione fra governanti e governati in società di vaste dimensioni ed insieme sempre più complesse. Ma vi è una rappresentanza politica che si nutre e si alimenta di continuo di esperienze di democrazia diretta, ed una rappresentanza politica che, invece, esclude e considera superflue le varie forme possibili di democrazia diretta; con il rischio, in questa seconda ipotesi,

di privare la democrazia rappresentativa del suo necessario ed essenziale sostegno, appunto la democrazia diretta.

Quanto sta avvenendo in Italia, da un decennio circa a questa parte, sta del resto ponendo in evidenza come il venir meno quasi ovunque di forme pur timide e parziali di democrazia diretta (si pensi alla già ricordata crisi degli organi di partecipazione di base, dai quartieri ai consultori, alla scuola) stia rischiando di svuotare di senso la stessa democrazia rappresentativa. In effetti l'una non si regge senza l'altra: le istituzioni democratiche fondate sul principio della rappresentanza mantengono senso e valore in quanto sorrette da una «democrazia diffusa», che si alimenta di mille piccoli rivoli e che abitua il cittadino a contare, pur nella consapevolezza che le leggi-quadro che dovranno reggere la collettività non potranno che essere votate da minoranze legittimate attraverso il principio della rappresentanza.

Al cuore della crisi

Dietro la crisi delle istituzioni, ossia del sistema della rappresentanza, sta la crisi della democrazia diretta, e cioè della partecipazione dei cittadini alla vita del paese: sono in qualche modo in crisi le «grandi» strutture perché hanno cominciato ad entrare in crisi le «piccole».

Di qui una ineludibile indicazione operativa: è destinata a fallire ogni riforma «dall'alto», che non riesca a coinvolgere i cittadini «dal basso», restituendo loro il gusto e il rischio della partecipazione diretta. Non è nel deserto dell'indifferenza, della privatezza, del consumismo, che può nascere l'albero maturo della democrazia. Costruire qui ed ora, ciascuno nel suo «piccolo», una qualche forma di democrazia, è la condizione necessaria perché cresca nel paese nel suo complesso la coscienza democratica.

Capitolo nono

PER UN RIPENSAMENTO DELL'AZIONE EDUCATIVA

Carlo Nanni

La ricerca di un quadro di riferimento più ampio è sommamente rilevante ai fini di una progettazione educativa socio-politica adeguata ai problemi, alle novità e alle tendenze di sviluppo del nostro tempo.

L'educazione è sempre costituzionalmente un'opera contestualizzata e in relazione stretta con l'ambiente e il momento storico. Ma forse, quanto sta avvenendo sotto i nostri occhi invita a ripensare anche l'educazione socio-politica nel suo insieme.

UN RIPENSAMENTO GLOBALE E IN POSITIVO

Negli anni trascorsi, di fronte alle difficoltà e agli effetti perversi dello sviluppo democratico, si è fatta strada nell'opinione pubblica e nelle forze sociali e politiche del Paese l'esigenza di correttivi e di «comportamenti controbilanciati», vale a dire di leggi e di procedure intese ad impedire che elementi o tendenze del sistema sociale sovrachino o soffochino altri aspetti, materiali e ideali, legittimi e validi.

Una tale mentalità politica è ancora oggi presente in parte dell'opinione pubblica e delle forze politiche organizzate. Peraltro molti oggi sono sensibili al fatto che correttivi legislativi e interventi procedurali, soprattutto se sono solo repressivi e punitivi, si dimostrano abbondantemente inefficaci, se non sono accompagnati, ed anzi preceduti, da un «lavoro» che spinga a mutamenti nelle persone e nei gruppi che formano il corpo sociale.

Ma oggi il discorso va ben oltre il livello della repressività/preventività rispetto a comportamenti devianti o ad effetti perversi dello sviluppo sociale e democratico.

Le novità e le istanze positive dei processi storici in atto richiedono un'azione più ampia. Infatti esse stimolano non solo le strutture e l'organizzazione produttiva e sociale, ma anche ed in specie la crescita e il divenire personale degli individui-cittadini e del vivere comunitario nel suo insieme.

In più, rispetto ad un recente passato, anche a livello propriamente socio-politico sembra di costatare che il «cittadino» e la sua coscienza riemergono come centro o perlomeno come fattore fondamentale della realtà sociale.

La qualità umana della convivenza sociale si viene a proporre come interesse generale di prim'ordine.

La prospettiva di uno sviluppo planetario e integrale diventa un'indicazione di marcia storica di civiltà per tutti ed ognuno, per le nazioni e per le organizzazioni internazionali.

In questa linea si comprende l'importanza ed anzi la necessità di un'azione sociale di formazione che possa aiutare tutti ed ognuno, sotto ogni cielo, a conseguire quella creatività, quella libertà, quel senso di responsabilità e di partecipazione attiva, quel senso del bene comune nella diversità e nel pluralismo, che sono indispensabili per un andamento ed uno sviluppo democratico della vita e dello sviluppo individuale e comunitario.

IN UNA PROSPETTIVA DI EDUCAZIONE INTEGRALE E PERMANENTE

C'è da chiedersi come si dovrebbe configurare questa azione educativa che assume la situazione socio-politica attuale nelle sue novità, nei suoi problemi, nelle sue prospettive quale campo d'azione e quale punto di partenza.

A me pare che essa trovi la sua specificità anzitutto nel porsi come azione di «coeducazione», cioè di aiuto e di stimolazione interattiva alla crescita comune e differenziata di ragazzi e ragazze, donne e uomini che, come cittadine e cittadini, in modo proprio e in modo comune, vivono l'esperienza della vita associata e politicamente organizzata; e considerano la partecipazione alla vita politica come un momento essenziale della vicenda personale e comunitaria.

L'educazione entra in questo gioco interattivo facendo opera di mediazione e correlazione riflessa, critica e prospettica, tra diversità personale e comunanza di vita, tra esperienza personale e vissuto sociale, tra vita soggettiva e pratiche, istituzioni, procedure sociali, tra diversità individuale e comunanza di vita sociale; e più specificamente tra dimensione sociale e dimensione politica, tra politicità diffusa e politicità specialistica, tra politica come insieme di tecniche/procedure politiche e politica come valore/impegno etico.

Si può in qualche modo configurare come una costruzione piramidale che dal comunitario va al personale, dal generico allo specifico, dal diffuso allo specialistico, dal fatto va al valore, dal pratico all'ideale e viceversa.

L'educazione cerca di far correre e ricorrere nelle due direzioni la vita personale e indirettamente quella di gruppo e quella collettiva.

A livello personale tale correlazione è da stabilire tra l'educazione della personalità in generale, l'educazione della socialità personale e l'educazione della personalità politica.

In altro senso la correlazione è ancora da ricercare tra l'azione educativa delle diverse agenzie e situazioni educative.

Occorrerà cioè pensare a quale potrà e dovrà essere, in sede di educazione socio-politica, la specificità, ma anche l'apporto al lavoro formativo d'insieme da parte di un'educazione familiare, di un'educazione scolastica, di un'educazione dei gruppi formativi, ecclesiali e non, delle stimolazioni educative provenienti dai mass-media, dall'organizzazione e dalla pratica dello sport, del tempo libero, dei loisirs.

Convergenza e coerenza sono due aspetti qualificanti di una società che vuole dirsi educante.

Infine la correlazione è da trovare anche tra le diverse stagioni educative che accompagnano le diverse età della vita, dalla prima infanzia, in cui si gettano le basi della personalità e si fanno le prime esperienze di autorità e incontri sociali e di gruppo, alla fanciullezza, in cui si impara a conoscere il largo mondo adulto, alla adolescenza e alla giovinezza, in cui si acquista in pieno la valenza personale dell'inserimento nella vita comune sociale e ecclesiale, alla complessità

ed articolazione della vita adulta, alla distesa lentezza della terza età, che si apre a possibilità di tempi e modi di essere più ampi di quelli storici e civili.

In questo caso la correlazione va nel senso di ricerca della continuità vitale e della differenziazione di ogni specifica età e stagione di essa.

INTERAZIONE DELL'EDUCAZIONE DI BASE CON L'EDUCAZIONE SOCIALE

Dopo l'ubriacatura politica degli anni della contestazione, la riscoperta del personale e del cosiddetto pre-politico, la coscienza della complessità delle forme dell'esistenza sociale e individuale, hanno permesso di cogliere esperienzialmente oltre che concettualmente che la politica non è tutto, pur essendo, come oggi rivediamo meglio, assolutamente necessaria per una piena espansione delle libertà personali, civili, dei popoli, dell'umanità intera.

Peraltro la diffusività della dimensione politica nelle diverse sfere dell'esistenza richiama ad una seria attenzione ad essa qualunque cosa si faccia.

Altrettanto va detto a livello educativo.

Abbiamo già detto della correlazione necessaria tra educazione, educazione sociale e educazione politica.

Qui si vorrebbe approfondire e specificare un po' il discorso considerando l'educazione e l'educazione sociale come premessa, base e rimando dell'educazione politica.

Sulla base dell'educazione generale della persona

La promozione della personalità in generale e nelle sue dimensioni specifiche trova la sua «naturale» espansione nell'educazione politica.

Una personalità matura nelle sue potenzialità di interiorità, di relazionalità, di capacità di lavoro professionale e di impegno sociale, è non soltanto l'esito di una buona educazione, ma anche la piat-

taforma su cui si costruiscono e fioriscono possibilità di azione politica personale.

La sanità fisica e psichica permette una vita, qual è quella politica, che richiede forza, prudenza, impegno.

Una solida formazione culturale ed intellettuale permette quella capacità di giudizio e di fantasia creativa che stanno all'origine dell'impegno e della partecipazione alla convivenza democratica.

La capacità consolidata e strutturata di libertà e di responsabilità, che può essere vista come fine supremo educativo, diventa il centro propulsore per qualsiasi capacità decisionale ed impegnativa nel sociale e nel politico.

Una profonda e personalizzata educazione religiosa (o comunque tale che fa i conti con il problema della trascendenza) può fare da riserva critica e da avamposto utopico per l'esperienza politica sia come cittadini sia come politici di professione.

L'educazione sociale

L'educazione politica richiede previamente o in concomitanza che sia educata, cioè sia aiutata e promossa, la crescita e lo sviluppo della dimensione dell'intersoggettività e socialità personale, in modo tale che sia possibile ricostruire, sul piano della decisione libera e responsabile, la socialità «naturale»: arrivando in tal modo ad una socialità «personalizzata», voluta, ricercata e commisurata con le tendenze e spinte individuali e collettive in contrario.

Per questo si richiede una formazione apposita, sostanziata di contenuti conoscitivi, di atteggiamenti personali, di abilità comportamentali.

Quella che in termini tradizionali si configurava come educazione alla virtù della giustizia (quella generale e sociale, per distinguerla da quella particolare, commutativa e distributiva attinente i rapporti interpersonali di natura economica), oggi si potrebbe configurare come educazione allo sviluppo, alla mondialità, alla solidarietà, ai diritti umani e civili, all'ecologia, alla pace.

Ma rimane sempre lo stesso il termine ultimo: quello di qualificare la persona alla capacità di coordinare il proprio agire al bene sociale, comune e generale, oltre o perlomeno in dialettica con la ricer-

ca di una migliore qualità della vita personale, dei propri interessi individuali o quelli del gruppo di appartenenza o di riferimento.

D'altra parte questa formazione alla giustizia, pur cercando la propria radicazione nell'interiorità personale, ha il suo tirocinio pratico e la sua pietra di paragone nel vissuto della convivenza sociale istituzionalizzata, sia nelle sue forme collettive sia nelle sue diverse formazioni e istituzioni.

In tal senso diventerà educazione alla partecipazione alla vita sociale e alla vita di gruppo, formazione alla vita professionale, educazione agli strumenti della comunicazione sociale, al buon uso del tempo libero e dello sport; ma anche educazione familiare, educazione scolastica, educazione ecclesiale, educazione in associazioni, educazione sindacale, cioè, in una parola, educazione alle istituzioni che spesso costituiscono lo zoccolo duro della crescita giovanile.

Ovviamente anche a questo livello viene a evidenziarsi la rilevanza della mediazione culturale che aiuta il formarsi di fondate e motivate concezioni del mondo e della vita, di possibili e valide prospettive di sviluppo, di capacità, in cui inquadrare la vita e l'azione sociale individuale e collettiva; oltre che l'aiuto per il formarsi di solide capacità di analisi, di discernimento critico e di progettazione operativa per commisurare e rapportare ideale e reale, utopia e storia, individualità e alterità.

LA CURA PER IL PROPRIAMENTE POLITICO

L'attenzione per il sociale negli anni trascorsi è stata — come si è detto — un antidoto terapeutico contro l'onnivora politicizzazione e prassificazione della vita individuale e collettiva, così come dell'educazione e dell'istruzione scolastica.

Ma il personale e il prepolitico presto o tardi hanno da fare i conti con la dimensione politica che li attraversa o che reclama una sua particolare attenzione.

Una coesistenza senza politica è impensabile.

Altrettanto lo è la convivenza sociale.

Istituzioni, autorità, poteri per sé non politici (famiglia, scuola, chiesa, mondo economico, organizzazioni del lavoro, del tempo li-

bero e dello sport, amministrazione della giustizia; autorità parentale, gerarchia ecclesiastica, dirigenza scolastica, management socio-economico, imprenditorialità, dirigenza sportiva, industria culturale; potere economico, culturale, etico, religioso, affettivo, ludico, ecc.) richiedono comportamenti politici per la loro effettuazione ed hanno una notevole incidenza sulla prassi e la conduzione politica.

In tal senso non si può pensare un'educazione generale o un'educazione sociale senza un loro prolungamento di educazione politica.

Esigenze di chiarezza ci invitano a distinguere; esigenze di concretezza e di completezza ci invitano a saper riunire.

Peraltro, come è distinguibile una dimensione propriamente politica (intesa nel suo senso più largo di azione ed organizzazione volta al mantenimento e alla promozione degli interessi generali del corpo sociale e del bene comune della società civile), così mi pare importante evidenziare una specifica educazione politica.

E se è possibile individuare nell'insieme del sistema politico soggetti, teorie, quadri di valore, ideologie, istituzioni, organi di governo, gruppi, leaders, relazioni, procedure, tecniche, si comprende quanto vasto è l'orizzonte di riferimento da tener presente, anche senza scendere alla particolarità delle problematiche storiche di cui non si potrà non tener conto (partitocrazia, questione morale, questione istituzionale, governabilità e ingovernabilità, stato e società civile, trasformazioni e novità nazionali e internazionali).

A sua volta credo sia necessario distinguere una formazione politica per ogni persona in quanto cittadino, da una formazione politica per coloro che faranno i politici di professione.

Nel primo caso si può pensare ad una specificazione e dimensione della educazione sociale, mentre nel secondo caso si deve immaginare una formazione di un centro unificatore della personalità e d'irradiazione delle iniziative di essa.

PERCORSI OBBLIGATI

In ogni caso credo che l'azione educativa abbia in proposito da intraprendere alcuni «percorsi obbligati», che si potrebbero così individuare in funzione delle mete cui si intende arrivare.

Un primo percorso è riferibile al consenso/dissenso

Il consenso — vale a dire il complesso di opinioni, atteggiamenti e comportamenti, che di fatto i cittadini e i politici di professione adottano, in maniera più o meno critica, nella loro condotta politica in corrispondenza alla linea politica di una leadership partitica, movimentistica o dell'opinione pubblica generale — è un problema per le forze politiche organizzate e per ogni forma di governo che non voglia ridursi a maniere dispotiche al fine di avere l'adesione della popolazione o della maggioranza del corpo sociale.

Come suo controcanto si ha un dissenso più o meno aperto e pieno o addirittura la contestazione e l'opposizione più o meno dura e totale.

Se questo è vero in genere, lo è in particolare per l'azione politica in regime democratico, fondato sulla sovranità popolare, sul gioco pluralistico dei movimenti, gruppi e forze politiche, su regole procedurali ispirate al rispetto dei diritti civili e delle libertà democratiche, sulla scelta ragionata e la critica personale.

La storia dei moderni mezzi di comunicazione di massa, con la loro forza attrattiva di persuasione e di stimolazione, dice a chiare note quanto essi siano stati utilizzati in forme spesso discutibili, per conseguire l'obiettivo del consenso politico.

Mezzo sociale per eccellenza rimane tuttavia pur sempre l'educazione scolastica, familiare, ecclesiale, o entro gruppi a valenza formativa.

Al centro è il problema di una valida, vera, corretta e chiara informazione. E dal punto di vista formativo è questione di una solida opera di istruzione politica, sia nel senso di una acquisizione di conoscenze relative a idee, valori, tecniche, modelli operativi, sia nel senso del consolidamento delle capacità di apprendimento critico e personalizzato di ciò che attiene la vita politica.

In questo contesto finalizzato acquistano tutta la loro valenza formativa le attuali iniziative di «scuole di politica», ma anche la vecchia educazione civica scolastica, o gli studi sociali presenti come disciplina nelle scuole elementari o l'area delle discipline storiche, geografiche, filosofiche o delle scienze umane e sociali delle scuole superiori o l'area culturale della formazione professionale.

E più in generale acquista il suo senso la «mediazione culturale» che le diverse agenzie educative (famiglia, chiesa, scuola, gruppi, associazioni, movimenti, mass-media) a loro modo mettono in atto, in quanto e nella misura in cui permettono il formarsi del senso della concretezza storica, prospettano criticamente modelli, additano possibilità di valore e di impegno; ed ancor prima in quanto abitano a pensare, ad essere riflessi, ad uscire dai pregiudizi, ad aprirsi alle novità del presente e alle possibilità alternative di futuro.

Si potrebbe parlare di educazione alla criticità, se l'esperienza del passato non ci avesse fatti accorti alle «deviazioni» cui tale termine può indurre e alla scarsa prospettiva progettuale ed utopica che esso comporta (o, meglio, che di per sé non comporta).

Ma indubbiamente l'educazione al senso critico resta importante più che mai per vincere le spinte all'omologazione e quelle del conformismo o per stimolare la creatività personale e la partecipazione responsabile.

Un secondo percorso: la formazione alla competenza politica

Una consolidata competenza politica è necessaria in qualunque forma di governo, ma soprattutto lo è in una convivenza sociale organizzata secondo stili democratici, vale a dire secondo regole procedurali ispirate al principio di un tendenziale suffragio universale.

Come suggerisce J. Dewey, in forme di governo oligarchiche o autarchiche basterebbe al limite formare solo la classe dirigente e al più persuadere i sudditi o catturare il loro consenso.

Invece, per dirla in termini semplici, in democrazia «tutti contano» (o per meglio dire tutti dovrebbero contare), in quanto è riconosciuta loro la capacità di essere cittadini, vale a dire una radicale capacità di soggettività politica, direttamente espressa e direttamente o indirettamente esercitata.

L'efficienza democratica richiede che questa radicale capacità sia formata, cioè portata al meglio delle sue possibilità e delle sue condizioni di esercizio politico. Occorre in concreto sapere per chi e per che cosa, ad esempio, si vota e poi saper agire di conseguenza (nella fattispecie, saper votare, esercitando democraticamente il proprio diritto di voto).

L'efficienza politica richiede allora l'educazione che avvii alla comprensione politica delle situazioni secondo competenza, andando oltre l'emotività, la passionalità, gli schematismi preconcepiuti, le chiusure ideologiche e gli stessi buoni sentimenti di approvazione o disapprovazione di fatti e posizioni politiche.

Un'adeguata formazione politica democratica richiede infatti libertà mentale e morale; capacità di applicare, a fatti e documenti, strumenti e strategie di analisi rigorose, per interpretarli, vagliarli, coglierne lo spessore politico, prospettare sbocchi, strategie risolutive, ipotesi, progetti.

Di conseguenza occorre capacità di analisi politica sorretta da informazione valida, capacità di critica, lucidità di giudizio, capacità di prospettiva, capacità di programmazione, di progettazione e di metodologia operativa. Si richiede quindi di saper leggere la domanda politica concreta, aver chiari gli obiettivi che si intendono raggiungere, saper indicare, reperire, o perlomeno valutare, mezzi, strumenti, strategie, ecc.

E siccome tali competenze non si formano nel vuoto, l'educazione dovrà interessarsi dell'apprendimento di queste idee e valori che danno spessore all'azione politica democratica, e prima ancora all'educazione ad essa.

Ma oltre a ciò l'educazione dovrà preoccuparsi anche di una graduale iniziazione a comportamenti politici democratici, vale a dire capaci di operare nel rispetto della diversità e del bene comune secondo le forme di democrazia organizzata.

Una terza pista: la formazione della personalità politica

Con il discorso sui comportamenti ci si allarga a quello che potremmo dire la terza pista da percorrere: quello dell'educazione alla «validità» del comportamento politico democratico, oltre l'efficienza politica per se stessa.

Se per validità politica democratica intendiamo l'arte di rendere possibile, nel complesso e concreto gioco delle Situazioni e delle congiunture storico-sociali, il maggior grado di libertà, giustizia, realizzazione vitale, produttività ed efficacia storica per tutti, allora si fa evidente che non basta la competenza politica.

Occorre che essa sia radicata in persone libere e responsabili, capaci di iniziativa e di creatività, di partecipazione e collaborazione.

Alla competenza nella politica si aggiunge l'impegno per la formazione della personalità politica secondo stili di vita democratici, in modo tale che competenza ed onestà si vengano a coniugare nella condotta politica.

L'attuale dibattito sulla moralità pubblica e la spinta pastorale verso un impegno serio dei cristiani per lo sviluppo, la solidarietà e la pace, permette di evidenziare alcuni tratti caratteristici di una personalità politica validamente formata (= le virtù politiche):

— la capacità di essere in consonanza con le attese, i bisogni e le speranze di tutti gli uomini singolarmente e della società in generale. Ciò suppone stili cognitivi e comunicativi di ricerca, di progettualità, di operatività, di riflessione, di discussione, di dialogo che non si inventano e non vengono da sé. Richiedono studio, tirocinio pratico ed esperienza. È una capacità che si nutre di cultura, di scienza, di tecnologia, ma anche dell'ispirazione che nasce dal contatto vivo con il «mistero dell'essere» ed in particolare da una rivelazione religiosa;

— la capacità di decisione, forte e saggia, tempestiva e lungimirante, concreta e carica di intenzionalità di futuro, capace di discernimento e di scelta tra percorsi diversi possibili, secondo un quadro di valori di riferimento ed in rispondenza ai bisogni e alle attese reali delle persone e della convivenza comune, cercando convergenze e alleanze, «compromettendosi», ma senza abdicare supinamente ad interessi corporativi o di parte e a trasformismi pragmatistici.

Il rigore morale interiore, pur senza fissazione e con flessibilità, rimane la base per scelte relative a progetti riferibili al bene comune.

Infatti non si tratta di dedurre o di applicare meccanicamente norme, decaloghi o principi, per quanto belli e grandi essi possano essere; ma occorre riferirsi alla differenziazione storica concreta e alle pluralistiche impostazioni globali della vita personale e sociale di tutti ed ognuno, in situazioni storicamente date nelle loro possibilità e incompatibilità;

— la capacità operativa politica che coniuga competenza tecnica e personalità morale, efficacia storica e ulteriorità ideale, che si mostra nello spirito di dedizione, servizio e «comunanza», che lo fa solidale e amico con chi come lui è cittadino, al di là delle differen-

ziazioni di appartenenza ideologica o partitica o delle convergenze strategiche per cui si opta, in una fondamentale «partigianeria» per il bene generale e comune.

Una quarta pista: la formazione di una cultura democratica

Ma nel clima attuale di speranza e di problematicità nuova, diventa sommamente importante un quarto livello: quello che potremmo chiamare della formazione di una cultura democratica. Con questa espressione si vuole intendere la capacità, individuale e collettiva, di scegliere e voler realizzare un progetto di vita e un modello di sviluppo sociale ispirato all'ideale democratico. Un modello che sia capace di corrispondere all'allargarsi dell'area degli interessi comuni, alla sempre più vasta e qualificata liberazione delle capacità e delle energie, individuali e/o di gruppo, al pluralismo socio-culturale, alla differenziazione e alla mobilità sociale, ai processi di trasformazione, di cambio e di innovazione che si presentano sulla scena della vicenda storica comunitaria, alla fine del comunismo stalinista ma anche oltre il liberismo capitalista occidentale.

Costituzione, Dichiarazioni internazionali sui diritti dell'uomo e del cittadino, documenti ecclesiali sulla chiesa e il mondo contemporaneo, possono costituire i «testi» fondamentali da rileggere e ripensare, da approfondire e da oltrepassare, da studiare e da discutere, e in ogni caso da rapportare e far interagire con quel «testo analogo» costituito dall'esperienza socio-politica individuale e collettiva: con l'obiettivo di giungere ad una cultura che coniuga e cerca di rendere effettivi interessi individuali e di gruppo, e bene generale e comune.

A livello personale credo necessaria anche una ricomprensione concettuale della categoria della libertà in sé e per sé, sciogliendola da legami culturali tendenzialmente individualistici, astorici, spiritualistici (tanto presenti nella nostra cultura europea); cercando invece di darle un chiaro respiro comunitario; inserendola nei processi di liberazione storica dei popoli e dell'umanità intera; sorreggendola con una teologia dell'alleanza e della Chiesa come popolo di Dio in marcia verso il Regno.

I MODI EDUCATIVI

Questi obiettivi dell'educazione politica sono frutto di un'azione a più fronti e secondi modi e strategie diversificate e complementari.

L'insegnamento

Essa è conseguibile almeno per un po' attraverso l'insegnamento, sia quello formale scolastico sia quello informale ed occasionale, collegato al dialogo familiare, alla discussione di gruppo, alla formazione delle associazioni, alle stimolazioni dei mass-media.

L'indottrinamento sarà evitato se l'insegnamento sarà veramente tale, cioè offerta di quel tanto di informazioni e di strategie d'apprendimento adeguate alla reale domanda di coloro con cui si è in rapporto educativo, in modo tale che sia loro possibile continuare a riflettere, a ricercare e ad istruirsi da sé in libertà, trovando, in quanto viene loro offerto, lo stimolo e la «voglia» di farlo.

I pericoli infatti non vengono solo dalla «dottrina», ma anche dall'assenza d'insegnamento, che lascia la gente in balia dei propri pregiudizi o di un falso sapere; oppure viene da un insegnamento troppo rapido o troppo specializzato, che abbandona la formazione dello spirito per limitarsi a selezionare e a fabbricare degli «attrezzi» umani, ricchi magari di abilità per prestazioni meccaniche e tecniche, ma non di competenza personali.

Stili relazionali

Ma è ovvio che molto passerà anche attraverso la qualità della testimonianza di singoli formatori e di quella delle comunità. L'educazione indiretta attraverso gli stili relazionali individuali e collettivi rimane sempre di grande efficacia. È la non trasparenza e correttezza di tanti politici o partiti o il burocraticismo anonimo dell'amministrazione pubblica ad alienare l'opinione pubblica ed i giovani dalla vita politica. Ma lo è anche il degrado delle relazioni sociali e l'incultura collettiva per la cosa pubblica.

All'opposto, la capacità di dialogo dei genitori verso i figli, la correttezza loro verso le persone estranee alla famiglia o già nei ri-

guardi del parentato, lo spirito di servizio, la partecipazione alla vita comunitaria, la conoscenza e l'impegno per i problemi della città e del territorio, il volontariato per le emergenze vicine e lontane, sono spesso apprese per identificazione con i comportamenti di genitori, familiari, educatori, sacerdoti e magari di figure pubbliche esemplari.

Lo stile di insegnamento, lo stile di vita, la correttezza relazionale e procedurale di docenti e di dirigenti scolastici, l'impegno professionale, la passione per la ricerca del vero e per il valore, la «compagnia» vitale con gli studenti, non sono meno importanti dell'insegnamento per la crescita della personalità politica degli studenti.

Clima di partecipazione

Una terza via di educazione proviene da ambienti impregnati di attenzione e partecipazione alla convivenza civile e alla cosa pubblica.

Il clima che si respira diventa fattore educativo di crescita e robustezza civile e politica o all'opposto di precoci e durature chiusure nel privato e nell'interesse di gruppo.

Ciò può succedere nell'ambiente familiare, ecclesiale, scolastico, dei gruppi, delle associazioni.

Una famiglia può essere chiusa o aperta all'accoglienza e all'ospitalità; può avere modi e rapporti ispirati a servizio e ricerca del bene comune familiare e sociale, o può essere un nido di autoritarismo e di mondi chiusi nel loro egoismo.

La scuola è spesso burocratica e poco democratica nelle sue procedure e norme comportamentali.

Ma è possibile attuare nella scuola forme di cooperazione e di partecipazione degli allievi nella gestione della scuola e della didattica. La Chiesa è tradizionalmente restia a lasciarsi compenetrare da modi democratici, ma può diventare anche comunità che cerca di realizzare la fede del popolo di Dio, come un corpo che dà spazio ai carismi di tutti ed ognuno, che non spegne i doni e le capacità dei singoli, ma sa indirizzarli al bene di tutti.

I gruppi e le associazioni, anche contro i loro ordinamenti, spesso riproducono e realizzano rapporti autoritari nella vita di gruppo; ma

possono far respirare un clima che fa sentire tutti liberi e corresponsabili sia all'interno che all'esterno del gruppo.

È evidente che occorrono a questo scopo non solo la proclamazione delle buone intenzioni, ma la volontà politica ed operativa di attuare e di mantenere in vigore o migliorare procedure e modelli comportamentali improntati ad una libertà responsabile, sulla base di strutture e norme da tutti consentite, ciascuno secondo le sue spetanze.

Spazi di esperienza concreta

Ma l'essere politico fa parte di quel mestiere d'essere uomo che è un fatto estremamente pratico, che non si può apprendere solo per insegnamento o per identificazione o per impregnazione. Chiede anche esercizio, esperienza concreta e, di conseguenza, spazi e luoghi in cui esercitare e provare a sperimentare quanto si è appreso, o ad inventare e realizzare quanto si è sognato.

Si dovranno quindi ricercare forme concrete di «pratica di libertà», nella scuola, nella Chiesa, nei gruppi, nelle associazioni, nei movimenti e in genere nel territorio, nel cui contesto si opera la formazione: altrimenti verrà a mancare quel «necessario» tirocinio che fa toccar con mano, che fa provare, che media, che spinge all'impegno, che incoraggia ad osare, che non fa illudere o fuggire per la tangente dell'intolleranza o per quella dello scoraggiamento subitaneo.

Da questo punto di vista credo sia da valorizzare di più l'esperienza scolastica nel suo insieme.

Essa concorre, magari senza proclamarlo e forse senza troppo averne coscienza, a veicolare modelli di comportamento locali, nazionali, internazionali, in quanto luogo, tempo ed occasione di socializzazione. A scuola non si va e non si sta invano. Gli anni della scolarizzazione sono tanti e non senza incidenza, nel bene e nel male. Ma la scuola e la prassi scolastica possono evitare di ridursi a cinghie di trasmissione del potere, della cultura dominante, dei valori di moda; e non sono votate necessariamente ad essere il luogo ed il tempo della noia intellettuale e la fabbrica del disagio e del malvezzo sociale.

Può invece aiutare a controllare l'impregnazione di modelli ideali e comportamentali democratici, diventando luogo in cui ci si abilita alla critica, all'autocritica, alle responsabilità comuni. Altrettanto penso possa essere anche l'esperienza del tempo libero, dello sport, della musica, del cinema, della festa.

Esse non sono necessariamente «destinate» ad essere occasioni di svago, di distensione o di «distrazione», ma anche tempi, spazi, palestre di ricreazione e crescita sociale, civile e politica, sia a livello di singole persone, che di vita associata o collettiva.

L'APPORTO DELLA FEDE ALL'EDUCAZIONE POLITICA

Da sempre il cristianesimo ha affermato la sua transculturalità. In tal senso la fede è «impolitica». I vangeli hanno dato risalto alla critica contro il mito della divinità della politica.

Pur compiendo ogni giustizia, a Cesare viene dato il tributo, ma non l'appellativo di «divus». Peraltro i credenti sono chiamati ad essere «il sale della terra e la luce del mondo». Come dice l'antica anonima Lettera a Diogneto, al capitolo VI, i cristiani, non avendo città proprie operano il bene nelle città di tutti.

Semmai hanno da essere come l'anima del corpo sociale, nel senso che con la loro vita vissuta e con la predicazione del Vangelo ricercano la promozione umana e il bene del paese in cui si trovano, aprendosi alla prospettiva trascendente dei cieli nuovi e della terra nuova in cui abiterà completamente giustizia e verità.

Tale funzione rimane, nonostante tutti i limiti, guasti e prevariazioni cristiani singoli, comunità cristiane e gerarchia ecclesiastica hanno spesso commesso e perpetrato nel corso dei secoli e da cui non sono ancora oggi liberi ed esenti.

Condivisione, critica e profezia sono i tre movimenti dell'azione dei cristiani come cittadini.

Dal punto di vista dell'educazione politica, mi pare che tale azione si venga a specificare in più sensi.

— La tradizionale e costante indicazione di valori e di principi, di largo spessore umanistico, a cui ispirare e su cui confrontare la vita e l'azione politica, così come l'impegno di difesa e di promozione dei

diritti umani, della giustizia sociale, dello sviluppo mondiale e della pace, possono stimolare le prospettive e ispirare il quadro di riferimento finalistico della educazione politica.

— Un altro tipo di apporto formativo è stato ed è quello rivolto alla formazione della coscienza dei credenti (e di tutti gli uomini di buona volontà) circa la necessità dell'impegno politico; la partecipazione alla promozione del bene comune del proprio paese e dello sviluppo umano in generale; la correttezza e l'onestà civile.

— In questi ultimi temi sono cresciuti i Centri e le scuole per una formazione socio-politica specifica per tutti ed in particolare in funzione della preparazione di una nuova classe dirigente, dove all'insegnamento della politica viene costantemente affiancata la preoccupazione per la formazione della personalità politica di ognuno e dei politici di professione, secondo fondamentale ispirazione cristiana, ma concepito come servizio reso all'intero paese e aperto a chiunque intende prepararsi alla vita politica.

— Le comunità, i centri, i gruppi, le associazioni, i movimenti ecclesiali sono per molti giovani luogo, occasioni, palestra di formazione e di pratica politica, per lo più nell'ambito tradizionalmente detto dell'impegno sociale o del prepolitico e nella forma del volontariato; ma spesso si arriva direttamente o si avvia a forme propriamente politiche di partecipazione alla soluzione dei problemi cittadini, del quartiere, del territorio, della cooperazione internazionale, del partitico, della politica nazionale.

Infine, come afferma il documento della CEI, *La chiesa e le prospettive del paese* (n. 34), per giovani che iniziano la vita politica e per professionisti di essa, la comunità ecclesiale offre un altro servizio pedagogico, quello dell'accompagnamento, sia nella forma di direzione spirituale, sia nella forma del sostegno fraterno, sia nell'offerta dei mezzi di crescita della vita di fede (parola di Dio, preghiera, sacramenti, liturgia, comunione, servizi), che permettono di lavorare nella condizione «secolare» della vita politica, realizzando quella integrazione tra vita e fede, che è l'obiettivo ultimo di maturità personale cristiana dei «christifideles laici».

Capitolo decimo

VERSO UN PRINCIPIO DI REALISMO: GIOVANI E IMPEGNO POLITICO

Mario Pollo

Mai come in questi tempi la politica ha goduto di così scarsa considerazione e di così scarso prestigio.

Eppure mai come in questa epoca la politica appare alla coscienza comune come una funzione essenziale al governo dei sistemi sociali odierni.

C'è, infatti, in ogni persona la consapevolezza che la elevata complessità dei sistemi sociali non consente il loro governo e la loro trasformazione se non attraverso una efficace e partecipata funzione politica.

Basta osservare le epocali trasformazioni che le società dell'Est europeo stanno vivendo, per avere la riprova sperimentale della «necessità» della politica e del suo ruolo per la vita degli individui.

LA PALUDE: SPUNTI DALLA DISILLUSIONE

Il paradosso, che nasce dal riconoscimento della necessità della politica da un lato e dalla sua forte disistima dall'altro, affligge la coscienza delle persone che sentono in modo più lucido ed acuto la necessità della partecipazione alla vita sociale, ai fini di garantire la piena realizzabilità dei progetti di emancipazione e di liberazione della condizione umana.

Infatti, mentre da un lato l'etica spinge queste persone verso l'impegno sociale e politico, dall'altro la stessa etica le fa ritrarre per non essere coinvolte nel degrado morale della politica.

Il risultato di questa spinta contraddittoria è sovente una sorta di paralisi, che porta molte persone a rifugiarsi nell'isola del privato e della microsorialità dei rapporti primari.

In Italia poi questo paradosso è più esplicito che in altri paesi, per la particolare situazione del suo sistema politico-attuale.

La crisi della rappresentanza politica in Italia oggi

Parlare della crisi che attraversa il sistema della rappresentanza politica in Italia è divenuto talmente abituale da apparire banale, addirittura un luogo comune.

Eppure non si può sviluppare un ragionamento che parli di politica senza dedicare un minimo di analisi a questo fenomeno.

Questa crisi si manifesta attraverso la progressiva distanza psicologica tra l'individuo ed il sistema sociale, tra i cittadini e le istituzioni, tra i governati ed i governanti e, infine, tra le regole che presidono la vita privata dell'individuo e quelle, invece, che definiscono e guidano il comportamento di chi governa il sistema politico.

Uno degli effetti più evidenti di questa crisi è il perdurare di quel fenomeno che è stato definito «ritorno al privato» e «riscoperta della soggettività» e che consiste nel ricercare esclusivamente nel mondo quotidiano dei rapporti personali, diretti faccia a faccia, il senso e lo scopo del proprio agire.

Oppure nell'esercitare la conoscenza di se stessi, della realtà, solo attraverso il filtro della propria intimità psicologica e di quella delle persone con le quali si vive il quotidiano.

Una manifestazione patologica di questo lo si ha in quel misto di narcisismo e di corporativismo che guida i comportamenti delle persone nella ricerca del soddisfacimento dei propri bisogni. Osservando questi comportamenti si nota che si è oscurato quasi completamente da parte della maggioranza delle persone il senso di appartenenza al sistema sociale, il senso cioè dell'esistenza di una appartenenza sociale al di fuori dei rapporti faccia a faccia.

In questo quadro solo i bisogni personali, o quelli delle persone vicine, acquistano valore. I bisogni delle persone con cui non si hanno rapporti personali, ma solo rapporti astratti attraverso le reti del sistema sociopolitico, non sollecitano la responsabilità personale.

Allo stesso modo è limitata la percezione della propria appartenenza al sistema politico che appare di proprietà e sotto la responsabilità esclusiva della cosiddetta classe politica.

In questa situazione si rivelano inefficaci e deludenti le ideologie, i sistemi di valore e le convinzioni che avevano segnato la vita degli anni precedenti.

Nella società italiana contemporanea paiono mancare progetti, proposte e valori politici in grado di collegare le persone, in modo solidale, alla vita del sistema sociale. D'altronde gli stessi partiti e gli stessi sindacati sono vittime di questa situazione. Infatti il loro comportamento è quasi esclusivamente ispirato da logiche di potere e, perciò, sovente appare come poco coerente e soprattutto privo di futuro, nel senso che non si fonda su alcuna progettualità, su alcun sogno di convivenza umana. Il pragmatismo appare come l'unica logica praticabile nell'agire politico. La morale di convinzione ha lasciato completamente il campo alla morale di responsabilità.

Il risultato pratico di questa situazione è quello per cui nessuna organizzazione tipicamente politica: istituzioni, partiti e sindacati, gode di una piena e forte legittimazione e, quindi, la sua capacità di rappresentare i cittadini appare alquanto limitata.

Prima di proseguire la riflessione è bene però chiarire che cosa si intende con la parola «politica».

UNA DEFINIZIONE DI POLITICA

Le definizioni più vecchie propongono la politica come «l'arte o la scienza di governare uno Stato e di regolare le sue relazioni con gli altri Stati»¹.

Le definizioni più recenti, specialmente quelle che provengono dagli studi sociologici, arricchiscono e ampliano il significato di politica attraverso il ricorso all'espressione «sistema politico». Con questa espressione si intende solitamente «l'insieme delle azioni e delle istituzioni sociali che hanno la funzione di dirigere una collettività verso scopi condivisi dai membri»².

¹ N. TOMMASEO, *Dizionario della lingua italiana*.

² T. PARSONS, *Sistema sociale*, 1951.

Secondo definizioni ancora più recenti il sistema politico è «costituito da quelle attività, istituzioni ed organizzazioni che mantengono o tendono a ribaltare un determinato assetto del potere politico e determinate sue regole, e sono a tale funzione precipuamente dedicate, distinguendosi dal resto della società, lo stato, i governi, i partiti, i sindacati, le associazioni e i gruppi di pressione»³.

Questa definizione fa comprendere come il governo di una società complessa non sia concentrato in una sola istituzione o in una sola funzione, ma come esso sia diffuso in tutte le aggregazioni sociali il cui scopo sia di natura collettiva.

Il concetto di sistema politico è, da questo punto di vista, quello che consente di comprendere meglio il dominio dell'azione politica in una società complessa contemporanea. Esso consente perciò di dire che la politica non è più solo l'arte del principe, ma quella attività democratica che consente alle persone di partecipare, guidando o seguendo non importa, alla realizzazione di scopi che siano condivisi almeno da una parte dei membri della società. È politico, quindi, tutto ciò che conserva o che modifica le regole del gioco sociale, i valori che le ispirano ed i comportamenti che le esprimono.

Questa affermazione non vuole affatto negare che esistano diversi livelli di efficacia e di potere politico nel sistema sociale, per cui non tutte le azioni politiche possono essere collocate sullo stesso piano, ma solo ribadire che ogni azione collettiva, o individuale orientata al collettivo, ha una qualche efficacia politica.

Applicando rigorosamente le conseguenze di questa osservazione non si può non rilevare la cooptazione alla politica che il concetto di «sistema politico» fa nei confronti di tutte le forme di vita associata.

Ma prima di sviluppare coerentemente questa constatazione è necessaria l'esplorazione della dimensione etica della politica e del suo significato per l'individuo che la esprime.

Una definizione di politica prendendo spunto da Max Weber

Il grande sociologo tedesco Max Weber ha fornito una delle più interessanti definizioni di politica dal punto di vista etico.

Enciclopedia di filosofia, Milano 1981.

Essa dice che l'azione politica nasce dalla sintesi di due morali: quella di responsabilità e quella di convinzione.

L'espressione «morale di responsabilità» indica la morale che nasce dall'esigenza di tenere conto dei vincoli, dal punto di vista del potere, che l'azione politica incontra per realizzarsi.

In altre parole essa è la responsabilità che chi la promuove si assume in ordine alla sua realizzazione concreta.

L'espressione «morale di convinzione» indica, invece, la necessità che chi promuove l'azione politica ha di mantenersi fedele ai valori e agli ideali in cui crede.

Ciò significa che l'azione politica deve essere svolta in modo che risulti fedele al sistema di valori e di credenze che scaldano il cuore della persona, e perciò all'utopia individuale e collettiva in cui si identifica.

Secondo Weber la politica per essere efficace deve essere un delicato punto di equilibrio tra i valori del potere e quelli dell'utopia.

Se l'utopia non fa i conti con il potere, genera una pericolosa e illusoria forma di integralismo.

Allo stesso modo se il potere non fa i conti con l'utopia, dà vita ad un pragmatismo privo di senso che non sia quello di un mortifero utilitarismo.

La politica è un fatto etico globale perché sollecita la persona a giocare in tutte le dimensioni in cui si articola la sua responsabilità di essere cosciente e perciò libero ed autonomo.

La politica non è né il sognare ad occhi aperti, né la sola azione tesa a acquisire, conservare ed aumentare il potere. È invece vera politica sognare una realtà che è concretamente realizzabile nel dominio dello spazio-tempo della storia.

Mettendo insieme la definizione di «sistema politico» con quella di «politica in senso etico», si può tentare di individuare una definizione politica utile per il ragionamento che qui dovrà essere svolto. La politica può essere intesa come quell'azione tesa a dirigere una società verso gli scopi condivisi dai suoi membri, che si manifesta, contemporaneamente, sia a livello di valori e di principi ideali sia di distribuzione del potere sociale.

Questa azione, come si è visto, può essere condotta attraverso particolari forme di organizzazione sociale.

In una società complessa quale la nostra è escluso che l'azione politica possa essere efficacemente compiuta nella dimensione prettamente individuale. Infatti i gesti individuali per essere efficaci debbono collocarsi all'interno di una qualche forma di organizzazione sociale efficace ai fini politici.

La politica non può più essere semplicisticamente intesa come la partecipazione dei singoli cittadini alla vita della Polis.

Questa partecipazione deve essere mediata da appartenenze o di tipo istituzionale o di tipo associativo, vista anche la complessità e articolazione della distribuzione del potere nella vita sociale ed economica.

D'altronde, come si è visto con la definizione di Max Weber fornita prima, l'azione politica è azione sul potere orientata da un sistema di valori o ideali, per cui il discorso sul potere nella politica, insieme a quello dei valori, assume un posto centrale.

Dove per potere si intende la capacità di un soggetto, individuale o collettivo, di raggiungere i propri fini in una sfera specifica della vita sociale, nonostante la volontà contraria di altri.

È utile perciò, a questo punto, descrivere le forme attraverso cui nella complessità sociale odierna il potere si manifesta.

IL POTERE E LE SUE FORME NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

Le forme in cui si manifesta l'esercizio del potere nella nostra società si possono raggruppare in quattro grandi classi:

— quella in cui l'esercizio del potere è fondato sul possesso, da parte di chi lo esercita, di un insieme di informazioni e conoscenze superiori a quelle degli altri e sulla capacità di utilizzare questa superiorità «tecnica» per imporre la propria volontà agli altri;

— quella fondata sul possesso, da parte di chi esercita il potere, del controllo di risorse che sono necessarie agli altri per raggiungere i propri fini;

— quella fondata sulla coercizione, ovvero sulla possibilità che chi esercita il potere ha di danneggiare gli altri;

— quella fondata sulla manipolazione o sul cosiddetto controllo ecologico, ovvero sulla possibilità di chi esercita il potere di controllare, modificandolo, l'ambiente degli altri in modo che questi non possano che agire nel modo voluto.

Nonostante qualche studioso affermi che il potere fondato sulla manipolazione e il potere tecnico sono due forme emerse nella società moderna, si può affermare che tutte queste quattro forme di potere hanno accompagnato, con ruoli e pesi diversi, tutta la storia umana.

È chiaro che in alcune epoche una forma di esercizio del potere si è imposta ad altre. Tuttavia questo non significa che le altre forme di esercizio del potere non fossero anch'esse presenti ed attive.

Nella società attuale, ad esempio, nonostante abbiano un grande ruolo sia il potere tecnico che quello di manipolazione, sono ben presenti sia il potere fondato sul controllo delle risorse che quello di coercizione.

Tutte le forme di organizzazione sociale si fondano sull'esercizio del potere che appare, almeno per ora, un dato non eliminabile dalla storia umana.

Tuttavia gli atteggiamenti che gli uomini manifestano nei confronti del potere sono molto variegati ed a volte addirittura opposti.

In questa fase della storia umana non appare proponibile a livello educativo un atteggiamento puramente negativo nei confronti del potere o, peggio, un atteggiamento che ignori la reale presenza di questi nella realtà del mondo.

Un atteggiamento di questo genere, seppure ispirato da nobili motivi, di fatto priverebbe la persona umana della possibilità concreta di agire sulle condizioni storiche e sociali che influenzano la sua vita e quella degli altri. Rischierebbe poi di rinchiudere la persona in quel mondo di sogni ad occhi aperti che è la ideologizzazione della realtà.

E questo è un grave pericolo, perché, come la storia ha dimostrato, dalla ideologizzazione nasce sempre la violenza sulla realtà. La violenza, in questi casi, è un tentativo estremo di rendere la realtà coerente ai propri sogni, o deliri, ad occhi aperti.

Dalla ideologizzazione può però anche generarsi una sorta di ri-

nuncia radicale ad intervenire sulla realtà del mondo, percepito come irredimibile.

Questi due atteggiamenti opposti, come si è visto, alla fine non sono che la manifestazione della incapacità di avere un rapporto corretto con il potere.

IL RAPPORTO CORRETTO CON IL POTERE

Il rapporto corretto con il potere nasce sia dall'accettarne l'esistenza, sia dall'azione per la sua trasformazione nella direzione di una maggior giustizia e rispetto della libertà delle persone umane, nell'intima consapevolezza che il potere potrà essere definitivamente superato solo con l'avvento definitivo del Regno dell'Amore.

Se l'incapacità di un rapporto corretto con il potere nasce da un lato dal rifiuto di accettare la sua realtà, dall'altro lato esso nasce da una sua eccessiva accettazione.

La storia dell'umanità, infatti, è costellata di esempi di persone che hanno eletto il potere a divinità e che hanno tributato ad esso un culto idolatrico.

Questo tipo di atteggiamento nei confronti del potere non è rintracciabile solo nella vita dei dittatori sanguinari; esso è presente, seppure in forme meno radicali, anche nella vita di molte persone «normali».

Ci sono molte persone, che di solito si autodefiniscono «pragmatiche», che pensano che l'unico mezzo che l'uomo ha a disposizione per realizzare la propria vita e raggiungere la felicità, e magari la giustizia e la libertà, è costituito dal potere.

La vita di queste persone è, quindi, tutta centrata sulla rincorsa al potere nel tentativo di conquistarne una porzione più grande.

Per molte di queste persone il potere è una sorta di «piacere», a volte addirittura più attraente di quello sessuale.

Senza arrivare ai casi patologici, si può dire che questa iperaccettazione del potere è sempre il segno di una incapacità di porsi in modo corretto di fronte ad esso.

Quando non si riesce a stabilire un rapporto corretto con qualche realtà importante per la vita, di solito la si esorcizza o negandola o divenendo schiavi di essa.

Il potere rappresenta il caso più emblematico di questo tipo di reazione umana.

Per evitare questi due rischi, solo apparentemente opposti, che minano qualsiasi progetto di vita fondato su valori trascendenti e sulla autonomia e sulla libertà della persona umana, è necessario affrontare il problema di quale sia l'ambito di un corretto rapporto della persona nei confronti del potere.

La risoluzione di questo problema consente di affrontare con realismo ed efficacia il paradosso della politica nella società politica italiana, sfuggendo sia al rischio della integrazione acritica sia alla tentazione della rinuncia.

Il primo passo nella soluzione del problema passa attraverso la interiorizzazione del principio della relatività del potere.

La relatività del potere

Una corretta concezione del potere deve fondarsi sulla assunzione della radicale imperfezione e, quindi, sulla relatività e sulla caducità di ogni forma attraverso cui si manifesta il potere nella vita umana.

È importante che le persone, quelle giovani in particolare, scoprano che ogni forma in cui si manifesta il potere ha sempre in sé, per avanzata che sia, una dimensione di ingiustizia, e che essa può e deve essere superata da un'altra più giusta, che a sua volta potrà essere superata da un'altra ancor più giusta, in una rincorsa che ha al suo termine la legge dell'amore.

Questa concezione della relatività e dell'imperfezione di ogni forma umana di manifestazione del potere consente di superare sia l'idolatria del potere in senso generale — o l'attaccamento ad una delle forme in cui esso si esprime sia il rifiuto del potere visto come espressione solo negativa della convivenza umana.

La persona che si apre a questa concezione del potere, infatti, non ha timore di sporcarsi le mani agendo con e su di esso, in quanto agisce con il distacco che le deriva dal considerarlo una necessità che non può essere per ora superata completamente, ma che può comunque essere resa più prossima, con un lavoro continuo di rinnovamento, all'ideale di una convivenza basata sulla legge dell'amore.

Gli ambiti della vita sociale contemporanea che consentono di esprimere un corretto rapporto con il potere sono molteplici, infatti, come si è visto all'inizio, nelle società moderne il potere si esercita a ben quattro differenti livelli.

Questo significa che ognuno di essi incide nella vita sociale ed individuale delle persone.

Chi opera nell'economia, cercando di promuovere in essa processi di trasformazione, opera, di fatto, per la modificazione dei rapporti sociali, in quanto incide, ad esempio, sul controllo dei mezzi di produzione.

L'azione sindacale, quella cooperativa o semplicemente quella dell'innovazione organizzativa verso livelli di partecipazione maggiori delle persone al controllo dei mezzi di produzione, sono «azioni politiche» a tutti gli effetti, anche se non si identificano in quelle di un qualche partito.

Un esempio di azione a questo livello è quello dato da chi opera perché si realizzi una distribuzione delle risorse più giusta tra paesi ricchi e paesi poveri, impegnandosi in prima persona in azioni di solidarietà concreta verso il cosiddetto Terzo Mondo.

Allo stesso modo chi opera per una più generale ed equa distribuzione del sapere sociale opera per ottenere una più equa forma di distribuzione del potere.

Chi opera per la pace e una cultura sociale basata sulla non violenza, opera concretamente per la trasformazione del potere e, quindi, fa politica a pieno titolo.

Lo stesso può essere detto di chi opera per emancipare le persone dai condizionamenti espliciti od occulti che manipolano la loro e le altrui vite.

• *Educazione politica come educazione al controllo del potere*

Chiunque operi in uno dei livelli di esercizio sociale del potere fa una azione politica, anche se la sua azione non è iscritta in quella di un partito politico.

Queste considerazioni consentono di affermare che l'educazione politica coincide, almeno in parte, con l'educazione al controllo ed alla trasformazione della distribuzione sociale del potere.

La sovrapposizione completa di questo processo educativo la si

ha quando le persone, dopo aver scoperto la relativizzazione e l'imperfezione del potere, acquiscono la capacità di far interagire le ragioni e le logiche del potere con quelle dell'utopia, ovvero con quelle del sogno di un ordine sociale interamente strutturato dai valori.

Infatti, come si è visto, lo sposare solo ed esclusivamente nel proprio agire politico le strategie necessarie per giocare efficacemente con le logiche del potere, conduce o ad un pragmatismo sterile rispetto alla giustizia ed alla verità o all'idolatria del potere stesso.

Sul versante opposto, il non tener conto delle logiche del potere conduce, nel migliore dei casi, ad una sorta di utopismo velleitario e predicatorio e, nel peggiore dei casi, a forme di integralismo che fanno continuamente violenza alla realtà senza riuscire a risolverne i problemi.

Il rapporto più produttivo e corretto con il potere nasce solo quando si riesce a coniugare le logiche di questo con le tensioni etiche che derivano alla persona dall'utopia, con la quale nutre la sua speranza di trasformazione della realtà.

Questa ricerca è una delle più difficili e faticose, anche perché ogni equilibrio raggiunto tra potere e utopia è destinato a divenire rapidamente disequilibrio e deve perciò essere continuamente reinventato.

Questo significa che l'educazione al potere, o educazione alla politica, si fonda su un calcolo razionale oltre che su una «passione» per alcuni valori.

Educazione al principio di realtà e al sogno

Da questo punto di vista l'educazione ad un corretto rapporto con il potere è una educazione sia al principio di realtà che al sogno.

Non si può essere solo realisti, perché se no si diventa degli aridi schiavi della presunta immodificabilità della realtà sociale, così come appare in un dato momento o, peggio, si rischia di divenire dei sacerdoti idolatri del potere. E quante volte l'alibi della immutabilità delle vicende umane ha giustificato l'ingiustizia, la sopraffazione dell'uomo sull'uomo e, in definitiva, ha legittimato tutti i nomi in cui si declina l'egoismo umano?

Allo stesso modo non si può divenire solo dei sognatori, perché si

rischia di perdersi in un baratro di fantasticherie, oppure di divenire dei crudeli violentatori della realtà, ovvero degli integralisti che fanno prevalere i loro schemi mentali sulla complessità e realtà della vita umana. Quante volte in nome della giustizia si agisce ingiustamente? E quante volte in nome dell'amore per l'uomo si uccidono degli uomini?

Educare al potere significa perciò educare ad accettare i vincoli della realtà e a far sperimentare come gli stessi vincoli possono essere resi più prossimi alla realizzazione nella storia di quei valori di cui la persona è portatrice.

L'ammonimento di Gesù ad essere «semplici come colombe e astuti come serpenti» è la più autorevole conferma della necessità per l'uomo, che voglia vivere sino in fondo il proprio impegno all'interno del progetto di Dio di redenzione della realtà, di agire con un atteggiamento complesso che accetta e rifiuta nello stesso istante la realtà del potere nel mondo.

Questo significa, in altre parole, educare ad impegnarsi per rendere più giusto l'esercizio del potere su cui si regge la vita sociale e, nello stesso tempo, aiutare le persone ad essere consapevoli che, appena esse vedranno realizzata la forma di potere per cui hanno lottato, dovranno, con rinnovata lena, ricominciare a lavorare per raggiungere una nuova forma di potere ancora più giusta.

È questo tipo di educazione quello che fonda ogni forma di educazione politica ed è quella, tra l'altro, che l'animazione propone alle giovani generazioni.

Educare alla politica non significa, infatti, educare ad una particolare ideologia o concezione politica e, quindi, ad una particolare appartenenza partitica; significa invece educazione alla capacità di intervenire nei meccanismi sociali dell'esercizio del potere, per renderli più aderenti ai valori di cui si è portatori.

È chiaro che sovente, ma non sempre, per fare questo è necessario scegliere una appartenenza partitica.

Quando questa scelta viene fatta, essa deve però sempre avere alla base il distacco che deriva dal riconoscere la relatività e l'imperfezione di questa stessa scelta.

Questo non significa affatto stimolare le persone, e quelle giovani in particolare, a non avere passione per la politica, ma solo aprire

il loro cuore e la loro mente ad una passione più grande: quella dell'amore per la vita che si esprime nell'amore per la verità, la libertà e la giustizia, illuminato dal dono salvifico dell'amore di Cristo.

FECONDARE LA REALTÀ

In questa riflessione sulla natura e sull'etica della politica e del potere c'è l'indicazione di come in Italia, oggi, si possa affrontare l'impegno senza compromissioni e senza purismi integralisti, viceversa, con un'azione efficace eticamente orientata.

L'indicazione è quella che nasce dalla necessità di conquistare, attraverso le strade che la legittimità democratica mette a disposizione, il potere necessario allo sviluppo di quelle trasformazioni che sono necessarie, oltre che al benessere morale e materiale della gente, alla riforma del sistema politico.

Le strade che una società complessa mette a disposizione attraverso il suo sistema politico sono molte, e non solo e per prime quelle dei partiti, ma anche ad esempio quelle tecnico-culturali, quelle economiche e quelle associative.

Si può fare politica diffondendo e rendendo forti alcuni saperi, trasformando i meccanismi della vita economica e la distribuzione della ricchezza e, infine, agendo sull'assetto istituzionale e, quindi, sugli stessi partiti politici, con gli strumenti dell'associazionismo sia locale che nazionale e internazionale.

I gruppi isolati o associati sono a tutti gli effetti strumenti politici, sia per l'attività che possono promuovere direttamente, in quanto gruppi o associazioni, sia per le attività di sostegno dei propri membri che agiscono, in quanto singoli, nel sistema politico.

La dimensione politica delle associazioni attraversa sia la loro funzione di gruppi di riferimento, sia quella di gruppi di appartenenza.

Questo ruolo politico dell'associazionismo è possibile oggi in Italia, perché, a fronte della crisi di legittimazione che investe i partiti, si assiste ad un fiorire dell'associazionismo veramente rigoglioso.

Non c'è ambito della vita sociale in cui non si manifestino delle forme associative. Questo vale per la vita economica e professionale,

per quella religiosa, per quella culturale, per quella sportiva e del tempo libero.

È sulla base di questa constatazione che si può sostenere che l'associazionismo è un nuovo e importante soggetto della politica, che può essere alla base di un processo di rifondazione della vita politica in Italia.

Il ruolo politico dell'associazionismo

Che si condivida o meno questa impostazione, rimane il fatto che molte persone percepiscono l'associazionismo come la forma più efficace e rispondente ai loro bisogni ed alla loro concezione del mondo di partecipare alla vita sociale e, quindi, più o meno direttamente, alla vita del sistema politico.

In molte associazioni non vi è la crisi di valori e di progettualità che segna invece pesantemente i partiti e anche le organizzazioni di tipo sindacale.

Nelle associazioni si può ancora sognare un sociale non determinato in modo esclusivo dalle regole del sacerdozio del potere. Questa situazione, per molti versi originale, della vita italiana comporta necessariamente che le associazioni, piccole e grandi, prendano coscienza del proprio ruolo politico, al fine di governarlo in modo più efficace e coerente ai loro obiettivi e, soprattutto, di non sprecare una felice opportunità storica.

Troppe associazioni oggi fanno politica senza saperlo.

L'azione politica delle associazioni oggi si manifesta infatti a due distinti livelli: quello della vita del sistema socio-politico in cui è inserita e quello interno che riguarda i propri aderenti.

Pur essendo strettamente collegate ed interdipendenti, le due azioni possono essere analizzate separatamente, soprattutto ai fini di una maggiore chiarezza espositiva, trattandole come due dimensioni distinte dell'agire politico delle associazioni.

• *La dimensione interna*

Ogni associazione, al di là del suo scopo, vive secondo un particolare modello organizzativo e, quindi, secondo una certa concezione dei rapporti tra le persone, dei valori e dei fini del loro stare insieme.

Attraverso il modello organizzativo interno, ogni associazione esemplifica la concezione di convivenza sociale di cui è portatrice.

Ad esempio, una associazione che sia strutturata secondo un modello organizzativo fortemente centralizzato e gerarchizzato, difficilmente potrà essere credibile come associazione che persegue la partecipazione democratica e il decentramento, almeno da parte di chi ne conosce la vita interna.

Tuttavia l'obiettivo politico tipico della dimensione interna della vita delle associazioni è quello della formazione che, a prima vista, sembra meno «politico» di tutti.

Eppure a ben guardare esso si rivela il più «politico» di tutti. Infatti una concezione matura di formazione propone al giovane un percorso di crescita centrato non solo sul sapere, ma sul saper fare.

Grazie ai contributi dell'animazione culturale è ormai maturata la consapevolezza che la formazione deve riguardare non solo i processi cognitivi delle persone, ma anche i loro processi affettivi e di socializzazione.

Formare vuol dire abilitare il giovane a vivere in modo più autentico il rapporto con se stesso, con gli altri e con l'ambiente sociale e naturale in genere, oltre naturalmente a fargli acquisire nuove informazioni e capacità operazionali.

Formare significa, quindi, intervenire anche nel modo di rapportarsi al sistema politico, alla cultura e all'economia da parte del giovane. Ma non solo. Vuol anche dire, per poter raggiungere questi obiettivi formativi, fargli sperimentare dall'interno della associazione l'azione collettiva di trasformazione della realtà sociale, culturale e politica nella quale vive.

Questo significa che una vera formazione richiede la partecipazione attiva e critica ai processi attraverso cui si manifestano sia la conservazione che l'evoluzione del sistema sociale. La formazione può avvenire solo all'interno di una associazione che declini sino in fondo il proprio ruolo politico e la propria presenza esterna nel sociale segnata da fini di trasformazione evolutiva della realtà.

Questo motivo fa dire che anche una dimensione interna come la formazione si gioca in gran parte nella dimensione esterna. La formazione è, quindi, una variabile strategica, anche nella dimensione politica.

• *La dimensione esterna*

Le associazioni, come si è visto, hanno oggi un ruolo politico rilevante da giocare nella attuale situazione del sistema sociale italiano.

Una associazione che non si riduce a essere un gruppo terapeutico, che assolve la propria funzione agendo sui suoi membri, è uno strumento di autorganizzazione, da parte di un certo numero di componenti il sistema politico della società, che deve consentire loro il raggiungimento di un determinato insieme di obiettivi relativi ad alcuni aspetti della vita e dell'organizzazione del sistema sociale.

Questo significa che le associazioni, di fatto, agiscono verso e con le istituzioni che ricercano la loro quota di potere, anche economico, necessaria per ottenere i risultati necessari alla loro sopravvivenza e, infine, che partecipano, magari da una posizione critica, ai processi di trasformazione e di conservazione della struttura e della cultura del sistema sociopolitico nel quale operano.

In modo particolare l'azione, che attraverso la loro dimensione esterna le associazioni e i gruppi giovanili svolgono, è quella di dare forma istituzionale alle espressioni socioculturali dei giovani.

In un contesto sociale in cui ai giovani viene sempre di più riservato un ruolo di consumatori della produzione di beni e di modelli da parte degli adulti, il proporsi di portare le espressioni socioculturali all'interno delle dinamiche del sistema politico è una azione politica estremamente importante.

Importante perché trae il giovane dal limbo in cui è collocato e lo chiama a compartecipare da protagonista alla vita del sistema sociale e politico in cui è inserito, senza attendere il passaggio ai ruoli della società degli adulti.

È questa una azione che oltre a produrre benefici effetti sulla vita all'intero sistema sociale, offre al giovane la possibilità di una concreta formazione all'esercizio della responsabilità e quindi dei propri diritti e doveri di cittadino.

Inserire oggi nella dinamica sociale la cultura e le istanze dei giovani, significa avviare processi di trasformazione profondi dell'equilibrio del sistema sociale, innescando nel contempo la produzione di nuovi valori.

Ad esempio, oggi questo avviene tutte le volte che i gruppi giovanili promuovono delle iniziative di volontariato tese ad affrontare situazioni di disagio, di malessere e di ingiustizia sociale.

Infatti, nonostante lo sviluppo economico e sociale, anche nel cuore delle società opulente il dolore e l'ingiustizia gridano ancora il loro scandalo.

Le forme della solidarietà organizzata attraverso lo stato sociale non sono sufficienti a garantire una vita degna per ogni uomo. L'assistenza pubblica non basta a combattere il cancro della sofferenza e dell'infelicità.

Molto spesso è necessario che questa funzione solidaristica dello stato sia affiancata, se non addirittura sostituita, da attività la cui origine è solo nell'amore e la cui logica è interamente sottratta allo scambio economico o utilitaristico.

Queste attività di volontariato sono le risposte di amore, di vicinanza e di speranza date da persone che, attraverso l'associazionismo, si sono lasciate interpellare dalla sofferenza umana. Il volontariato è, di fatto, un modo per portare dentro la logica burocratica del sistema politico la logica umanizzante dell'amore.

Trasformare l'ordine temporale significa anche umanizzare la macchina astratta e tendenzialmente burocratica del sistema sociale. Il volontariato è quindi, a tutti gli effetti, azione sociale e politica, perché cambia sia le realtà umane che la struttura attraverso cui si articola il sistema politico.

Un'ultima funzione importante della dimensione esterna dell'agire politico delle associazioni è quella relativa al loro contributo alla trasformazione del sapere che, come si è visto, gioca un ruolo importante nella dinamica del potere.

Questo significa che le associazioni sono soggetti attivi e protagonisti di una politica culturale, di una politica, quindi, di comunicazione sociale che si sviluppa sia nelle relazioni umane faccia a faccia, sia in quelle istituzionali e di massa.

La conseguenza di questa constatazione è che le associazioni debbono produrre nuova cultura oltre ad impegnarsi a farla circolare.

Produrre cultura significa produrre nuovi valori, nuovi stili di vita e nuovi strumenti di sopravvivenza materiale e spirituale. Fare sport, in modo diverso, ad esempio, significa produrre e far circolare cultura.

Educare ad un uso diverso del tempo, rispetto alle proposte della società di massa, significa produrre nuova cultura.

Educare ad un uso critico e creativo degli strumenti di comunicazione sociale significa, di fatto, introdurre profonde innovazioni nel meccanismo riproduttivo della cultura contemporanea.

Come si vede ogni associazione ha un suo specifico modo di intervenire nella politica culturale e, quindi, un suo modo specifico di rapportarsi al sistema politico.

CONCLUSIONE

Il modo di fare politica che si fonda sulla scelta dell'agire attraverso i modi che la complessità sociale mette a disposizione sulla fonte del potere, e di cui l'associazionismo forse è il più importante, non è né velleitario né astratto.

Basta pensare, infatti, all'attenzione che le più importanti forze politiche del nostro paese manifestano nei confronti di gruppi, associazioni, circoli, ecc., che hanno una reale rappresentanza sociale nei loro processi, reali o solo conclamati, di rinnovamento e rifondazione.

L'esperienza del mondo cattolico è, da questo punto di vista, paradigmatica anche per chi non si riconosce in esso.

La complessità sociale offre non solo disorientamento, ma nuove e più agevoli strade alla partecipazione alla vita del sistema politico, purché le si persegua con costanza e intelligenza, e non si abbia paura di sporcarsi le mani, rischiando un rapporto diretto con il potere.

Occorre porsi con realismo e umiltà di fronte alla necessità di tradurre nella vita quotidiana le istanze etiche di cui si è portatori.

Questa azione, che è vera educazione alla politica, non può però essere fatta cercando di far diventare vecchi anzitempo i giovani.

Il giovane mediamente è più portato a seguire il canto dell'utopia che la prosa del realismo.

Cercare di tarpare i suoi sogni sarebbe, appunto, cercare di renderlo anzitempo vecchio.

Educare il giovane al rapporto corretto con il potere significa offrirgli un criterio sperimentale di verifica dei suoi sogni.

Fare esperienza è agire per raggiungere un determinato obiettivo e, nello stesso tempo, riflettere sul vero senso e sulla reale efficacia del proprio agire rispetto agli obiettivi che si voleva raggiungere.

Educare a fare esperienza significa dare al giovane contemporaneamente due diverse stimolazioni.

La prima, consistente nel fare in modo che il giovane sottoponga ad una analisi critica l'azione sociale promossa dai suoi sogni, valutandone il senso ed il risultato.

La seconda consiste invece nell'aiutare il giovane a leggere la realtà attuale ponendola in controluce rispetto al piano dei valori.

Queste due azioni non vanno sviluppate in un contesto di puro discorso fatto di esortazioni e di riflessioni.

Al contrario, esse devono innestarsi su alcune azioni concrete attraverso cui il giovane entra in contatto con la dinamica del cambiamento sociale.

La partecipazione ad esperienze inerenti iniziative di solidarietà sociale nei confronti di chi vive la sofferenza o l'emarginazione, l'impegno per l'affermazione di valori come quelli della pace o del rispetto dell'ambiente, sono alcune azioni che possono costituire il terreno privilegiato dell'esperienza che conduce a coniugare in un difficile equilibrio utopia e potere.

Allo stesso modo sono utili le esperienze che corresponsabilizzano il gruppo giovanile nella gestione concreta di qualche iniziativa che abbia sia una valenza ideale che notevoli implicazioni pratiche organizzative, contrattuali, e magari di conflitto essendo finalizzate ad introdurre una innovazione nella realtà sociale in cui opera il gruppo.

Educare alla logica della Croce

Questa azione educativa, tipica dell'animazione, trova la sua conclusione ideale nell'educazione al senso della Croce. Ovvero nella educazione a valutare l'esperienza della sconfitta e del fallimento di una azione umana in un modo profondamente diverso da quello comune della cultura sociale dominante.

Questo modo diverso è quello che considera a volte l'insuccesso come la porta stretta attraverso cui entrano nella vita sociale valori, concezioni e modelli di vita che sono una innovazione evolutiva.

Il successo, purtroppo, passa alcune volte attraverso l'esperienza del dolore e della sconfitta. L'accettazione del dolore e della sconfitta come dati ineliminabili dalla vita di chi ha il coraggio di assumere una piena responsabilità rispetto alla propria esistenza e alla società in cui vive, è la scelta che esorcizza ogni persona, che si confronta con il potere, dalle suggestioni ammalianti che questo esercita, consentendole di rimanere fedele al proprio progetto esistenziale.

Assumere la responsabilità piena sulla propria vita significa accettare di pagare, quando le circostanze lo richiedono, il prezzo del dolore e della sconfitta.

È questo il modo attraverso cui si può affrontare l'educazione al potere nello stile dell'animazione, e testimoniare quindi la responsabilità che in ogni persona nasce dal suo aprirsi all'amore alla vita.

Capitolo undicesimo

EDUCARE ALLA FEDE CON UN OCCHIO ALLA POLITICA

Riccardo Tonelli

Non studio direttamente il rapporto tra fede e politica. E nemmeno mi chiedo come il credente sia chiamato a vivere l'impegno politico. Il tema è importante e, per alcuni aspetti, pregiudiziale: è affrontato in altri contributi.

Cerco invece di comprendere fino a che punto sia necessario assumere la sensibilità politica nei compiti specifici della pastorale giovanile e, soprattutto, cosa comporti concretamente questa assunzione. Ripenso ai modelli correnti di pastorale giovanile a partire dalla sensibilità politica acquisita.

Non ho la pretesa di chiarire a puntino i grossi problemi che evocherò; né tanto meno quella più pericolosa di dire cosa fare e cosa evitare.

Voglio solo sollecitare a riflettere, magari lanciando qualche provocazione, in un ambito che stimo decisivo per un annuncio evangelico dell'amore di Dio che salva.

PLURALITÀ DI MODELLI

Su un dato siamo ormai tutti abbastanza d'accordo: l'attenzione alla dimensione politica nella pastorale è un problema importante, e non è possibile immaginare un'oasi felice dove non risuoni con tutta la forza provocatoria di cui è carico.

Questo consenso generalizzato si frantuma però in modi di fare molto differenti. Le stesse espressioni portano a scelte concrete assai diverse.

Per intenderci, devo cercare di chiarire le posizioni.

Punti di riferimento

Propongo prima di tutto alcune considerazioni teoriche. Hanno l'unica funzione di ricordare che i modelli pratici sono diversi proprio perché a monte c'è un dato teorico di non facile soluzione. Anche in questo campo il pluralismo è segno del limite invalicabile di ogni parola umana rispetto all'evento che vuole esprimere.

• *Distinzione*

Pastorale e politica non sono la stessa cosa. I due processi sono segnati da diversità sostanziali: riguardano l'obiettivo e le rispettive procedure logiche.

La politica si interessa della gestione del potere per la creazione di condizioni oggettive che consentano a tutti la realizzazione del proprio destino.

L'educazione politica è un suo momento. Essa si configura come un'attività intenzionalmente svolta a sviluppare la dimensione etica, sociale, civica e politica della persona giovanile, in vista della creazione di conoscenze, di motivazioni e di capacità relative alla partecipazione alla vita politica: capacità di capire e porsi in relazioni costruttive, di integrare e interiorizzare i valori dell'«altro», di costruire una struttura di valori fondati sul concreto dell'esperienza storica (libertà, solidarietà, responsabilità verso il territorio e l'ambiente).

Come ogni processo educativo, essa ha a che fare con i valori e la loro proposta. L'una e gli altri sono però finalizzati alla costruzione di una qualità più umana di esistenza, nel concreto della storia personale e collettiva.

La pastorale invece ha come oggetto la proposta, esplicita e tematica, dell'evangelo del Signore, per sollecitare alla sua accoglienza, come unico e fondamentale evento di salvezza. Assolve questo compito utilizzando una struttura comunicativa tutta speciale: la testimonianza della fede vissuta e confessata.

• *Punti di convergenza*

Tra politica, educazione politica e pastorale sono però innegabili anche le interferenze e i punti di convergenza. Comune è infatti soggetto, agente, ambiente: nessuno può presumere di sottrarsi total-

mente a quella trama in cui si svolge la gestione del potere e la creazione di condizioni che permettano una buona qualità di vita.

L'obiettivo della pastorale copre un ambito che risulta comune all'educazione e alla politica, per la fondamentale dimensione storica e globale che possiede la salvezza in Gesù Cristo. Anche nell'esercizio tipico delle sue funzioni (quando cioè si fa catechesi ed evangelizzazione, sono celebrati l'Eucaristia e i sacramenti, ci si misura sulla Parola di Dio), la pastorale utilizza i metodi e modelli che hanno sempre una chiara risonanza politica. I riti liturgici, le strutture ecclesiali, i temi e i contenuti in cui si svolge l'evangelizzazione, tutta la vita della Chiesa in una parola, si muovono all'interno di modelli antropologici che esprimono una visione d'uomo, di società e di storia. Di conseguenza, sono di fatto condizionati e possono condizionare politicamente.

Non sto dicendo che tutto si riduce a dinamismi umani. È importante riconoscere che siamo in presenza di eventi salvifici, che si portano dentro, in modo misterioso ed efficace, la potenza di Dio. Sto solo riconoscendo la profonda interdipendenza tra azione di Dio ed espressioni umane in cui essa prende carne.

Modelli ricorrenti

Chi fa pastorale compie, nello stesso gesto, un atto che è al di fuori di ogni processo politico, perché riguarda la definitività dell'esistenza umana, e contemporaneamente attraversa e investe la prassi politica e la sua educazione, perché si esprime nella storicità e nella contingenza.

La fatica di coniugare nel concreto diversità e convergenza dà origine ad una larga pluralità di modelli operativi. La loro descrizione sul piano dei fatti diventerebbe lunga e, alla fine, abbastanza inutile, perché espressa in episodi e frammenti difficilmente generalizzabili.

Per dare coscienza riflessa dell'esistente e per ricordare l'opzione in cui intendo muovermi, suggerisco una mia ipotesi di lettura, privilegiando alcune linee di tendenza.

- *Il modello tradizionale: dalla dipendenza all'integralismo*

Il modello teologico che per tanto tempo ha dominato il dibattito

circa il rapporto tra fede e politica, propone una prospettiva di netta dipendenza: l'atto pastorale «comanda» all'atto politico sia nelle procedure che nelle strumentazioni.

In questa logica sono riconoscibili differenti posizioni concrete.

La posizione tradizionale rifiuta nettamente ogni commistione con la politica, denunciata perentoriamente nei suoi limiti. Si afferma che l'educazione alla fede e la vita ecclesiale va collocata sopra le parti. Una formula, frequentemente ripetuta, dichiara che la Chiesa è competente solo nella «politica del Padre nostro». Di fatto poi questa affermata neutralità risulta impossibile. E così capita che la gestione ordinaria della prassi pastorale risente fortemente di precisi influssi politici.

Un altro modo di vedere le cose è quello in cui problemi e soluzioni sono considerati a partire solo dal versante etico e con accenti prevalentemente religiosi.

Alla radice di questa posizione sta l'atteggiamento di chi considera tutto sempre solo nell'orizzonte del definitivo. Per questo, anche i temi tipici della prassi politica (autorità, gestione del potere, problemi di trasformazione sociale, interventi da programmare...) sono espressi in quel linguaggio sicuro e forte, tutto proiettato verso l'assoluto e il futuro, che è tipico di chi, come il cristiano, è abituato a vedere le cose dalla parte del definitivo, anche quando è costretto a fare i conti con il provvisorio e lo storico.

La posizione «integralista» prende sul serio la prassi politica, ma deriva la qualità e il modo storico dell'impegno politico dalla Rivelazione e dalle sue formulazioni teologiche, quasi che tutto ciò contenesse un messaggio politico immediato e un preciso modello di società.

- *Il modello della separazione*

Questi modi di fare sono entrati decisamente in crisi, nell'onda del rinnovamento suscitato dal Concilio e sotto la pressione della secolarizzazione montante.

La ricerca di modalità nuove per coniugare il rapporto tra pastorale e politica, ha spinto alcuni cristiani a riscoprire la «teologia dialettica». È sorto così un modello che distingue drasticamente il momento politico da quello pastorale. Alla base di questa concezione

sta l'affermata irriducibilità del mondo della fede con il mondo profano e la constatazione teologica che nella Rivelazione c'è solo un discorso soteriologico.

È tipico di questa logica il riferimento alla fede e alle sue manifestazioni come «inutili» rispetto alla prassi politica; e proprio per questo «necessarie» per la pienezza e l'integrità dell'esistenza.

L'esperienza di fede viene così collocata in un orizzonte autonomo e indipendente rispetto alla trama delle vicende culturali e politiche. Dà una ispirazione e una speranza illimitata, che rende l'uomo disposto a tutto, per costruire cultura e strutture nuove, pur lasciandolo totalmente autonomo e disincantato, nell'esercizio pratico della prassi politica.

Questo modello ha rappresentato, negli anni del dopoconcilio, il punto di riferimento di tanti cristiani, impegnati in politica: alla ricerca di un modo di essere e di operare, capace di riconciliare fede e prassi, senza ricreare indebite e ingiuste dipendenze. Ha segnato notevolmente il modo di fare pastorale: per il fascino di cui è carico, per l'autorevolezza dei suoi proponenti e per l'incidenza della sua proposta, facilmente verificabile.

Molti movimenti ecclesiali di forte carica spirituale si ispirano largamente a questo modello.

• *Il modello politico*

Come reazione al modello tradizionale e per superare i limiti del modello dialettico, soprattutto nel tempo del primo fervore politico, alcuni operatori di pastorale giovanile hanno impresso alla azione ecclesiale una forte accentuazione politica, fino ad affermare il primato del politico, compreso in termini di totale autonomia, sul pastorale.

In questa ipotesi chi fa pastorale mette al centro dei suoi impegni e della sua passione la prassi politica nelle sue dimensioni più immediate e concrete, nella convinzione che il rapporto tra pastorale e politica è così stretto che i compiti della pastorale sono già egregiamente assolti quando si realizza una corretta trasformazione politica.

È facile contestare a questo modello il rischio di essere gravemente riduttivo, dimenticando magari che anche nei modelli precedenti

la stessa tentazione era già presente, anche se in una direzione opposta.

Eccetto che in alcune posizioni più radicali, la distinzione tra pastorale e politica è presente sul piano formale. Viene messa un po' tra parentesi nel ritmo concreto dell'azione.

Un esempio tipico è quello relativo al modo di interpretare e di nominare i fatti e i problemi. Tutti sanno che le cose si portano dentro un mistero più grande. Lo chiamiamo di solito con i nomi rivelati della nostra esperienza credente: presenza di Dio, peccato, salvezza, fede. Su esso la pastorale gioca le sue preoccupazioni e le sue operazioni.

Questa dimensione profonda è immersa però in dati e fatti sperimentabili e manipolabili, in cui sono in gioco responsabilità precise e concrete. Qui è indispensabile chiamare le cose con i loro nomi, accettare i ritmi e i tempi dei normali processi evolutivi, programmare con serietà e competenza gli interventi adeguati.

Per questa ragione pratica, i difensori del modello preferiscono superare il linguaggio «religioso» per assumerne uno più vitale e provocante. Realizzata così, la pastorale giovanile possiede una intensa carica di coinvolgimento. Diventa aggressiva e inquietante. Crea una gerarchia di preoccupazioni e di esigenze, diversa da quella tradizionale. Molti problemi religiosi passano in secondo piano, per fare spazio ad altri, vissuti come più urgenti. La risonanza politica attraverso anche i gesti ritenuti abitualmente più «sacri» (Eucaristia, salvezza, Parola di Dio...).

• *La prospettiva dell'Incarnazione*

In questi anni, soprattutto sotto la sollecitazione preziosa de «Il rinnovamento dalla catechesi» (Roma 1970), molti operatori di pastorale hanno cercato di ricomprendere il rapporto tra pastorale e politica della prospettiva dell'Incarnazione.

E questo ha aperto orizzonti nuovi e stimolanti, proprio nella fatica di elaborare un modello alternativo ai precedenti.

Alla radice sta un modo nuovo di esprimere l'evento fondamentale della salvezza di Dio che Gesù dona all'uomo e alla storia.

Non ci spendo parole perché tutta la proposta che segue assume e sviluppa la prospettiva.

UN MODELLO DI EDUCAZIONE ALLA FEDE

Nell'attuale vissuto ecclesiale i modelli descritti non rappresentano solo uno spaccato progressivo di storia recente. Con toni e accentuazioni diverse sono presenti contemporaneamente nella prassi corrente. Tutto questo mostra quanto la neutralità sia impossibile, e come sia urgente, di conseguenza, continuare seriamente la ricerca, per trovare criteri con cui districarsi nel pluralismo e da cui procedere verso ipotesi nuove.

Nella logica dell'ultimo modello accennato nella rassegna, suggerisco alcuni punti di riferimento di una proposta di educazione alla fede dei giovani, politicamente collocata.

Riformulare l'obiettivo dalla parte della salvezza cristiana

Il primo elemento da considerare è quello relativo alla definizione dell'obiettivo. Da questa prospettiva prende origine infatti la diversità dei modelli ricordati.

Pastorale è, come sappiamo, l'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale pone nel tempo per realizzare la salvezza di Dio in Gesù Cristo. La pastorale si misura sulla salvezza: ne denuncia l'attesa radicale nell'esperienza umana e si impegna ad attuarla, ponendone i gesti e le parole.

Spesso ci siamo chiesti a quale figura di salvezza la pastorale si ispira. La fatica e le tensioni di questi ultimi anni ci permettono di parlare oggi di salvezza con una forte maturità acquisita.

Molte differenze attraversano però ancora l'esperienza ecclesiale. Sono il segno eloquente della povertà delle nostre espressioni rispetto alla grandezza dell'evento. Ma sono anche l'esito dei modelli antropologici in cui esprimiano la nostra fede e la nostra speranza. Sono quindi, in qualche modo, la manifestazione della nostra collocazione politica.

A partire da questa consapevolezza, faccio la mia proposta.

• *Parlare di salvezza in un mondo minacciato*

Siamo gente minacciata da una grande pervasiva paura, che vive in un mondo minacciato.

Abbiamo davanti un futuro molto incerto. E constatiamo tutti i giorni la caduta di responsabilità che attraversa la nostra **esistenza**, impegnati come siamo, nell'egoismo del possesso, a ricacciare ai margini della sopravvivenza tanti uomini e non dover dividere con altri le risorse che sembrano ormai sufficienti per tutti.

Come sempre, in questa logica ne fanno le spese i più poveri: quelli che soffrono di più della ingiusta distribuzione delle risorse e dello stato di degrado in cui abbiamo cacciato questo nostro mondo.

I cristiani sono per vocazione gli annunciatori della speranza, perché testimoni della passione di Dio per la vita di tutti.

Possiamo proclamare ancora la bella notizia della salvezza o dobbiamo imparare a tacere, collocando magari la nostra speranza fuori dalla vita e dalla storia?

• *Il punto di riferimento: la salvezza definitiva*

L'impegno centrale e originale della comunità ecclesiale è costituito dall'annuncio e dalla esperienza che solo immergendoci nel mistero santo di Dio e accogliendo un dono tutto proiettato verso il futuro, possiamo essere pienamente uomini.

La salvezza di Dio è pienezza di vita. Essa ci raggiunge nell'incontro sconvolgente con il Crocifisso risorto e ci investe solo se accettiamo di consegnare a Dio la nostra fame di vita e di autenticità.

È davvero importante non dimenticarlo, per non correre il rischio di intristire nella nostra presunzione e nel nostro peccato: non possiamo certamente assicurare vita e salvezza solo raffinando l'esercizio della nostra disponibilità politica, come non basta cambiare le strutture e i regimi per ridare speranza all'uomo minacciato.

La comunità ecclesiale serve questo progetto di salvezza, accettando un confronto con i molti profeti di vita, che rilancia la speranza oltre il confine delle nostre attese e delle nostre esperienze.

• *L'attenzione alla vita quotidiana e alla storia profana*

Questa salvezza percorre, in una misteriosa filigrana, la storia quotidiana. Si fa dentro di essa: in una trama che ricollega intensamente la nostra personale storia a quella di tutti gli uomini (soprat-

tutto dei più poveri tra essi). Potrà esplodere in pienezza solo se è stata faticosamente seminata nelle lacrime e nella fatica della vita quotidiana.

La comunità ecclesiale, impegnata per attuare la salvezza di Dio, grida forte, nella memoria e nella profezia, che la vita di tutti è la sua grande passione. Essa esiste perché tutti abbiano vita e l'abbiano in abbondanza soprattutto coloro a cui è stata più violentemente sottratta.

Di questa vita e della storia in cui si svolge dà le coordinate di fondo, suggerendo il punto di partenza e l'esito finale, proprio mentre sollecita ogni credente ad investire sulla sua attuazione libertà e responsabilità in piena autonomia e in una compagnia che si allarga verso tutti coloro che stanno dalla parte della vita.

Per questo, ogni gesto pastorale, anche quelli più squisitamente spalancati verso la definitività, è tutto intriso di quotidianità.

- *Una sensibilità raffinata verso il futuro per giudicare coraggiosamente il presente*

Colui che fa esperienza della salvezza di Dio e si sente immerso nella pace del perdono e dell'amore, ha sempre un cuore affamato di giustizia. Dio ci dà la sua pace, perché diventiamo operatori di pace. Per questo, il credente soffre più dolorosamente l'ingiustizia e lotta più intensamente per il suo superamento, in una grande esperienza di speranza.

La comunità ecclesiale condivide la storia e la vita di tutti, per gridare, a parole e con i fatti, dal suo interno la grande promessa di Dio, che la riguarda direttamente: «Fra poco farò qualcosa di nuovo. Anzi ho già incominciato. Non ve ne accorgete? (Is 43,18-19).

Essa chiama alla conversione: la ricostruzione, piena e progressiva, di quanto abbiamo distrutto in un uso suicida della nostra libertà e responsabilità.

Dà il suo contributo all'impegno comune, provocando all'invenzione di cose nuove: i cieli nuovi e la nuova terra sono un'esperienza del futuro.

Possiamo costruire un presente in cui il povero e l'oppresso possano finalmente abitare una casa di speranza, proprio perché contestiamo il passato.

E possiamo giocare tutte le risorse, perché crediamo al futuro di Dio: perché camminiamo e viviamo «sotto la promessa».

La scelta dei poveri come destinatari privilegiati

Come conseguenza del carattere pasquale dell'obiettivo, nasce il secondo punto di riferimento: la comunità ecclesiale, impegnata ad attuare la salvezza di Dio nel tempo, facendo passare tutti da morte a vita, è sollecitata immediatamente alla scelta dei «destinatari» da privilegiare.

L'espressione va compresa bene: dal punto di vista formale (cosa significa «destinatari») e dal punto di vista sostanziale (chi sono in concreto questi ipotetici destinatari). Da questa doppia precisazione si consolida un modo concreto di comprendere il rapporto tra politica e pastorale.

- *I giovani come «luogo ermeneutico»*

Facendo pastorale, la comunità ecclesiale considera i giovani come figli che ha generato alla vita e vuole riconsegnare a pienezza di vita.

Questo è pacifico.

Essi sono il punto d'arrivo delle sue preoccupazioni o il luogo in cui esse si concretizzano? Sono «destinazione» o «luogo ermeneutico»?

La questione non è irrilevante.

Nel primo caso, la comunità ecclesiale ha già un suo progetto, preciso e concluso; e lo offre, superando resistenze con la forza della proposta o adattando quando è opportuno e possibile usare questo stratagemma metodologico.

Nel secondo caso, il progetto è da costruire, momento per momento, assumendo la carne quotidiana di coloro con cui si condivide passione e prospettiva. Certo esiste un punto di riferimento normativo, che giudica ogni realizzazione concreta. Esso è prima della proposta; ma diventa sperimentabile dopo, man mano che l'incarnazione in situazione procede.

Esiste ancora sicuramente una responsabilità educativa e testimoniale: nella comunità ecclesiale che fa pastorale giovanile ci sono

adulti in dialogo con giovani. Ma la responsabilità è sempre corresponsabilità operativa, anche se differenziata, per la verità dell'esperienza.

La mia proposta nasce sulla meditazione dell'evento dell'Incarnazione: nella comprensione della natura teologica della pastorale e, di conseguenza, in ogni modello operativo di pastorale giovanile, la «situazione» (i «destinatari») va considerata luogo ermeneutico: per operare salvezza in situazione, la comunità ecclesiale ricomprende ed esprime il grande avvenimento pasquale nella «carne» concreta dei suoi destinatari.

- *Dalla parte degli ultimi*

La seconda annotazione riguarda gli interlocutori da privilegiare. Chi sono i giovani a cui la comunità ecclesiale si rivolge?

La Chiesa del Concilio ha ricordato a se stessa, senza mezzi termini, la sua responsabilità e passione universale. I giovani di cui si preoccupa, sono «tutti i giovani», con una prospettiva tendenzialmente universale (cf LG 1), che non si accontenta di coloro che accolgono spontaneamente la sua proposta.

In situazione di pluralismo culturale e di larga frammentazione esistenziale, alle prese con i problemi concreti che ogni dialogo comporta, come dialogare seriamente con tutti?

La risposta non è indifferente. Riporta verso modelli culturali di grosso peso politico, quelli che decidono le logiche di trasformazione e di incidenza sociale. Chi imprime il corso della storia? Chi conta, di fatto? Da che parte bisogna stare?

Come si vede, la risposta esprime e genera la qualità della coscienza politica della comunità ecclesiale.

Questa è la mia ipotesi: per poter realisticamente dialogare con tutti, la comunità ecclesiale cerca continuamente il confronto con gli ultimi e con i più poveri. Essi non rappresentano una categoria alternativa all'universalità: sceglierli, con opzione preferenziale, non significa affidare ad essi quella forza di trasformazione globale che confessiamo esito unico e misterioso della pasqua del Risorto; e neppure indica una esclusione dal sapore un po' razzista, come se bastasse scegliere bene, per poter tagliar fuori qualcuno, a coscienza tranquilla.

Gli ultimi e i poveri sono invece l'unica condizione seria per potersi misurare con tutti, nella logica della croce di Gesù, che ha sconfitto la sapienza e il potere, accettando la follia e lo svuotamento radicale.

Chi privilegia gli ultimi, riconoscendoli come la forza di novità e di futuro per aprirsi a tutti, sceglie una sensibilità politica molto precisa.

- *Individuare problemi e prospettive dalla parte degli ultimi*

La scelta degli ultimi per dialogare operativamente con tutti va operata in quella coscienza ermeneutica di cui dicevo poco sopra.

Questo significa cogliere i problemi, veri e urgenti, dalla parte dei poveri; e immaginare una figura di cristiano veramente sulla loro taglia.

Comporta cioè dire la fede nella carne quotidiana della loro esperienza: senza interpretarli ideologicamente e senza affrettarsi ad abbandonarli, appena sono scattate le prime battute del dialogo.

Questo è innegabilmente un problema serio. Troppo spesso le comunità ecclesiali decifrano i problemi sulle loro preoccupazioni interne: e così i problemi gravi diventano piccoli, perché quelli insignificanti sono diventati assillanti. Oppure si persegue un modello di vita cristiana e di spiritualità, discriminante e ingiusto, perché ritagliato sulle misure delle élites, con la scusa di dover proporre ideali alti.

- *Chiamare per nome gli ultimi*

La scelta degli ultimi richiede il coraggio di identificarli con precisione, chiamando per nome cose e situazioni.

Anche a questo livello, l'attenzione politica gioca un peso determinante.

L'opzione per i poveri è una espressione evangelica. Resta proiettata nella profezia e si colloca sopra la cultura. È di fede e non di politica. Richiede però una cultura politica per essere detta e vissuta. Espressa dentro le parole povere e incerte della nostra quotidianità, si stempera nella relatività, ma diventa dicibile e praticabile. Dire le cose grandi con parole povere e provvisorie è l'unico modo serio e praticabile di esprimersi. La comunità ecclesiale sceglie modelli an-

tropologici corretti e incidenti, per dire, nel concreto del qui e ora, la sua opzione pastorale per gli ultimi.

Quali? Qui è davvero in gioco il rapporto stretto tra fede e politica.

DIRE DIO NELLA PASSIONE PER LA CAUSA DI GESÙ

Un terzo ambito di rapporto tra pastorale e politica è costituito dal modo con cui nella comunità ecclesiale «diciamo Dio».

Il compito è innegabile e qualificante. La comunità ecclesiale offre vita e ragioni di vita, una speranza che investe e attraversa la dura esperienza della morte quotidiana, annunciando con gioia e fierezza il Dio di Gesù.

Per farlo ha bisogno di modelli culturali: l'ho appena ricordato. Solo così può dire in parole umane l'indicibile Parola che è Dio.

Quali?

È troppo facile parlare di Dio dentro categorie antropologiche discriminanti e oppressive.

Dio assume così il volto del signorotto rinascimentale, tutto proteso a difendere i suoi diritti. Diventa lontano e impassibile, sprofondato nella sua gloria, insensibile al rumore della lotta e della morte. Svela la sua verità a pochi fortunati, affidando loro un potere discriminante sulle parole degli uomini. Si lascia commuovere solo dai sacrifici e dalle rinunce, fino ad accettare prezzi durissimi per accondiscendere benignamente. Si sbizzarrisce a giudicare e a punire, con lo stile bizzoso che tante volte i fatti lasciano intravedere.

E posso continuare ad appendere quadretti nella galleria dei volti di Dio, che usiamo nelle nostre catechesi, nelle omelie, nelle celebrazioni liturgiche.

La fede cristiana capovolge radicalmente la prospettiva. Gesù è il vero volto di Dio. Solo in lui lo conosciamo nel suo mistero più radicale.

I farisei hanno rifiutato tenacemente questo capovolgimento di prospettive, perché non se la sentivano di mettere sotto discussione il volto di Dio di cui erano testimoni arroganti. Gesù ha lottato fino alla morte di croce per restituire a Dio il suo volto.

Nella sua testimonianza, Dio è il Dio della vita, disposto a morire perché tutti abbiano vita, quella vera e abbondante che sognano.

Si schiera dalla parte della vita, senza essere pregato. E fa passare da morte a vita, in una passione vittoriosa mai spenta.

Certo, resta un Dio misterioso e ineffabile, le cui parole ci giungono solo dentro le nostre parole umane. Non cerca la convergenza sulle parole e non discrimina i figli suoi sulle parole che essi pronunciano a suo nome.

Il Dio della libertà vuole figli liberi nello spirito delle beatitudini, capaci di piegare tutta la loro passione al servizio della causa grande del suo Regno.

L'impegno del cristiano per la costruzione del Regno di Dio

La figura con cui ho suggerito di comprendere l'obiettivo della pastorale sollecita anche verso un modo rinnovato di pensare e di realizzare i gesti e le celebrazioni della salvezza, quegli eventi che nel linguaggio tradizionale venivano definiti appunto i «mezzi della salvezza»: preghiera, sacramenti, celebrazioni...

La loro risonanza politica non consiste certo in quella politicizzazione esasperata che ha caratterizzato una certa prassi ecclesiale recente. Ma neppure possiamo relegarli in uno spazio asettico e astorico, tutti protesi verso la «gloria di Dio».

Essi sono per la vita dell'uomo, proprio perché sono per la gloria del Dio di Gesù.

Rilanciano la nostra ricerca di vita e di speranza verso l'oltre della definitività e ancorano la nostra esperienza al mistero di Dio, unico fondamento sicuro di ogni speranza.

Celebrano il presente dell'uomo per immergerlo nella novità della promessa di Dio. Per questo, contestano ogni pretesa di autosufficienza, assicurano la vittoria della vita sulla morte e inquietano continuamente verso quella novità di vita, che è la grande passione del Dio di Gesù, da riconoscere «già» presente, anche se sotto l'ombra della provvisorietà e della precarietà.

• La costruzione del Regno di Dio tra prassi e celebrazioni

Il cristiano che pone al centro della sua esperienza credente la

costruzione del Regno di Dio, si chiede come e dove concretamente dire tutta la sua passione per la causa di Gesù.

La coscienza ecclesiale più matura ricorda un dato importante: i diversi gesti che punteggiano l'esistenza di un cristiano non esprimono mai in modo diretto e immediato la scelta di Dio e del suo Regno. Solo collocati sempre nell'ordine simbolico: qualcosa che ha una sua originale consistenza (un pezzo di pane offerto all'affamato o il raccoglimento religioso di una preghiera), che si porta dentro una decisione più grande, con cui ci collochiamo di fronte al mistero di Dio.

Questi segni non sono tutti eguali.

Alcuni, quelli in cui il cristiano si sottrae al ritmo normale della sua vita operosa e si concentra nell'ascolto del suo Dio, servono a ricordare a tutti la radicalità e totale gratuità del dono. Sono i tempi in cui ci si immerge nella grande festa della preghiera e delle celebrazioni liturgiche, che fanno pregustare nella speranza il Regno promesso.

La prassi operosa dell'uomo esprime invece direttamente la nostra responsabilità nella costruzione del Regno di Dio. Sono il tempo della lotta e della fatica, quando costruiamo vita e speranza con il sudore della nostra fronte.

I LUOGHI DOVE FARE PASTORALE

Metto in risalto un ultimo elemento che stimo importante per qualificare sul concreto il rapporto tra politica e pastorale: i luoghi da privilegiare per fare pastorale. Il richiamo è noto e già molto meditato. Basta una rapida precisazione di termini per costatare quanto il problema in questione richiami l'altro, molto più dibattuto e inquietante, del rapporto chiesa-mondo.

La questione

Mi chiedo: dove la comunità ecclesiale fa pastorale con i giovani di oggi?

Il modello tradizionale suggerisce una risposta molto precisa: l'ambito è quello del formalmente ecclesiale.

Certo, la Chiesa si interessa di altri ambiti: lo fa però solo per ragioni di supplezza o per cercare luoghi sicuri e alternativi, liberi dai «pericoli», magari con la pretesa sottile di mostrare come si dovrebbe agire...

Concretamente, non solo la pastorale viene svolta in spazi «sacri», delimitati e protetti; è anche viva la preoccupazione di non contaminarli eccessivamente del rumore delle cose di tutti i giorni. In essi, il linguaggio utilizzato non è mai quello, un po' violento, dell'esistenza quotidiana; i gesti e gli oggetti sono davvero separati dai ritmi normali; anche i problemi dell'esistenza sono compresi e affrontati con una preoccupazione descrittiva e interpretativa che li colloca in un'aurea tersa e mai provocante.

Chi non sta a queste regole del gioco scatena sconcerto e preoccupazione. Ricordo, per esempio, lo stupore che suscitava il card. Pellegrino quando, durante le celebrazioni eucaristiche, sostituiva il termine «lavoratori» con quello, più compromettente, di metalmeccanici, di operai e di padroni.

Sull'onda della diffusa coscienza politica, molte comunità ecclesiali hanno capovolto la prospettiva. Luogo della pastorale è diventata il territorio, concreto e quotidiano, condiviso gioiosamente con tutti. Anche i riti liturgici e la meditazione sulla Parola di Dio hanno abbandonato quel ritmo sacrale che li separava, anche fisicamente, dal quotidiano. Restituiti alla storia di tutti i giorni con cura puntigliosa, hanno vibrato delle tensioni e dei problemi che l'attraversano.

I due modelli (quello sacrale, che separava, e quello politicizzato, che contestualizzava) hanno denunciato presto i limiti congeniti: nel reciproco confronto e, soprattutto, in una riscoperta più meditata dell'evento che vogliono evocare.

Oggi siamo alla ricerca di alternative. Nella loro elaborazione pesa proprio la qualità del rapporto che la pastorale vuole instaurare con la sensibilità politica.

Non mancano tentativi nostalgici di restaurazione, come espressione di un modo di ricomprendere il rapporto chiesa-mondo, che il Concilio sembrava aver definitivamente chiuso.

Una proposta

Elaboro una proposta, cercando un'alternativa rispetto alle posizioni denunciate. In questa operazione, propongo un modo di comprendere il rapporto tra pastorale e politica, proprio mentre ne suggerisce l'esito.

Punto di riferimento è la figura di salvezza cristiana su cui mi sono già soffermato. Esso è dono di Dio, che viene da un futuro di radicale gratuità e alterità, mentre investe la vita e la storia di tutti i giorni.

Da questa ricomprensione prende corpo la mia ipotesi.

Luogo, unico e irrinunciabile, dell'azione è la vita quotidiana: nel suo tessuto Dio si offre all'uomo come ragione di vita e di speranza e l'uomo l'accoglie, affidando al suo mistero tutta la sua esistenza. Questo è il grande sacramento della salvezza, per la solidarietà insperata dell'umanità gloriosa di Gesù con la nostra povertà. Qui la comunità ecclesiale opera, qui gioca la sua fede e la sua speranza. Di questa esistenza, trascinata verso il futuro pieno di una salvezza che già sperimenta germinalmente, parla, propone, celebra. Di questa esperienza contesta ogni tentativo di chiusura nel contingente, proprio mentre proclama la novità che ci è offerta dall'amore potente del Dio di Gesù.

Questo riferimento alla quotidianità si realizza secondo modalità differenti. Ripercorrono nell'intreccio di segni, gesti e parole, quella doppia modalità attraverso cui costruiamo nel tempo il Regno di Dio.

Ci sono dei momenti in cui celebriamo il dono grande di Dio. Il loro «luogo» è lo spazio del formalmente religioso. È importante sottrarlo un po' dal nostro ritmo forsennato e autosufficiente. Per questo, le celebrazioni liturgiche hanno tono, ritmo, esigenze che sono «sottratte» allo stile della quotidianità. Per questo, la Parola che viene proclamata ci riporta sempre un po' lontano, nel tempo e nei modelli culturali: è Parola che viene da un mistero che ci supera e ci giudica.

In questi casi, però, referente resta la nostra esistenza. Le cose meravigliose che ci arrivano dal passato e il mistero del futuro «inquietano» il nostro presente. Non ascoltiamo, preghiamo e meditia-

mo per «sapere», ma per essere; non cerchiamo un di più di senso, ma costruiamo vita per noi e per gli altri.

In altri momenti, il nostro presente operoso è assunto pienamente e totalmente come il luogo dell'azione pastorale. Condiviso per la verità dell'esperienza salvifica, viene restituito a ciascuno nella libertà e nella speranza.

Facendo queste cose, la comunità non fa opera di supplenza, come una concezione dualistica di salvezza voleva supporre, per giustificare indebite invasioni di campo. Essa opera nel suo terreno, la vita quotidiana di ogni uomo, per restituirla piena e abbondante a ciascuno, come anticipazione del futuro della promessa.

Per questo, luogo dell'azione pastorale è lo spazio «religioso» (le celebrazioni liturgiche e sacramentali) e quello «profano» (scuola, educazione, attività sportive, il dolore e la sofferenza: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi», come dice GS 1).

In ciascun ambito riporta l'unica passione per il Regno di Dio: quella voglia sconfinata di restituire a tutti vita, che ha portato Gesù sulla croce, nell'abbraccio, convinto e condiviso, con il Dio della vita.

PARTE QUARTA
PROSPETTIVE DI
FORMAZIONE ALLA POLITICA



L'ANIMAZIONE E LA FORMAZIONE POLITICA IN «VITA QUOTIDIANA»

Mario Pollo

L'educazione alla politica non può essere considerata solo una educazione specializzata, aggiuntiva e magari opzionale, nel percorso di abilitazione del giovane ad essere un protagonista attivo della vita sociale, in quanto essa riguarda la reale possibilità dello stesso giovane di realizzare il suo personale progetto di vita.

La possibilità del giovane, e poi dell'adulto, di vivere in modo progettuale la propria vita, non dipende solo dalla sua capacità di controllare la propria vita interiore, ma anche quella sociale in cui essa si manifesta.

Infatti il progetto esistenziale di ogni persona umana è sempre la risultante della sua intenzionalità e dei condizionamenti interni ed esterni con cui questa deve misurarsi.

La libertà richiede all'uomo la sua azione per il controllo, oltre che dei condizionamenti biopsichici che la limitano, dei condizionamenti che gli provengono dall'organizzazione sociale in cui vive.

LA «CONDIZIONE» UMANA E LA SUA DIMENSIONE POLITICA

Il modo più concreto che l'uomo ha a disposizione per cercare di controllare i condizionamenti che gli provengono dall'ambiente sociale è l'agire politico.

I condizionamenti che agiscono sulla vita umana non sono però solo dei meri fatti esterni alla persona, ma in qualche modo costituiscono il tessuto concreto della loro esistenza.

È illuminante a questo proposito quanto afferma Hannah Arendt: «Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui

vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza.

Il mondo in cui si svolge la «vita activa» consiste di cose prodotte dalle attività umane; ma proprio le cose, che devono la loro esistenza solo agli uomini, condizionano costantemente i loro artefici»; e più avanti: «Tutto ciò che è in relazione prolungata con la vita dell'uomo assume immediatamente il carattere di una condizione dell'esistenza umana»'.

Infatti, se le «cose» con cui le persone entrano in contatto sfuggono al loro controllo, in quanto sono progettate, gestite e controllate con forte autonomia da enti, istituzioni e persone sulle quali esse hanno uno scarso potere e, quindi, la influenza, si può affermare che le stesse persone sono espropriate del controllo di una parte del governo della loro esistenza.

A questo punto però è forse bene precisare che l'espressione «condizione umana», così come qui utilizzata, non è assolutamente sinonimo di quella di «natura umana» che, come è noto, costituisce uno dei problemi filosofici e psicologici insolubili a causa della impossibilità dell'uomo di «scavalcare la propria ombra», ovvero di uscire da se stesso, di salire ad un livello di esistenza superiore e osservarsi alla ricerca della propria essenza.

Il termine «condizione umana» indica perciò, molto più modestamente, solo l'insieme delle attività e delle capacità umane che influiscono, condizionandoli, sui modi di essere, e forse sulla stessa natura, delle persone umane.

Secondo questa interpretazione della condizione umana l'agire dell'uomo per modificare, abolire o creare le cose sociali con cui entra in contatto, di fatto stabilisce l'ambito concreto delle possibilità dello svolgimento del suo progetto di vita.

La politica, quindi, in quanto creatrice delle cose materiali ed immateriali della vita sociale, è un elemento includibile per chiunque voglia, in modo non illusorio, essere protagonista della propria giornata terrena.

Questo significa sia che nessun progetto educativo può ignorare

H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago 1958 (trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bologna 1988).

la dimensione politica della condizione dell'esistenza umana, sia che il rapporto con le «cose» della vita sociale è un aspetto della politica.

La dimensione politica della vita quotidiana

La politica si manifesta non solo nelle sedi istituzionali, ma anche all'interno della vita quotidiana, laddove vengono confermate o modificate le condizioni della vita sociale.

L'azione educativa dell'animazione non si esercita nell'abilitazione del giovane a fare politica a livello istituzionale; al massimo può motivarlo a ciò, ma nel renderlo protagonista consapevole del progetto politico che tesse la sua vita quotidiana e, quindi, le condizioni della sua personale esistenza.

Tra le condizioni più rilevanti che il giovane affronta nella sua esistenza, vi sono quelle costituite dalle «cose» che servono a soddisfare i suoi bisogni.

Per diventare una persona in grado di governare la propria vita quotidiana è necessario perciò che il giovane, per prima cosa, impari a comprendere quali sono le forme di «influenza» a cui sono sottoposte le azioni che compie nel rispondere ai suoi bisogni e a quelli degli altri.

Tuttavia per comprendere perché la decifrazione del rapporto giovane-bisogni e il loro soddisfacimento nella vita quotidiana sia il cuore dell'educazione politica, è necessario approfondire, al di là di molte banalizzazioni, che cosa è il bisogno nella vita umana.

UNA DEFINIZIONE DI BISOGNO

La maggioranza delle definizioni di bisogno, tra cui quelle dei dizionari della lingua italiana, sono fondate, sovente in modo inconsapevole, su una concezione platonica.

Infatti esse partono dalla concezione negativa di bisogno come un di meno, come una mancanza che verrebbe colmata dalla soddisfazione.

Questa concezione comune del bisogno ha indubbiamente alle spalle una visione dell'uomo come essere incompleto, che per vivere

necessità di colmare questa sua incompletezza attraverso il ricorso a mezzi e sostanze esterne.

Questa dipendenza, per la denuncia che fa della incompletezza umana, ha quindi sempre il carattere di una sorta di schiavitù, dalla quale in qualche modo l'uomo deve e cerca di emanciparsi, riducendo la sua dipendenza dall'esterno al minimo.

Lévinas ha proposto un vero e proprio ribaltamento di questa concezione platonica negativa del bisogno, elaborando una visione del rapporto persona-bisogno nel quale «vivere è come un verbo transitivo i cui complementi diretti sono i contenuti della vita. E l'atto di vivere questi contenuti è, ipso facto, contenuto della vita»²; e in un altro passo: «Dall'esterno la fisiologia ci insegna che il bisogno è una mancanza.

Il fatto che l'uomo possa essere felice dei suoi bisogni, indica che il piano fisiologico è trasceso nel bisogno umano; che, sin dal bisogno, siamo al di fuori delle categorie dell'essere.

In altre parole l'approccio di Lévinas consente di pensare all'uomo come ad un sistema aperto che è costituito, oltre che dalla sua struttura corporea e psichica, anche dalle relazioni con l'alterità attraverso le quali vive.

Questa concezione, che è congruente con quella della Arendt esposta in premessa, consente di pensare alla risposta ai bisogni non come ad un semplice omeostatico ripristino di un equilibrio perduto, ma come un'azione della realizzazione del progetto esistenziale della persona.

Queste relazioni di risposta ai bisogni non sono quindi per Lévinas assolutamente una schiavitù, ma i contenuti stessi della vita, la fonte del godimento esistenziale, oltre che l'origine della costituzione della persona umana in soggetto e della costruzione della sua identità particolare.

Infatti a questo proposito Lévinas afferma: noi viviamo di «grana», d'aria, di luce, di lavoro, di idee, di sonno, ecc. Non si tratta di oggetti di rappresentazione. Ne viviamo. Ciò di cui viviamo non è neppure «mezzo di vita», come la penna è mezzo rispetto alla lettera che permette di scrivere, né uno scopo della vita, come la comunica-

² E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Milano, 1977, p. 110 e ss.

zione è scopo della lettera. Le cose di cui viviamo non sono dei mezzi e neppure degli utilizzabili, nel senso heideggeriano del termine... Essi sono sempre oggetti di godimento.

Felicità e «alterità»

Le «cose» che condizionano la nostra vita e che diciamo essere o l'origine o la risposta ai nostri bisogni, sono alla base della felicità esistenziale, della gioia di vita e della nostra indipendenza, che, come è noto, assumiamo attraverso il processo di costruzione del nostro particolare rapporto con le cose, ovvero con le condizioni della nostra esistenza.

Questo significa che l'incompletezza che obbliga l'uomo ad agire e a rapportarsi a ciò che è altro da lui per realizzare la propria vita, è il prezzo che la persona paga per l'ottenimento della felicità e dell'indipendenza.

E che la felicità nella vita umana sia legata non all'assenza dei bisogni ma alla loro soddisfazione, è per Lévinas un dato incontrovertibile: «La felicità non è costituita da un'assenza di bisogni di cui si denuncia la tirannia e il carattere imposto, ma dalla soddisfazione di tutti i bisogni... La felicità è attuazione: è in un'anima soddisfatta e non in un'anima che ha estirpato i propri bisogni, anima castrata».

In coerenza a questo Lévinas sostiene che, se la vita fosse privata dei bisogni che la nutrono e che le danno valore, ridurrebbe l'uomo a un'ombra simile a quelle incontrate da Ulisse nel regno di Ade.

Proprio per questo suo carattere particolare, il bisogno non può essere considerato solo come l'effetto di un di meno, di una mancanza vissuta da un essere che deve restaurare continuamente la sua completezza, ma la condizione stessa della vita umana e la sua caratteristica specifica.

Società organizzata, cultura, progettazione della vita

Il superamento del bisogno come privazione richiede però la presenza di una società organizzata dotata di una cultura che ha

integrato i bisogni e le risposte ad essi in un'unità dotata di senso.

Infatti Lévinas a questo proposito afferma: «Concepire il bisogno come semplice privazione significa intenderlo all'interno di una società disorganizzata che non gli lascia né tempo né coscienza.

Questo significa perciò che per un uomo cosciente e indipendente, abitante una società organizzata, i bisogni non esprimono un di meno, ma bensì un progetto di vita, un modo di essere dell'uomo nello spazio-tempo naturale e culturale del mondo e che, quindi, la relazione persona-bisogno disegna la qualità della sua vita, la sua identità e il senso della sua esistenza.

È questo il motivo che fa affermare che i bisogni non possono essere disgiunti da ciò che è e fa la persona umana e, quindi, dagli ideali e dai modelli di uomo che essa cerca di realizzare. Il bisogno è parte costitutiva di ogni progetto d'uomo, e il suo riconoscimento è alla base delle stesse possibilità della vita e del riconoscimento dell'autonomia e della libertà della persona umana.

È chiaro che per ottenere questa libertà e questa autonomia, proprio perché essere incompleto, l'uomo corre il rischio della povertà e anche della distruzione. Il rischio della povertà si presenta perciò come il prezzo della conquista della coscienza, dell'indipendenza e della felicità da parte della persona umana.

Lévinas a questo proposito è estremamente esplicito: «La povertà è uno dei pericoli corsi dalla liberazione dell'uomo che supera la condizione animale e vegetale. L'essenza del bisogno sta in questo superamento, in questo rischio».

Questa riflessione sul bisogno che prende le mosse da Lévinas vuole sottolineare che il bisogno non è il frutto di una carenza che la persona vive, ma il contenuto stesso della vita umana, e che attraverso la risposta che dà ai bisogni, la persona conquista la propria identità personale, l'indipendenza e la felicità della condizione esistenziale.

Questa concezione dei bisogni porta ad escludere modi e forma del loro soddisfacimento che siano della sorta di meccanici processi omeostatici o, comunque, in cui la persona gioca un ruolo di consumatore passivo.

Infatti per la persona umana essere protagonista del soddisfacimento dei propri bisogni significa, molto semplicemente, essere

protagonista della propria vita e della propria autocostruzione come uomo. Non esserlo significa, di fatto, venire espropriati, magari solo parzialmente, dei contenuti della propria vita e del controllo delle condizioni che la influenzano significativamente, e soprattutto della felicità dell'esistenza.

Tuttavia, oggi non è così facile essere protagonisti della risposta ai bisogni a causa della complessità dei sistemi sociali.

IL PROTAGONISMO NELLA RISPOSTA AI BISOGNI COME RIDUZIONE DELLA COMPLESSITÀ SOCIALE

Un dato che segna l'evoluzione storica dell'uomo e il suo procedere verso forme di società sempre più complesse è, da un lato, il suo progressivo delegare all'organizzazione sociale un numero sempre maggiore di risposte ai suoi bisogni e, dall'altro lato, l'aumento del numero e la complessificazione degli stessi bisogni.

Pochi uomini oggi sono in grado di provvedersi da soli il cibo, il vestiario e la casa, per non parlare che di risposte a bisogni fondamentali. La risposta a questi bisogni la gente oggi la ottiene attraverso l'organizzazione sociale in cui vive.

Per la risposta ai suoi bisogni l'abitante delle cosiddette società complesse è fortemente dipendente dagli apparati economici e burocratici della società.

Queste constatazioni forse un po' banali servono per capire quanto è accentuata la dipendenza dell'uomo contemporaneo dal sistema sociale al quale appartiene.

Ora se a queste considerazioni si somma quella che i sistemi sociali più evoluti sono anche i più fragili, i più facili ad incepparsi a causa della loro complessità, si ha il quadro di un uomo che ottiene opulente risposte ai suoi bisogni ma che cammina su un precario asse di equilibrio.

Rendere le persone protagoniste, almeno in parte, delle risposte ai bisogni, il cui soddisfacimento hanno delegato all'organizzazione del sistema sociale, significa ridurre sia la dipendenza che la precarietà, restituendo alla persona la sua centralità.

D'altronde la vera autonomia, la vera indipendenza della persona nasce solo dal suo essere artefice, protagonista consapevole, da solo o con altri, della risposta ai bisogni.

Il protagonismo potrebbe poi, di fatto, essere letto anche come un'azione di riduzione della complessità sociale, sia perché restituisce i percorsi di risposta ai bisogni e i fattori che intervengono nel governo del sistema sociale alla comprensione e al controllo delle persone, sia perché comporta, necessariamente, la costruzione di centri attraverso cui ricostituire gerarchie di valori e di bisogni.

Se il significato dei bisogni nella vita umana e del protagonismo nella risposta ad essi è quello qui evocato, risulta allora evidente che l'educazione alla decifrazione dei bisogni e alla capacità di vivere la risposta ad essi come elemento fondamentale del proprio progetto esistenziale, è la base di quell'educazione politica descritta all'inizio.

A questo punto ci si deve però domandare quali siano le azioni su cui questa educazione deve fondarsi.

La risposta indica due insiemi di azioni.

Il primo riguarda le azioni tese a fornire un aiuto al giovane a svolgere l'analisi critica, ovvero l'interpretazione del significato per la propria realizzazione personale dei bisogni che vive nella sua vita quotidiana.

Il secondo riguarda le azioni tese ad aiutare il giovane ad elaborare la capacità di assumere responsabilità, da solo e insieme agli altri, sui propri e sugli altrui bisogni, in modo particolare di quei bisogni che segnano la vita delle persone povere, svantaggiate ed emarginate.

Le azioni del primo insieme sono quelle che, in generale, dovrebbero aiutare il giovane a conquistare una identità personale centrata sulla coscienza e, quindi, sulla progettualità. Di fatto, questo coincide con il primo dei tre grandi obiettivi dell'animazione, a testimonianza del rapporto stretto tra educazione della persona ed educazione politica.

Le azioni del secondo insieme, invece, appartengono in modo più specifico all'educazione politica in senso stretto, e possono essere oggi riassunte in un'unica azione, che dovrebbe diventare centrale in ogni formazione politica promossa dall'animazione.

Questa azione è quella connessa all'esercizio del diritto di cittadinanza.

L'EDUCAZIONE POLITICA OGGI COME EDUCAZIONE ALL'ESERCIZIO DEI DIRITTI DI CITTADINANZA

La parola «cittadino» oggi sta includendo, nel suo significato moderno di colui che partecipa dei diritti e dei doveri sanciti da uno stato, nuovi significati che enfatizzano i legami di solidarietà, condivisione e responsabilità tra le persone che abitano un dato stato o, più universalisticamente, la comunità umana.

Infatti la nuova cittadinanza, come viene designato il processo sociale attuale che sta arricchendo semanticamente la parola cittadinanza, si fonda sull'assunzione da parte dei cittadini di forme di responsabilità diretta nella determinazione delle condizioni che segnano sia le proprie personali condizioni di vita sia quelle degli altri cittadini, specialmente di quelli più deboli, svantaggiati e meno protetti.

Essere cittadini equivale, all'interno di questa trasformazione semantica, all'essere protagonisti della creazione e della gestione delle condizioni che segnano la vita delle persone.

Questa concezione di cittadinanza rimanda alle origini del pensiero etico, in quanto le radici della morale risiedono nell'atto arcaico della scoperta della necessità della cura della propria casa. Essere cittadini è, infatti, prendersi cura della propria casa personale, della casa comune e, solo quando inevitabile, della casa degli altri.

La rifondazione etica della cittadinanza

La trasformazione, che è ancora un processo di faticosa ricerca, del concetto di cittadinanza, segnala però anche il ritorno dell'etica nelle basi dell'organizzazione della convivenza umana e la crisi delle basi esclusivamente utilitaristiche o economicistiche.

In questo elemento della rifondazione etica della cittadinanza, la persona ritrova il protagonismo che le consente nello stesso tempo di essere Noi ed Io, di esaltare cioè sia la propria individualità e quindi

il valore della propria soggettività, sia la propria appartenenza indivisibile alla collettività all'interno della quale vive il proprio destino nello spazio e nel tempo.

La nuova cittadinanza è perciò anche e sempre la riscoperta e la messa in valore del legame inscindibile nella vita umana tra Noi ed Io. Senza Noi non potrebbe esistere alcun Io. Infatti se non esistesse un gruppo sociale, dotato di una cultura sociale, che fornisse alla persona le risorse e gli itinerari per sopravvivere, per crescere e per sviluppare le proprie potenzialità, nessun nuovo nato potrebbe diventare una persona umana.

Allo stesso modo senza l'Io non potrebbe esistere alcun Noi, in quanto mancherebbe alla aggregazione sociale qualsiasi grado di autoconsapevolezza, di autonomia e di libertà.

Se si accetta questa concezione, allora si può considerare la soggettività non come l'antagonista dell'oggettività, ma bensì come il suo nutrimento, allo stesso modo in cui l'oggettività deve essere considerata il nutrimento senza il quale non può crescere alcuna soggettività.

Essere cittadini protagonisti significa essere persone che giocano la loro vita nella circolarità ermeneutica della solidarietà tra Io e Noi.

Da questo punto di vista la cittadinanza richiede la fine dei troppi processi di delega che hanno contrassegnato, nelle società moderne, il processo di soddisfacimento dei bisogni dei cittadini, quasi fossero dei semplici clienti di una entità sovraumana costituita dallo Stato nelle sue varie articolazioni.

Abilitare all'esercizio del diritto del cittadino

Il concetto del diritto del cittadino a essere protagonista, o a essere considerato semplicemente persona, all'interno della vita sociale organizzata, specialmente all'interno dei meccanismi che determinano le condizioni e la qualità della sua esistenza, appare sempre di più il fondamento della politica del futuro, di un modo cioè di far politica che valorizzi la soggettività senza negare di fatto l'oggettività del sociale.

L'animazione, e questo può essere il suo contributo alla rigenera-

zione della politica, deve abilitare il giovane all'esercizio del suo diritto/dovere di protagonismo nella vita sociale.

Questa azione è possibile perché investe la vita quotidiana del giovane, i suoi piccoli gesti che tessono la sua giornata nella scuola, nel lavoro, nel tempo libero, nello sport, nel quartiere e in ogni rapporto con la rete dei servizi attraverso cui si traducono le politiche che garantiscono alle persone le condizioni di vita tipiche di una data società.

Questa azione è, di fatto, un modo per rapportarsi alle varie forme di potere utilizzando il potere che, almeno teoricamente, la democrazia fornisce attraverso la qualifica di cittadino. Tuttavia occorre dire che questa forma rischia l'insignificanza, o perlomeno di essere ridotta a pura testimonianza, quando viene svolta da individui isolati.

La dimensione della tutela collettiva dei propri diritti è oggi l'unica che possiede un qualche grado di efficacia.

L'educazione quindi alla nuova cittadinanza è volta alla abilitazione del giovane a partecipare alla costruzione e alla vita di forme associate che perseguono la realizzazione di particolari condizioni della loro esistenza congruenti con il loro progetto di vita.

Fondamentale all'azione di formazione alla cittadinanza appare l'educazione all'associazionismo, in quanto questo tende sempre di più a divenire un soggetto politico perché portatore di particolari diritti dei propri associati e perché assume particolari doveri nei confronti della società in generale.

Concludendo si può dire che l'educazione alla politica nella vita quotidiana che l'animazione propone è quella di abilitare il giovane:

- a decifrare i bisogni che formano le condizioni della sua esistenza;
- a percepire ogni bisogno che rientra nel suo progetto di vita come una concreta possibilità offerta alla sua realizzazione umana;
- a vivere ogni azione percependola come una «cosa» che condiziona il suo essere uomo nel mondo;
- a esercitare i suoi diritti di cittadinanza attraverso una partecipazione efficace e solidale alla vita sociale, realizzata in modo particolare attraverso le forme associative.

Da queste azioni nasce una autentica capacità del giovane di vive-

re la dimensione politica della sua esistenza, anche se apparentemente nessuna di esse è di tipo politico in senso stretto.

Il segreto dell'educazione politica dell'animazione sta proprio qui: educare alla politica all'interno dell'educazione all'essere persona che, intorno al centro costituito dalla sua coscienza, illuminato dai valori, sa strutturare sia la fedeltà all'Io che al Noi.

Capitolo tredicesimo

LUOGHI DI EDUCAZIONE POLITICA: LA SCUOLA, OGGI

Pietro De Giorgi

Se il fine della educazione è saper prendere in mano la propria vita, allora la scuola è quel luogo dove ogni individuo può pensare e progettare se stesso come persona libera e solidale, attraverso la mediazione della cultura e delle strutture scolastiche.

Questo significa che la scuola fonda razionalmente l'educazione, dando vari elementi di competenza e, primo fra tutti, un corretto atteggiamento epistemologico.

L'inserzione della «politica» in questa finalità educativa non è ancora strutturata in un compiuto sistema organico e verificabile, e quindi il suo contributo non può essere scandito in un itinerario univocamente usabile.

Vorremmo quindi superare un impossibile bisogno di chiarezza sui concetti, per riuscire ad esprimere tutto ciò che può essere promozionale dei soggetti. Mi limiterò ad esprimere alcune convinzioni maturate in una lunga serie di successive e diversificate esperienze, e quindi a narrare una storia, quella appunto della progressione di questi convincimenti. Un docente di scuole secondarie, quale sono, non ha come suo compito specifico la completezza formale di un argomento, ma, essendo persona della «oralità secondaria», mira semplicemente al comunicabile.

Difficoltà preliminari

Nei discorsi sulla educazione politica c'è un paradosso che è anche una contraddizione.

Se si chiede alla scuola, ma anche ad altri organismi, di fare educazione politica, è perché la «politica» (Parlamento, Governo, Partiti), **non produce educazione; e se la politica nei suoi «luoghi» specifici**

ci non riesce a produrre sufficiente educazione, come può riuscire a fornire educazione, quando è sradicata e ricollocata in luoghi che si sono strutturati autonomamente, attorno ad altri criteri?

Il nostro quindi, per essere corretto, dovrebbe essere più un ripensamento di che cosa sia politica e perciò una educazione della politica, che educazione di persone attraverso la politica.

La seconda perplessità riguarda invece la scuola.

I pedagogisti dicono che nella scuola c'è, cioè si fa, educazione, ma non c'è una pedagogia dell'educazione: ossia non c'è consapevolezza critica e riflessione sistematica sufficienti a precisare che cosa sia lo specifico scolastico dell'educazione.

In altre parole, di fronte al problema educativo di un giovane, la cultura pedagogica non ha risorse interpretative e operative paragonabili a quelle della lettura sociologica o psicologica o pastorale dello stesso.

Questo ci dice che l'attuale livello della scienza pedagogica può accettare che nella scuola si faccia anche attività empirica di educazione che fa riferimento al politico, ma non è sufficientemente attrezzata per definire una «pedagogia della educazione politica nella scuola», cioè qualche cosa di rigorosamente definito, universalmente accettato e univocamente usato. Quindi possiamo al massimo elaborare «ipotesi empiriche» che attingano al «probabile», e questo non per carenze della politica o della scuola, ma proprio della stessa scienza dell'educazione.

NARRAZIONE DI UNA STORIA

Prima fase

Ho cominciato, come ogni buon docente principiante, «credendo» nella mia disciplina e cercando quindi trasmettere il massimo.

In questa fase, la disciplina scolastica era pensata come un modello rimpicciolito della corrispondente scienza in grande che avevo studiato all'Università; insegnare quindi era trasmettere cultura consolidata, e educare era adeguare le persone degli alunni al modello concettuale della propria materia.

È un poco come il buon cristiano che incomincia con il voler fare un poco di bene... con il dare una mano alle incompletezze di Dio.

A questo livello, l'educazione politica è un fatto occasionale e assistematico, costituito da convergenze possibili tra elementi della propria disciplina e fatti contingenti della vita associata.

Seconda fase

Poi, col tempo e con le delusioni, si finisce con il capire che al centro va posto l'alunno con le sue esigenze educative, e quindi la disciplina viene sempre più intesa come uno dei metodi possibili di approccio al reale, come un complesso ordinato di risultati raggiunti; essa viene offerta come «ipotesi antropologica» al crescere di una persona.

È quello che capita al buon cristiano, quando pone al centro non più un bene da fare, ma una coscienza da rispettare.

In questo secondo livello l'educazione politica viene ad assumere un carattere «interdisciplinare, curriculare, modulare»: ossia l'educazione alla convivenza democratica viene pensata, progettata e offerta come un tutto organico e progressivo e perciò come criterio interdisciplinare di docenza, realizzabile a moduli staccabili dai vari docenti, all'interno delle proprie discipline e secondo una distribuzione programmata e concordata.

Il tutto può anche essere assunto come criterio di verifica, creando qualche momento unitario fra le varie discipline.

Ad esempio, posso leggere il momento filosofico dell'Idealismo, quello letterario del Romanticismo, quello storico del 1848, come il momento della prevalenza degli «ideali» e perciò del primato delle masse popolari, quindi della nascita delle «nazioni»..., oppure posso leggere il Positivismo in filosofia e il Verismo in letteratura e il 1870 in storia come quel momento in cui la borghesia si libera dalla necessità del riferimento agli ideali, per giustificare il «fatto» del suo primato... e quindi come il momento della nascita dello «Stato»...

Terza fase: momento negativo

È proprio a questo punto che entra in crisi tutta l'educazione che

si dà nella scuola, perché viene a porsi in discussione la sufficienza didattica e quindi lo statuto epistemologico delle singole discipline scolastiche.

Per capire questo, occorre prestare attenzione almeno a due caratteristiche essenziali della cultura che si trasmette a scuola.

Il modello di scientificità incorporato nelle discipline scolastiche, e quindi la «competenza pedagogica» della scuola, circoscrive il proprio diritto di intervento al di qua dei nodi esistenziali, rinviando il problema dei valori e dei significati delle scelte personali di coscienza o di appartenenza, e lasciando la persona libera di attingerli, presso altre agenzie formative.

In altre parole, i contenuti della scienza ($2 + 2 = 4$... legge di caduta dei gravi ecc...), possono essere appresi senza riferimento ai problemi di senso.

Infatti nessun scienziato sosterebbe oggi che il sistema eliocentrico è più «vero» di quello geocentrico nel senso che è più corrispondente alla realtà oggettiva, ma semplicemente perché è più disponibile al calcolo per noi.

Questo modello di scienza esclude, perché «non scientifico» e perciò non serio, una qualunque educazione che attinga al politico.

In questa prospettiva l'educazione politica verrebbe devoluta ai mondi vitali.

Affrontare quindi il problema dell'educazione politica nella scuola, significa affrontare il complesso nodo della «cultura» che si trasmette nella scuola, la quale dunque va ripensata, se si vuole dare dignità scientifica all'educazione politica.

Ma c'è una seconda caratteristica della cultura scolastica che, da un punto di vista educativo, risulterebbe «micidiale».

Il modello razionale sotteso a tutte le discipline è il modello logico-teoretico-deduttivo-astratto: ossia una «cosa» è capita se trasformata in «concetto» e cioè un in «momento» di un processo razionale, ed esso è vero se è coerente rispetto alle premesse.

Che accanto a me ci sia guerra o pace, fame o abbondanza... è ininfluenza ai fini della verità del ragionamento: anzi ogni interferenza è giudicata appunto «errore».

Non solo, ma la realtà esiste a livello di razionalità, per quel tanto che la riceve il soggetto, che si adegua quindi al soggetto.

Come si può chiamare educativo di una persona un modello di razionalità che del non rispetto al reale, della violenza sul reale, fa il criterio della sua scientificità?

Questo modo di intendere il sapere accetta l'educazione politica ma la ingloba, e quindi la confina, nella sua generale caratteristica «metodologica», e quindi fonda la legittimità dei più svariati tipi di indottrinamento.

Infatti una cultura che si fonda solo sui «metodi» e non sui contenuti, non pretende di attingere alla realtà come è in sé, ma vuole presentare alla realtà «ipotesi esistenziali qualitativamente altre», che il reale potrebbe anche rifiutare, ma che può anche essere forzato ad accettare (basti pensare al marxismo).

Terza fase: momento positivo

Inizia perciò un nuovo modo di intendere la propria professionalità docente: occorre diventare capaci di introdurre nella scuola le esperienze comunitarie di vita, non come testimonianza etica di persona a persona, che rimarrebbe atto educativo di «serie b», ma come lealtà anch'esse capaci di produrre cultura a pari dignità e in integrazione con la tradizionale cultura umanistico-scientifica.

In altre parole, se si dire a se stessi: «penso, quindi esisto», se cioè un atto intellettuale di un singolo è stato reso capace di fondare la cultura dell'Occidente, perché ciò che un uomo dice a una donna, o viceversa: «Ci amiamo e quindi ci facciamo esistere», cioè l'esperienza della coniugalità, deve rimanere solo fatto emotivo e non può essere reso capace di produrre cultura entro la scuola? Se la scienza fisica è passata dal «cerchio» alla «ellisse», e cioè dalla centralità di un punto solo a quella della tensione fra due punti, perché questo passaggio non può essere consentito a tutte le altre discipline?

Se ai «fabbrici» e ai «ferrai», è stato chiesto di difendere il Carroccio della civiltà comunale, perché non legittimo il desiderio del «martello» e delle «forbici» di contribuire a creare la cultura del comune, assieme alla «spada» e alla «penna»? Perché quindi non una cultura «dal» lavoro nella scuola?

Qualche cosa del genere è già accaduto nella scuola.

Quando si sono introdotte tematiche nuove, tipo la pace, si è

finito con l'accorgersi che non si trattava di un argomento in più, nuovo o curioso...

Introdurre la convinzione che realtà, tipo la «pace», sono «da fare», e da parte del massimo numero di persone possibili e con solidarietà fra loro, significa introdurre un nuovo concetto di cultura, in cui la realtà non è un qualche cosa di già tutto esistente da capire mediante la razionalità di qualcuno, ma è un qualche cosa da fare, mediante l'azione concordata di molti.

Si passa quindi dalla realtà come «oggetto» da catturare razionalmente, alla realtà come «progetto».

Introdurre l'educazione politica nella scuola, rientra nel più ampio problema di introdurre le «culture esperienziali» e cioè la capacità della «azione di più persone» di produrre cultura accanto e in integrazione alla riflessione della mente dei singoli.

Si tratterebbe in ultima analisi di non fare nella scuola l'errore base del marxismo, quello che, a mio parere, per un verso lo ha fatto affondare, ma per l'altro verso cerca di farlo continuamente risorgere: il puntare su una cultura preesistente fatta da élites intellettuali con la propria riflessione (l'Hegel di turno) e che applicata alle esperienze di vita delle grandi masse, per sé indotte, le rende capaci di cambiare la società: anche la negazione del comunismo può andare bene, purché sia fatta dal «partito comunista»!

Occorre invece puntare sui giacimenti di sapienza, pressoché intatti, incorporati nei comportamenti della gente comune.

Quindi, e mi pare questa l'idea più essenziale, se è vero che il luogo dell'educazione politica è il «quotidiano della vita», e se è vero che il quotidiano nella scuola sono le singole materie, allora introdurre l'educazione politica nella scuola significa ripensare lo statuto educativo» di ogni singola disciplina, e cioè metodi e contenuti di approccio al reale, partendo dal punto di vista della loro capacità di educare alla convivenza democratica.

Quarta fase

È proprio cercando di introdurre correttamente il problema dell'educazione politica nella scuola, che emerge con chiarezza quello che è, almeno a mio avviso, il nodo di tutti i programmi nella scuola,

un nodo di natura epistemologica e di alto profilo culturale: l'educazione politica nella scuola diventa educazione della stessa cultura scolastica a una più completa razionalità.

Introdurre le culture esperienziali in cui il criterio di verità è la possibilità di partecipazione dei grandi numeri e la solidarietà nella realizzazione (e quindi una cultura «analogica» accanto a quella «logica», significa dover trovare criteri di interazione ai fini educativi di due culture a statuto epistemologico non omogeneo fra loro, e cioè fra una cultura umanistico-scientifica a statuto epistemologico deduttivo, teoretico, astratto, universale, necessario... e una cultura esperienziale a statuto epistemologico concreto, particolare, contingente...

Lavoro che è tutto ancora da fare e da inventare nella quotidianità della docenza, e che finisce con il costituire il nuovo contenuto «pedagogico» di una professionalità docente che voglia essere più educativa della persona degli alunni.

CONCLUSIONE

Una educazione politica nella scuola che voglia veramente essere di «natura scolastica», è fondamentale e primariamente educazione politica delle singole discipline, che vanno appunto ripensate non come modello rimpicciolito della corrispondente scienza in grande, ma ristrutturare in funzione dell'educativo, e quindi anche dal punto di vista della loro capacità a produrre più convivenza democratica e perciò cambio sociale.

La società risulta troppo differenziata e complessa per poter fare direttamente educazione che è «unificazione».

Il docente, rispetto all'attuale situazione sociale, finisce con l'assumere la funzione di mediare culturalmente la complessità dei vari contributi educativi.

Questo è possibile in quanto il docente assume una «nuova professionalità», in cui il criterio educativo fondamentale e unificante è un corretto atteggiamento epistemologico, capace di fare valutare la natura esatta del pensiero (e cioè i criteri di rapporto con il reale e la sistemazione dei risultati raggiunti).

Ricuperando un modo di esprimersi noto, è vero che la scuola deve essere famiglia che educa, chiesa che evangelizza e cortile che socializza, ma nel senso che fonda razionalmente la possibilità di azioni che sono e rimangono di competenza della famiglia, della chiesa e del cortile...

Fare educazione politica nella scuola significa quindi far assumere alla scuola un duplice orientamento: si tratta di «trasgredire» la scienza nel senso più vero del termine, e cioè di farla andare oltre i segni codificati, e si tratta di «provocare» la politica, nel senso di richiamarla alla produzione di significati a favore della persona.

Proprio per questo la vera conclusione sarebbe un «inizio».

Se siamo passati dalla cultura dell'oggetto e cioè da una realtà già tutta esistente da «ben pensare», alla cultura del «progetto» (e cioè la realtà più vera, quella più incidente, è quella non esistente ancora... quella tutta da fare), forse, oggi, è giunto il tempo di passare dalla cultura del progetto a quella del «dialogo» tra «autoprogetti», che verrebbe ad essere il nuovo nome dell'educazione politica nella scuola.

Verso l'operativo

Nella scuola, da un punto di vista culturale, sono possibili tre livelli successivi di educazione politica:

- individuare nelle varie discipline e sui vari testi i punti di riferimento più capaci di educare alla convivenza democratica;
- formulare un compiuto progetto di educazione politica e smistarli secondo un programma concordato nelle varie discipline;
- ripensare lo stesso concetto di disciplina scolastica e ridefinire la professionalità docente, partendo dalla capacità dei vari soggetti di introdurre culture esperienziali nella scuola.

A nostro parere, solo a questo livello si può fare vera educazione politica e di tipo «scolastico», perché solo a questo livello le buone intenzioni si innestano ad una cultura corretta e proporzionata.

Nella scuola esiste anche il punto di vista delle strutture, che non abbiamo neppure sfiorato.

La scuola può fare educazione politica anche attraverso le sue strutture, nel senso che esse sono la naturale mediazione tra «mondi

vitali» (cioè esigenze della vita) e «strutture sociali» (cioè funzionalità delle strutture). Ma in quale modo la struttura della scuola gestisce questa mediazione?

Se un sistema sociale è stabile pur nel continuo mutamento, quando si regge su modi molteplici di partecipazione, allora si tratta di educare le persone della scuola a una pluralità e molteplicità di ruoli.

Quindi il problema dell'educazione politica nella scuola, dal punto di vista delle strutture, è inventare o ricercare, quale molteplicità di ruoli è possibile per i docenti, per i genitori, per gli alunni e per il territorio.

C'è pure un terzo punto di vista che molti contributi precedenti hanno abbondantemente toccato, sia pure non in riferimento alla scuola.

Una educazione politica nella scuola rimarrà sempre «sospesa», se non si chiarisce il «come» del rapporto ragione-fede nella cultura scolastica, soprattutto in riferimento alla attuale situazione di pensiero «debole», che se non è ancora cultura della scuola, è però già «mentalità» degli alunni.

È proprio in questa prospettiva, in cui valori, fini e verità oggettive vengono rese insignificanti per la vita, che l'unica possibilità per la scuola di essere educante è la prospettiva dell'educazione politica, intesa come capacità di creare comunicazione e comunione tra persone, anche in assenza di valori da trasmettere.

Anzi la scuola, tramite l'educazione politica, può far convivere ai fini educativi sia la affermazione, come la negazione dei valori e dei significati.

Ma su questo occorre riflettere ancora e molto, perché si tratta di scegliere tra il credere in prospettiva politica o il fare politica in prospettiva di fede.

Ciò che è veramente importante è assumere atteggiamenti di partenza corretti.

Non si tratta di «scolarizzare» tutta l'educazione, ma di «pedagogicizzare» tutte le agenzie formative, e siccome le «pedagogie sentite», cioè fiutate a fior di pelle, sono sempre e solo due e cioè quelle dell'accompagnamento, e quelle del possesso, il primo atto di educazione politica è decidere se «accompagnare» una coscienza o «posse-

dere» una persona, e poi in funzione di questa scelta decidere per i contenuti.

Un po' di sintesi

Potremmo trasformare la «narrazione» in un qualche cosa di più sistematico, attraverso questa sintesi conclusiva.

Avviare una educazione politica nella scuola, che voglia essere di natura scolastica, non significa ancora proporre un «settore strutturato in modo completo e definitivo», ma semplicemente accreditare la scuola della capacità di una proposta educativa più globale.

Questa proposta educativa globale, consta almeno di tre caratteristiche:

— È momento educativo complesso, perché risulta dalla presenza di molti elementi antitetici, unificati da una tendenza totalizzante (non totalitaria!). Ossia la educazione scolastica, mira a educare «tutta» la persona, ma non tutto e ogni cosa della stessa persona.

— Questa capacità di unificazione è tipica di due elementi specifici della scuola: la cultura critica e cioè una cultura che si autofonda e che si esprime nelle singole discipline attraverso la modalità insegnamento-apprendimento, e una struttura della partecipazione, quindi in una gestione autenticamente democratica.

Ne segue che qualsiasi contributo educativo nella scuola, non ha lo scopo di raggiungere direttamente le persone con testimonianze di vita, ma ha primariamente lo scopo di incidere sulla cultura che si trasmette e sulle strutture che presiedono a questa trasmissione, perché siano più educative delle persone... Quindi anche l'educazione politica è fondamentalmente aiuto alla professionalità dirigente e docente, perché siano esse... ad essere più educative degli alunni.

Occorre cioè più «politicità» della educazione, ma anche più «scolarità» della educazione politica.

— In una scuola che vuole essere cattolica e che è anche espressione di particolari vocazioni di vita religiosa consacrata, questa cultura critica, deve completarsi anche attraverso il rapporto con la fede, come vissuta in una precisa esperienza storica. Fede e specificità educativa del Gestore, non possono quindi essere solo animativi del-

le intenzioni e dei comportamenti delle persone, ma devono anche essere resi capaci di produrre cultura nella e per la scuola, in relazione, antitesi, sintesi con la tradizionale cultura umanistico scientifica, tipica della scuola.

Il problema della educazione politica nella scuola, finisce con l'essere il problema della educazione politica «della» scuola, perché ripropone e si identifica con due problemi nodali e irrisolti della scuola oggi.

Dal punto di vista culturale, il problema epistemologico delle singole discipline che si esprime a due livelli: il problema di una maggiore e migliore comprensione del tipo e della percentuale di razionalità insita in ogni singola disciplina e vista come un livello o un modo di essere, semplificato e funzionale della più vasta e complessa razionalità umana; ma anche la consapevolezza che la tradizionale cultura umanistico scientifica è insufficiente ai fini educativi e perciò deve attingere ai mondi vitali, visti e interpretati come luoghi di cultura inespressa...

Dal punto di vista istituzionale, l'inserimento nella scuola, accanto ai tradizionali soggetti professionali, del suo soggetto educante naturale che è una Comunità civile che fa esperienza di convivenza-partecipazione-solidarietà e perciò di democrazia... e per la scuola cattolica della Comunità ecclesiale e cioè di un gruppo della società civile che sceglie di farsi interpellare anche da una razionalità trascendente e quindi, intende fare anche esperienza di salvezza.

Occorre a questo punto ribadire, per motivi di possibili semplificazioni arbitrarie, che questo processo non rientra in quel vasto campo della scuola che si suole indicare con il nome di sperimentazione.

Questa è ancora nell'ottica dei percorsi didattici entro il sistema, non intacca cioè i contenuti culturali e non ambisce arrivare alle cause che producono diseducazione, e quindi rappresenta un miglioramento, ma sempre della attività assistenziale dei propri alunni... Quella invece mette in discussione i contenuti culturali e la loro funzione di cinghia di trasmissione del consenso a un determinato tipo di società.

Grande quindi e complessa, si presenta la fatica dell'educatore oggi nella scuola, perché si tratta di promuovere tutti i soggetti a una mentalità progettuale, e perciò li sollecita a passare da trasmettitori

esperti e sicuri di cultura consolidata o di esperienze ripetibili, a produttori solidali di una cultura del probabile attinta alla propria esperienza riflessa.

San Tommaso, quando volle darsi un nome che esprimesse l'anima del suo filosofare, si chiamò «Thomas a Creatore», per indicare che se la creatività di Dio è l'ultimo dei trattati di teologia, la creatività dell'uomo vivente è il primo trattato di una antropologia cristiana.

Capitolo quattordicesimo

LUOGHI DI EDUCAZIONE POLITICA: LO SCAUTISMO E L'ASSOCIAZIONISMO GIOVANILE

Luciano Pirovano

Nell'attuale panorama dell'associazionismo cattolico in Italia sembra che stia assumendo particolare rilievo un'attenzione verso l'educazione alla politica. Ciò sia per le sollecitazioni che provengono da alcuni settori della Chiesa, ma soprattutto per la presa di coscienza dell'urgenza di formare nuove generazioni capaci di guardare in modo maturo alla politica.

Questa esigenza si è fatta via via più forte negli ultimi anni. In passatasi è ritenuto di dover delegare a chi mostrava spirito di servizio e particolari competenze il pesante compito di assumersi responsabilità amministrative o politiche. Questa delega è probabilmente stata efficace per molti anni: il delegante e il delegato avevano spesso le stesse origini culturali e di fede (Fuci, Azione Cattolica, movimenti laici...) e chi riceveva la delega agiva con lo stesso «spirito di servizio» di chi dava fiducia. Ora questo tipo di rapporto fiduciario è andato affievolendosi.

Chi amministra, chi fa politica, il più delle volte è privo di matrici culturali radicate nel mondo cattolico, ha perso di vista il servizio e pensa ad altro. Quell'«altro» che è ben stato messo in evidenza da «La Civiltà cattolica» (cf 16 dicembre 1989) in un editoriale che ha avuto per bersaglio, tra gli altri, anche i tanti cattolici che si sono impadroniti del potere.

Oggi tra chi fa educazione cristiana o volontariato sociale e chi fa politica non ci si intende più, perché è venuto meno quel «patto d'onore» che coinvolgeva entrambi, con competenze diverse, sullo stesso fronte. Ecco perché è giunto il momento in cui chi educa al volontariato si deve interrogare se insistere per spostare l'impegno dal prepolitico al politico: c'è bisogno di persone capaci di vedereggiudicare-agire nell'interesse della collettività, per guadagnare il «bene comune».

In questo intervento faccio riferimento in particolare allo scautismo, perché è la realtà che meglio conosco, ma, per quello che mi sembra di cogliere dalle altre associazioni, in particolare AC e ACLI, le sensibilità stanno viaggiando su binari paralleli.

ESPERIENZA ASSOCIATIVA ED EDUCAZIONE POLITICA

Lo scautismo può essere annoverato tra le agenzie educative che hanno intrinsecamente, in virtù del proprio metodo, una forte connotazione di educazione alla politica. D'altra parte l'Agesci — intesa qui come associazione — e i giovani e gli adulti che aderiscono allo scautismo, finora sono poco presenti (per non dire del tutto assenti) nei «luoghi» della politica.

Credo che in questa evidente contraddizione — probabilmente pur presente in buona parte della complessa realtà associativa cattolica, ma con un divario tra le premesse e i risultati più marcato nell'Agesci proprio per la sua particolare connotazione di contenuti e metodologia — debba andare ad addentrarsi il nostro lavoro.

I principi ispiratori dell'educazione politica nell'Agesci sono raccolti nel documento «Impegno politico e civile», approvato dal Consiglio Generale del 1988.

Ma ancor prima di quel documento di sintesi, è opportuno ricordare che Baden-Powell proponeva che lo scopo ultimo del movimento da lui ideato fosse quello di «...modellare l'animo del ragazzo, incoraggiandolo a sviluppare la propria individualità, in modo che sappia educarsi da sé a divenire un galantuomo e un valido cittadino per la sua patria». Occorre naturalmente tener conto che la proposta veniva formulata in un contesto sociale dove la laicità della politica e il senso dello Stato erano (e sono) acquisizioni radicate da secoli.

Il «cittadino attivo»

Lo scautismo dell'Agesci assume come punto di riferimento un uomo che fa sua la scelta cristiana intesa nella sua radicalità, e che pertanto intende giocare tutto se stesso nella dimensione politica

(compromettendosi cioè fino in fondo con il mondo e con la storia), traendo anche ispirazione dalle intuizioni di Baden-Powell sul «cittadino attivo» e sull'importanza del «senso civico».

Ci si propone di formare un cittadino appassionato del bene comune, con una solida formazione cristiana e capace di agire laicamente, fedele ai suoi principi e nel contempo disposto al dialogo e al confronto, con spirito di servizio, con un robusto senso dello Stato, ma anche con il coraggio di essere critico verso le istituzioni.

I cardini di questo sforzo educativo possono essere così sintetizzati:

- educare alla ricerca della verità;
- educare a pensare con la propria testa;
- educare ai valori positivi (non ci si può fermare alla critica);
- educare alla serenità e alla fiducia; educare il carattere, il coraggio, la capacità di solitudine;
- educare all'autonomia;
- educare ad avere un cuore bambino (cioè ad essere capaci di stupirsi, ad amare l'avventura, e tentare l'inesplorato, a vincere l'impossibile).

Mi sembra a questo punto utile, una volta enunciato il principio, passare in rapida rassegna le modalità educative dello scautismo, senza però entrare nei dettagli metodologici.

Il metodo scout si propone di educare attraverso l'esperienza, che deve essere concreta, intensa, significativa.

È importante la qualità delle esperienze che vengono proposte, e il capo responsabile ha il compito di proporre, guidare e far cogliere il senso profondo dell'esperienza proposta. In tal modo l'esperienza si oggettualizza in categoria per la vita, cioè dall'esperienza vengono astratti dei modelli che a loro volta servono al giovane per costruirsi delle regole.

Va messo in luce il significato simbolico del metodo scout: l'esperienza è concretamente vissuta ed è educativa se ha significato in sé e riesce ad essere «parabola».

Nel metodo scout poi l'esperienza viene proposta secondo uno stile di avventura, essenzialità, competenza.

L'avventura in particolare viene proposta come il momento di rottura dalla quotidianità, verso il non conosciuto; l'essenzialità co-

me la capacità di vivere l'avventura con povertà di mezzi; la competenza come il bagaglio di conoscenze acquisite per poter far fronte all'imprevisto. Tutto ciò vale sia nell'itinerario di educazione alla fede, che per l'educazione alla responsabilità personale attraverso l'assunzione di impegni via via più importanti, correlati allo sviluppo della persona, che per l'attenzione ai bisogni degli ultimi e l'educazione al servizio.

Questo — a grandi linee — è quello che l'associazione si propone, ed è il messaggio che si cerca di far giungere a tutti i capi affinché si impegnino in modo deciso alla formazione del buon cittadino e del buon cristiano.

Appare evidente che non si parla in modo specifico di «metodi per l'educazione alla politica» (non esiste cioè, nel metodo scout, anche il corso di lezioni di politica), ma il tentativo è quello di «formare degli uomini» che «non si isolano, che non si sentono i migliori del mondo, che perseverano mantenendosi uniti al mondo, nella profondità della sua banalità quotidiana. Uniti al mondo significa essere solidali con esso; significa essere fedeli alla terra; significa cooperare con i figli del mondo, essere solidali con essi».

L'esito problematico del processo formativo

Va però dato conto che, pur con queste premesse e pur con il grande impegno ed entusiasmo profusi dai capi-educatori dell'associazione, i risultati sono poi inferiori a quanto ci si potrebbe aspettare.

I dati dell'inchiesta su rovers, scolte e capi partecipanti alla Route Nazionale dell'86 e raccolti in un libro (*Scouts oggi*, Borla) danno utili indicazioni.

La grande maggioranza degli intervistati (un campione di circa 15.000 associati) esprime un interesse politico, ma nella linea del sociale, dei nuovi diritti, della difesa dell'ambiente, nell'impegno su temi civici concreti, nel volontariato sociale. Le risposte, nel loro complesso, mettono in evidenza vuoti di formazione politica, nel senso della difficoltà a compiere il passaggio dall'impegno civile e sociale solo locale e circoscritto all'aiuto della persona, alla comprensione e all'impegno per incidere sui fattori generali. Quei fattori

che, andando a leggere bene la realtà, stanno dietro alle singole situazioni a rischio per la condizione e la dignità della persona umana.

Le volte in cui ci si addentra ad affrontare questioni generali, lo si fa solo per ambiti molto parziali, con una visione manichea del problema, indice di un'educazione incapace di studio e di mediazione (vedi, ad esempio, prese di posizione sull'ambiente, centrali nucleari...). La prova dei fatti mostra invece che si è ancora lontani dal formare persone capaci di agire politicamente.

Quali sono i nodi da sciogliere?

Alcuni nodi

Le osservazioni che seguono non vogliono ovviamente esaurire il problema, ma mettere in evidenza alcuni aspetti che vanno affrontati per cercare di superare l'attuale situazione.

Va detto, come premessa generale, che i capi educatori di oggi sono essi stessi figli di un'educazione che è stata inefficace rispetto al punto di vista che qui ci interessa affrontare, e che quindi è difficile chiedere ad essi di riuscire a trasmettere ciò che non fa parte della loro esperienza.

Questi i problemi aperti:

— il rischio dell'integrismo, che è l'incapacità di considerare autonomi, sebbene strettamente collegati, i piani della fede (soprannaturale, ultima e definitiva), della cultura e della politica (naturale, ultima e passeggera); non si è cioè capaci di trovare delle risposte politiche ai bisogni della gente, perché troppo abituati a cercare le risposte nella fede (problema degli immigrati, problema dell'ambiente);

— la non conoscenza o il rifiuto delle categorie della politica; in particolare la considerazione moralistica del potere. Si fa politica per avere il potere, da usare per il raggiungimento del bene comune; occorre dare gli strumenti perché le categorie della politica vengano interpretate all'interno di una visione etica e di servizio all'uomo;

— il distacco dallo Stato, vissuto il più delle volte come controparte piuttosto che come insieme di strutture e leggi nate dalla volontà popolare;

— la difficoltà nell'Associazione (e forse anche in altre associazioni cattoliche) di vivere esperienze significative di democrazia;

— una non completa accettazione del pluralismo di opzioni politiche concrete, che possono comunque nascere dall'adesione a valori etici comuni; ciò non è però una sorta di relativismo per cui una o l'altra scelta è indifferente (è il contrario dell'integrismo, ma non è certo agire laicamente);

— la convinzione che il volontariato sia, oltretutto pulito e sempre buono, anche sufficiente a cambiare la realtà. A volte questa convinzione finisce con fare diventare il volontariato «strutturale» con il potere: una specie di giardino fiorito che adorna il palazzo del potere, secondo un'efficace immagine di padre Pintacuda.

Riuscire a trovare l'itinerario educativo perché, pur non facendo di ogni associazione cattolica una scuola di politica in senso stretto, si formino giovani che, con competenze e compiti diversi, si facciano carico della politica, è certamente un importante servizio per il Paese.

«Vi paio più un pedagogo che un politico?»

Forse perché nei miei discorsi non manco mai di sottolineare la dimensione morale e spirituale della politica.

Ma ho buone ragioni per farlo.

Non fosse altro perché ogni volta che affronto un problema politico o economico o sociale del nostro paese, finisco sempre per riscontrare una coscienza umana deformata, rapporti umani deformati» (V. Havel).

Vaclav Havel, il drammaturgo presidente della Cecoslovacchia del post-comunismo, nel suo primo discorso pubblico tenuto a Berlino nel gennaio del '90, ha sviluppato una riflessione sul rapporto tra politica e parola.

La parola è lo strumento per eccellenza.

Attraverso la parola l'uomo dà un nome alle cose, cerca di comprendere la realtà, costruisce relazioni. La parola è strumento di dominio e di liberazione, di svelamento e di manipolazione.

La parola ci viene in aiuto nel cercare la verità, ma serve anche per deturparla; è mezzo per affermare la libertà dell'uomo, ma anche per spegnerla.

Libertà e verità — scrive ancora Havel — sono i confini invalicabili della politica.

Ci sono parole umili che servono la verità e la libertà; ci sono parole superbe che le guastano. La politica produce guasti, quando pretende di possedere la verità e di mettere confini alla libertà.

Ma libertà e verità per resistere al dominio della politica hanno bisogno di un «altrove» dove fondarsi, dove alimentarsi. Hanno bisogno di una fonte trascendente, di una sorgente non deperibile.

CRISI DELLA POLITICA

La crisi della politica, della razionalità politica della nostra epoca, sta proprio nella rimozione che si è operata della dimensione trascendente della persona umana. Quando la politica smarrisce il senso del suo limite, e cioè il riconoscimento della trascendenza come luogo ininseguibile della propria azione, finisce per caricarsi di significati religiosi sociali e dunque totalizzanti. Le ideologie moderne (illuminista, marxista) non potendo cancellare del tutto la dimensione trascendente, hanno cercato di inserirla nella storia. I miti della rivoluzione e «dell'uomo nuovo» non sono altro che tentativi di raggiungere, attraverso la politica, la felicità e la pienezza della realizzazione umana.

Tentativi miseramente e tragicamente falliti. Il crollo del «socialismo reale» e del mito di una società fondata sulla giustizia e sull'eguaglianza, è lì a dimostrare che la politica fatta con «parole superbe», che non riconosce cioè il proprio limite, produce guasti e sofferenze. Oggi, dopo la fine del comunismo, il potere non ha più maschere mitico-sacrali per potersi nascondere. È obbligato a dichiarare la sua vera ideologia: è giusto ciò che serve, ciò che consente di avere successo.

Questa situazione inedita, quest'opera di svelamento consente di riaprire la ricerca, di cercare nuove risposte. È anche da questa crisi che prende forma una nuova domanda politica che non ha ancora trovato forme adeguate per trasformarsi in azione politica.

Mentre infatti, nei paesi della CEE tra il 1976 e il 1987, le persone identificate con un partito politico sono diminuite dell'8⁷⁰, quelle interessate alla politica sono cresciute del 4,5%. Accanto al declino dei tradizionali partiti politici — in Italia circa il 50% dei giovani non si identifica stabilmente con un partito — si accompagna con un crescente potenziale di attivismo a livello individuale.

Forse le scuole di educazione alla politica hanno colto il senso di questo passaggio, di questa crisi; hanno abbozzato qualche risposta e hanno rappresentato forme e luoghi da cui far ripartire l'azione politica.

CIÒ CHE È DI CESARE, CIÒ CHE È DI DIO: I FONDAMENTI DELLA POLITICA

Il Papa, definito da alcuni commentatori legato al mito della cristianità, neointegrista e impregnato di ipotesi medioevaliste, ha pronunciato nel 1988 (12 ottobre), di fronte al Parlamento europeo, un discorso programmaticamente antiintegrista.

È da lì che vogliamo muovere per trovare principi ispiratori e scelte che possono far da guida all'azione politica di credenti che non vogliono rinunciare alla loro fede, ma che allo stesso tempo intendono essere fedeli agli uomini e alle donne del nostro tempo.

Giovanni Paolo II riprende temi cari alla sua riflessione: la sostanziale unità di tutto il continente europeo a partire dalla matrice cristiana; la libertà religiosa; l'apertura verso il Terzo Mondo; il valore relativo delle strutture sociali; la condanna di ogni integralismo compreso quello cristiano; la vocazione pubblica del cristianesimo.

«Nessun progetto di società — scrive Giovanni Paolo II — potrà mai stabilire il Regno di Dio, cioè la perfezione escatologica sulla terra». E ancora: «Le strutture della società non possono sostituirsi alla coscienza dell'uomo, alla sua ricerca della verità e dell'assoluto».

«Laddove l'uomo non si appoggia più ad una grandezza che lo trascende, rischia di abbandonarsi al potere senza freni». E infine: «L'integralismo religioso appare incompatibile con lo spirito proprio dell'Europa quale è stato caratterizzato dal messaggio cristiano».

Le citazioni potrebbero continuare. Ciò che preme sottolineare sono alcuni «fondamentali» per il credente impegnato nell'azione politica:

- la distinzione dei piani (l'autonomia delle realtà temporali, per ricordare la lezione di Lazzati);
- la radicalità del discorso religioso che non sopporta riduzioni, ma che prende le forme della civiltà in cui vive senza esserne consumato;
- il rifiuto di ogni integrismo;
- la vocazione pubblica e di presenza del cristianesimo;
- una forte tensione verso il futuro.

L'individuazione di questi criteri ispiratori si accompagna ad un forte senso della contemporaneità. Non è un caso che in quell'occasione, come in altre, Giovanni Paolo II anticipò il senso degli avvenimenti che — di lì a poco — avrebbero mutato il volto e la storia del continente europeo.

La riscoperta delle radici dell'Europa non appare come un ripiegamento narcisistico, un ritorno al passato, ma come un riprendere forza per proiettarsi verso una nuova stagione per costruire un'Europa unita, aperta verso l'Est, generosa verso il Sud, fonte di civiltà.

A SCUOLA DI POLITICA

Il rapido diffondersi nell'area cattolica delle scuole di educazione alla politica ha sorpreso più di un'osservatore.

La sorpresa era più che giustificata: «le scuole» non nascono per decisione dall'alto di qualche ufficio della Conferenza Episcopale, ma rappresentano un fenomeno reale di vitalità sociale.

Si diffondono non in virtù di una pianificazione organizzativa ma per imitazione.

Le scuole di formazione all'impegno socio-politico del card. Martini a Milano e l'Istituto di formazione politica «Pedro Arrupe» di Palermo, costituiscono i due prototipi all'origine di questo processo.

Da Milano e da Palermo le scuole sono andate rapidamente diffondendosi in quasi tutte le diocesi, tant'è che ne sono state censite più di 150 che hanno coinvolto diverse migliaia di quadri dell'area cattolica.

Un'indagine dell'ufficio della Pastorale del lavoro della CEI¹ ne ha analizzate 91, quasi tutte nate nel biennio 86-88.

Di queste più della metà è localizzata al Nord e, dato di novità, sono dirette, in proporzione quasi eguale, sia da laici che da sacerdoti.

Poche hanno una struttura di una vera e propria scuola con fre-

quenze settimanali ed esami finali; la maggior parte, però, realizza un numero di incontri superiori ai 10 annui.

Sono promosse per il 40% direttamente dalle diocesi, per il resto da associazioni locali, gruppi o movimenti.

Un'analisi dei programmi di queste iniziative rivela una sostanziale omogeneità tematica.

Quasi tutte le scuole censite «condividono un'ossatura comune, articolata in via principale su di un insegnamento di magistero sociale e di storia del movimento cattolico italiano, e rivolta in via subordinata all'analisi dell'attualità politica istituzionale e sociale con particolare attenzione al mondo del lavoro e al nesso etica-economia».

Una crescente domanda formativa

Al di là di questi dati quantitativi, la crescita dirompente e inaspettata delle scuole di educazione alla politica rivela l'esistenza di una domanda formativa che attraversa in particolare giovani credenti impegnati nelle parrocchie o in esperienze di volontariato.

La consistenza e la qualità del fenomeno indicano che la distanza dalla politica che viene generalmente denunciata è distanza da questa politica, da questi partiti e che, non di meno, molti giovani sono alla ricerca di fondamenti al loro agire sociale e politico.

Emerge così la centralità politica della questione formativa².

Le scuole di educazione alla politica rispondono ad un bisogno di affrontare la sempre maggior complessità della vita sociale in modo critico non pauroso, oltre gli stereotipi dell'adattamento passivo o del rifiuto radicale.

Senza quest'opera formativa ci saranno sempre meno persone in grado di sapere come stanno le cose.

Così si rischia di avere o dei semplici irresponsabili incapaci di orientarsi nella complessità delle scelte, o politici eticamente ispirati ma non in grado di incidere, di trasformare la realtà.

La conseguenza di quella crisi della politica, dei suoi fondamenti di cui abbiamo detto, «sembra dunque consistere nella valorizzazione

Notiziario dell'Ufficio della Pastorale del Lavoro della CEI — n. 8, 1988.

G. MAIOLI, M. SEROFILLI, *Alcune valutazioni sull'esperienza della scuola di educazione alla politica di Reggio Emilia*, paper.

della formazione non come semplice segmento preparatorio, ma come struttura portante della politica: non una soglia ma un' architrave».

Le scuole di educazione alla politica hanno dunque svolto un'opera di supplenza nei confronti di partiti politici che da tempo non si danno più pensiero di formare nuova classe dirigente, e anche all'istituzione scolastica che ha, finora, sottovalutato l'importanza dell'educazione politica.

Le linee guida di questa «impresa di pedagogia sociale», così come emerge dalle esperienze più elaborate, a grandi linee possono essere così sintetizzate:

— la politica come dimensione essenziale e inevitabile dell'esperienza umana. Non il «tutto è politica» degli anni '70 che presupponeva una concezione totalizzante della politica, ma un prendere coscienza che la politica come «governo delle interazioni tra le parti di un sistema» riguarda non solo il «palazzo» ma ogni persona. «La politica dunque è una dimensione diffusa; non è tutto: è un aspetto di ogni situazione. È quell'aspetto che considera il tutto dal punto di vista della connessione tra le parti. Da questa affermazione deriva che tutti siamo in qualche modo «politicamente competenti»;

— la politica non può essere assunta come pura «arte del potere» non soggetta ad una verifica di realtà. L'acquisizione di una mentalità scientifica (non scienziata) nei confronti della politica consente di svelare gli inganni, di sottoporre l'azione politica allo schema «teoria-ipotesi-verifica-eventuale correzione». La politica risulterà così molto più aderente alle situazioni concrete, ai bisogni del territorio, ai vincoli e alle risorse;

— l'acquisizione della democrazia come metodo di comportamento e modalità corretta per prendere decisioni che riguardano il bene comune.

L'educazione alla democrazia non è una fedeltà a principi democratici astratti, ma comprensione del valore delle istituzioni quali forme storiche della democrazia stessa.

Una rigida contrapposizione tra vitalismo sociale e ossificazione istituzionale conduce ad una politica fatta solo di protesta e di delega in bianco a qualche capo carismatico.

Una democrazia non plebiscitaria richiede pazienza e capacità di modificare le regole e incidere nel costume.

E DOPO?

E dopo? È la domanda che da più parti è sorta di fronte ad un fenomeno che non poteva essere ridotto a puro «laboratorio».

E dopo? Che cosa faranno queste persone con un surplus di formazione politica? In quali partiti andranno? La Chiesa sarà tentata di utilizzarli per una propria presenza politica diretta? Ce la faranno ad entrare nei partiti e nelle istituzioni?

Le domande sono tutte legittime, ma suppongono un dogma dello «sbocco» che non può essere accettato. Quasi che il percorso di queste persone dovesse seguire un itinerario a tappe prefissate: «la scuola», l'impegno nel sindacato o nel partito, l'assunzione di responsabilità istituzionali. Uno schema antico, forse adatto agli anni '50, oggi del tutto inservibile.

La domanda appare mal posta. Potrebbe essere così riformulata: la formazione alla politica realizzata in queste «scuole» è riuscita e riuscirà a ridare forza etica all'azione politica nonché a contribuire a rinnovare una democrazia bloccata?

Così è possibile abbozzare qualche risposta, consapevoli che la formazione alla politica di alcune migliaia di quadri non può essere considerata uno strumento onnipotente in grado di riformare la politica o di ridare vitalità alla democrazia nel nostro Paese.

Vale la pena sottolineare che fenomeni quali l'ambientalismo, le Leghe, le diverse «incarnazioni» del partito radicale, hanno inciso nel sistema politico forse più di quanto hanno fatto tante scuole di formazione. Un dato è certo, queste scuole hanno costituito nell'area cattolica un'argine a un duplice rischio:

— il rischio dell'impegno sociale come rifugio dal malessere della politica;

— il rischio di una diaspora senza cultura politica.

Circa il primo, va osservato che ogni volta che nel mondo cattolico è venuta ad offuscarsi una dimensione «impegnata» eticamente della politica, c'è stata una sorta di mitizzazione dell'impegno sociale e, a volte, un uso cinico e disinvoltato del rapporto con la politica: occupare spazi istituzionali per garantire la durata del «sociale cristiano»!

³ G. BIANCHI, *Riforma della politica e ricomposizione delle forme di rappresentanza*, paper, Roma, 1990.

Non va invece dimenticato che il rifugio nel sociale non sarebbe che un riparo temporaneo, perché ben presto questo sarebbe travolto dalla depressione etica della politica.

L'altro rischio è quello di una nuova diaspora.

C'è stato dagli anni '70 in poi una ricca presenza di cattolici in esperienze politiche diverse dalla Democrazia Cristiana. Questo pluralismo è oggi un fatto più che un problema. Il limite risiede nel fatto che questa diaspora non ha dato origine ad una autonoma cultura politica. È rimasta a livello di testimonianza, di coerenza personale, non è riuscita a trasformare gli strumenti della politica: i partiti.

Alla luce di questo duplice rischio si può affermare che le «scuole» hanno svolto una funzione positiva nell'accrescere la cultura politica di molte persone attivamente impegnate in gruppi di volontariato e di assistenza. Hanno cioè corretto una tendenza, tipica dei primi anni '80, per cui i cattolici con maggior tensione etica si dislocavano unicamente nel sociale.

Per la maggioranza di queste persone ciò non ha comportato un impegno diretto nel partito o in una istituzione. Ma maggior coscienza e cultura politica potrà sicuramente illuminare in modo diverso il loro lavoro, la loro funzione sociale. Potranno scoprire la valenza politica del loro servizio volontario; potranno risalire alle cause dei malesseri che tentano di fronteggiare; potranno far pressione sulle istituzioni perché correggano politiche sociali ingiuste ed inefficaci.

Lo «sbocco» insomma non è al di fuori; ciò in forza del fatto che la distinzione tra sociale e politico è in gran parte saltata.

Non esiste un «prepolitico» che è il sociale e un politico che è l'impegno nei partiti e nelle istituzioni.

Se la politica è una dimensione diffusa, allora la si può esercitare in modo maturo anche nell'azione sociale, nell'impegno civile.

Più complesso il giudizio sulla capacità di queste scuole di generare cultura politica, di non ridurre l'impegno politico dei cattolici a pura testimonianza.

Un dato è certo: le «scuole» hanno dato un contributo a far memoria della cultura cattolico-democratica. Memoria che ha conosciuto — nell'ultimo quindicennio — vere e proprie interruzioni generazionali. In secondo luogo, anche se non esistono rilevazioni og-

gettive, è noto che non pochi partecipanti alle scuole si sono candidati, con risultati alterni, alle ultime elezioni amministrative.

In tal senso le «scuole» hanno consentito la nascita e lo sviluppo di «vocazioni» politiche; vocazioni di cui la politica ha grande bisogno.

Ancora: un fenomeno come quello dell'ex sindaco di Palermo che ha lanciato in questi mesi la proposta di costituire una «Rete» capace di raccogliere tante sperimentazioni e gruppi locali, probabilmente non avrebbe trovato tanto riscontro se non in un terreno già predisposto a percepire il nodo etica politica come centrale per un rinnovamento di tutte le istituzioni.

In definitiva, sia che abbiano reso più consapevoli le persone del loro impegno nel civile e nel quotidiano, sia che abbiano generato nuove vocazioni politiche, sia che abbiano contribuito ad una ripresa di ambizioni morali e politiche, il bilancio delle «scuole» appare tutt'altro che negativo. Semmai c'è da rilevare un certo scolasticismo, una interiorizzazione a volte pedissequa dei canoni della dottrina sociale della chiesa, un certo disancoramento dalla vita quotidiana.

L'APERTURA DI UNA NUOVA FASE

Sembra, a chi scrive, che la fase espansiva delle scuole di educazione alla politica determinatasi prevalentemente per meccanismi di imitazione, sia ormai al tramonto.

Una certa domanda di primo orientamento alla politica, di riacquisizione della memoria della cultura politica dei cattolici, nonché il rilancio etico della politica, è ormai soddisfatta. Come se il compito di ralfabetizzare alla politica un numero anche consistente di quadri di area cattolica fosse ormai concluso.

Le scuole sono state strumenti di transizione verso la nuova fase della politica, verso la democrazia dell'alternanza, ma oggi è forse venuto il tempo di mobilitazioni civili in grado di rompere l'immobilismo del sistema politico italiano.

Le idee guida per gli anni '90 si possono focalizzare attorno a tre polarità.

— Riforma delle regole del gioco. L'iniziativa referendaria per la modifica della legge elettorale ha visto protagonisti non poche associazioni prima tra tutte le ACLI —, gruppi e movimenti dell'area cattolica. Una mobilitazione non a supporto di questo o quel partito, ma per conseguire l'obiettivo di restituire ai cittadini la possibilità di scegliere il proprio governo sottraendo tale scelta alle infinite mediazioni dei partiti.

Resta l'esperienza di una mobilitazione sociale, trasversale a tutte le forze politiche, che ha obbligato i partiti ad uscire dallo stallo e a dichiarare le loro proposte.

Una parte della «piazza» si è svegliata ed organizzata, e ha obbligato il «palazzo» a mettere a tema la questione elettorale come questione politica discriminante e non come dibattito da salotto.

La democrazia non vive solo di referendum; ma va detto che sempre di più il cambiamento passa attraverso mobilitazioni di carattere civile, che superano le appartenenze di partito; la contrapposizione non è tra la «piazza» e il «palazzo», ma tra chi vuole conservare la rendita esistente e chi vuole ridare vitalità ad una democrazia che rischia di diventare esangue.

—La nascita di iniziative quali la «Rete» di Orlando e il «Forum dei cattolici democratici» promosso dalle ACLI o ancora di cartelli quali «Educare non punire», costituiscono forme di iniziativa politica più flessibili, capaci di raccogliere consensi anche tra i non addetti ai lavori, di restituire eticità all'azione politica, nonché di agire in modo diretto su questioni specifiche.

Sono forme di azione politica non alternative ai partiti, ma, dato lo stallo completo della vita democratica nelle nostre forze politiche e l'assenza quasi totale di ricambio di classe dirigente, rappresentano un tentativo di superare la sterile protesta e l'invocazione moralistica di una politica dagli «abiti virtuosì» che non si sa come costruire.

Lontano dall'essere derivate antiistituzionali, queste nuove forme di azione rappresentano forse i germi di una nuova fase i cui caratteri sono appena tratteggiati.

— Infine lo sviluppo di luoghi di collegamento di iniziative del civile quali «la Convenzione per l'associazionismo» o il «Centro di iniziative per il volontariato», rappresentano probabilmente una sfida per gli anni a venire.

Autonomia e imprenditorialità del civile sono i caratteri essenziali di questo processo: autonomia dai partiti e dalle istituzioni oltre le logiche di dipendenza e di clientela; imprenditorialità come capacità di concorrere alla produzione di ricchezza attraverso la realizzazione di servizi di utilità sociale.

Questi tre processi — mobilitazione attorno a temi civili di grande rilevanza; nuove forme di azione politica nell'area cattolica; coordinamento tra associazioni e volontariato — sono le frontiere su cui si può ragionevolmente impegnare anche la «riserva» di motivazioni accumulate nelle «scuole di educazione alla politica».

Non in senso strumentale, bensì come lo sviluppo coerente di un percorso che non è lineare, né senza possibilità di ritorno.

LA SCOMMESSA DELLA POLITICA: VIVERE LA RAGIONEVOLE SPERANZA

Maritain, insuperato maestro di filosofia della politica, scriveva, in un'opera della sua maturità (*L'uomo e lo Stato*), che non basta definire una società democratica dalle sue strutture legali; occorre infatti un altro fattore: «quell'energia dinamica» che sostiene il movimento politico, quella spinta vitale che non può essere iscritta in nessuna costituzione, né incorporata in nessuna istituzione, perché per sua natura libera, è l'elemento profetico. Di questo la democrazia non può farne a meno.

Recuperare l'elemento profetico è la prima priorità della politica; la storia della moderna democrazia ha conosciuto, in diverse epoche, profeti della politica, autentici servitori del popolo: davvero sarebbe lunghissimo l'elenco. Vogliamo solo ricordare che essi hanno consentito la discontinuità, o meglio la paradossalità, rischiando il consenso, che ha permesso alla società umana di intraprendere un cammino nuovo (l'indimenticabile '89 è pieno di avvenimenti di questo genere).

Senza questo la politica muore, diventa la volontà di potenza omicida; la polis, invece di essere la oikoumene dell'uomo, diventa il concorde formicaio del declino umano.

La politica, l'umile politica, che non muore è quella che scandi-

sce i tempi dell'uomo della ragionevole speranza: vivere nel «frat-tempo», nel «non-ancora», la dimensione del Regno.

È la nostra ispirazione cristiana che ci porta a questo: vivere la dimensione politica, nell'ottica del Regno, significa lo sforzo per una società che non misura la sua vitalità dal grado di benessere raggiunto, ma invece dalla sua capacità di aiutare l'uomo a crescere in umanità.

PARTE QUINTA

PER L'AZIONE E LA VITA

Capitolo sedicesimo

ELEMENTI PER COSTRUIRE UN ITINERARIO

Domenico Sigalini

I contributi qui contenuti, che hanno spaziato dall'analisi alla proposta, ci hanno fornito materiale sufficiente per impostare un itinerario di educazione dei giovani alla politica.

Il lavoro di quest'ultima fase è appunto quello di montare in una sequenza, agibile per i giovani di oggi, tutti gli elementi che abbiamo acquisito. Da una parte si tratta di un lavoro di sintesi, dall'altra di uno sviluppo in passi calibrati di un cammino.

Quando parliamo di itinerario intendiamo un progetto dinamizzato, operazionalizzato, ma soprattutto un percorso graduale che non si perde per strada, che non assolutizza una intuizione pur valida, che sa riscrivere sempre la strada da seguire e aiuta a percorrerla. Si tratta di tradurre le nostre intuizioni e ipotesi, le analisi e le utopie, in un cammino graduale e progressivo. L'esperienza che abbiamo acquisito in questi anni, sviluppando itinerari di educazione alla fede o di maturazione in alcune particolari dimensioni della vita cristiana, ci permette oggi di tentare un approccio al tema della educazione alla politica attraverso la modalità appunto dell'itinerario.

ELEMENTI FONDAMENTALI DI UN ITINERARIO: LA DEFINIZIONE DI UN OBIETTIVO

È un'operazione talvolta non poco astratta, perché sembra di distillare con delle frasi piuttosto contorte una serie di intuizioni libere e spontanee.

È invece una opera di sintesi necessaria per chiarire a se stessi e ai giovani dove si vuol arrivare, operando unità tra le varie intenzioni,

mettendo in risalto le cose più importanti, stabilendo delle priorità. È più facile fare un elenco di cose che servono, piuttosto che ripensare in maniera unitaria una figura di giovane che fa del servizio della politica una esperienza decisiva della sua vita di cristiano e di cittadino.

Avere un obiettivo chiaro permette alle persone di misurarvisi, di scatenare creatività nel raggiungerlo, di favorire interventi e competenze diverse, di «andare verso», che è l'unica possibilità che ci è data di crescere.

La scansione di passaggi concatenati per raggiungerlo.

L'intuizione di una meta chiara ha bisogno di essere operazionalizzata, cioè tradotta in gradualità e distribuzione ragionata di tentativi collegati, aderenti alla situazione reale, attenti ai punti di partenza, alle situazioni delle persone, alle forze disponibili e alla attrezzatura culturale delle persone.

I passi enunciati forse ancora in maniera un po' astratta, anche se progettuale e realisticamente progressiva, vengono realmente fatti se le persone si costruiscono degli atteggiamenti di vita, se sanno collegare il momento espressamente cognitivo con il momento produttivo dei gesti e dei comportamenti, se si creano delle disposizioni interiori a operare scelte motivate e significative da tradurre in vita vissuta.

La proposta di esperienze e di strumenti che li servono.

Il cammino previsto si traduce in attività. L'esperienza, ancor prima di essere un «finalmente si fa qualcosa» perché «il prodotto è finito», ha una grande rilevanza educativa, fa parte della stessa crescita prima di esserne l'effetto. Le esperienze esigono un dispiegarsi creativo di strumenti, di iniziative, di contatti, di tentativi, di sbocchi concreti.

GLI ITINERARI SI DISTRIBUISCONO PER AREE

Proprio perché si vuol fare un percorso capace di far giungere all'obiettivo generale, è necessario prevederne più di uno, accentuando diverse dimensioni della meta generale. In questa maniera si permette alla persona di concentrarsi su un aspetto e da questo ma-

turare verso l'insieme, oppure di distribuire in maniera ancor più graduale l'unico cammino da fare.

L'obiettivo è sempre la sintesi, la maturazione della persona nella sua complessità e ricchezza di relazioni, la sua struttura di personalità. Ma sappiamo che, per il principio della equifinalità, si può giungere allo stesso scopo da molteplici punti diversi e che ci si può aspettare un risultato anche da strade che non lo avevano espressamente previsto.

Non solo, ma la persona è sempre una grande unità in un tessuto ampio di relazioni: l'obiettivo è la persona, ma la via obbligata sono le molteplici relazioni che vive.

Prima di procedere alla costruzione degli itinerari e alla definizione delle aree, abbiamo voluto privilegiare alcuni punti di vista per tenere i piedi per terra, valorizzare, reinterpretare, riflettere sulle esperienze che oggi di fatto aiutano i giovani alla politica.

Senza la pretesa di essere esaustivi, ne abbiamo ascoltate alcune. Ci siamo posti da punti di vista differenti con l'intenzione di costruire un intervento il più possibile unitario e concatenato: un itinerario appunto.

Alle esperienze non abbiamo chiesto che fossero il tutto che esiste per educare i giovani alla politica. Questo ci permette di recuperare dalla nostra esperienza altri elementi e metterli in comune.

Le esperienze ascoltate sono: l'associazionismo, come prima palestra della democrazia;

— la scuola, come prima necessaria esperienza di base per l'educazione al pensiero critico e alla convivenza;

— le scuole di politica oggi molto diffuse nel mondo educativo giovanile.

Nelle riflessioni che seguono, alle tre esperienze di cui negli articoli precedenti, aggiungiamo anche quella del volontariato, come luogo privilegiato per i giovani per crescere nelle responsabilità sociali.

A partire da ogni singola esperienza ci si è chiesti: che tipo di identità del giovane vedo dal mio punto di vista? che passaggi è importante aiutare a compiere? che contributo deve dare la scuola, il volontariato, l'associazione?

L'ascolto di esperienze ci ha convinti ancora di più della necessità di dare unità progettuale all'educazione politica dei giovani.

A noi educatori che siamo preoccupati di far crescere le persone a passo d'uomo, ma con una forte carica ideale, interessa stabilire un cammino consequenziale di educazione alla politica e non una accozzaglia di interventi, belli per la loro spontaneità, ma improduttivi per la loro occasionalità.

L'elaborazione dell'itinerario risponde a queste preoccupazioni.

Prima area: identità e maturità personale del giovane

Intenzionalità del cammino (obiettivo): aiutare il giovane a fare unità nella sua vita tra aspirazioni alla propria felicità e impegno per il bene comune, in una personalità equilibrata, motivata da forte carica ideale e aperta alla realtà.

È più facile chiarire l'obiettivo da raggiungere attraverso alcune domande.

— Quale tipo di maturità umana e cristiana deve costituirsi un giovane perché l'impegno politico sia per lui l'espressione di una vita compiuta, equilibrata e, nello stesso tempo, «sbilanciata» verso gli altri?

— Quali passaggi sono necessari per raggiungere tale maturità? che atteggiamenti bisogna maturare? quali esperienze simbolo li fanno acquisire?

La scuola si mette a disposizione per creare una struttura intellettuale critica, capace di discernere in autonomia.

Il volontariato offre un ottimo contributo per creare uno stile di vita caratterizzato da una capacità sempre più matura di prendersi in mano la vita, di non delegarla e di rispondere in prima persona delle proprie attività.

L'associazionismo fornendo una sistematica esperienza di democrazia crea un assetto della personalità sbilanciato verso la convivenza, il confronto progettuale, un punto di vista che giudica e proietta verso mete praticabili.

Le scuole di educazione politica hanno il vantaggio di sistematizzare i vari aspetti dal punto di vista culturale con testimoni che li

vivono, e di farli entrare nel dibattito vivo delle impostazioni e ideologie politiche.

Seconda area: rapporti coi bisogni della gente e servizio al bene comune nelle istituzioni

Intenzionalità del cammino (obiettivo): aiutare il giovane a leggere con passione i bisogni, a maturare scelte di servizio competenti entro un progetto di società, in uno stato di diritto, da alcuni punti di vista che rispondono alla sua concezione della vita e al suo mondo ideale, in un confronto maturo e democratico tra diverse ispirazioni e forze politiche.

— Che equilibrio deve esistere tra la percezione dei bisogni della gente, la risposta tempestiva ad essi e la pianificazione di una progettualità sociale?

— Quali passaggi obbligati bisogna percorrere per sentirsi al servizio delle persone?

Che competenze deve avere un giovane che intraprende la strada del servizio progettuale al bene comune, cioè all'impegno politico? quali esperienze sono propedeutiche all'impegno politico? come si deve caratterizzare l'impegno politico di un giovane?

— Che capacità di partecipazione deve maturare? quali conoscenze e informazioni politiche gli sono necessarie?

La scuola aiuta a una lettura metodica e a fornire gli strumenti scientifico-tecnici della analisi e quindi a creare le competenze scientifiche e etiche.

Il volontariato dà della lettura un taglio decisamente esperienziale, ottenuto sul campo dentro le situazioni che si servono e si sperimentano, e aiuta a decifrare le difficoltà di soluzione entro una progettualità politica, l'importanza e spesso l'impotenza delle istituzioni, ma anche la loro necessità per soluzioni a largo respiro e coinvolgimento.

L'associazionismo crea soprattutto una mentalità di apertura, un allenamento attraverso piccoli o grandi progetti formativi, prepara una mentalità e una sensibilità particolare che precede ogni efficienza e efficacia.

Le scuole di educazione politica affrontano soprattutto le emer-

genze e permettono al giovane di sperimentare sul territorio non solo i bisogni, ma anche i moduli di soluzione di essi, le forze che bisogna mettere in campo per rendere politica la risposta.

Terza area: ispirazione cristiana

Intenzionalità del *cammino* (obiettivo): abilitare il giovane a radicare la sua scelta politica e il suo impegno concreto per il bene comune in una carica ideale, in una esperienza quotidiana di fede e in una scelta motivata e convinta di Gesù Cristo, elaborata culturalmente e confrontata con le situazioni concrete della convivenza mondiale.

— Quale traguardo di fedeltà alla Parola e di fedeltà ai problemi dell'uomo si deve raggiungere per dirsi giovani cristiani impegnati politicamente?

— Che ruolo vi occupa l'esperienza di fede? che significa ispirazione cristiana? che adesione a Gesù Cristo è necessaria perché un giovane si senta di spendersi nella politica per il suo Regno?

— Quali atteggiamenti interiori e che stile di relazione si deve curare? quali approfondimenti culturali?

La scuola aiuta a questo riguardo a tradurre in termini culturali le scelte di fede, a vederne l'autonomia delle realizzazioni concrete e dà un supporto critico alle varie scelte possibili in nome della fede e al dialogo interculturale e, oggi particolarmente necessario, anche interreligioso.

Il volontariato aiuta ad approfondire l'ispirazione cristiana di fondo rifacendosi e strutturando in scelte non provvisorie alle motivazioni di fondo; permette di vedere la concretezza della prassi ispirata a una scelta religiosa e l'importanza di renderla solida e confrontabile con le ispirazioni di quant'altri, di altre ideologie o fedi, si mettono al servizio dei bisogni degli ultimi.

L'associazionismo cura in particolare gli aspetti formativi della persona entro uno scambio continuo con i pari, nel confronto costantemente ripensato con le ispirazioni di partenza (statuto) e nello sviluppo delle interazioni con ambienti e istituzioni.

Le scuole di educazione politica, mettendo a contatto con la storia e le molteplici e diversificate incarnazioni delle istanze evangeli-

che nella politica, affinano e orientano l'attenzione alle sorgenti culturali e religiose dell'agire politico.

Si potevano ascoltare altre esperienze, altri contributi: questo è solo un esempio di come si può costruire un itinerario di educazione alla politica senza partire sempre da zero e mettere in atto operazioni palinogenetiche debitorie più alla moda o, nel caso migliore, all'urgenza del bisogno, che al bene del giovane e della società.

Abbiamo così visto come già nell'ascolto di esperienze diverse si intuiscono grandi possibilità di convergenza su un progetto di educazione alla politica.

A questo punto diventano veramente insufficienti i tentativi di scuole di educazione alla politica che proliferano e che non tengono conto di questa convergenza assolutamente necessaria di tutte le agenzie educative del mondo giovanile.

Un lavoro ulteriore è quello di stabilire piccole mete intermedie (nel gergo dell'itinerario dette movimenti) e servirle con atteggiamenti, esperienze e strumenti.

METE, TAPPE, STRUMENTI DELL'ITINERARIO

Avanziamo qualche iniziale sottolineatura, quasi per dare i criteri e i riferimenti del lavoro che resta da compiere.

La maturità politica, esito dell'educazione politica, è un fatto globale. Viene assicurata attraverso il conseguimento di un insieme di mete educative, quei traguardi che rappresentano dimensioni di personalità, da compaginare in un tutto armonico.

— Costruzione di una capacità critica. Essa è l'esito di un maturo senso di realismo e della percezione riflessa del senso della storia.

Il realismo sa evitare sia l'utopismo (una criticità senza realismo), sia il conservatorismo (un realismo senza criticità).

La coscienza storica sa leggere il presente alla luce del passato, e in questo sa aprirsi prospetticamente verso il futuro.

— Acquisizione di un bagaglio di conoscenze e informazioni politiche.

L'educazione politica comporta la necessità di curare l'informa-

zione intellettuale della persona, allargando le sue conoscenze con i diversi saperi, implicati nella politica.

In questo la persona si abilita a superare il rischio facile della unilateralità nelle valutazioni, sa decifrare razionalmente i meccanismi in cui è embricata, può progettare con cognizione di causa.

apacità di partecipazione, consapevole e impegnata.

La partecipazione è qualità costitutiva della definizione di politica in cui ci muoviamo. La sua percezione e l'esercizio relativo sono di conseguenza mete obbligate di ogni maturazione politica.

Nell'esigenza di partecipazione rientrano due modalità complementari: il «prendere parte» fisicamente e attivamente alle azioni, e il «condividere intenzionalmente» i valori e i significati, che le ispirano e le orientano.

Solidarietà e responsabilità personale.

Alla base di ogni azione politica sta la coscienza della solidarietà, costruita sulla responsabilità personale.

Solidarietà e responsabilità sono i due aspetti di una stessa presenza. La solidarietà riconosce la molteplicità. La responsabilità se ne prende carico. — L'apertura verso l'azione, nella diversità.

L'amore e l'impegno diventano «politici» quando si traducono in concrete azioni promozionali, a livello della gestione del potere. Le espressioni variano sulla sensibilità personale e sulla densità della situazione in cui si intende operare.

— Capacità utopica.

Questa meta ricorda l'urgenza di far spazio alla fantasia, alla capacità inventiva, alla creatività, anche nella realtà dura dell'azione e della progettazione politica.

Le tappe

Le mete suggerite sono raggiungibili attraverso un cammino, segnato da tappe intermedie e progressive. Ne ricordiamo alcune in vista di un possibile itinerario di educazione all'impegno politico.

— Il punto di partenza è, come sempre, *il vissuto giovanile «reale»*: accolto come luogo di preziose indicazioni di prospettiva e «educativamente lavorato» per riportarlo progressivamente verso una sua piena maturazione.

In questo ambito, vissuto giovanile è anche l'atteggiamento spontaneo verso la politica e gli uomini politici, il livello di partecipazione ricercato e assicurato, la percezione, spontanea e riflessa, dei problemi veri del territorio di vita...

— Un momento importante è costituito dalla progressiva *ricostruzione di atteggiamenti* decisivi per la maturazione di una coscienza politica: capacità di dialogo e di integrazione, rifiuto dell'assolutezza delle proprie posizioni, capacità di prendere decisioni e assumere responsabilità, partecipazione, progettazione, conoscenza dei meccanismi, la solidarietà e la cooperazione.

L'abilitazione a questi atteggiamenti avviene attraverso il clima che si respira nell'istituzione educativa e attraverso la ripetizione, controllata e programmata, di comportamenti nella linea degli atteggiamenti previsti.

Ogni comunità educativa è chiamata a verificare l'esistente, per decidere interventi finalizzati a sostenere le tendenze positive e a modificare .quelle negative.

Il momento successivo è dato dalla costruzione di un disegno politico, cioè di un insieme di principi di azione che prevedano modelli di relazione e di integrazione. L'azione dell'uomo può infatti essere definita politica solo se esiste un disegno di questo tipo.

Questo disegno, al ritmo concreto dell'istituzione che lo progetta, va costruito con l'esplicita preoccupazione di sperimentare, nel piccolo e nel concreto, quel respiro politico verso cui si vuole abilitare: si pensi, per esempio, alla partecipazione e al controllo dei meccanismi dell'informazione e della gestione del potere, all'interno della istituzione educativa e della comunità scolastica.

— Un altro momento è quello che si incarica di coniugare il «realismo» — vale a dire i modi e la qualità del «fare politica» — con quel tanto di «utopismo» che ci consente di procedere nel nostro cammino.

In questo momento risulta di importanza notevole la diffusione e l'acquisizione di informazioni relative al fatto politico, fino alla costruzione (che è spesso verifica dell'esistente e ricostruzione in direzione nuova) di un «vocabolario» politico.

Sempre a questo livello risulta decisiva la consapevolezza riflessa della complessità, per possedere la realtà e la capacità di trasforma-

zione con quel realismo indispensabile che sa evitare riduzionismi e eccessive semplificazioni.

— Si tratta inoltre di definire (sul piano della prassi e non solo su quello della teorizzazione) gli spazi privilegiati in cui questo disegno può realizzarsi a livello giovanile; definire, in altri termini, quelle proposte dotate di significato e di percorribilità che oggi possono essere formulate e praticate in un itinerario di formazione socio-politica.

A questo livello si colloca il problema serio e inquietante dell'esito dell'educazione politica (e in concreto, per esempio, delle «scuole di formazione politica»). Fra le numerose e positive ipotesi privilegiamo: lo sviluppo del volontariato e dello spirito cooperativo, la nascita di gruppi giovanili d'impostazione non violenta, ecologica, l'impegno per la lotta alla mafia camorra, alla droga, contro la fame e per la pace.

— Una dimensione importante (che non proponiamo come tappa a sé stante, ma come qualità di tutte) è data dall'attenzione continua per coinvolgere la fede e la concreta esperienza cristiana in questa educazione alla politica. L'esito è, come abbiamo ricordato studiando il rapporto tra fede e politica, la capacità di vivere la dimensione laica della politica e l'interiorizzazione di una profonda spiritualità per un cristiano impegnato in politica.

A questo livello risulta prezioso il confronto critico con modelli: l'educazione alla politica passa anche attraverso la verifica delle «biografie» degli uomini politici.

Gli strumenti

La traduzione sul piano della prassi quotidiana dell'itinerario richiede, come è evidente, la scelta di una strumentazione adeguata e di strategie coerenti.

Ne siamo consapevoli e facciamo le nostre proposte. Solo a titolo di esempio, e per aprire una ricerca che intendiamo continuare soprattutto attraverso la proposta di esperienze, segnaliamo:

— il contatto (sempre critico e sempre finalizzato all'educazione) con uomini politici capaci di narrare la loro autobiografia;

— la proposta di modelli concreti di sbocco (nel partito, nel sin-

dacato, nell'attività sul territorio, nella professionalità ordinaria...) per mostrare il ventaglio delle ipotesi, la loro praticabilità, il realismo a cui sollecitano, le difficoltà incontrate e superate;

— progetti e programmi di stages e di scuole di formazione politica, con esplicito raccordo verso il quotidiano;

— esempi, progetti, modelli di «animazione politica» nella scuola: l'insegnamento e la formazione politica esplicita e diretta, la portata politica delle discipline, le prime e concrete esperienze politiche negli organi collegiali;

— ritratti di politici cristiani: alla ricerca delle virtù dell'uomo politico e della sua necessaria spiritualità;

— analisi critica dei meccanismi di potere insiti negli strumenti di informazione di largo consumo e nella gestione della cosa pubblica;

— analisi critica del vissuto personale, per decifrare possibilità, esigenze, resistenze di una matura coscienza politica;

— analisi critica dei modelli sociali esistenti: rapporto società-stato, sistemi di governo e di rappresentatività...;

— rilettura di pagine di storia recente (il «sessantotto») alla ricerca dei meccanismi e dei processi politici implicati;

— significato, funzione e limiti della cosiddetta «dottrina sociale della chiesa», nell'uso frequente e nei richiami ricorrenti;

— un « tirocinio » di azione politica (guidato e misurato sulle reali capacità della persona), dove applicare sul campo le acquisizioni teoriche e pratiche e dove «imparare facendo»;

— analisi delle presenze «cristiane» sul territorio, per valutarne la qualità e il significato, verso il modello teorico che sottostà alle scelte concrete;

— verifica del tipo di potere di fatto gestito da ciascuno, verso una sua utilizzazione razionalmente motivata, in solidarietà e responsabilità, per superare la visione diffusa che lega la responsabilità del potere solo alle forme istituzionalizzate.

Capitolo diciassettesimo
«COSTRUIAMO IN COMPAGNIA
DELLA GENTE
LA CITTÀ DI TUTTI».
Materiali per un sussidio

Mario Delpiano

Indichiamo alcuni ipotetici nuclei di approfondimento della tematica educativa-pastorale con i giovani in un ambiente educativo. Siamo ricorsi all'uso della metafora «la città da costruire» per delineare un percorso educativo capace di sollecitare la creatività e la fantasia in quell'arte speciale che è l'educazione in stile di animazione.

La metafora della «città» può richiamare in forma figurata la politica (polis) come «sapienza e coscienza» della cittadinanza e può fotografare in un certo senso il dissodamento del terreno educativo da compiere attorno alla dimensione politica dell'esistenza, e al ripensamento dell'uomo in termini di autocoscienza, come cittadino, soggetto pubblico e comunitario di azione politica.

Il lavoro di approfondimento educativo si snoda così quasi in forma pendolare, tra due polarità che debbono essere esplicitate: quella che potremmo chiamare l'«in piccolo» dell'impegno politico, e quella che potrebbe rappresentare l'«in grande» di esso: da una parte occorre infatti aiutare i giovani a riappropriarsi della coscienza e dell'impegno politico «in vita quotidiana», nei luoghi del gruppo, della comunità educativa, dell'appartenenza alle diverse istituzioni entro cui si articola la loro vita, nella dimensione territoriale; al suo interno possono riscoprirsì come soggetti di partecipazione.

Dall'altra crediamo che debba essere oggi recuperata e tematizzata, anche a livello della politica, una svolta epocale nell'autocoscienza e nell'impegno: la sua qualità consiste nella dimensione sempre più globale, nella connessione interplanetaria dei problemi, che toccano la vita quotidiana nel loro irriducibile spessore politico.

Proprio questo allargamento alla dimensione planetaria, questa sensibilità sistemica globale, può condurci all'acquisizione di quelle

«qualità nuove» della coscienza politica che sono quanto mai urgenti e indispensabili per una rifondazione su basi nuove dell'impegno politico maturo e serio, anche per i credenti.

Proponiamo sei nuclei tematici e alcune condizioni educative.

1. «Uomini e perciò cittadini»

La domanda di partenza e l'elaborazione culturale conseguente di una risposta ad essa adeguata, investono la «questione uomo»: quale uomo? Per quale uomo e «in» e «per» quale società intende lavorare oggi l'educazione come scommessa sul futuro?

La risposta non può che scaturire da un «sogno in grande» fatto insieme. Un sogno che diventa il progetto e si traduce in prassi di cambiamento anche istituzionale e strutturale a partire dalla formazione della coscienza. E ciò attraverso un'azione educativa che faccia sperimentare e assimilare i valori cristiani della comune figliolanza in Dio Padre e della comune fraternità in Cristo, trasformandoli in imperativi etici; matureranno e si espliciteranno così, da radici solide e durature, i valori della solidarietà, della ricerca e dell'impegno per il bene comune, il senso della giustizia, la responsabilità professionale...

Il percorso educativo porterà conseguentemente a ridefinire l'uomo; un uomo «dalla parte della gente» e «insieme alla gente»; un uomo che si ripensa non solo come «individuo» ma come «cittadino», tra tanti altri cittadini da incontrare.

Il ridestarsi della coscienza per il recupero dell'identità e del concetto pregnante di cittadinanza e di coscienza popolare, si esprime anzitutto nell'insoddisfazione nel restare chiusi e rassicurati dentro il proprio mondo, sicuro ma ristretto; poi nella presa di coscienza del proprio legame con gli altri, fino alla decisione di «scendere in piazza con tutta la gente» per incontrarsi, per condividere, per rompere il guscio dell'isolamento e dell'indifferenza.

2. «Uno sguardo sulla città con gli occhi del cittadino»

La riappropriazione della dimensione popolare della convivenza

sociale, il recupero della coscienza di cittadinanza, portano ad un modo nuovo di «interpretare, organizzare, progettare» la elaborazione dei bisogni personali (tra diritti e doveri) e del progetto sociale e culturale entro cui viene realmente favorito lo sviluppo dell'identità personale di ognuno; chiamiamo tutto questo «pensare politicamente».

«Pensare politicamente» diventa quindi capacità di vedere quel che prima rimaneva in ombra, di progettare la propria vita tenendo conto della vita di tutti, di assicurare «qualità della vita» proprio perché ricercata nella interconnessione con la vita di tutti, di tener conto della sua dimensione politica.

Nasce qui dentro la riscoperta, la ricerca, l'affermazione del «bene comune» come il modo concreto di dire e assicurare vita di tutti e per tutti, dentro le concrete situazioni contingenti della storia.

Andrà ricercato perciò un cambiamento negli atteggiamenti delle persone, che conduca al superamento di quella concezione della ricerca del «bene per me», verso la presa di coscienza che oggi, nella città e nel mondo divenuto villaggio, la vita non è assicurata a tutti; anzi, a gruppi minoritari, forse, nelle nostre stesse città, ma alla stragrande maggioranza della gente del mondo sono negate le condizioni minime di vita degne dell'uomo.

«Il bene di tutti» spesso è un ideale dimenticato. È una realtà in gran parte da costruire: il giovane se ne può e deve fare carico.

Da qui alcuni sentieri che favoriscono l'incontro con l'urgente istanza del bene comune:

— la scoperta di ciò che è «bene comune» in città: tra «impossibilità» per alcuni, pochi o tanti non importa, di condurre un'esistenza degna dell'uomo, perché viene loro negata la possibilità di soddisfare i bisogni umani di esistenza (i diritti negati, i cittadini senza cittadinanza) e ricerca di una nuova «qualità della vita» nella città (i diritti non contrattabili);

— una riflessione e ridefinizione di «bene comune». Bene di chi? Bene di qualcuno, perciò bene di tutti? Tra garanzia dei diritti dei «forti» e negazione dei diritti dei deboli. La connessione diritto-dovere tutta da ridefinire;

— la scoperta dei meccanismi, delle regole e delle strutture che

devono assicurare l'azione per il bene di tutti (il potere, le sue forme e il suo controllo sociale, le strutture, le norme...);

— la presa di coscienza di una situazione epocale, perché planetaria, di giustizia negata: all'eccesso di garanzia e di affermazione del «super-bene di alcuni», è strettamente e inscindibilmente connessa la negazione del «bene di tutti» (il problema del nord-sud nella città, nord-sud d'Italia, nord-sud del mondo).

3. «Perché la morte dell'uomo nella città?»

L'acquisizione della prospettiva del bene comune e la consapevolezza che il bene non è ancora bene di tutti e la vita non ancora, di diritto e di fatto, vita per tutti, aprono lo spazio per la ricerca delle cause e delle responsabilità, e sollecitano ogni uomo ad una assunzione di responsabilità.

Questa tappa educativa contempla un cambiamento che, muovendo dà una posizione fatalistica, deresponsabilizzante e rinunciataria, conduca alla ricerca delle molteplici e differenti responsabilità intorno alla situazione.

L'obiettivo sarà conseguito nella sua pienezza quando si sarà realizzata una precisa e personale assunzione di responsabilità, e ciò nella consapevolezza e nell'elaborazione del limite che segna qualsiasi intervento umano, sia esso personale e collettivo. Alcuni sentieri vengono qui suggeriti:

— capacità di formulare delle risposte e un giudizio agli interrogativi: «Chi governa la città? Come essa viene governata o mal governata dai suoi cittadini? Di quanto finora ci si è interessati della sua gestione? L'operazione può prendere forma in una critica costruttiva alla gestione e partecipazione al potere; in uno smascheramento delle forme che ne rivelano un uso asservito agli interessi forti e al «bene solo di qualcuno»;

— capacità di passare dal puntare solo il dito o dalla fuga dalla responsabilità all'assumersi le proprie responsabilità, riscoprendo il compito individuale e collettivo (i doveri) di controllo e di gestione del potere in funzione del bene comune;

— esercitarsi a riconoscere l'intreccio insolubile delle responsabi-

lità in situazione complessa, imparando a vivere nella complessità e nel provvisorio, senza rinunciare all'ideale;

— saper vivere l'impegno anche nello scacco di fronte a forme di morte che denunciano un male difficilmente eliminabile e rimanere disponibili alla ricerca del senso anche quando le responsabilità si sentono schiacciate (impotenza e debolezza della politica).

4. «Un sogno per la città: città mercato o città regalo?»

Lo sguardo nuovo sulla città e la coscienza politica che ne nasce, la sensibilità ritrovata e delineata a che ci sia «vita per tutti» a partire dai non garantiti e da quelli che restano «cittadini negati», la chiamata in causa delle responsabilità, non devono né possono chiudere nella rassegnazione, nell'impotenza, nella rinuncia.

Uomo politico, cittadino, non è colui che si destreggia tra i giochi di potere e di consenso per garantire l'affermazione di sé e l'interesse di alcuni; uomo politico è colui che, come ogni persona che rischia per un progetto, ha bisogno di alimentarsi all'utopia e di sognare in grande, di immaginare un cambiamento nel mondo e di sperimentarlo come possibile.

Per questo egli è sollecitato a riscoprire le ragioni ideali e utopiche che fondano la propria speranza e fiducia e ne alimentano l'impegno.

Si suggerisce qui un percorso che conduca a sviluppare un «sogno fatto insieme sulla città». Un sogno ad occhi aperti sulla città e sul mondo, luoghi in cui può fiorire ed essere coltivata la vita per tutti.

Da qui alcuni sentieri come:

— il sogno sulla «città che non c'è» ancora: la città di tutti e non solo di qualcuno...;

— il recupero dell'immaginazione per inventare il cambio da una città pensata come «mercato» ad una città in cui le cose, i beni, i servizi, sono «messi in circolo» per tutti... «secondo i bisogni di ciascuno»;

— un sogno sulla terra divenuta «casa comune», che elimini tutte le barriere e i confini nel mondo divenuto villaggio; il sogno di un mondo diventato città di tutti;

— una ricerca intorno alle radici culturali, religiose e cristiane dell'utopia della «vita per tutti nella città».

5. «A chi tocca? Rimocchiamoci le maniche per costruire la città di tutti»

La carica di fantasia e di utopia nutrita dal sogno ad occhi aperti sulla città di tutti, alimenta la voglia di rimocchiarci le maniche e la decisione di un impegno che «dal piccolo» si dilata verso «il grande». Maturare soggetti con una coscienza politica vuol dire abilitare ad agire ed a sperimentarsi nell'azione concreta; ma vuol dire anche riflettere su di essa perché sia progettata e competente.

Immaginiamo un percorso che sia lo sviluppo di un'azione politica nel quotidiano che si articola in momenti come il progetto, le strategie, l'impegno, la resistenza e la lotta, l'alleanza con le forze vive e la partecipazione, e dunque sollecita al consolidamento di atteggiamenti qualificanti.

Alcuni sentieri intorno all'agire politico possono essere così individuati:

— capacità di progettare l'azione per mediare tra sogno e realtà;

— abilitare all'azione concreta e quotidiana come «azione partecipata e azione comune»;

— capacità di coniugare azione politica e competenza politica... l'azione politica è cosa seria!

— capacità di coniugare azione politica e capacità di resistenza e lotta, quando gli interessi individuali e corporativi si oppongono alla realizzazione del bene di tutti, ma anche quando sono richiesti tempi lunghi e pazienza per raccogliere i frutti sperati...;

— la ricerca di alleanze e di condivisione con tutte le forze presenti e attive: in dialogo «sui problemi veri e quelli di tutti» al di là di tutte le barriere ideologiche;

— l'azione dentro la «legalità» come via ordinaria per garantire il bene di tutti; ma anche la capacità di «andare oltre» la legalità formale per affermare lo spirito sulla lettera.

6. «Un'anima per la città»

L'interiorità e la capacità dunque di leggere in profondità il senso dell'azione e dell'impegno politico alla luce della fede cristiana e della prassi di Gesù rappresentano per il credente ciò che può assicurare

un'anima alla politica. Questo atteggiamento permette di ritrovare nell'impegno politico in vita quotidiana un luogo e una figura entro cui si dischiude il «senso» dell'esistenza in quanto dono; esso può essere celebrato e proclamato nei riti e nei simboli della festa, nel tempo della gratuità, e collocato in quella prospettiva del tutto particolare che è quella del «già» e del «non ancora».

La politica non è tutto, anche se tutto ha la sua dimensione politica.

La politica non è la salvezza, anche se essa si fa pure attraverso l'impegno politico degli uomini.

La valenza politica può dunque segnare anche il nostro modo di dire la fede e di celebrarla, così come al mistero che abita la vita anche l'azione politica deve essere capace di affidarsi, in quanto «attesa e invocazione» di quel compimento del «bene di tutti» che può solo essere donato.

Il percorso che qui indichiamo è quello che tematizza il senso e le qualità dell'impegno politico da credenti. Alcuni sentieri potranno essere i seguenti:

— la tematizzazione della condivisione della causa grande della vita e la passione per essa, quale sorgente di motivazione e di speranza per qualsiasi impegno politico del credente («Sui passi di Gesù di Nazareth per la vita di tutti...»). Questa pista permette anche di scoprire la densità e la valenza politica del programma e della prassi di Gesù per la vita degli uomini del suo tempo;

— la ricomprensione dell'impegno dentro le lotte e le resistenze con un atteggiamento da riconciliati carico di speranza e di pazienza («Non più arrabbiati né disperati... ma da riconciliati... da «politici non violenti»...);

— la celebrazione nel gioco gratuito dei simboli e dei riti nella festa (la festa per la città) per dire il senso dell'impegno che è «dono» e alimentare la speranza per un sogno più grande... («Cantando e danzando anche se in terra straniera...»);

— il recupero consapevole della dimensione di croce e di sofferenza che attraversa e accompagna ogni impegno per la vita di tutti («da croce dei poveri piantata al centro della città...»). Di qui alcuni atteggiamenti da assicurare per chi «accetta di ritrovarsi dalla parte dei perdenti»; di chi si fa solidale con quelli che sono «i cittadini

negati». Di qui la contestazione e il rifiuto delle «logiche vincenti» trionfistiche o efficientistiche in politica, per l'elaborazione di un impegno politico regolato sul principio «perdere per vincere». La vita che esplode in pienezza quando tutto sembra finito;

— la riscoperta della storia preziosa di coloro che sono stati i testimoni, gli «eroi senza monumenti», per la città di tutti: «storie di sconfitti che cantano vittoria!...»;

— un manifesto per l'impegno politico da credenti.

IN CAMMINO... CON MENTALITÀ DA ITINERARIO

L'itinerario tracciato dal sussidio interroga problematicamente gli educatori. Quali condizioni educative porre perché esso possa essere realizzato?

La prima condizione da assicurare è una mentalità da itinerario. Questo significa capacità di progettazione, capacità di operare scelte concrete nella linea della progressività e della dinamicità, capacità di comprendere che il soggetto dell'itinerario è la comunità che collabora e condivide le grandi mete dell'educazione. Infatti è dentro l'esigenza dell'educazione che acquista connotati originali l'impegno politico e sociale, ed è nell'ambito di una comunità educativa che il giovane può sperimentare la prima realizzazione.

Non si può prescindere allora dal garantire la costruzione di questa comunità dove il giovane trovi la possibilità:

— di verificare il suo progetto di vita;

— di maturare ed educarsi al senso critico attraverso il confronto, lo scambio, la discussione;

— di liberarsi dai condizionamenti che direttamente o indirettamente influenzano «le sue azioni, i suoi pensieri, le sue stesse aspirazioni»;

— di fare esperienza dell'incidenza del «potere», del modo di «gestirlo» e nello stesso tempo di percepirne la relatività;

— di sperimentare la gioia del «prendersi cura» degli altri, della società, del mondo e abilitarsi ad un sano protagonismo nella vita sociale;

— di assimilare, proprio nella vitalità di questa comunità, quei

criteri e valori che lo aiutano a formarsi una sana coscienza morale, base indispensabile per un adeguato impegno sociale e politico.

Per sperimentare questo stile di vita — all'interno di una comunità che vive pienamente il suo compito educativo — il gruppo, l'associazione diventano i laboratori privilegiati per anticipare nel «piccolo» l'esperienza della partecipazione attiva della solidarietà educativa e imparare così a farsi carico del proprio ambiente di appartenenza e coglierne le attese, le tensioni, i bisogni. Il gruppo, l'associazione vissuti come «luogo di gratuità» — intesa come atteggiamento, stile di vita, testimonianza di servizio, lotta ai protagonismi personali — danno al giovane la possibilità di valorizzare beni, ricchezze, competenze e poteri per la realizzazione di tutti e di ciascuno.

In questi ambiti è possibile vivere la «scommessa sull'uomo e sulla vita» se in esso si crea quel clima educativo nel quale la cooperazione, l'etica della responsabilità e del lavoro prendano il posto della competizione, dell'ostentazione delle competenze, dell'indifferenza; e le virtù della lealtà, della dedizione ad una causa, dell'apprezzamento del diverso vincano diffidenza, preconcetti, arroganze, realtà tipiche e diffuse nella nostra società.

Tutto questo passa attraverso il canale fondamentale del «fare esperienza». Non ci si educa all'impegno sociale e politico stando a guardare dai vetri limpidi e trasparenti di una finestra, ma rimboccandosi le maniche e buttandosi nella mischia, compromettendoci per il bene di tutti.

È urgente uscire dalle nostre sicurezze, rischiare strade nuove a partire dalle urgenze di chi ci vive accanto e silenziosamente invoca di vivere più umanamente e senza saperlo forse desidera incontrare il Cristo liberatore.

«È duro imparare la propria parte nel mondo» — scriveva Nizan — ma è la suggestiva avventura che siamo chiamati a vivere come educatori e a far vivere perché ogni azione che compiamo nel piccolo o grande quotidiano, diventi un'esperienza densa di significato.

UNA SPIRITUALITÀ PER L'IMPEGNO POLITICO?

Riccardo Tonelli

La prospettiva in cui si colloca questa riflessione è precisa e limitata: la mia è una ricerca sulla spiritualità cristiana. Cerco modelli di vita spirituale «misurati sull'impegno politico».

Ma intendo restare nello spazio specifico della spiritualità, evitando accuratamente ogni indebita invasione di campo.

Non mi chiedo perciò in che modo affrontare le differenti e molteplici situazioni di morte con cui si scontra l'esistenza quotidiana di tanti uomini, spesso a causa dello sfruttamento di altri. E neppure mi interrogo sulle trasformazioni da realizzare per assicurare veramente una casa comune a tutti, in una solidarietà che investa, in prima istanza, coloro a cui la vita è stata più violentemente deprivata.

Lo so che si tratta di questioni drammatiche e urgenti. L'ambito naturale per affrontarle è quello culturale, sociale e politico, in una difficile compagnia con tutti gli uomini che amano la vita e si impegnano a lottare contro la morte.

LA PROSPETTIVA: UNA RICERCA SULLA SPIRITUALITÀ

Il credente si getta in questo impegno con il coraggio della sua passione mai spenta.

Coinvolge in esso pienamente la sua fede, ma non pretende di avere risposte assolute e risolutive solo a partire dalla sua perentorietà.

La ricerca sulla spiritualità percorre invece quella trama esistenziale, personalissima e sempre un poco indecifrabile, dove il mistero

di Dio si affaccia sulla nostra esistenza. Ci chiediamo come vivere «dall'esperienza dello Spirito», riconoscendo nel dono dello Spirito la novità di vita che ci permette di superare la paura della morte e ci restituisce alla gioia di riconoscere Dio come Padre (cf *Rom 7 e 8*). Corre sul filo del «come essere» per vivere in fedeltà all'evento che ci ha costituiti «creature nuove». Pone in secondo piano la pretesa saccente di «cosa fare», magari «per ottenere la vita eterna» (*Lc 18,18*).

Per conquistare un frammento di interesse, anticipo però le conclusioni a cui giunge la mia ricerca. Proprio a partire dal tentativo di ricomprendere il mistero che ci avvolge, ho scoperto che il centro della spiritualità cristiana sta nel coraggio di giocare la vita, fino alla morte, per la vita, piena e abbondante, di tutti gli uomini, soprattutto di coloro che più ne soffrono la privazione.

La dimensione di «servizio responsabile» non è un'appendice della spiritualità cristiana, leggibile solo da qualche entusiasta. È invece qualità costitutiva. Possono variare le modalità, sulla misura della vocazione personale e collettiva; il compito resta, unico e irrinunciabile, per chiunque confessa Gesù come il Signore.

LA CAUSA DI GESÙ

L'esistenza cristiana si configura sull'evento di Gesù di Nazareth: la sua persona e il suo messaggio, come ci sono narrati dalla fede dei suoi primi discepoli.

Questi testimoni privilegiati ci presentano un ritratto speciale di Gesù. Ci tengono nascosti tanti particolari della sua persona che un pizzico di curiosità vorrebbe farci conoscere. Non si preoccupano mai di dirci cosa ha fatto, dove ha vissuto, come si è mosso, con la precisione che ci piace ritrovare nel ricordo degli amici.

A differenza di tanti uomini grandi, che sono citati per le cose che hanno scritto o per i progetti culturali che hanno sognato, il vangelo ci presenta Gesù di Nazareth come un uomo appassionato per una causa. Ne ha parlato spesso, ma soprattutto ha dato tutta la sua vita per realizzarla.

Una pagina, molto nota, ci aiuta a comprendere quale sia il senso e il contenuto di questa passione.

Quando i discepoli di Giovanni hanno chiesto a Gesù le sue credenziali, per rassicurare la fede del loro maestro, condannato a morte dalla tracotante malvagità di Erode, Gesù risponde senza mezzi termini: «Andate a raccontare quel che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono risanati, i sordi odono, i morti risorgono e la salvezza viene annunciata ai poveri. Beato chi non perderà la fede in me» (*Mt 11, 2-6*).

Per parlare di sé, Gesù parla della sua causa e dei fatti che sta compiendo per realizzarla. Ed è un impegno tutto sbilanciato dalla parte della promozione della vita. Qui dentro nasce una autentica esperienza di fede: «Beato chi non perderà la fede in me», ricorda Gesù.

In questo modo, Gesù ha rivelato chi è Dio e quale era la sua missione. Ha dato un contenuto preciso alla sua «causa»: riconoscere la sovranità di Dio su ogni uomo e su tutta la storia, fino a confessare che solo in Dio è possibile possedere vita e felicità. Questo Dio, però, di cui ha proclamato la signoria assoluta, non è il Dio dei morti, ma dei vivi. È il Signore della vita. Fa della vita e della felicità dell'uomo la sua «gloria». In Gesù Dio vuole che «tutti abbiano la vita e ne abbiano in abbondanza» (*Gv 10, 10; Gv 11, 25*).

Un po' alla volta, i discepoli hanno incominciato a chiamare la causa di Gesù «Regno di Dio», con una espressione che forse hanno appreso dalle parole stesse del Maestro.

Gesù è l'uomo per il Regno di Dio.

Sul Regno di Dio misuriamo perciò l'esistenza cristiana. Essa si esprime come una passione sconfinata per la vita nel nome di Dio: perché tutti abbiano vita, soprattutto coloro a cui è stata più violentemente tolta; perché ne abbiano tanta, da spegnere ogni incertezza; perché la vita offerta a tutti sia quella vera e autentica che possiamo sperimentare solo sprofondati nel mistero di Dio.

VIVERE L'IMPEGNO DA CREDENTI

Con «lo sguardo fisso in Gesù, lui che ha aperto la strada della fede» (*Eb 12,2*), il cristiano ritrova la spinta verso una spiritualità

impegnata. Riconosce però, con la stessa intensità, che il suo impegno non può essere indifferenziato: egli serve la vita solo se opera nella logica del Regno di Dio.

È innegabile la necessità di riscattare l'esperienza spirituale dai modelli disimpegnati e rassegnati, a cui è stata per tanto tempo stranamente consegnata. Ma è ugualmente decisivo descrivere l'impegno in modo che risuoni veramente «nella logica del Regno di Dio». Alla tentazione di risolvere tutti i problemi con qualche sacrificio personale o intensificando il ritmo della preghiera, fa riscontro oggi la presunzione di chi pensa di poterli risolvere aumentando e raffinando l'impegno politico.

Per dare una risonanza concreta a questo richiamo, suggerisco tre «criteri», sui quali costruire e verificare la qualità del nostro servizio «da uomini spirituali» che operano nella vita quotidiana «guidati dallo Spirito» (*Rom 8,5*).

Cosa è vita

Il contributo più decisivo alla causa della vita che la logica del Regno propone, sta proprio nella comprensione di cosa sia «vita» e contro quale genere di «morte» siamo chiamati a lottare.

Vita è oggi una espressione pregiudicata. Un uso frequente e spesso insensato la svuota ogni giorno di significato. Persino i mercanti di morte tentano di venderci i loro prodotti nel nome della vita. Qualche volta anche i cristiani sono riusciti a trattare male le esigenze della vita, con l'alibi della... vita eterna.

La possiamo comprendere correttamente solo collocando «alla scuola di Gesù» la ricerca che inquieta il cuore di tanti uomini. Non solo egli si pone dalla parte della vita nel nome di Dio. Nelle parole e nei gesti dice in termini concretissimi cosa è per lui vita e contro quale immagine di morte vuole lottare.

Basta rileggere quell'episodio bellissimo, tutto carico di simboli, che Luca racconta: «Una volta Gesù stava insegnando in una sinagoga ed era di sabato. C'era anche una donna malata: da diciotto anni uno spirito maligno la teneva ricurva e non poteva in nessun modo stare diritta. Quando Gesù la vide, la chiamò e le disse: Donna, ormai sei guarita dalla tua malattia. Posò le sue mani su di lei ed essa si

raddrizzò e si mise a lodare Dio». Di fronte alle proteste del capo della sinagoga «nel nome di Dio» (perché Gesù l'aveva guarita di sabato), Gesù risponde: «Satana la teneva legata da diciotto anni: non doveva dunque essere liberata dalla sua malattia, anche se oggi è sabato?» (*Lc 13, 10-17*).

Nel nome della vita, Gesù rimette «in piedi e a testa alta» tutti coloro che vivono piegati sotto il peso delle sopraffazioni.

Restituisce dignità a chi ne era considerato privo. Ridà salute a chi è distrutto dalla malattia. Contrasta fortemente ogni esperienza religiosa in cui Dio viene utilizzato contro la vita e la felicità dell'uomo. Egli è davvero il segno di chi è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe: «Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dall'Egitto, perché non siate più schiavi. Da quando ho spezzato il giogo del dominio egiziano che pesava su di voi, potete camminare a testa alta» (*Lev 26, 13*).

Per chi crede in Gesù di Nazareth, vita è dominio dell'uomo sulla realtà, creazione di strutture di vita per tutti, comunione filiale con Dio. Morte è il suo contrario.

Il dominio dell'uomo sulla realtà implica la liberazione dell'uomo dal potere schiavizzante delle cose per impadronirsi di tutte le potenzialità insite in esse.

Costruire vita significa perciò restituire ogni persona alla consapevolezza della propria dignità. Significa rimettere la soggettività personale al centro dell'esistenza, contro ogni forma di alienazione e spossessamento. Comporta di conseguenza un rapporto nuovo con se stesso e con la realtà, per fare di ogni uomo il signore della sua vita e delle cose che la riempiono e la circondano.

Questo obiettivo richiede un impegno fattivo, giocato in una speranza operosa, perché tutti siano restituiti alla piena soggettività.

Lavorare per la vita significa di conseguenza lavorare perché veramente ogni uomo si riappropri di questa consapevolezza, e perché il gioco dell'esistenza sia realizzato dentro strutture che consentano efficacemente a tutti di essere «signori».

La creazione di strutture per la vita di tutti (e dei più poveri, soprattutto) esige che scompaiano dal mondo gli atteggiamenti, i rapporti e le strutture di divisione e di sopraffazione. Il riferimento alla vita chiama in causa, per ragioni di verità, il volto di Dio. Chi

vive in Dio è nella vita; chi lo ignora, chi lo teme, chi lo pensa un tiranno bizzarro, è nella morte.

Nel nome della verità dell'uomo che intende servire e ricostruire, il credente si impegna a restituire a ciascuno libertà e responsabilità in strutture più umane, proclamando a voce alta il Dio di Gesù e sollecitando esplicitamente ad un incontro personale con lui.

Nello stesso tempo e nello stesso gesto, ricostruisce nell'autenticità quel volto di Dio che spesso anche i cristiani hanno deturpato (*Gaudium et spes* 19). Per questo si impegna a sradicare ogni forma di paura e di irresponsabilità nei suoi confronti e ogni tipo di idolatria: solo in questo spazio liberato è possibile poi far crescere adeguati rapporti affettivi e operativi.

La croce per la vita

Tra promozione della vita e riconoscimento di Dio c'è un legame molto stretto. Romperlo o svuotarlo ci riporta nel regno triste della morte, dove dominano l'angoscia e la paura o dove l'impegno dell'uomo diventa arrogante e violento.

Gesù descrive tutto questo e lo stile di esistenza che ne consegue con l'invito ad assumere l'atteggiamento del «servo»: «Quando avete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: Siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quello che dovevano fare» (*Lc* 17,10).

L'invito dell'evangelo rappresenta un punto di riferimento qualificante per una costruzione della vita e della speranza nella logica del Regno di Dio.

Chi vuole la vita, si pone come Gesù al servizio della vita, con la coscienza che la vita è il grande dono di Dio. Richiede fatica e disponibilità. Richiede capacità di decentrarsi sugli altri, facendosi attenti ai loro bisogni e alle loro richieste. Pone soprattutto in primo piano l'esigenza di «dare la vita» perché la vita sia piena e abbondante per tutti.

Il primo grande servitore è perciò Gesù di Nazareth. Nella fatica della croce ha imbandito la festa della vita, perché tutti — e soprattutto i più poveri possano — essere in festa. La sua esistenza è stata il servizio totale per la festa di tutti.

Per questo, il credente lotta per la vita e resiste alla morte in uno stile che risulta spesso radicalmente opposto a quello corrente.

Nella cultura che ogni giorno respiriamo, il possesso contempla la necessità di conquistare, di arraffare, di tenere ben strette le cose. Possiede la vita chi se la tiene stretta, come un tesoro prezioso. Magari la nasconde sotto terra, per paura dei ladri, come ha fatto il servo sciocco della parabola dei talenti (*Mt* 25, 14-28).

Nel progetto di Gesù, possiede invece la vita chi la sa donare, chi la butta per amore: come il chicco di grano che diventa vivo solo quando muore (*Gv* 12, 24; cf anche *Mt* 16, 25).

Perdere per condividere diventa la condizione per assicurare più intensamente il possesso. Il distacco non è l'atteggiamento manicheo di chi disprezza tutto per un principio superiore. Distacco vuol dire invece consapevolezza crescente di una solidarietà che diventa responsabilità. Le cose sono per la vita di tutti. E tutti hanno il diritto di goderne, soprattutto hanno questo diritto coloro a cui sono sottratte più violentemente e ingiustamente.

Il povero, l'essere-di-bisogno, è la ragione del nostro distacco. Ci priviamo delle cose, giorno dopo giorno, proprio mentre le possediamo gioiosamente, per permettere ad altri di goderne un po'.

L'impossibile diventa possibile

Il terzo criterio sottolinea un'altra preoccupazione importante per dire in modo concreto quella «logica da Regno di Dio» in cui siamo chiamati a realizzare la causa della vita.

Ci sono dei cristiani che hanno bisogno di riconoscersi, distinguendosi e separandosi dagli altri. Cercano una loro identità attraverso una chiara e definita preoccupazione di «differenza»: per stile di vita, per scelte di fondo, per orientamenti concreti. Anche nell'impegno per la vita cercano a tutti i costi di fare cose diverse dagli altri. Diventano persino gelosi quando avvertono che l'impegno sembra oltrepassare i confini del loro mondo.

La meditazione dell'evangelo (si veda, per esempio, *Mc* 9, 38-40) sembra sollecitare invece ad una compagnia, sincera e convinta, con tutti gli uomini che amano la vita e la vogliono promuovere seriamente, anche se non riescono a farlo nel nome di Gesù.

Questo non giustifica certamente l'assurdo di una convergenza indifferenziata, assumendo magari il «buon senso comune» a regola dell'agire politico.

La compagnia del credente con tutti gli uomini nella fatica di costruire vita e speranza, resta sempre tutta originale. La sua esperienza di fede scaturisce dalla testimonianza della croce e da una speranza che va oltre ogni umana sapienza. E questo lo costringe presto ad assumere atteggiamenti, a dire parole e a fare gesti che sono solo suoi, che non riesce più a capire e a condividere chi viaggia solo sull'onda delle logiche correnti.

Non è facile dire quali siano questi atteggiamenti che costringono il credente alla solitudine nella compagnia. Certamente colpisce una pagina del Vangelo come questa: «Quando arrivarono in mezzo alla gente, un uomo si avvicinò a Gesù, si mise in ginocchio davanti a lui e disse: Signore, abbi pietà di mio figlio. È epilettico e quando ha una crisi spesso cade nel fuoco e nell'acqua. L'ho fatto vedere ai tuoi discepoli, ma non sono riusciti a guarirlo. Allora Gesù rispose: Gente malvagia e senza fede! Fino a quando dovrò restare con voi? Per quanto tempo dovrò sopportarvi? Portatemi qui il ragazzo. Gesù minacciò lo spirito maligno: quello uscì dal ragazzo, e da quel momento il ragazzo fu guarito.

Allora i discepoli si avvicinarono a Gesù, lo presero in disparte e gli domandarono: Perché noi non siamo stati capaci di cacciare quello spirito maligno? Gesù rispose: Perché non avrete fede. Se avrete tanta fede quanto un granello di senapa, potrete dire a questo monte: Spostati da qui a là, e il monte si sposterà. Niente sarà impossibile per voi» (Mt 17, 14-20).

C'è di mezzo la vita: quel povero ragazzo ammalato è come se fosse morto. Gesù si irrita con i suoi discepoli perché li vede impotenti e rassegnati di fronte alla morte. Non sopporta la vittoria della morte sulla vita.

Riconosce che l'impresa non è certo facile. Per questo chiede di immergere il problema nel mistero grande di Dio. Qui l'impossibile diventa subito possibile.

E la vita trionfa.

Gesù non l'ha solo detto e fatto per gli altri. Ha creduto alla vittoria della vita e della libertà, nel nome del Padre, anche quando

la morte si è affacciata violenta nella sua esistenza. Come tutti noi, ho sofferto e pianto. Poi ha gridato tutta la sua fede. E ha vinto la morte, definitivamente e per tutti noi.

L'impossibile è diventato possibile per lui, per tanti amici suoi, per noi, perché hanno creduto nella vita e hanno costruito, nel piccolo, i segni della grande promessa.

Questo è un aspetto qualificante: l'impegno di far diventare concretamente possibile ciò che il buon senso definisce come impossibile, è un'impresa che chiama in causa la fede. Il credente si impegna per la vita e contro la morte, immergendo la sua passione in quella soglia profonda dell'esistenza dove si affaccia il mistero santo di Dio. Lì trova ragioni e orientamenti per lo stile della sua prassi.

Se concepiamo Dio in chiave miracolistica, come un essere capace di modificare le situazioni umane, con interventi diretti e puntuali, che aggiungono energia vitale allo sforzo dell'uomo o suppliscono alle sue carenze, allora si trova sicuramente da solo a gridare la speranza, magari nel nome di una provvidenza stranamente faccendona.

Chi invece prende sul serio l'evento salvifico della creazione, dalla prospettiva dell'incarnazione, concepisce l'azione di Dio come fondante la realtà creata, in modo continuo e costante, senza per questo sostituirsi alle sue dinamiche.

Dio non opera nel mondo «accanto» alla sue creature; è invece il fondamento trascendente di ogni nostro impegno.

L'esperienza autentica del mistero non allontana dalla compagnia sincera con tutti. Sollecita ad un coraggio più grande, ad una fantasia più acuta, alla ricerca di interventi più puntuali e raffinati, proprio a partire dal mistero contemplato e vissuto.

QUALE IMPEGNO PER LA PROMOZIONE DELLA VITA?

I punti di riferimento su cui mi sono soffermato hanno sottolineato un dato qualificante per definire la qualità cristiana dell'impegno per la vita: la passione per il Regno.

Su questo tema dobbiamo continuare a riflettere. Il confronto con il Regno non serve solo a motivare l'esigenza e la qualità di una

spiritualità di servizio. Ci aiuta anche a comprendere come possiamo vivere concretamente la nostra vita quotidiana da uomini spirituali, capaci di ritrovare un principio di riconciliazione interiore tra le differenti attività che la frammentano.

Dalla parte del Regno di Dio

Viviamo da uomini spirituali perché accogliamo il progetto di Dio sulla nostra esistenza, nell'obbedienza della fede, e ci impegniamo a realizzarlo quotidianamente in libertà e responsabilità.

Non lo facciamo mai in modo diretto e immediato. Rispondiamo a Dio che ci chiama ponendo segni che rivelano e nascondono una decisione più radicale, che continua a restare misteriosa.

Questo è pacifico oggi, nella sensibilità ecclesiale più matura.

Il problema è un altro: di merito. Quali gesti esprimono adeguatamente la nostra risposta a Dio che ci chiama?

Se poniamo la prospettiva del Regno di Dio al centro della nostra esistenza cristiana, scopriamo un dato importante.

L'unica passione per il Regno è, nello stesso tempo, accoglienza del dono e offerta del proprio impegno. Celebrando il dono, riconosciamo che tutto è da Dio: anche la nostra decisione di accoglierlo. Giocandoci nella fatica quotidiana, riconosciamo la necessità di impegnare la nostra esistenza per la realizzazione del Regno di Dio nella storia.

Nella vita del cristiano ci sono dei gesti tutti orientati a celebrare il dono ricevuto; e altri totalmente dalla parte dell'impegno attivo.

I primi sono costituiti dai momenti in cui il cristiano si sottrae al ritmo normale di una vita operosa e si immerge nella preghiera e nelle celebrazioni liturgiche, che fanno pregustare nella speranza il Regno promesso.

Attraverso questi gesti il cristiano esprime la sua risposta a Dio mettendo l'accento più direttamente sulla radicalità e totale gratuità del dono. La sua realizzazione nel tempo è confessata tutta dalla parte dei Dio; per questo la passione di chi vuole il Regno di Dio si manifesta in una contemplazione gratuita e festosa.

Quando il cristiano si immerge nella fatica e nella lotta, costruendo vita e speranza con il sudore della sua fronte, egli esprime invece

direttamente la responsabilità dell'uomo nella costruzione del Regno di Dio.

La distinzione tra i momenti celebrativi e quelli della prassi operosa è importante. Ci aiuta a cogliere come la stessa passione per il Regno di Dio non può esaurirsi solo in alcuni orientamenti. Ci aiuta anche a constatare che i diversi gesti vanno considerati in rapporto all'unica fondamentale passione. Esprimono la ricchezza dell'evento e un modo concreto e specifico di accoglierlo. L'uomo spirituale non esclude la preghiera dalla sua vita solo perché ci sono problemi gravissimi da affrontare e non può bruciare energie in cose che sembrano inutili ed inefficaci. Neppure però si limita ad invocare la potenza di Dio, chiedendo a lui di farsi carico dei poveri del mondo. Non contempla solamente l'amore di Dio in azione, ma gioca fattivamente la fatica della sua intelligenza e della sua operosità.

La distinzione ricorda anche un altro dato qualificante: i momenti celebrativi e quelli operativi non sono la stessa cosa, anche se sono ugualmente importanti per l'esistenza cristiana.

I modelli tradizionali di spiritualità tentavano una strana assimilazione tra celebrazioni e azioni. «Il lavoro è preghiera», diceva il cristiano impegnato nella fatica quotidiana, che non aveva molto tempo per pregare; «la preghiera è già un grosso ed efficace impegno politico», assicurava il monaco che aveva scelto di fuggire dalla mischia delle responsabilità dirette.

Mi sembra importante, al contrario, riconoscere la specificità e l'autonomia dei differenti gesti. Il lavoro è e resta lavoro; la preghiera è e resta preghiera. Ogni gesto ha le sue logiche, le sue strutture, il suo linguaggio. Esprime la stessa passione per il Regno secondo modalità specifiche. Per questo ha una sua dignità fondamentale. Non le deriva dalla imitazione forzata del gesto opposto, ma dalla autenticità con cui viene vissuta.

Le modalità di risposta sono differenti, perché non possiamo immaginare una esistenza umana fatta di gesti tutti eguali, tutti della medesima intensità. Il cristiano assume contemporaneamente le due esigenze e ripensa con coraggio la qualità dell'una e dell'altra dalla prospettiva, inquietante e normativa, del Regno di Dio e in coerenza con la sua collocazione carismatica.

Per sostenere una ricerca di certo non facile, attingendo dal vis-

suto di tanti credenti impegnati nella lotta quotidiana contro la morte, propongo alcune modalità di questo difficile, urgente ripensamento.

Azioni diverse per la promozione della vita

Incomincio da quelle che ho chiamato le diverse prassi operose, giocate in responsabilità e compagnia.

Come realizzarle?

Non pretendo assolutamente di insegnare cosa ciascuno deve fare e non ho nessuna intenzione di scendere a quel concreto operativo che dobbiamo imparare a progettare, sulla variabile della nostra differente collocazione carismatica, in situazione e in quella compagnia sull'amore alla vita di cui ho già detto. Suggesto soltanto, come esempio, tre situazioni diverse di morte, che chiedono specifiche direzioni di intervento.

Nelle prime due, il cristiano afferma operosamente che l'impossibile diventa possibile, nel nome e nella potenza di Dio, perché cerca competenza e fantasia, in compagnia con tutti.

Nella terza, lo afferma nella solitudine della croce del suo Signore.

• Impegno per la vita di fronte a responsabilità precise

Esistono situazioni di male e di morte che dipendono chiaramente dalla malvagità degli uomini e dalla violenza esercitata dalle strutture che essi hanno costruito.

In questi casi, stare dalla parte della vita significa conversione e lotta. Per affermare la vita contro la morte, dobbiamo coraggiosamente lottare contro tutti quelli che fanno della morte la loro bandiera. Non riusciamo però ad essere giudici imparziali, perché sappiamo di essere immersi in una solidarietà così profonda che quando chiamiamo per nome i responsabili di questi tradimenti, siamo sempre costretti a pronunciare, almeno sottovoce, anche il nostro nome. Dobbiamo perciò assicurare una continua conversione, personale e collettiva. Solo uomini fatti nuovi, in una trasformazione radicale, possono nella verità impegnarsi per la vittoria della vita.

Lotta e conversione si esprimono in una vicinanza amorevole e

appassionata con chi soffre ed è oppresso. In questo gesto di inesauribile libertà, il cristiano testimonia che ogni uomo è capace di giocare tutto di sé per la sua vita, se è restituito alla gioia di vivere e al coraggio di sperare.

• Impegno per la vita in situazioni di complessità

Ci sono poi delle situazioni di male e di morte in cui riesce difficile identificare le responsabilità o appare complicato programmare gli interventi necessari. Mille segnali inducono a cogliere innegabili responsabilità. Gestì e voci coraggiose fanno intravedere vie di uscita. Restà però l'impressione di ritrovarsi come in un labirinto intricato. Le responsabilità sfumano come nebbia al sole e gli interventi sono sempre rimandati, per ragioni superiori. In questi casi stare dalla parte della vita richiede al cristiano il coraggio delle previsioni a lungo termine e la tenacia che sollecita alle inversioni di rotta, competenza e fantasia per progettare l'inedito, a vantaggio, una buona volta, di coloro a cui è stata sempre sottratta questa possibilità.

A questo livello, l'impegno per la vita risulta come una scommessa impegnata: affonda sulla serietà e competenza dell'impegno, ma procede sul rischio che le cose possono cambiare, se tutti ci mettiamo a cercare alternative.

Chi confessa Gesù come il Signore vive, in questa trama complessa, la sua esperienza di fede. È lucido davanti alle situazioni di morte, per un appassionato amore alla vita. Lotta per superarle, fino a perdere la propria vita.

Pone gesti concreti, anche se piccoli e incerti. Crede intensamente. Per questo agisce, inventa, trasgredisce, spera contro ogni speranza. E non si arrende.

Un po' alla volta, quello che sembrava impossibile nella logica corrente diventa davvero esperienza gioiosa e diffusa.

• Impegno per la vita di fronte al mistero del dolore e della morte

Esistono situazioni di male e di morte le cui responsabilità non dipendono da nessuna cattiva volontà. Sono il limite invalicabile della nostra esistenza: siamo consegnati inesorabilmente a questa morte proprio perché siamo immersi nella vita.

In questo caso, di fronte al male che appare ineliminabile dalla

esistenza delle singole persone, il cristiano testimonia nella sua speranza un progetto di salvezza che è vita, perché è libertà di portare questo male, senza esserne schiacciati, in piena solidarietà con la croce di Gesù.

Come Gesù, abbandonato dagli amici nella solitudine dell'orto degli ulivi, oppresso dalle feroci prospettive che si addensano sul suo capo, soffre la disperazione del limite invalicabile in cui è prigioniera la sua esistenza. Ma guarda avanti, verso la luce senza tramonto.

LE PRATICHE RELIGIOSE IN UNA SPIRITUALITÀ DI «SERVIZIO RESPONSABILE»

Dalla prospettiva del Regno di Dio è possibile anche comprendere il significato delle pratiche religiose e il loro rapporto con l'impegno promozionale, proprio in ordine alla risposta personale a Dio.

Come ho già ricordato, il cristiano possiede esperienze, tempi e gesti che sembrano sottratti al duro conflitto che attraversa la vita: la preghiera, le celebrazioni liturgiche e sacramentali, la meditazione della Parola di Dio, l'esperienza della comunione ecclesiale.

Non possono essere vissuti come l'oasi felice dove rifugiarsi quando fuori soffia impetuoso il vento della crisi. Ma neppure li possiamo ridurre a momenti di progettazione politica né a sorgenti a cui attingere ispirazione e coraggio per le nostre imprese rivoluzionarie. Quando l'abbiamo fatto negli anni passati... ne abbiamo sperimentato tutto il fallimento.

Vanno ripensati in una spiritualità di servizio responsabile, in profonda sintonia con gli altri gesti della nostra vita credente, per vivere da cristiani «riconciliati dentro». Ho l'impressione che questo sia uno dei problemi più urgenti, allo stato attuale delle ricerche sulla spiritualità cristiana.

Pregare e celebrare da uomo impegnato

Una prima esigenza va affermata forte.

Il cristiano ha il diritto di essere aiutato a pregare da uomo impegnato nella storia come, di fatto, la gente della contemplazione e

della preghiera ha impostato un modo di lavorare adeguato alla propria scelta di vita.

Il cristiano che gioca la sua giornata nel lavoro, ha diritto di pregare come persona impegnata nel lavoro, e non come un «monaco di formato ridotto».

Troppo spesso, invece, le celebrazioni sono pensate e progettate da monaci e sono imposte di peso sui cristiani che sentono invece la responsabilità di esprimere la loro decisione per il Dio di Gesù Cristo nella prassi liberatrice per l'uomo.

Non è questione prima di tutto di dosaggio o di quantità. In gioco c'è invece un ripensamento profondo sul piano della qualità: dell'intonazione, dello stile, del ritmo, del contenuto stesso dell'atto liturgico. Questo comporta un tipo speciale di preghiera, più vibrante della sua quotidianità, più vicino alla sua responsabilità, contemporaneo alla sua ricerca.

Una ipotesi: la festa del futuro nel tempo della necessità

Le modalità concrete vanno cercate e costruite, con coraggio e fantasia, nella libertà di chi crede alla vita e al suo Signore.

Nel breve cammino della spiritualità giovanile qualcosa sta germinando, proprio in questa direzione.

Lo ricordo, per dare voce ad un vissuto che rappresenta ormai una felice esperienza.

Le celebrazioni liturgiche sono una festa: il ricordo del passato e un frammento di futuro tra le pieghe del presente.

Per goderle e cercarle con l'ansia gioiosa con cui molti cristiani le hanno vissute, dobbiamo riscoprire la festa.

Nella festa, quella riconquistata, il passato è rievocato come ragione festosa. Non è il greve condizionamento che pesa sul presente, ma la trama degli avvenimenti che gli danno senso.

Viene anche anticipato il futuro. La festa è scoperta gratuita e entusiasta dei segni della novità anche tra le pieghe tristi del presente. Per questo è una grande esperienza trasformatrice. Aiuta a spezzare le catene del presente, senza fuggirlo. È un piccolo gesto di libertà, che sa giocare con il tempo della necessità e sa anticipare il nuovo

sognato: il regno della convivialità, della libertà, della collaborazione, della speranza, della condivisione.

Per i credenti, le celebrazioni liturgiche sono la grande festa del presente tra passato e futuro, il tempo della festa tra memoria e profezia: il tempo del futuro dentro i segni della necessità, tanto efficace e potente da generare vita nuova.

Memoria solenne ed efficace del passato, riscrivono nell'oggi i grandi eventi della nostra salvezza.

Restituiscono così il presente alla sua verità per la forza degli eventi. E immergono nel futuro la nostra piena condivisione al presente: in quel frammento del nostro tempo che è tutto dalla parte del dono insperato e inatteso.

Le celebrazioni liturgiche sono la festa del passato e del futuro, che ci dà il diritto alla festa nel presente.

Contempliamo il tempo, fino a toccarne le soglie più profonde. In questa discesa verso la sua verità siamo sollecitati a restare uomini della libertà e della festa, anche quando siamo segnati dalla sofferenza, dalla lotta e dalla croce.

Impariamo così a cantare i canti del Signore anche in terra straniera. Riusciamo a cantarli, in una convivialità nutrita di speranza, in questa nostra terra.

Cantando i canti del Signore in terra straniera, la riscopriamo la nostra terra, provvisoria e precaria, ma l'unica terra di tutti.

Cantando i canti del Signore, la «terra straniera» diventa la nostra terra, proprio mentre sogniamo, cantando, la casa del Padre.

SELEZIONARE GLI IMPEGNI O QUALIFICARE OGNI IMPEGNO?

Nel grande fervore politico degli anni della contestazione, molti giovani cristiani si sono posti il problema della scelta professionale. In genere gli sbocchi erano selezionati in base alla presunta possibilità di dare esplicita risonanza politica al proprio futuro professionale. Così, alcuni mestieri erano facilmente demonizzati; altri erano caricati di forte risonanza progettuale.

Come capita spesso, l'orientamento è servito più sul piano della creazione di una coscienza che su quello della prassi concreta.

Oggi abbiamo superato le alternative rigide, anche perché le possibilità reali sono davvero poche nell'ambito del lavoro. Non credo però che sia corretto azzerare il problema con qualche battuta moralistica.

Il progetto di vita spirituale che ho ritagliato convince, chi lo condivide, ad assumere nel ritmo concreto della vita quotidiana (e, di conseguenza, in ogni impegno professionale) uno stile preciso di esistenza credente: mostrare, con i fatti, che il trionfo della vita sulla morte, impossibile nelle logiche dominanti, diventa progressivamente possibile nella logica del Crocifisso risorto.

Le vie che rendono praticabile concretamente questo impegno sono tante. Ed è inutile cercare la migliore o quella risolutiva in assoluto.

In questi anni abbiamo maturato una prospettiva come qualificante: l'educazione.

Essa può diventare la qualità operosa che percorre tutta la spiritualità, come modalità per realizzare l'impegno, in ogni profilo professionale. Si colloca con un suo progetto nella situazione di crisi drammatica e complessa in cui viviamo. Privilegiarla significa «scommettere» sulla sua incidenza e sulla sua capacità di ritrovare la globalità dal frammento.

In questa logica, il credente, che vive una spiritualità impegnata al servizio della causa di Dio nella causa dell'uomo, fa dell'educazione la sua passione, lo stile della sua presenza, lo strumento privilegiato della sua azione promozionale.

Attorno all'educazione organizza le sue risorse. Nel nome dell'educazione chiede a tutti gli uomini di buona volontà e alle istituzioni pubbliche un impegno di promozione dell'uomo e di trasformazione politica e culturale.

Scegliendo di giocare la sua speranza nell'educazione, sa di essere fedele al suo Signore. Crede all'efficacia dei mezzi poveri per la rigenerazione personale e collettiva, e crede all'uomo come principio di rigenerazione.

BIBLIOGRAFIA

- AA.Vv., *Il pluralismo sociale nello Stato democratico*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- AA.Vv., (a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1982.
- AA.Vv., *Indifferenza o impegno? La società contemporanea e i suoi esiti*, Vita e Pensiero, Milano 1983.
- AA.Vv., *La democrazia oltre la crisi di governabilità*, Angeli, Milano 1985.
- AA.Vv., *Fine della politica? La politica tra decisione e movimenti*, Editori Riuniti, Roma 1986.
- AA.Vv., *Giovani oggi*, Il Mulino, Bologna 1984.
- AA.Vv., *La politica «educata» — Per la formazione della coscienza civica*, AVE, Roma 1989.
- AA.Vv., *Partecipazione politica*, Dehoniane, Napoli 1984.
- AA.Vv., *Pensare politicamente*, La Scuola, Brescia 1988.
- A. ARDIGÒ, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.
- ASSOCIAZIONE "IL QUARTIERE", *I giovani e la partecipazione politica*, Monreale 1989.
- N. **Boni**°, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1986.
- R. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972 (1926).
- J.Y. CALVEZ, *La politica e Dio*, Paoline, Milano 1987.
- G. CAMPANINI, *Don Primo Mazzolari fra religione e politica*, EDB, Bologna 1989.
- G. CAMPANINI, *Personalismo e democrazia*, Dehoniane, Bologna 1987.
- G. CAMPANINI, *Cittadini e partiti: quale partecipazione?*, La Scuola, Brescia 1980.
- G. CAMPANINI, *Politica e democrazia oggi in Italia*, Elle Di Ci, Leumann 1992.
- F. CASAVOLA e al., *Pensare politicamente. Linee di una ipotesi educativa*, La Scuola, Brescia 1988.
- C. CIPOLLA, *La partecipazione politica*, Città Nuova, Roma 1979.

- L. CORRADINI, *Democrazia scolastica*, La Scuola, Brescia 1976.
- L. CORRADINI, *La scuola e i giovani verso il duemila*, Lisciani & Giunti, Teramo 1986.
- L. CORRADINI e al., *L'educazione alla convivenza democratica nella scuola elementare*, SEI, Torino 1989.
- Cristiano e società*, Piemme, Casale Monferrato 1988.
- O. CULMANN, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Paideia, Brescia 1974.
- O. CULMANN, *Dio e Cesare*, Milano 1957.
- CEI, *La formazione all'impegno sociale e politico*, 1989.
- R.A. DAHL, *Poliarchia - Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, (a cura di A. SCIVOLETTO), Angeli, Milano 1981.
- A. DANESE, *Riscoprire la politica - Storia e prospettive*, Città Nuova, Roma 1989.
- P. DANUVOLA, L. MORGANO, *Cittadino duemila*, La Scuola, Brescia 1988.
- Evangelizzazione e culture oggi in Italia*, Cappelli, Bologna 1980.
- P. FARNETI (a cura di), *Il sistema politico italiano*, Il Mulino, Bologna 1983.
- Fede e politica*, CE.DOC, Brescia 1976.
- N. GALLI (a cura di), *Educazione ai valori nella scuola di stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- R. GATTI, *Abitare la città. Introduzione alla politica*, EDB, Roma 1992.
- R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna - il potere*, Morcelliana, Brescia 1984.
- M. GUASCO, *Politica e Stato nelle grandi religioni monoteistiche*, Angeli, Milano 1985.
- I cattolici e la politica*, AVE, Roma 1976.
- I cristiani nel mondo postmoderno: presenza, assenza, mediazione?* in "La Civiltà Cattolica", Roma 1983.
- Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Queriniana, Brescia 1988.
- G. JOSSUA, *Gesù e il movimento di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia 1980.
- G. LAIATI, *Pensare politicamente*, AVE, Roma 1988, due voll.
- G. LAIATI, *La città dell'uomo*, AVE, Roma 1984.
- G. LAIATI, *Laicità e impegno cristiano nella realtà temporali*, AVE, Roma 1985.
- G. LAIATI, *Per una nuova maturità del laicato*, AVE, Roma 1986.
- N. LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Vita e Pensiero, Milano 19814.
- G. MAIOLI, F. MIONI, *Giovani, democrazia, scienza politica - Strumenti di formazione politica*, Elle Di Ci, Leumann 1986.
- G. MAIOLI, *Formapolitica. Materiali di lavoro per le scuole di formazione all'impegno sociale e politico*, Ideaduemila, Reggio Emilia 1992.
- G. MEMO (a cura di), *Imparare la democrazia*, (numero unico) "Orientamenti", 1992, n. 8-9, Milano.
- D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.
- L. MISTRORIGO, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1989.
- C. NANNI, *L'educazione alla convivenza democratica e gli studi sociali*, SEI, Torino 1987.
- C. NANNI, *La formazione socio-politica: perché? come?* in «Scuola Viva», 1990, n. 2/3 (numero monografico dedicato a: «L'educazione civica come obiettivo di tutti»), pp. 41-44.
- A. PANEBIANCO, *Modelli di partito*, il Mulino, Bologna 1982.
- R. PAPINI (a cura di), *La democrazia oltre la crisi di governabilità*, Angeli, Milano 1985.
- L. PAILAGLIA, *Il contributo della scuola pubblica all'educazione politica dei giovani*, in N. Galli (Ed.), *Quali valori nella scuola di stato*, La Scuola, Brescia 1989.
- M. PESCE, *Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù*, in AA.VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, pp. 33-102.
- E. PINTACUDA, *Breve corso di politica. Prefazione di padre B. Sorge*, Rizzoli, Milano 1988.
- P. POMBENI, *Introduzione alla storia dei partiti politici*, Il Mulino, Bologna 1985.
- V. POSSENTI, *La buona società - Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983.
- Quale impegno politico*, FISC, Roma 1974.
- R. RUFFILLI, *Il cittadino come arbitro*, Il Mulino, Bologna 1989.
- G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 19794.
- E. SCHILLEBEECKX, *Perché la politica non è tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1987.
- S. DE SETA, *I giovani e i partiti politici*, Ecig, Genova 1984.
- B. SORGE, *Cattolici e politica*, Armando, Roma 1991.
- B. SORGE, *L'Italia che verrà*, Piemme, Casale M. 1992.
- B. SORGE, *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1979.
- M. STOPPINO, *Le forme del potere*, Guida, Napoli 1974.

- G. TONINI, *La mediazione culturale: l'idea, le fonti, il dibattito*, AVE, Roma 1985.
- T. TONINI (a cura di), *Democrazia e potere nella società complessa*, AVE, Roma 1988.
- U. VANNI, *Carità e politica nel Nuovo Testamento*, in "Civiltà Cattolica" 141 (1990) 1, pp. 15-28.
- F. VIOLA, *Introduzione alla filosofia della politica*, LAS, Roma 1980.
- G. ZACCARIA, (a cura di), *Lessico della politica*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

INDICE

Presentazione pag. 5

Parte prima

POLITICA EDUCAZIONE... VENT'ANNI DOPO

Capitolo I - Riparlamo di politica (<i>Riccardo Tonelli</i>)	» 13
Capitolo II - Educazione e politica (<i>Carlo Nanni</i>)	» 19
Capitolo III - Cosa è politica. La politica fra «regole» e «valori» (<i>Giorgio Campanini</i>)	» 34

Parte seconda

FARE POLITICA DA CRISTIANI

Capitolo IV - Il politico secondo la Bibbia: figura della giustizia (<i>Carmine Di Sante</i>)	» 49
Capitolo V - Ragioni teologiche dell'impegno politico (<i>Carlo Molari</i>)	» 62
Capitolo VI - Etica e politica: quale rapporto? (<i>Giannino Piana</i>)	» 88
Capitolo VII - Fede, cultura e politica: la chiesa e i cristiani (<i>Bartolomeo Sorge</i>)	» 97

Parte terza

QUALE EDUCAZIONE ALLA POLITICA?

Capitolo VIII - Politica e partecipazione: verso una nuova frontiera della politica (<i>Giorgio Campanini</i>)	» 115
---	-------

Capitolo IX - Per un ripensamento dell'azione educativa (<i>Carlo Nanni</i>)	>>	131
Capitolo X - Verso un principio di realismo: giovani e im- pegno politico (<i>Mario Pollo</i>)	>>	148
Capitolo XI - Educare alla fede con un occhio alla politica (<i>Riccardo Tonelli</i>)	»	168

Parte quarta
PROSPETTIVE DI FORMAZIONE

Capitolo XII - L'animazione e la formazione politica «in vita quotidiana» (<i>Mario Pollo</i>)	>>	189
Capitolo XIII - Luoghi di educazione politica: la scuola, oggi (<i>Pietro De Giorgi</i>)	>>	201
Capitolo XIV - Luoghi di educazione politica: Io scauti- simo e l'associazionismo giovanile (<i>Luciano Pirovano</i>) . . .	»	213
Capitolo XV - A scuola di politica (<i>Luigi Bobba</i>)	>>	219

Parte quinta
PER L'AZIONE E LA VITA

Capitolo XVI - Elementi per costruire un itinerario (<i>Do- menico Sigalini</i>)	»	233
Capitolo XVII - «Costruiamo in compagnia della gente la città di tutti». Materiali per un sussidio (<i>Mario Delpia- no</i>)	»	244
Capitolo XVIII - Una spiritualità per l'impegno politico? (<i>Riccardo Tonelli</i>)	>>	253
BIBLIOGRAFIA	>>	271
INDICE	>>	275