SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO V - N°1 - 2013

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
V (2013-1)

EDITORIALE pag. 5

Bernhard Callebaut - Maria Licia Paglione
Introduzione pag. 7

Bernhard Callebaut
Chiara Lubich e la sua eredità nelle scienze sociali. Stimoli sociologici trentini pag. 10

Michele Colasanto
***Agape* e scienze sociali: frammenti di analisi** pag. 24

Salvatore Abbruzzese
Secolarizzazione e movimenti religiosi pag. 31

Gennaro Iorio
L'origine dell'Occidente e l'*agape*. Appunti per un progetto di ricerca di sociologia storica pag. 45

Tiziano Vecchiato
Riconciliare pensiero e azione in una società capace di rinnovarsi pag. 53

Maria Licia Paglione
Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da un'intuizione di natura meta-sociologica pag. 63

Giulia Paola Di Nicola
Chiara Lubich, sociologia e genere pag. 73

Virginie Alnet
Chiara Lubich: la donna, l'utopista pag. 92

Giuseppe Pellegrini
Tecnoscienza, democrazia deliberativa e relazionalità pag. 105

Silvia Cataldi
Per un disegno di ricerca partecipativo agapico pag. 117

LABORATORIO

Jelena Mališa
Il rapporto educativo come "rapporto trinitario". Linee pedagogiche alla luce del carisma dell'unità pag. 129

Stanislav Zatloukal
Uguaglianza, differenza e femminilità in Edith Stein pag. 145

FORUM

Alessandro Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012

Piero Coda
Introduzione pag. 156

Adriano Fabris
Socialità, Chiesa e filosofia pag. 158

Roberto Repole
Socialità, Chiesa e teologia pag. 162

Giuseppe Argiolas
Socialità, Chiesa e management pag. 167

RECENSIONE

Piero Coda
Sul saggio di P. Donati, *La matrice teologica della società* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010) pag. 173

EDITORIALE



Il presente fascicolo di «Sophia», numero 1/2013, si caratterizza innanzitutto per il peculiare taglio conferito alla rubrica *Saggi*, in ragione delle particolari circostanze nelle quali hanno preso forma i contributi che compongono la rubrica: si tratta, infatti, di alcuni degli interventi tenuti in occasione di un Seminario di studi svoltosi il 16 e 17 dicembre 2011 presso l'Università di Trento, città nella quale Chiara Lubich è nata e ha cominciato a dar corpo ad un carisma dalla diffusione planetaria. Il Seminario, promosso dall'Area di Scienze Sociali dell'Istituto Universitario Sophia in concomitanza con l'istituzione della Cattedra di Fondamenti di Scienze Sociali, recava il titolo "Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini". L'*Introduzione*, a firma di B. Callebaut e M.L. Paglione, costituisce la più opportuna chiave di lettura, panoramica e prospettiva al contempo, dei singoli contributi e del "filo d'oro" al quale si sono ispirati nel loro insieme, consentendo così un accesso ponderato all'intero corpo dei saggi qui riprodotti. Ad essa, pertanto, si rimanda.

La rubrica *Laboratorio* ospita la sintesi dei lavori con i quali due studenti dello IUS hanno conseguito la Laurea Magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità". In entrambi i casi si tratta di studi afferenti al dialogo tra teologia e scienze umane: il primo, di J. Mališa, in relazione alla pedagogia, dal punto di vista delle implicazioni educative contenute nella professione trinitaria della fede cristiana; il secondo, di S. Zatloukal, in riferimento alla "questione femminile" nel pensiero di Edith Stein, esplicitamente radicato nella visione antropologica che emerge dalle Scritture.

Nella rubrica *Forum* trovano posto gli interventi, a carattere interdisciplinare, proposti all'interno di un dibattito che, il 26 ottobre 2012, ha visto protagonisti il filosofo A. Fabris, il teologo R. Repole e l'economista G. Argiolas, intorno al tema *Quale Chiesa? quale socialità?* Occasione del dialogo, la presentazione dell' "opera prima" del teologo A. Clemenzia, docente di ecclesiologia e pneumatologia presso lo IUS, dal titolo *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, che ha consentito una sosta intorno a tipiche categorie teologico-filosofiche, quali quella di "noità", "persona", "relazione"; come intorno a questioni topiche per la scienza economica, e in particolare manageriale, affrontate sotto il profilo individuale, istituzionale e globale.

In chiusura, per la rubrica *Recensione*, P. Coda si sofferma, in ideale continuità con gli interventi del Seminario di studi tenutosi a Trento, su un recente volume del sociologo P. Donati, dal titolo *La matrice teologica della società*, particolarmen-

te pregevole per l'esplicita tematizzazione della complessa fecondità del dialogo tra sociologia e teologia in quanto scienze, nel quadro del più originario dialogo tra società civile e religione cristiana.

F. D.

INTRODUZIONE



Agli albori della sociologia e sin da Auguste Comte, generalmente considerato "padre fondatore" della disciplina, la domanda che sollecitava il pensiero era la seguente: una società come quella ottocentesca, scombussolata dalla Rivoluzione industriale e da quella francese, scossa fino alle sue fondamenta, su cosa sarebbe potuta essere ricostruita in modo duraturo? La risposta che la sociologia privilegiò allora mise in rilievo l'importanza dei processi sociali sovra-individuali, che avrebbero potuto aiutare a ricostruire armonia, equilibrio, ordine sociale, nell'intuizione che l'uomo, come singolo, si inserisce in una globalità a lui pre-esistente, che lo aiuta a orientarsi, ma, allo stesso tempo, lo condiziona e lo "regola" in molti modi. Restava però una domanda: l'uomo, il singolo, è dunque incapace di libertà e con essa di influire a propria volta sulla società da cui è condizionato? Un altro padre fondatore della sociologia, il tedesco Max Weber, offrì una propria risposta, nella prospettiva conosciuta oggi come *individualismo metodologico,* sottolineando la capacità del singolo di contribuire, attraverso il suo agire dotato di senso, a plasmare la società. Tra questi due approcci si muove oggi ancora gran parte della sociologia, nel tentativo di integrarli, dando vita a "terze vie".

Su questa linea si collocano i saggi qui raccolti. Essi prendono corpo dall'insieme dei lavori presentati e discussi durante un seminario di studi tenutosi a Trento il 16 e 17 dicembre 2011, promosso dall'Area di Scienze Sociali dell'Istituto Universitario Sophia, in concomitanza con l'istituzione della cattedra di Fondamenti di Scienze Sociali assegnata al prof. Bernhard Callebaut, sociologo belga specializzato nell'analisi di fenomeni religiosi e di processi di mutamento culturale. Il seminario, dal titolo "Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini", si è aperto con un messaggio di P. Coda, Preside dell'Istituto Universitario Sophia, che ha richiamato come, sin dal suo esordio, la Provincia e la città di Trento siano state tra le più convinte e fattive sostenitrici dell'iniziativa accademica promossa da Chiara Lubich: anche per questa ragione si è scelta la città di Trento quale sede del seminario. Se, d'altra parte, "risolvere il problema sociale a Trento" era la passione e il compito che urgeva nel cuore della giovane Lubich davanti alle necessità di una città duramente provata dalla seconda guerra mondiale, quest'impulso spirituale e civile – ha richiamato ancora il Preside dell'Istituto Sophia nel suo messaggio – lo IUS intende accogliere come preziosa e originale eredità, e s'impegna a ulteriormente configurare in prospettiva accademica.

Il Seminario di Trento, a seguito del lavoro di B. Callebaut, è nato dall'interrogativo riguardante il ruolo che un carisma, in questo caso di tipo religioso come

quello di Chiara Lubich, abbia potuto e possa tuttora avere nello stimolare lo sviluppo di concetti e di prospettive sociologiche originali, che permettano di cogliere e interpretare alcuni fenomeni sociali altrimenti "invisibili" nelle società contemporanee. Le intuizioni di natura meta-sociologica offerte dal pensiero e dalla vita della Lubich sembrano in effetti suggerire alla modernità, che si dibatte tra spinte secolarizzanti ed esigenze di trascendenza, che esistono strade di pensiero e di vita praticate e praticabili in vista di una convivenza sociale più armoniosa.

I contributi sorti da quei lavori seminariali e qui pubblicati, si aprono con la *Lectio magistralis* di B. Callebaut, nel quale si offre una sintesi del programma di ricerca che questi intende promuovere nei prossimi anni. A seguire, saggi che scavano diverse piste, accomunate dall'utilizzo di uno stesso stimolo: l'incontro con la Lubich. Tale stimolo sembra essere stato recepito in diversi modi, e due in particolare. Alcuni autori, infatti, sembrano scoprire nel pensiero della Lubich intuizioni metasociologiche che portano a guardare con occhi nuovi alla teoria sociologica, aprendo nuove prospettive d'analisi circa problematiche che da sempre interrogano tale disciplina. Altri, invece, studiano Chiara Lubich e il movimento da lei nato come un fenomeno sociologicamente rilevante e stimolante per la propria disciplina. Si tratta di temi che rappresentano oggi i pilastri su cui l'*Area di Scienze Sociali e della Comunicazione* dello IUS intende impegnarsi.

Il contributo di Michele Colasanto è una riflessione sulla *Lectio magistralis* di B. Callebaut alla luce del proprio ricco percorso di insegnamento e ricerca, che lo ha condotto, sulle orme del sociologo Achille Ardigò, alla recente collaborazione con il gruppo *Social-One* – Scienze Sociali in dialogo –, gruppo internazionale di sociologi e operatori sociali, impegnato nell'approfondimento sociologico dell'*agape*, quale tipologia di azione tradizionalmente trascurata in tale disciplina[1].

Il saggio di Salvatore Abbruzzese[2], che condivide con Bernhard Callebaut un profondo legame intellettuale con il gruppo delle *Archives des Sciences Sociales des Religions* di Parigi[3] e l'eredità del sociologo Jean Séguy[4], contiene un programma di ricerca per lo studio dei movimenti ecclesiali. Distanziandosi del suo collega inglese B. Wilson e della tradizione che afferma che i movimenti religiosi oggi sono risultati organizzativi (*organized miracles*) più che prodotti di ispirazioni carismatiche, Abbruzzese tenta di formulare ipotesi di lavoro plausibili, sulla linea di Émile Poulat, sociologo parigino, specializzato nella sociologia del cattolicesimo contemporaneo, che affermava che le esplosioni del carisma allo stato forte non

1) Per approfondimenti si veda www.social-one.org e «Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze Storiche e Sociali», 2011/3.

2) È uno dei rari sociologi europei, oltre Callebaut, ad avere studiato e pubblicato su di un movimento ecclesiale cattolico. Si veda il suo *Comunione e Liberazione*, Il Mulino, Bologna 2001.

3) J. Séguy (1925-2007), francese, studioso di Sociologia delle Religioni, autore di importanti studi su Weber e Troeltsch. La sua opera più importante è *Conflit et utopie, ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Éditions du Cerf, Paris 1999.

4) Vedi Br. R. Wilson, *The Noble savages. The primitive origins of charisma and its contemporary survival*, The University of Berkeley Press, Berkeley-London 1975.

escludono la sua diffusione allo stato debole, in quanto entrambe hanno un certo grado di importanza[5].

Il contributo di Gennaro Iorio, da vari anni impegnato nell'approfondimento del concetto di "agire agapico", propone, in una sorta di programma di ricerca, un dialogo con il pensiero del sociologo ungherese Arpad Szakolczai e la sua "sociologia della grazia"[6].

M. Licia Paglione offre una riflessione sul rapporto tra i concetti sociologici di dono e amore, per come proposti, rispettivamente, dal *Mouvement Anti Utilitariste dans les Sciences Sociales* e dal sociologo russo Pitirim Sorokin, alla luce di un'intuizione di natura meta-sociologica presente nel pensiero della Lubich.

Tiziano Vecchiato propone, in un momento di crisi dei modelli dominanti del *Welfare*, un'analisi delle politiche sociali, nella prospettiva che il pensiero e l'azione lubichiana dischiudono.

Il contributo di Giulia Paola Di Nicola, specialista del dibattito sul personalismo di Mounier e Ricoeur, analizza il fenomeno Chiara Lubich, in un'ottica che lascia emergere la rilevanza del rapporto di genere.

Il saggio di Virginie Alnet, da anni impegnata nello studio del Movimento dei Focolari, analizza, alla luce del concetto di "utopia" di J. Séguy, l'"impresa" della Lubich.

G. Pellegrini sviluppa una riflessione sul ruolo della tecnologia e della scienza nella società contemporanea, mostrando le fondamenta pre-scientifiche del proprio lavoro scientifico.

Il contributo di Silvia Cataldi, ricercatrice in Sociologia presso l'Università di Cagliari, mostra infine come alcuni principi tipici del pensiero lubichiano permettano di nutrire approcci di ricerca empirica che riconoscono uno "status di parità fra soggetto e oggetto" e si rivelano perfino più efficaci da un punto di vista conoscitivo.

BERNHARD CALLEBAUT
Professore stabile di Fondamenti di Sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

MARIA LICIA PAGLIONE
Professore di Elementi di Metodologia e Tecniche della ricerca sociale e politica presso l'Istituto Universitario Sophia, postdottoranda allo IUS presso la cattedra di Fondamenti di Scienze Sociali
liciapaglione@yahoo.it

5) É. Poulat, *Aujourd'hui il y a vingt siècles*, in «Archives de Sciences sociales des Religions», 64, 1987/1, p. 56.
6) A. Szakolzcai, *Sociology, Religion and Grace. Quest for the Renaissance,* Routledge, London and New York 2007.



CHIARA LUBICH E LA SUA EREDITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI. STIMOLI SOCIOLOGICI TRENTINI

di
BERNHARD CALLEBAUT

Today Chiara Lubich (1920-2008) is remembered not only for her mystical writings or for the spirituality and Movement to which she gave rise. Bernhard Callebaut wishes to mention four fields within which his research program will develop: first the contemporary religious movements, especially from the point of view of the sociology of ecumenism and interreligious activities. In the second place he wants in dialogue with the sociology of cultural processes to deepen the complex reception of trinitarian thought in the churches throughout their history, and its impact on the social organization of the polis. A third field of interest is that of gender studies and the issue of reciprocity in the man-woman relationship in the light of life and action of Chiara Lubich. At length, as the fourth field of inquiry, Callebaut studies the link between the process of functional differentiation, i.e. the complexification of our society and the thoughts Lubich developed on a lifestyle inspired by an evangelical way of living, so to say the task of conducting a balanced way of living personally, socially and even on geopolitical level. A vision that does not admit hegemonies and exploitation of the other, but favors a kind of reciprocal (Luhmann) between economy and family, free time, religion, politics, media and social justice, arts and social relationships, health and environment.

Nella lezione inaugurale della cattedra di Scienze Sociali e della Comunicazione presso l'Istituto Universitario Sophia, tenuta un anno fa, si è presentata per me l'occasione di porgere qualche riflessione sul tema dell'eredità di Chiara Lubich[1] nelle Scienze Sociali.

L'Università non lavora solo per l'oggi: sopravvive ai governi e ai regimi, nella consapevolezza che, come scrisse John Henry Newman, rappresenta nell'ambito della ricerca ciò che un impero rappresenta nella storia politica[2]. Vorrei dunque presentare una riflessione sui possibili sviluppi futuri dell'Area delle Scienze Sociali all'interno dell'Istituto Universitario Sophia. È importante tracciare qualche linea, senza preoccuparsi di tempi o luoghi di realizzazione.

Sociologia e Chiara Lubich

Le mie riflessioni nascono da una lunga esperienza di lavoro, come sociologo, sulla storia di Chiara Lubich e dei Focolari[3]. In verità il lavoro è stato duplice, perché non esisteva una vera "storia" stilata secondo canoni scientifici, e le narrazioni a questo riguardo avevano sempre avuto uno scopo didattico, non pretendendo di avere altre funzioni. Su queste basi bisognava poi poter costruire un'interpretazione sociologica.

L'avventura scientifica è stata lunga e appassionante. Devo confessare il mio debito con il sociologo e storico parigino E. Poulat e con il suo collega J. Séguy, che sono stati i veri mentori intellettuali del mio lavoro. Una ricerca dottorale che interroga un *dossier* storico deve rispondere a criteri di originalità, dire qualcosa di nuovo o fondare in modo argomentato una opinione corrente non ancora comprovata. La mia domanda poteva riassumersi nell'interrogativo: in questo *dossier* ci troviamo davanti a qualcosa di nuovo, o qui c'è solo ripetizione, riproduzione, tradizione[4]? In sintesi, si potrebbe dire che Chiara Lubich è sempre rimasta dalla parte della Chiesa cattolica, leale nei confronti della gerarchia e della Chiesa concreta, con i limiti specifici che la caratterizzavano nel tempo preconciliare, ma in certi momenti e per certi tratti si è avvicinata molto al tipo del profeta o del leader carismatico idealmente descritto da Weber[5], scombussolando il mondo cattolico nel quale era cresciuta. Direi che Chiara Lubich e la sua opera nascono prima del

1) Per una biografia ragionata sulla figura di Chiara Lubich stilata dopo il suo decesso, si deve per ora accontentarsi del purtroppo breve ma agile A. Torno, *PortarTi il mondo tra le braccia. Vita di Chiara Lubich,* Città Nuova, Roma 2011. Più significativo ma anche più datato rimane il volume di E. Fondi - M. Zanzucchi, *Un popolo nato dal Vangelo,* Città Nuova, Roma 2003.

2) Cf. T. Norris, *"The idea of a University". Cardinal Newman's Vision,* in «Sophia», I, (2009/1), pp. 66-75.

3) Pubblicato come *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement International des Focolari. Analyse sociologique*, Nouvelle Cité (coll. Racines), Bruyères-le-Châtel 2010. Si veda anche il mio *Un'improvvisa invenzione. La sociologia interroga la storia dei Focolari,* in «Nuova Umanità», XXXII (2010/3), pp. 377-395.

4) Cf. il mio *L'impatto della figura di Chiara Lubich, tra tradizione e profezia i*n A. Leonardi (a cura di), *Comunione e innovazione sociale. Il contributo di Chiara Lubich*, Città Nuova – Università degli Studi di Trento, Roma 2012, pp. 75-96.

5) Cf. M. Weber, *Economia e Società I-V,* Edizioni di Comunità, Milano 1995 (or. tedesco *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922).

Concilio Vaticano II, allorché solo il Concilio farà veramente capire la maggior parte delle sue intuizioni.

Mistica e sociologia

Quale delle significative eredità lasciate da Chiara Lubich può risultare stimolante per le scienze sociali oggi? Vorrei accennare, pur brevemente, a quattro ambiti. Il primo stimolo che intendo menzionare si potrebbe ricondurre al rapporto tra ispirazione mistica, teologia e sociologia[6]. Il secondo concerne lo studio dei movimenti religiosi[7]. Vi è poi un terzo ambito, che mi pare uno dei più ovvi ma che raramente è tematizzato: Chiara Lubich è una donna, e guida un movimento non di sole laiche o suore, nel quale le varie vocazioni e forme d'appartenenza si riferiscono, anche dopo di lei, a una figure femminile[8]. Quali stimoli riceve da un percorso come il suo la sociologia del "genere", quali la sociologia della famiglia? Infine, e più globalmente, un quarto ambito: quali stimoli riceve dal suo percorso la sociologia del mondo complesso, cosi marcato dalla differenziazione funzionale[9]? Si tratta di domande che rappresentano degli stimoli per elaborare una sociologia che chiamerei, per ora, *della complessità*. Ma mi spiegherò più avanti al riguardo.

Sociologia e teologia

Un accenno sul rapporto tra teologia e sociologia. Nessuno nel lontano 1944 aveva chiesto o suggerito alla Lubich di stendere una nuova spiritualità che rispondesse alle esigenze del tempo. Una spiritualità nata da una laica per una moltitudine, non per una *élite* rinchiusa dentro quattro mura[10]. Interroga la capacità della Lubich di suscitare un seguito che, insieme con lei, pratica un cattolicesimo capace di ecumenismo, dialogo interreligioso e dialogo con la cultura a-religiosa. Come mai questo avviene? La sociologia dei movimenti religiosi contemporanei riceve qui certamente degli stimoli particolari.

Allo IUS si pensa di dare spazio in qualche modo a un osservatorio sui movimenti ecclesiali, cattolici e non: direi più in generale sui carismi religiosi, non solorecenti ma, in una prospettiva di sociologia storica, anche antichi[11]. Si racconta

6) Cf. H. Desroches, *Poésie et sociologie des 'révélations'*, in «Archives de Sociologie des Religions», 1970, 30, pp. 117-120. Si veda anche R. Bastide, *Sociologia e psicologia del misticismo,* Newton & Compton, Roma 1972 (or. francese: *Les problèmes de la vie mystique*, 1931); e E. Poulat, *L'université devant la mystique*, Salvator, Paris 1999.

7) Un numero tematico di *Concilium*, il 2003/3, e uno della rivista *Cristianesimo nella storia*, il 24 (2003) trattano dei Movimenti ecclesiali. Di recente, una buona panoramica, un'interpretazione teologica e una buona bibliografia sintetica si trova in B. Leahy, *Ecclesial Movements. Origins, Significance, and Issues*, New City Press, Hyde Park (New York) 2011.

8) Cf. in questo fascicolo l'articolo della prof. ssa Di Nicola.

9) Cf. L. Laeyendecker, *Spiritualiteit en moderne cultuur,* in J. Beumer (a cura di), *Als de hemel de aarde raakt,* Kok, Kampen 1990, pp. 9-24. Vedi anche U. Beck, *Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*, in R. Kreckel (a cura di), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt: Sonderband 2), Verlag Otto Schwartz, Göttingen 1983, pp. 35-74.

10) Cf. J. Comblin, *Os "movimentos" e pastorale latino-americana*, in «Revista Eclesiastica Brasileira», 170 (1983), pp. 239-267.

11) Cf. S. Abbruzzese, *La vita religiosa,* Guaraldi, Rimini 1995.

probabilmente troppo poco la storia delle nostre civiltà a partire della storia dei carismi. Una delle scoperte della mia ricerca di dottorato è stata che non si poteva capire l'Italia, e certamente l'Italia cattolica, senza rendersi conto delle vena francescana che come un fiume carsico attraversa tutta la storia della penisola e ne determina in parte la religiosità. Con altri sociologi della religione condivido l'interesse alla grande varietà di movimenti e comunità che sono nati prima ma soprattutto dopo i Focolari, e il loro impatto sul mondo europeo secolarizzato[12]. Ma personalmente sarei tentato di spingere la nostra Area su sentieri poco o per niente battuti ancora: la sociologia dell'ecumenismo[13] e i movimenti, cattolici e non; la sociologia del dialogo interreligioso e i movimenti cristiani e di altre religioni. E mi sembra anche che, per certi versi, studiare i casi concreti di esperienze di condivisione tra non-credenti e credenti merita un'attenzione tutta particolare da parte della sociologia religiosa.

Sociologia e il sorprendere il momento irrepetibile di un inizio

Ma c'è anche altro. Il 24 gennaio 1944, in pochi istanti, la vita della giovane Lubich prende una piega definitiva. Affascinata da tempo da tutte le parole evangeliche, ma particolarmente da quelle che mettono l'accento sull'amore, fattivo, fraterno, reciproco, un incontro e una parola la mette di fronte a un aspetto della vita di Gesù che non sospettava. Non c'era alcun dubbio nella sua mente: Gesù è l'amore per eccellenza, e in qualche modo ella si chiedeva quale parola d'Amore avrebbe cercato di seguire nella sua vita. In quel momento lo incontra nel suo abbandono in croce, e ne deduce che lì, dunque nel più grande dolore, si rivela anche il più grande amore. L'intuizione, folgorante, le farà scrivere più tardi che Lui, l'Abbandonato, è *il Dio del nostro tempo*[14]. Raramente il sociologo ricercatore può isolare il momento di un autentico inizio. Qui non inizia solo un movimento di vita e azione! Siamo anche alla radice, all'inizio di una avventura culturale: il momento mistico originario genererà tutta una spiritualità; poi i primi elementi di una teologia della vita in comunione; poi man mano, nella sua evoluzione, stimolerà i vari ambiti del sapere, in un cammino lento di trasformazione dell'ispirazione in dottrina di vari tipi e che sboccerà anche, tra tante altre realizzazioni, nella fondazione dell'Istituto Universitario Sophia[15]. Anche nell'ambito della Sociologia è nato un gruppo, chia-

12) Il primo ad avere lanciato uno studio su un movimento ecclesiale in modo approfondito fu S. Abbruzzese, *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde,* Cerf, Paris 1989. D. Hervieu-Léger a Parigi dirige e ha diretto diversi dottorati sul Movimento dei Focolari, la Comunità di Sant'Egidio, ecc., che per ora non sono ancora pubblicati come libri. Anche su aspetti parziali della storia e fisionomia dei movimenti vi sono già tesi dottorali, ma nel solo ambiente sociologico. Converrà costituire una bibliografia ragionata.

13) Esiste poca letteratura sociologica sull'ecumenismo e il dialogo interreligioso. Vedi J. Séguy, *Les conflits du dialogue,* Cerf, Paris 1973 ; J.-P. Willaime (a cura di), *Vers de nouveaux oecuménismes*, Cerf, Paris 1989.

14) Questa espressione di C. Lubich fu per la prima volta pubblicata nel libro di G. Rossé, *Il grido di Cristo in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 135.

15) Cf. J. Povilus, *L'idea di università in Chiara Lubich e l'Istituto Universitario Sophia*, in «Sophia» 1 (2009/1), pp. 18-26.

mato *Social-One*[16], che lavora da più di dieci anni alla recezione, secondo l'epistemologia propria alla sociologia, di certi stimoli venuti dall'incontro con il carisma di Chiara Lubich, sfociato in vari congressi e seminari intorno a un concetto nuovo per la sociologia, che abbiamo definito idealtipicamente *agire agapico*[17]. Il sociologo che studia le condizioni dello sviluppo della conoscenza e della scienza trova in tutto questo un caso di studio assai interessante. Ma è anche parsa molto feconda, come possibilità di ricerca per i sociologi, legare la storia dei Focolari e dei carismi cattolici alle ricerche sociologiche sull'ultimo Concilio, e alle ricerche sulla sua non lineare recezione[18]: cosa renda così laborioso, per esempio, per un corpo sociale come la comunità cattolica planetaria, rendersi conto che non si può più essere cattolici come nel 1940 o 1950.

Sociologia dei processi culturali e questione "trinitaria"

C'è un altro tema particolarmente stimolante, per quanto i sociologi lo abbiano trattato poco in modo diretto, sebbene sia assai rilevante per la sociologia dei processi culturali. Il Dipartimento di Studi Politici di Sophia ha lavorato già su questo tema, almeno dal punto di vista della storia delle idee "importate"[19]. Lo stimolo, che viene ancora da Chiara Lubich, si radica nel concetto di Dio rivelatosi come Trinità. Il grande filosofo del '700 I. Kant scriveva che la dottrina sulla Trinità non aveva niente a che vedere con la vita quotidiana[20]. Ma i sociologi, in questo, non devono fidarsi di Kant.

All'inizio degli anni '80, una conferenza sull'ideologia tripartita delle civiltà indoeuropee, messa in evidenza nella sua lunga carriera scientifica dallo specialista della mitologia comparata francese G. Dumézil[21], e poi ripresa per lo studio del Medioevo dallo storico G. Duby[22], aprì per me un nuovo cantiere di lavoro. Scoprii poi i lavori di

16) Cf. la rivista «Sociologia», XLV (2011/3), dove sono stati pubblicati gli Atti dell'ultimo Seminario del gruppo: *La dimensione sociale dell'agape e riflessione sociologica*.

17) Cf. G. Iorio, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali,* in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 9-15.

18) Esistono pochi studi sociologici sul Concilio. Ad alcuni anni fa risale la pubblicazione del dottorato di M.J. Wilde, *Vatican II. A sociological analysis of religious change,* Princeton University Press, Princeton 2007, p. 196.

19) Cf. A.M. Baggio, *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria,* in «Nuova Umanità», XIX (1997/6), 114, pp. 727-797.

20) Cf. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà,* tr. it., Genova 1953, p. 47 (oggi disponibile presso Morcelliana, Brescia 1994): «dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente cavarne nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire, e ancor meno ove ci si renda conto che essa supera ogni nostro concetto». Interessante l'osservazione del teologo K. Rahner: «se un giorno si dovesse eliminare la dottrina trinitaria come erronea, la maggior parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi immutata», in *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,* in *Mysterium salutis* II*,* Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, p. 319. La convinzione che nella Trinità si trova l'apporto più originale del cristianesimo è oggi molto più viva; e, per il sociologo, questo cambiamento nella percezione dell'importanza del tema trinitario è di grande interesse. Per quali ragioni questo tema risultava oscurato, e per quali ragioni è tornato sotto le luci della ribalta?

21) Cf. G. Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1981[4].

22) Cf. G. Duby, *Lo specchio del feudalismo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori,* Laterza, Roma-Bari 1981[2], (or. francese: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Gallimard, Paris 1978).

C. Schmitt, E. Peterson, e il grande tema del rapporto tra concetto di Dio o di Assoluto e concetto di uomo e società[23]. La questione, insomma, del rapporto tra Dio e società, concetto di Dio e organizzazione della vita sociale; tema che arriva a toccare e legare, in qualche modo, teologia, antropologia e sociologia. Qui ha origine la mia attenzione agli studi che sviluppa la *Sociologia dei processi culturali* e, innanzitutto, quelli sul contesto sociale dell'evoluzione dei concetti di Dio e di uomo. Non condivido l'ansia per la difesa del proprio giardino, che esclude per il sociologo la necessità di informarsi bene almeno dell'andamento di teologia e filosofia contemporanea, recependone gli stimoli[24]. A Sophia, nelle scienze sociali non si temono la teologia e la filosofia, perché il rapporto tra queste due discipline si sviluppa sia nel profondo rispetto per l'autonomia di ciascun ambito che nel più vivo interesse reciproco, senza nessuna tentazione egemonica da parte dell'una o dell'altra. Vige la convinzione profonda che la sociologia elabori concetti che solo la filosofia e l'antropologia e, in fondo, anche la teologia, è capace di fornirle, a patto poi che essi vengano rielaborati[25].

Per cogliere le ragioni profonde di quest'interesse, tra tante citazioni possibili, faccio mia questa espressione del teologo protestante contemporaneo J. Moltmann:

> «il monoteismo politico-religioso è stato sempre impiegato – a partire dagli imperatori nell'antichità, dal bizantinismo fino alle ideologie dell'assolutismo nel sec. XVII e della dittatura nel XX per legittimare il potere. La dottrina trinitaria che viene sviluppata invece come dottrina teologica della libertà, deve mostrarci una comunione umana in cui non esiste né predominio né sottomissione alcuna»[26].

In un Istituto Universitario che privilegia l'approccio interdisciplinare, risulta evidente aggiungere, allo sforzo del Dipartimento di Studi Politici che si è attivamente occupato della questione nella prospettiva della filosofia politica, l'impegno ad indagare, a partire anche dalla letteratura e con gli strumenti propri della Sociologia dei processi culturali, l'impatto del concetto cristiano di Trinità nella storia degli uomini fino ai tempi più recenti. Certo può sembrare che questo rapporto tra concetto di Dio, di uomo e di società fosse più significativo in società dove la religione dominava l'insieme della vita sociale, e non nelle nostre società contemporanee, che sembrano aver relegato la questione della Trascendenza nel privato

23) Cf. A.M. Baggio, *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in «Nuova Umanità», cit.

24) Si veda il mio B. Callebaut, *Lettura sociologica di una novità: Gesù abbandonato nella proposta di Chiara Lubich,* in «Sophia», II (2010/1), pp. 102-115.

25) Ma si trovano sociologi, anche di chiara fama, che rimangono affascinati da esercizi alla frontiera tra sociologia e teologia. Di recente, ad esempio, D. Martin, emerito alla London School of Economics: D. Martin, *A Relational Ontology reviewed in Sociological Perspective,* in J. Polkinghorne, *The Trinity and an Entangled world. Relationality in Physical Science and Theology,* W.B. Eerdmans, Grand Rapids 2010, pp. 168-183; e P. Donati, *La matrice teologica della società,* Rubettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010.

26) J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio,* Morcelliana, Brescia 1983, p. 205 (or. tedesco: *Trinität und Reiich gottes. Zur Gotteslehre,* München 1980).

e come elemento non decisivo per la vita in comune degli uomini. Ma è proprio qui il punto.

Si può ipotizzare che il passaggio, nel monoteismo, da un concetto di un Dio uno e unico a un Dio unico ma anche trino, abbia contribuito molto a spingere le nostre società occidentali, quelle direttamente influenzate dal cristianesimo, a lanciarsi sulle strade della democrazia, del *Welfare State*, di una spinta a vivere meglio la diversità; dunque senza smarrire la tensione a tenere insieme le nostre società e produrre quelle che si potrebbero chiamare "sintesi aperte a nuove evoluzioni". Studiare come la spinta che un approccio rinnovato alla comprensione del Dio uni-trinitario influenzi la comprensione dell'evoluzione della nostra società pare un programma di ricerca di tutto rispetto. L'ipotesi sembra audace, ma a Sophia desideriamo contribuire a mettere in evidenza l'esistenza o meno di questo rapporto. Mi sembra chiaro che i lavori sulla democrazia e partecipazione che si praticano allo I.U. Sophia siano già da situare in relazione diretta con questo impegno[27].

Sociologia e genere: il caso Lubich

In terzo luogo mi sembra che Chiara Lubich e i Focolari stimolino i sociologi a riflettere su un'esperienza che a suo modo rappresenta un caso interessante per la questione femminile o, più precisamente, per il rapporto maschile-femminile. Dà da pensare la realtà di una donna, presidente di un movimento cattolico che coinvolge uomini e donne, laici e religiosi, sacerdoti e vescovi, cristiani di altre confessioni, credenti di altre religioni e non-credenti, e che ha ottenuto da parte della Chiesa l'autorizzazione ad avere un presidente che sia sempre donna, e donna laica. E anche se Chiara Lubich, già con il proprio percorso, ha stimolato non poco la possibilità di pensare un ruolo più idoneo per la donna nella Chiesa cattolica, il suo discorso sulla chiamata ad una reciprocità sempre più evangelicamente interpretata fa intuire che ci sarebbe un gran lavoro di approfondimento da intraprendere[28].

Nel cuore della modernità: la differenziazione funzionale

Infine vi è, per l'elaborazione di un programma più globale delle scienze sociali a Sophia, un'altra pista, ancora quasi inesplorata, presente nello stile di vita che ha avuto la Lubich. Mi pare, in effetti, che apra la possibilità di sviluppare elementi per una sociologia che chiamerei, come già detto, della complessità.

Oggi questo concetto evoca facilmente il titolo di un opera di Edgar Morin: *La sfida della complessità*[29]. L'idea è venuta leggendo non Morin, ma, ancora negli anni '90, un articolo di Leo Laeyendecker, sociologo olandese specialista di questioni religiose, assai noto oltralpe, che fondava la sua analisi della spiritualità tipica della cultura moderna sul processo, durato secoli, della cosiddetta "differenziazione funzionale"[30]. Il nucleo centrale del suo ragionamento si coglie abba-

27) Cf. D. Ropelato, *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi*, Città Nuova, Roma 2010.
28) Due contributi in questo numero contribuiscono a scavare questo tema.
29) E. Morin, *La sfida della complessità*, Le lettere, Firenze 2011.
30) Cf. L. Laeyendecker, *Spiritualiteit en moderne cultuur,* in J. Beumer (a cura di), *Als de hemel de aarde raakt,* cit.; N. Luhmann, *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano 1991.

stanza facilmente a partire da un esempio: nelle società tradizionali era dentro la famiglia che si consumava e anche si produceva. Il processo della modernizzazione è caratterizzato dal sempre più accentuato differenziarsi dei vari settori della vita sociale; dal fatto che lentamente nasce un settore produttivo, dunque economico, autonomo dal mondo della famiglia, con la conseguenza che le due funzioni della consumazione e della produzione si differenziano, si rendono più autonome. Altro esempio: lo scambio diretto delle merci con persone che si conoscono viene sempre più rimpiazzato da rapporti impersonali basati sul calcolo di costi e benefici: l'economia si distacca così dal mondo dei rapporti personali. Anche altre attività, come quelle scientifiche, si distaccano lentamente, dal contesto ecclesiale questa volta, e i criteri di valutazione dell'attività scientifica diventano sempre più solo scientifici. Stesso processo si constata nel settore politico. Ognuno di questi settori si organizza sempre più solo a partire da criteri e principi propri che si realizzano in modo razionale e funzionale al proprio settore: si va a calcolare e misurare in modo da arrivare alla più grande efficienza possibile, secondo i criteri della propria razionalità: economica, politica, scientifica, ecc. Il problema, che salta subito agli occhi, è quello della coordinazione, poiché ogni settore e funzione della vita sociale va per conto suo!

La grande conquista della differenziazione è l'autonomia di ogni funzione, ma – è importante notarlo – è un'autonomia sempre relativa, e tutte queste funzioni hanno bisogno le une delle altre. Abbiamo accennato già a tre grandi funzioni: l'economia, la scienza e la politica. Anche l'evoluzione della religione segue questo percorso: diventa un settore accanto agli altri, e i principi religiosi vengono sradicati sempre più dagli ambiti dell'economia, della scienza, della politica. Alla religione si attribuisce un territorio proprio: gestire le Chiese. Nella religione, però, si ponevano tradizionalmente domande non di tipo razionale-funzionale, ma di natura più sostanziale: a cosa serva tendere al guadagno, al sapere, al potere. E il processo di differenziazione ha avuto, come conseguenza, che le domande ultime, domande di razionalità sostanziale, sul perché delle cose e della vita, vengono messe in ombra. La religione viene dunque, col tempo, allontanata da settori della vita pubblica come la politica, l'economia e la scienza; a lungo, nei secoli, conserva invece una sua importanza nei settori della vita privata, della famiglia, della scuola, della vita di quartiere, o nei movimenti giovanili, nelle cerchi d'amici, nella vita parrocchiale, ecc. In fondo riusciva ancora a trasmettere concezioni religiose e religiosamente ispirate agli individui, che le portavano poi con sé nei settori della vita pubblica. Punti di vista sostanziali-razionali continuavano, dunque, a influenzare in modo indiretto la vita pubblica. Per secoli, una certa coscienza che ci volesse, accanto al capitale economico, anche un capitale morale, costituito da un insieme di valori sostanziali-razionali, è rimasta indiscussa: guadagno, conoscenza e potere non erano ancora in sé lo scopo ultimo, ma erano piuttosto considerati come dei mezzi. Il successo del funzionamento dei settori pubblici ha però avuto come conseguenza che lentamente i mezzi hanno preso il posto degli scopi, sono diventati il valore ultimo: la razionalità funzionale ha finito per prendere il posto della razionalità sostanziale. Questo anche come conseguenza del fatto che gli

ambienti socio-morali dove si produceva in qualche modo quel capitale morale si sono sempre più indeboliti. Soprattutto a partire degli anni '60, la razionalizzazione funzionale ha cominciato a guadagnare sempre più terreno, per esempio a scuola ma anche nella vita di famiglia, dove avviene ciò che subiscono d'altronde le chiese: una specie di cura dimagrante, l'eliminazione di tutto quello che non è fattuale e funzionale.

Sociologia ed esercizio del pensiero dei legami tra funzioni

La differenziazione funzionale negli ultimi decenni ha visto anche nascere nuove funzioni accanto a religione, famiglia, politica, scienza e tecnica, economia: soprattutto il tempo libero e il mondo delle comunicazioni. Sociologi come Laeyendecker e il più conosciuto U. Beck notano, in concomitanza col processo della differenziazione funzionale, un processo di individualizzazione e di costruzione sempre più faticosa di identità personali ferme e solide, per il fatto che vengono a mancare punti di riferimento forti, dati per tanto tempo da ambienti socio-morali oggi molto indeboliti. Laeyendecker constata che le varie funzioni hanno la tendenza ad accrescere solo se stesse, senza porsi il problema di aiutare a risolvere le difficoltà che la loro crescita pone agli altri settori. Sono funzioni che non conoscono freni interni, che potrebbero far cambiare di rotta o suggerire di lasciare più spazio ad altri. Da dove può venire, e soprattutto su quale base può essere alimentato un maggior coordinamento delle funzioni? In linea di principio, questo è possibile solo se si possiede una visione d'insieme della società, sia di tipo cognitivo – come sono le cose esattamente –, sia di tipo normativo – dove vogliamo andare, qual è il senso di tutto quello che facciamo. Nessuna delle funzioni ha in sé questi due elementi, perché ognuna guarda solo a partire dalla propria limitata prospettiva. La domanda è dunque: dove trovare una nuova razionalità sostanziale?

La frammentazione tipica della nostra cultura esige una reazione, nel senso di un maggior coordinamento e integrazione. E questo a livello e personale e sociale. La differenziazione funzionale pone problemi per ciascuno di noi: se l'economia, la scienza, il tempo libero, la religione, la vita di famiglia, la politica, ecc., vanno ognuno per conto proprio, ciascuno deve cercare strategie di sopravvivenza, stretto tra aspettative contraddittorie che provengono, da tutti questi "mondi", a me come impiegato, membro della parrocchia, membro del *club* di *football* dei dilettanti, marito, e padre di famiglia. Ma si tratta sempre di me, si tratta sempre della stessa persona.

Una proposta per rispondere alla differenziazione funzionale

Nel suo ambito, e con il linguaggio che le è proprio, Chiara Lubich ha qualche proposta stimolante in riferimento a questa situazione di frammentazione delle identità e della vita sociale? Ha qualche ispirazione che potrebbe rispondere alla domanda su come tenere insieme le nostre società?

La risposta è sì. Anche la Lubich era una donna dei tempi moderni, e sentiva sulla propria pelle le sfide e le esigenze del nostro tempo.

Per iniziare a scavare la questione, bisogna precisare che non si capisce la sua figura se non la si situa dove realmente si può coglierla in pieno: ella è stata prima di tutto una mistica del nostro tempo. Una delle caratteristiche dei mistici è che

propongono sintesi folgoranti, che sono fari potenti nel cuore di un'epoca ma che, per essere recepite, necessitano di mediazioni.

Si tratta di indagare una sua proposta[31] che, mi è chiaro da decenni, costituisce uno stimolo non indifferente per la sociologia. La linea seguita dalla giovane trentina era sin dall'inizio quella di uno scavo, nel rapporto vivo con i Vangeli e in ascolto dell'ispirazione avuta, teso a capire come vivere il quotidiano. Dopo che per 11 anni si era immedesimata con la logica evangelica, volendola far diventare carne della sua carne e spirito di ogni sua giornata, un giorno del settembre 1954 cercò di sintetizzare cos'era per lei uno stile di vita che lega, che unifica, che esprime l'amore evangelico, per trasmetterlo anche a chi ormai non viveva direttamente nel suo primo gruppo, ma voleva condividerne lo stile. Cercò di spiegarsi affrontando la complessità della vita quotidiana a partire dal contrasto con la loro vita da militanti cattoliche prima di avviare l'esperienza focolarina:

> «prima la nostra vita di cristiani era tutta spezzettata e risultava perciò poco affascinante: c'era l'ora della preghiera, l'ora dell'apostolato, l'ora del lavoro, ecc. Ad un dato momento ci siamo accorti che l'unica cosa da fare era amare Dio, e per dimostrargli il nostro amore si pregava, per dirgli che Lo amavamo, si amavano i prossimi o si compivano i doveri quotidiani, ecc. Così sono stati unificati in noi i vari aspetti della nostra vita e si è dato luce e unità a tutto. Tutto era unificato dall'amore»[32].

Il linguaggio è essenziale, l'esempio risente inevitabilmente dell'epoca, e domina la forte vena mistica dove tutto appare semplice, limpido, lineare. Bisogna, però, capire che la parola "amore" nel suo senso evangelico era stata riempita di significati ricchissimi lungo quegli 11 anni e, dunque, non risuonava come un cembalo vuoto alle orecchie dei suoi ascoltatori.

In questa prospettiva, come la Lubich si proponeva di capire meglio come sostenere una certa integrazione delle molteplici sollecitazioni della vita quotidiana? Ella utilizza un'immagine che ha poi fatto fortuna: quella dell'arcobaleno. Parla dell'amore come di una luce che si rifrange nei 7 colori e questi esprimono sette aspetti della vita, che lei vede tutti come espressioni dell'amore. Nel nostro discorso si direbbe: toccano sette grandi funzioni. Difatti si capisce che rappresentano più o meno le grandi funzioni che conosciamo: c'è la politica, l'economia, la religione, il tempo libero e la famiglia, la comunicazione, l'arte, la scienza… La sintesi che la Lubich opera utilizza altri termini. Seguiamoli per un attimo nel rispetto del linguaggio proprio della proposta: il primo colore o aspetto riguarda la "comunione dei beni", l'economia e il lavoro; il secondo la testimonianza e l'irradiazione di una vita evangelica; il terzo si sofferma sulla spiritualità e la vita di preghiera; il quarto sul rapporto con la natura e la vita fisica, la vita di famiglia, anche nelle sue dinamiche interne, e ancora il tempo libero e la malattia; il quinto riguarda l'esigenza di armonia e cura dell'ambiente esterno ma anche di rapporti sociali giusti;

31) Cf. C. Lubich, *Una nuova via. La spiritualità dell'unità*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 65-160.
32) *Ibid*., p. 67.

il sesto tocca l'aspetto della sapienza e dello studio; e il settimo la dimensione dei mezzi di comunicazione come mezzi per far circolare l'amore.

La Lubich ha subito percepito che questi aspetti hanno una valenza per la vita di ogni persona, ma anche una dimensione sociale: ogni comunità umana cerca di vivere la vita con un certo equilibrio. Nel 1969[33] interpreta secondo questo approccio anche la situazione internazionale, evidenziando per ogni continente un "talento" particolare, un colore – uno dei sette aspetti – particolarmente accentuato. In quella occasione formula anche qualche condizione per riuscire a realizzare un mondo più fraterno. Solo l'insieme dei talenti aiuterà ad avere un pianeta equilibrato. Per lei, come nel gioco dei colori, solo se i sette colori riescono a "mettersi insieme" danno la "luce bianca", immagine per lei di completezza e armonia. Per Chiara Lubich, fondamentalmente è l'amore a dare equilibrio e armonia alla vita. In altre parole, nella sua visione antropologica, l'uomo è chiamato a una vita equilibrata e piena, e per questo è necessario che viva tutti e sette gli aspetti, senza ritenere che alcuni valgano più degli altri: tutti devono essere valorizzati, e se certamente alcuni aspetti, come ad esempio l'economia, tendono a condizionare più degli altri l'insieme, la Lubich preme per una visione più profonda: ognuno dei sette aspetti ha ugualmente una importanza fondamentale, e condiziona gli altri. Quale legame hanno queste intuizioni con la sociologia di un mondo frammentato, di identità che hanno difficoltà a non vivere vite doppie e triple?

Sociologia di un mondo differenziato complesso, aperto, ragionevole?

A Sophia l'intenzione è di avviare un programma di ricerca che mette a frutto questa intuizione lubichiana per contribuire a sviluppare una sociologia che sappia cogliere la complessità del mondo nel quale viviamo da un punto di vista che tiene ferma la possibilità che questo mondo abbia una sua consistenza, una vocazione ad essere un insieme significativo. Quale formazione diamo agli studenti se riusciamo solo a spiegare la frammentazione e le spinte autonomiste? Molta formazione universitaria oggi ha abdicato, mi sembra, al compito di insegnare una complessità aperta, ragionevole, dotata di una prospettiva di senso proponibile. Certo siamo consapevoli che pensare la ricomposizione della complessità, ridurre la frammentazione senza schiacciare le dinamiche positive di ogni grande funzione, non può mai diventare una operazione meccanica, disegnata a tavolino, anche se deve essere in qualche misura pensata e articolata. E sono ben conscio del rischio di poter ridurre una sociologia della complessità ad una ideologia a buon mercato di un mondo uniforme.

Se il codice narrativo da cui proviene la prospettiva di una ricomposizione felice della complessità in un disegno unitario, dove fratellanza e convivenza delle diversità si articolino bene, nasce in un alveo culturale particolare, quello cristiano, che ritiene che la vocazione dell'uomo e del mondo sia quella dell'unità in senso evangelico, ossia in una sempre più ricca diversità, dobbiamo, per la sua origine, rifiutarlo?

33) Il discorso fu pubblicato in francese: C. Lubich, *Le monde en couleurs*, in *Aimer parce que Dieu est amour,* Nouvelle Cité, Paris 1974, pp. 71-78.

Le scienze sociali hanno la possibilità di valutare le esperienze felici che vanno in questo senso, e dovrebbero darsi strumenti per meglio identificare le minacce e le barriere artificiali che gli uomini, di ristrette vedute, erigono di fronte alle esigenze di incontro e di composizione felice delle diversità.

Sociologia della "diaconalità"?

Direi che lo stimolo che ci giunge dal pensiero della Lubich riguardo alla possibilità di una complessità dell'uomo e del mondo felicemente ricomposte ha almeno tre componenti che la sociologia della complessità ha da scavare. La Lubich propone di pensare e vivere il mondo e la comunità ed ogni persona singola come avente una reale dignità e una reale vocazione all'integrazione, e non ad una infinita frammentazione. Ma ella rappresenta una figura tipica della modernità, e non del mondo tradizionale dominato e integrato essenzialmente dalla religione e gestito dalla politica. Per questo valorizza ogni grande funzione, e la lega nella vita personale a parole evangeliche: poi, in tanti testi che seguiranno la prima enucleazione del 1954, evidenzierà in ogni aspetto, sempre di più, la presenza di legami con gli altri aspetti, in un'ottica di vocazione a una certa pienezza di ogni aspetto.

Capisce e valorizza le spinte interne ad ogni funzione, ma non condivide alla radice le spinte autodistruttive legate all'assolutizzazione di ogni funzione. Perché la sua forte considerazione della pari dignità e necessità tra tutte le funzioni la pone in una situazione prospettica diversa: ognuno sviluppa sempre più le proprie potenzialità, se si mette a servizio delle altre funzioni. È assai facile rendersi conto per esempio che in ogni altra funzione l'aspetto economico ha un suo ruolo, e lo ha anche nella religione. Un ruolo di servizio. Il noto sociologo tedesco Niklas Luhmann[34] spiegava a sua volta in dettaglio la funzione della religione, parlando di un ruolo di diaconia rispetto al sistema sociale nel suo insieme. Si potrebbe approfondire la sua analisi: le sollecitazioni che ci giungono dalle riflessioni della Lubich indicano che potrebbe essere ripresa e applicata a ognuna delle sette funzioni principali, perché tutte hanno ruoli diaconali, di servizio, verso le altre sei. È così? Solo la ricerca può mettere in luce elementi che, fino a oggi, le analisi che non s'interrogavano su questi temi non potevano far emergere.

Un esempio fra tanti

È possibile fare un esempio della fecondità euristica di questo approccio? Ho studiato la proposta economica che Chiara Lubich fece nel 1991, e che si è poi chiamata *Economia di Comunione nella Libertà*[35]. Il problema di fondo per la Lubich era la presenza di poveri nella comunità brasiliana, e la difficoltà di trovare i mezzi per diffondere maggiormente una cultura della condivisione. La comunione dei beni praticata all'interno del Movimento dei Focolari non arrivava a questo; e poi la Lubich guardava sempre anche aldilà: la povertà non era solo un problema

34) N. Luhmann, *Funzione della religione,* Morcelliana, Brescia 1991 (or. tedesco: *Funktion der Religion*, 1982).

35) Cf., per la storia e i recenti sviluppi, il sito web dell'Economia di Comunione: *www.edc-online.org*. Vedi anche C. Lubich, *L'Economia di Comunione. Storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2001.

del Movimento. È nata così l'idea di un appello a chi aveva talenti imprenditoriali, per far nascere nuove imprese che avrebbero dovuto impegnarsi a destinare parte dei loro utili a questi due scopi: sradicare la povertà e promuovere la formazione a una cultura della condivisione. Se si analizza la proposta, la Lubich non immagina una soluzione religiosa del tipo: preghiamo di più. Propone un'azione economica, nel senso della funzione economica: produrre di più, ma per avere più benefici da distribuire. Fa dunque appello al talento della funzione economica, ma lo mette poi a servizio della giustizia sociale, di una distribuzione più equa delle ricchezze che, nella rosa degli aspetti, rappresenta il quinto: la ricerca vitale della giustizia sociale, che nel mondo occidentale comprenderebbe tutto il *Welfare State*. E se protagonisti possono apparire soprattutto gli imprenditori, la Lubich promuove a protagonisti di pari dignità anche i poveri; anzi, traduce realmente e concretamente in un'iniziativa economica l'opzione preferenziale della Chiesa latinamericana in favore dei poveri.

Già nel 1969 la sua visione del pianeta, si potrebbe dire la sua "geopolitica", vedeva per esempio l'apporto dell'Africa come di pari dignità rispetto a quello dell'America del Nord, e così per ogni continente: la sua visione di un mondo multipolare dove tutti avrebbero da dare e da ricevere era profetica nella situazione bi-polare dell'epoca, e lo è sempre più ora pensando agli sviluppi degli ultimi decenni. E si intravvede come questa evoluzione sia auspicabile, possibile e drammaticamente necessaria. Non era certamente l'unica a vedere le cose così; ma anche qui, la sua capacità di vedere le cose non solo nella direzione Nord-Sud ma in tutte le direzioni, offre una prospettiva di ricerca.

Sophia sente questa vocazione profonda ad indagare scientificamente le buone pratiche che nella società mettono in luce una tale prospettiva; esperienze che permettono di capire meglio le dinamiche del servizio reciproco delle funzioni. Un ruolo particolare spetta certamente a noi, in solida collaborazione con i dipartimenti già esistenti allo IUS, come quello di Economia o quello di Politica, per trovare il modo di studiare le esperienze felici della funzione economica e politica. In particolare quest'ultima, tra tutte le altre funzioni, ha il compito del coordinamento delle funzioni. Quando riesce a valorizzare le sette funzioni senza schiacciarne alcuna, la politica rivela la sua diaconia in pieno. Formare giovani che domani dirigeranno il nostro pianeta, e che sono abituati a pensare alla complessità della vita senza perdere di vista le esigenze differenziate, ma anche senza perdere la coscienza viva e fattiva dell'insieme, mi sembra un compito formativo arduo ma appassionante e necessario.

La prospettiva di una sociologia che studia il movimento dal basso

A conclusione di questo percorso, vorrei spendere ancora due parole. In questo insieme di funzioni la religione, anche nella visione della Lubich, ha perso per certi versi il ruolo-guida che aveva nel Medioevo all'epoca della costruzione della cristianità. La religione, in qualche modo, ora non è né più né meno importante delle altre funzioni. Ma in qualche discorso la Lubich comparava la luce bianca, risultato del rapporto tra le varie funzioni, all'originale disegno di Dio sulla persona e sul mondo. Con questa prospettiva, torniamo all'idea della predominanza della religione e dunque della Chiesa sul mondo, come nel Medioevo? Sarebbe

dimenticare che, per la comprensione cristiana oggi, la vera prospettiva sulla regalità di Cristo nei secoli è fondamentalmente illustrata nelle dinamiche della sua Passione e Risurrezione. E l'apporto della Lubich alla comprensione del momento dell'abbandono rende ancora più ovvia la cosa: Gesù Cristo ha scelto di entrare nella storia umana "dal di sotto" e "dal di dentro"[36], come illustra senza alcun velo possibile la sua Passione, e non nei modi nei quali l'immaginario ha sempre preferito rappresentare Dio – un Dio aldilà e al di fuori della storia degli uomini. Ne risulta che qui l'immagine della vita cristiana come "lievito nella pasta" è molto più azzeccata di qualsiasi altra. E la sociologia, che studi esperienze che vanno nella direzione di un rapporto non egemone, ma di diaconia, tra le varie funzioni e i vari aspetti della vita, ha prospettive feconde davanti a sé.

È affascinante l'ipotesi che la società sia tenuta insieme, malgrado tutte le sue contraddizioni, perché un numero sufficiente di uomini vive, senza averne necessariamente coscienza, questo tipo di servizio reciproco, e costruisce legami nella società dal di dentro e dal di sotto, dal basso. Quando penso agli studi che genera il progetto dell'Economia di Comunione, o al gruppo che riflette sulla possibilità della Fraternità in Politica, vedo che non si muovono come corpi estranei rispetto all'economia o alla politica, ma dal di dentro e dal di sotto illuminano e stimolano chi avverte il compito di far lievitare con il proprio agire queste funzioni[37].

Spero, all'interno dell'Area delle Scienze Sociali e della Comunicazione, di poter offrire nel futuro assieme a tanti ricercatori una panoplia di studi nati nell'ambito della elaborazione di una sociologia della complessità, che dicano che gli stimoli sociologici trentini stanno contribuendo a diminuire nelle nostre società la frammentazione delle nostre identità e dei nostri ambiti di vita.

BERNHARD CALLEBAUT
Professore straordinario di Fondamenti di Scienze Sociali presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

36) Cf. P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione,* in «Nuova umanità», XVIII (1996/3-4), p. 387: «la risurrezione, secondo la testimonianza neotestamentaria è operante nella storia, la lievita dall'interno, pur indirizzandola verso un compimento che, per definizione strutturale, è al-di-là di essa, secondo quella dinamica pericoretica che, per grazia, guida il rapporto d'alterità "trinitizzata" tra Dio e la creazione. Vi è presente e operante in quanto il Crocifisso/Risorto è il grembo della nuova creazione che tutto abbraccia senza soffocare, ma per promuovere, dal di dentro e dal di sotto, ogni libertà mediante il dono dello Spirito».

37) Su questo aspetto si veda, in prospettiva sociologica, il mio *L'Economia di Comunione, un percorso oltre l'alternativa "santa povertà" o "santo arricchimento"? Indagine sociologica sulle sorti di una ispirazione carismatica contemporanea in campo economico e sociale*, in «Nuova Umanità», XXXII (2010/6), pp. 681-701.



AGAPE E SCIENZE SOCIALI: FRAMMENTI DI ANALISI

di
MICHELE COLASANTO

The theme of love is not foreign, as is well-known, to the sociological tradition, from Sorokin, whose work will be discussed, to Simmel. It is therefore worth asking whether this theme still has explanatory power at least in terms of specific as agape *or – better –* agapic action*, especially in a context that ever more sets this theme aside?*
Michele Colasanto, who has had a long career teaching sociology, reflects on the plausibility of the concept of agapic action as it appears in the legacy of Achille Ardigò and his concept of civil society, and illustrates how agape can be confirmed as a perspective capable of interpreting society in its global dimensions and in all its complexity. He also considers how this might be transformed into political, social and moral codes.

Come suggerisce Bernhard Callebaut nella sua lezione inaugurale, immaginare nel significato sociologico di questo termine l'influsso dell'esperienza religiosa, e nello specifico di un'esperienza peculiare come quella del Movimento dei Focolari, sulle scienze sociali, è un percorso complesso.

Irrinunciabile, se si vuole comprendere il senso di una determinata forma sociale, ma arduo ed estremamente articolato.

In questa breve nota, pertanto, ci si limiterà a utilizzare un riflesso del lavoro svolto dal gruppo di *Social One* sul tema dell'*agape* così come viene richiamato ancora da Callebaut nello scritto appena citato, in rapporto ad un protagonista della sociologia contemporanea, Achille Ardigò, verso il quale chi scrive ha un debito di conoscenza da maestro ad allievo.

Il tema dell'amore non è estraneo, come è noto, alla tradizione sociologica, da Sorokin, che si avrà modo di riprendere, a Simmel. A maggior ragione oggi, in un contesto orientato a superare questa tradizione, è lecito chiedersi se esso conservi una capacità esplicativa quanto meno in termini di declinazioni specifiche, come l'*agape* o meglio l'"agire agapico", che si vorrebbe distinto secondo i criteri della non commensurabilità e dell'eccedenza delle relazioni che esso produce.

Achille Ardigò[1], per parte sua, ha ai nostri occhi il merito di essersi collocato all'interno di una visione culturale affatto estranea alla sfida del rapporto tra esperienza religiosa e scienze sociali, delle quali tra l'altro è stato una delle figure più rappresentative (da sociologo) nel corso di questi ultimi decenni.

È a lui, oltre tutto, che dobbiamo una delle più attente tematizzazioni di una questione che più di altre riflettono la sfida accennata, ovvero la questione della società civile.

Come è stato affermato, le origini della società civile affondano proprio nei processi di consolidamento della comunità proto cristiana, all'interno dei quali matura la separazione tra potere spirituale (Regno di Dio) e potere temporale (Stato), con le conseguenze che questa separazione ha prodotto in termini di disincantamento della sfera politica e di legittimazione di una sfera morale e sociale extrapolitica. È proprio tale separazione dei poteri a implicare l'idea fondativa che la società non si identifica con la sua organizzazione politica, ma può essere invece considerata come realtà autonoma e qualitativamente differente da quest'ultima[2].

Non a caso Ardigò sembra partire proprio da questa distinzione per argomentare il ruolo cruciale che la società civile assume nella spiegazione delle dinamiche della trasformazione sociale. Come è noto, egli si è avvalso in questo senso

1) Achille Ardigò, scomparso nel 2008 nella sua Bologna, va annoverato tra i fondatori della nuova sociologia italiana cresciuta a partire dal secondo dopoguerra. Figura eminente delle scienze sociali, è al tempo stesso tra i protagonisti della vita intellettuale e politica del suo tempo, spendendosi in particolare nelle politiche sanitarie e di welfare. La sua originalità sta nella ricerca di senso che ha sempre accompagnato la intensa attività di ricerca in una prospettiva interdisciplinare che gli ha consentito di valorizzare in particolare le correnti fenomenologiche e categorie come quella dell'empatia. Per una comprensione sintetica ma sufficientemente esauriente del posto di Ardigò nella riflessione sulla società e in particolare sul valore della società civile, si vedano i contributi raccolti dai suoi allievi in: C. Cipolla - R. Cipriani - M. Colasanto - L. D'Alessandro (a cura di), *Achille Ardigò e la sociologia*, Franco Angeli, Milano 2009.
2) V. Cesareo*, Europa e società civile*, in V. Cesareo - F. Introini (a cura di), *Istituzioni comunitarie e società civile. In dialogo per l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 9.

delle opere di Toniolo, rileggendole in ottica sociologica, concordando sull'importanza di «rifiutare il primato del politico, se privilegiante il controllo, la riforma e l'uso dei poteri centrali dello Stato quale sola via egemonica per la ricomposizione e trasformazione della società civile»[3].

Intendeva quindi affermare, il Toniolo, il primato del civile rispetto al primato della politica dello Stato liberale (il riferimento storico era quello della fine del XIX secolo), auspicando un atteggiamento di operante solidarietà verso gli strati emarginati nel corso della nascente industrializzazione italiana.

Se nel pensiero di ispirazione cristiana vanno quindi ricercati i prodromi e le premesse per la formazione della società civile, è con la rivoluzione industriale che si pongono le basi storico-sociali della genesi di tale società in termini organici nell'Europa occidentale. La rivoluzione industriale, infatti, conduce alla costituzione di una classe media dedicata ad attività commerciali, finanziarie, manifatturiere, con ambizioni egemoniche, dapprima in Inghilterra e in seguito in altri Paesi dell'Occidente europeo.

Sarà proprio tale classe media, complice lo sviluppo della stampa, a dare vita alla sfera pubblica moderna, ovvero a quello spazio sociale di elaborazione discorsiva della pubblica opinione, in cui la società civile ha maturato una più ampia e definita coscienza di sé e una più forte consapevolezza del proprio ruolo politico[4].

Tuttavia, in tutte le sociologie incontrate nel suo percorso da studioso (Durkheim, Weber, Parsons, Pareto, ecc.) Ardigò non ha mai ritrovato la passione civile, la centralità, il rispetto dell'uomo (se non forse in Husserl), aspetti invece considerati nel pensiero ardigoiano centrali, all'origine del "senso" della stessa sociologia. Un senso che consisteva specificatamente nel vivere appieno l'esperienza vivente e l'azione, la stessa politica sociale ancora come azione, mettendole in relazione pur distinguendole chiaramente, e garantendo il requisito forse più qualificante di ogni forma sociale: la "sociabilità", la qualità umana della convivenza civile.

Si tratta del requisito che, seguendo l'orientamento di Toniolo, storicamente, sia lo Stato liberale sia il primo capitalismo avevano compromesso, negando per l'appunto l'idea stessa di società civile.

Il primo in quanto caratterizzato da accentramento e diffidenza nei confronti delle autonomie locali e della libera espressione del sentimento religioso; il secondo in quanto irrispettoso dell'azienda contadina, della piccola impresa, del mondo del commercio e dell'artigianato, ossia i gruppi sociali ai quali si sarebbe rivolto Luigi Sturzo nella scia dello stesso Toniolo. Ardigò ha fatto dunque ricorso alla teoria di quest'ultimo sulla società civile, vista come struttura portante di un progetto di forma sociale ancora attuale, avendo precocemente compreso, sempre il Toniolo, che il "cuore" della crisi stava nel nesso tra capitalismo produttivo e mondo vitale; tra famiglia, comunità locali, forme di familiarità, da un lato, e le istituzioni di mercato e fabbrica, di regime rappresentativo e di Stato apparato, dall'altro lato [5].

In questo senso, la terza dimensione (*troisième secteur*) ha rappresentato per Toniolo prima (con altra terminologia), e per Ardigò poi, lo strumento per introdurre, tra Stato e mercato, elementi di forte sociabilità nel sistema sociale.

3) A. Ardigò, *Toniolo*: *il primato della riforma sociale*, Cappelli, Bologna 1978, p. 7.
4) V. Cesareo, *Europa e società civile*, cit., p. 10.
5) A. Ardigò, *Toniolo*: *il primato della riforma sociale*, cit., p. 7.

Tre sono i modelli che sotto questo profilo si sono storicamente configurati[6]:

1) quello a schema binario di Tocqueville, relativo alla netta differenziazione tra rapporti naturali, che divengono più intensi (di fraternità, paternità, ma circoscritti a piccoli gruppi); e i rapporti di sociabilità convenzionale o artificiale, non più gerarchici ma democratici, allentati e però dominati dal paternalismo dispotico dello Stato-provvidenza e dai rapporti di asimmetria e di conflittualità nelle relazioni industriali;

2) quello del sistema sociale a Stato interventista, fondato su un compromesso fra democrazia e capitale, dopo la grande crisi (1929-33) e la seconda guerra mondiale; è il modello dei rapporti fra sistema delle sociabilità artificiali e legami naturali, teorizzato da Parsons e allievi. Secondo tale modello, l'integrazione dei gruppi a legami naturali (specie la famiglia) avviene con l'ulteriore miniaturizzazione dei medesimi gruppi, mentre l'integrazione nel sistema democratico delegato è compensata con la maggiore partecipazione al benessere economico, con la corsa al consumismo e maggiore tempo libero;

3) quello risultato dall'adattamento del modello precedente, a partire dalla contestazione femminile e giovanile e dalle turbolenze trasgressive del costume, tra la fine anni '60 e la fine anni '70 del secolo scorso, anche in rapporto alla crisi economica, alla crisi dello Stato sociale e ai diffusi malesseri istituzionali (crisi di governabilità). Tale modello si riferisce soprattutto alle specificazioni offerte nelle opere di N. Luhmann.

Ma poi Ardigò stesso rilevava quanto, rispetto a questi modelli, siano emersi elementi fattuali e di pensiero riflesso che contrastavano con essi.

Nel primo modello, che sostiene che la democrazia allenta i legami sociali, ma rinsalda quelli naturali, si è constatato che, proprio dai processi di sviluppo congiunto dello Stato nazionale provvidenza e dell'economia produttrice di continui stimoli consumistici, è derivata un'intensificazione dei legami sociali artificiali e un rinsecchimento di quelli naturali.

Nei confronti del modello integrazione-subordinazione fra sistema sociale e legami naturali, e della teoria dell'integrazione sociale di Parsons, gli anni '68 -'78 del Novecento hanno visto un evaporare della famiglia nucleare isolata, o l'inizio di una sindrome familiar-professionale e di una apatia politica all'interno del sistema sociale. Questo, sia per gli effetti della crisi economica e del *Welfare State*, sia per un processo di emergenze contestative di nuove soggettività.

Nei confronti del terzo modello, quello luhmanniano, si è individuata l'esigenza di nuovi spazi potenziali del fare politica, a partire dal basso, con nuove domande di partecipazione da parte di cittadini a crescente livello di istruzione. Ciò proprio mentre la crisi dello Stato sociale, il deperimento di legittimazione del sistema dei partiti organizzati di massa e della democrazia come governo delle *élites*, hanno messo a nudo l'impossibilità di continuare una efficace selettività di governo su basi keynesiane o di compromesso neo-corporativo o di governabilità affidata solo al mercato o all'autonomia del *big governement*.

Ai tre modelli e al loro esaurirsi, Ardigò contrapponeva un quarto gruppo di orientamenti e analisi della società contemporanea, in grado di fornire una qualche misura di sociabilità. Questo quarto gruppo ha in comune il fatto di por-

6) Id., *Sociabilità e democrazia: per una organizzazione sociale a tre dimensioni*, in R. Rapini (a cura di), *La democrazioa oltre la crisi di governabilità*, Franco Angeli, Milano 1985.

re, al centro dell'interpretazione della crisi e delle vie d'uscita dalla medesima, un modello interpretativo a schema binario non squilibrato. Ossia un modello che chiama in causa l'ambivalenza ponderata di variabili oggettive e soggettive, macro e micro, di sociabilità artificiale e di sociabilità fondata su legami naturali o di familiarità, senza attribuire un peso determinante a strutture macro-sistemiche di tipo collettivo o a strutture più o meno decentrate di mercato, ovvero senza ricondurre tutta la vita sociale entro l'ambito del contratto. In tale quarta ideale aggregazione confluiscono tutti gli apporti della fenomenologia.

L'analisi di Ardigò, negli sviluppi e nelle applicazioni che ne sono conseguiti, risentiva ovviamente della fase evolutiva dei contesti e del relativo pensiero riflesso, in cui è stata formulata.

Ma metodologicamente, ed anche in termini epistemologici, appare esemplare delle potenzialità di ogni tentativo di leggere la società al di fuori di visioni di carattere olistico o individualistico (il carattere proprio delle narrazioni sociologiche del Novecento), e valorizzando invece i paradigmi di doppia contingenza: i paradigmi, cioè, che definiscono la società come sistemi di relazioni dotati di senso, il quale è legato agli attori che determinano tali relazioni altrimenti destinate alla ipostatizzazione o peggio alla reificazione.

È qui che sta il valore emblematico di una testimonianza culturale e scientifica, non isolata invero nelle scienze sociali della attuale post-modernità (per dirla ancora con Ardigò), ma i cui epigoni sono caratterizzati forse più per il carattere critico del loro contributo[7] che non per quello costruttivo[8].

Emmanuel Lévinas, come è noto, ha avuto il grande merito di spostare la riflessione dal problema dell'identità a quello dell'alterità. Il suo pensiero si è svolto prevalentemente su due versanti tra loro legati: da un lato l'Io in quanto libertà, cura di sé; per altro verso il suo pensare (non conoscitivo, ma etico) l'Altro, il che non implica solo impossibilità di indifferenza, ma addirittura il ritrovarsi al posto dell'altro, identificarsi in esso.

Ma l'attenzione verso l'altro viene riscoperta oggi anche dalla psicologia sociale, che affronta l'altruismo in alternativa al comportamento aggressivo; mentre in ambito economico si moltiplicano le esperienze di confronto sui temi della gratuità, del dono e della reciprocità.

È una reazione alle metamorfosi profonde indotte dalla globalizzazione, a partire dalle disuguaglianze crescenti in termini di ricchezza e potere fra persone e fra Paesi. Il tessuto della convivenza civile mostra segni evidenti di lacerazione, che disorientano i singoli e indeboliscono i legami sociali. Questi fenomeni, proprio perché incidono in profondità sui rapporti interpersonali, si riflettono nelle dinamiche della vita sociale e della vita pubblica e, come si è già ricordato, sono all'origine di una nuova crisi della sociabilità e delle stesse difficoltà delle democrazie contemporanee.

Anche da qui nasce la ricerca di un collegamento fra economia e società secondo nuovi nessi, quali ad esempio quelli che scaturiscono da un'attribuzione di valore alla reciprocità, utile per sviluppare e consolidare quel sistema di relazioni

7) Indicativi sono i lavori di Z. Bauman, in particolare la ormai nota *Vita Liquida*, Laterza, Bari 2008, e l'opera di U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

8) L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

fiduciarie alla base di una buona convivenza e anche di una buona economia che, proprio per questo, come afferma Zamagni, diventa "civile"[9].

Recentemente, Treu e Ceruti[10] hanno condiviso la possibilità di agire per sviluppare le capacità personali e il benessere collettivo: si tratta di ricercare nuovi rapporti fra Stato, mercato e società, in un'economia sociale di mercato; nuovi orientamenti e nuove strutture del *welfare*, per adeguarlo alle attuali condizioni della vita umana e una nuova condivisione di responsabilità tra comunità sociale e istituzioni, secondo il principio di sussidiarietà.

La nozione di società civile, soprattutto recuperata in un'ottica ardigoiana, si presenta ancora una volta determinante, perché può rappresentare un possibile *framework* dotato di valore sia teorico che euristico, relativamente al significato delle categorie dell'intersoggettività e al senso di pratiche dimostrative del bisogno di reciprocità, rispetto, responsabilità, riconoscimento: ovvero le parole nuove del vocabolario della sociologia critica prima ricordata.

In ogni caso, la risposta ai problemi di questo tipo di modernità insiste sempre sulla società civile come luogo di ricostruzione di legami sociali significativi, messi in campo secondo i segni distintivi della condizione dell'uomo[11].

C'è da aggiungere a questo riguardo che, se umani, i legami sociali, oltre ogni riduzione comunicativa funzionale, assumono la forza della relazione, che come si è già detto non ha senso in sé, ma dipende dai soggetti che la "agiscono".

Occorre qui, tuttavia, proporre una discontinuità ed ipotizzare l'avvento di un ulteriore discorso, che giustifica l'introduzione del concetto di agire agapico. Ogni legame sociale è stato assunto, implicitamente o esplicitamente, quasi generalmente secondo un codice binario. In realtà tale legame si trova ad interagire in una costante condizione di complessità, che evoca necessariamente e sistematicamente un contesto di tipo trinario, fa continuamente riferimento a un "terzo" dalle molteplici configurazioni.

La tesi che proponiamo in modo consapevolmente sommario, ma che un approfondimento del lavoro condotto da *Social One* potrebbe chiarire nei suoi elementi essenziali, è che l'*agape* possa rappresentare una categoria utile per uscire dai limiti dei molti approcci emersi nella nostra società radicale.

Le teorie funzionaliste, come è noto, hanno una volta di più mostrato le loro difficoltà e le loro aporie, sia sul piano analitico che su quello delle applicazioni in termini di *policy*. Le teorie costruttiviste, quando valorizzano l'azione sociale, in qualche modo resistono, ma devono confrontarsi con l'eterogenesi dei fini denunciata già da Boudon.

Di contro, altri filoni di pensiero recuperano come chiave di lettura della condizione sociale (umana) i concetti di amore e simpatia, rispetto e giustizia, responsabilità e riconoscimento cui Lévinas (già ricordato), Marcel e Ricoeur affidano, analogamente a ciò che accade nella nuova sociologia critica, la possibilità, che è anche una difficoltà, di pensare all'altro in prospettiva filosofica.

9) S. Zamagni - L. Bruni, Lezioni di economia civile, Editoriale Vita, Milano 2003.
10) T. Treu - M. Ceruti, *Organizzare l'altruismo: globalizzazione e welfare*, Laterza, Roma-Bari 2010.
11) A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Tutto questo impone una duplice presa di coscienza: vi è, da una parte, la "miseria" delle parole solitamente utilizzate per dire dell'altro; dall'altra parte, l'ingenuità di ritenere che la conoscenza detenga sempre e comunque un primato sull'etica.

Se allora è la categoria dell'umano l'elemento di originalità che in diverso modo può dare significato alla ricerca sulla società (la società civile di Toniolo, la sociabilità di Ardigò, le nuove parole pur limitate per definire il rapporto con l'Altro), occorre prendere atto, con tutta la problematicità che ne deriva, che tale categoria si spiega in sé; o meglio, rispetto alle scienze sociali, si definisce inevitabilmente anche in termini pre-sociali.

Il nesso con il valore euristico ed epistemologico di un concetto come quello di *agape* è a questo punto evidente.

Tutto il variegato e articolato discorso della sociologia dell'ultima modernità va certamente nella direzione di recuperare la densità e l'enormità dei luoghi in cui si esprime l'umano, ma solo la dimensione dell'eccedenza e della incommensurabilità che attribuiamo all'agire agapico portano in modo radicale ad un confondersi dell'Io e dell'Altro, in una transazione del valore di sé che assume una configurazione di trascendenza.

Se questo è vero, l'*agape* è una via comunicativa che può attraversare culture ed esperienze diverse. Sorokin, profondamente religioso, utilizza l'icona della Trinità, per precisare questo processo di transazione di senso, che in ultima analisi si potrebbe anche definire cosmologica.

Sotto questo profilo, ciò che torna ad essere rilevante è il carattere non binario, ma trinario di una relazione "eccedente". Di per sé, così pensata, l'*agape* si conferma un punto di vista capace di leggere la società nella sua globalità e complessità, ma è evidente la possibilità di un suo trasformarsi in codice politico, sociale e morale. Anzi, oltre ogni intenzionalità, codici di questo tipo sono già presenti in ogni forma di società civile. Quel che in realtà spesso manca è la capacità analitica di riconoscerli, specie nelle pratiche sociali che chiamiamo generative, e che l'agire agapico fa emergere invece ai nostri occhi in termini di evidenza empirica.

MICHELE COLASANTO
Professore emerito di sociologia dei processi economici e del lavoro presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali dell'Università cattolica di Milano
michele.colasanto@unicatt.it

SECOLARIZZAZIONE E MOVIMENTI RELIGIOSI



di
SALVATORE ABRUZZESE

The rise of new ecclesial movements represents something new that changes the scenario of modern society. Secularization, traditionally at the centre of sociological analysis, ceases to be the only possible interpretation of the religious situation in our contemporary society, and – at the same time – the religious dimension ceases to be reducible to the mere outcome of the processes of social conditioning and a simple reaction to the hardships of life. In the light of such reductive visions, the explanation of ecclesial movements was almost always reduced to an analysis of the organizational forms and institutional strategies. Nowhere was brought interest to the reasons of belief and joining, as they have never been taken into account the explicit reasons that founded the movement. This has resulted in a clear underestimation of the figures of the founders and their specific charisms. In fact, precisely in the context of a secularized society, it is impossible to understand the dynamics of membership and affiliation if no reference is made to both the explicit intentions of the movement, as to the role of those who founded and inspired them.

Il nome e l'opera di Chiara Lubich, al pari di quelli di altre grandi personalità religiose, sono da tempo noti anche al di là dei circuiti ecclesiali. Movimenti religiosi di grande visibilità e di indiscusso impianto internazionale strutturano in modo consistente l'universo religioso contemporaneo, attirando l'interesse di quanti si interessano ai processi culturali e, in particolare, dei sociologi delle religioni. Tuttavia gli studi, nella maggior parte dei casi, quando non sono meramente descrittivi, tendono a concentrarsi sugli aspetti organizzativi ed istituzionali. I movimenti, in altri termini, quando non sono l'oggetto di una descrizione esaltante a fini legittimanti, sono analizzati più per le strategie che perseguono che non per la missione che li anima e li motiva dall'interno. La curiosità degli osservatori esterni si sviluppa più per il funzionamento della macchina organizzativa e riproduttiva che li caratterizza, che non per il tipo di effervescenza spirituale che li abita e per le innovazioni culturali che producono, per i processi educativi che avviano e che, in tempi medi, influenzano in modo non irrilevante la rappresentazione sociale della realtà esistente nella più ampia società circostante.

Sembra ripetersi, per i movimenti, quello che è già avvenuto per gli ordini e le congregazioni religiose. Anche in questo caso la ricostruzione storica e la descrizione etnografica non sembrano essere state accompagnate da una opportuna analisi sociologica: sia intendendo tale disciplina nei parametri di uno studio dell'azione sociale, sia muovendosi in direzione della ricostruzione dei processi di condizionamento sociale. A riprova di un mancato impegno dei sociologi sembrano testimoniare sia una mancata rilevazione delle ragioni dell'adesione da parte dei singoli appartenenti (manifestando così la mancanza di una sociologia delle vocazioni e delle adesioni partecipanti) sia una mancata analisi dell'affermazione delle diverse personalità fondatrici (rivelando così l'assenza di una sociologia del carisma). In pratica, tanto le ragioni che invitavano ad aderire, quanto quelle che portavano a seguire il portatore di carisma, sono sempre state date per scontate o, all'opposto, considerate inconoscibili e impenetrabili.

Lo scenario di una società secolarizzata non sembra affatto avere permesso di superare entrambi questi limiti, al contrario: esso ha garantito un terreno di studi facilmente comprensibile ed ampiamente praticabile per i sociologi delle religioni senza che tali carenze emergessero. Consapevoli eredi di una robusta tradizione positivista, molti di questi si sono trovati a loro agio nel descrivere il declino delle religioni e, più in generale, l'eclissi del sacro nella società industriale[1]. Con la scomparsa di qualsiasi dimensione religiosa che non svolgesse funzioni puramente residuali la sociologia delle religioni riaffermava, dal suo punto di osservazione, quel primato della razionalità strumentale che da più parti veniva segnalato come pietra angolare dello spirito del mondo moderno[2]. L'eclissi del sacro veniva così a suggellare, sul piano delle dinamiche religiose, quel declino della razionalità assiologica che trapelava da più fronti dell'analisi sociologica e ne costituiva il paradigma principale. Declino di Dio, eclissi del sacro,

1) Non è affatto un caso che il successo della disciplina presso il contesto intellettuale nazionale sia stato assicurato dal testo di S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale,* Comunità, Milano 1961, mentre ad un autore come Karel Dobbelaere sarà possibile il realizzare, vent'anni più tardi, una vera e propria sintesi delle teorie della secolarizzazione in *Secularization: a multi-dimensional concept*, in «Current Sociology», March 1981.
2) E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno,* Bibliopolis, Napoli 1977.

inconsistenza di qualsiasi valore universale e di qualsiasi razionalità conseguente, costituivano altrettanti aspetti di uno stesso processo: quello che portava l'azione sociale ad essere comprensibile ed analizzabile attraverso il semplice recupero delle strategie utilitarie da un lato e dei condizionamenti socio-culturali dall'altro.

In una tale prospettiva non c'è dubbio che il successo dei movimenti religiosi nell'Italia contemporanea, quando non è stato sostanzialmente negato, sia apparso di difficile comprensione. I movimenti ecclesiali che si sono sviluppati all'interno della società contemporanea si sono infatti iscritti in controtendenza rispetto al generale scenario di secolarizzazione, limitando di fatto l'estensione di quest'ultimo. Il problema assume particolare interesse nella Chiesa Cattolica italiana, dove questi stessi movimenti sono giunti ad una visibilità senza precedenti[3]. Qualunque sia il giudizio che si possa formulare attorno a queste realtà ecclesiali, non c'è dubbio che la loro presenza abbia posto più di un problema alle teorie sociologiche della secolarizzazione[4]. Più in generale è la stessa presenza della dimensione religiosa che si esprime attraverso i nuovi movimenti ecclesiali, che finisce con il mettere in discussione l'intero impianto concettuale a partire dal quale la sociologia delle religioni come scienza si è sistematicamente edificata.

Nel corso di questa riflessione ci si ripromette sia di dare conto dell'impraticabilità del processo di analisi strutturato dalla sociologia delle religioni nei confronti del proprio oggetto, sia di chiarire in quali termini un'analisi adeguata delle logiche di adesione ai movimenti ecclesiali possa dare conto non solo delle ragioni spirituali che motivano l'adesione, ma anche delle dinamiche relazionali che la strutturano ed alle quali fanno riferimento quanti aderiscono. Solo così è possibile valutare in modo adeguato l'attuale impatto che i movimenti registrano sulla società italiana; impatto che va ben al di là delle semplici articolazioni istituzionali e delle eventuali ricadute sul piano politico.

1. Il caso della vita consacrata

L'analisi sociologica dei movimenti religiosi di ogni genere si è spesso ridotta allo studio del solo piano organizzativo, portando attenzione ai condizionamenti strutturali, alle risoluzioni operative ed alle scelte strategiche che gravano su ogni associazione comunitaria comunque definita. Per tale strada, questa prospettiva ha certamente conferito un valore aggiunto agli studi del fenomeno religioso. L'analisi della vita con-

3) I due precedenti che sono storicamente rintracciabili nella società moderna, il Cattolicesimo sociale dell'Opera dei Congressi alla fine del XIX secolo e l'Azione Cattolica degli anni Cinquanta, sono entrambi riconducibili ad una realtà culturale ancora profondamente attraversata e strutturata dal credo religioso. Per quanto il processo di secolarizzazione fosse già avviato, la maggioranza della popolazione continuava ancora a riconoscersi in un orizzonte cattolico comune.

4) Se queste segnalano l'avvento di un generale processo di disincantamento del mondo ed un'autonomia dal sacro delle diverse sfere della vita sociale, non di meno non liquidano la ricerca di una paternità originaria e di una signoria dell'universo a partire dalla quale questo cessi di essere una pura e fortuita serie di connessioni causali.

sacrata, fornendo un'ampia serie di casi in cui i condizionamenti di ogni genere sono stati alla base di scelte decisive, costituisce un esempio più che eloquente.

I condizionamenti climatici e la stessa natura del suolo, ad esempio, influenzeranno in modo considerevole la localizzazione geografica delle prime forme di eremitismo cristiano in Occidente. La possibilità di poter contare sulla fertilità del suolo e la vicinanza a corsi d'acqua renderanno possibili quelle forme di dedizione costante alla preghiera che sarebbero risultate immensamente più difficoltose in zone dove la natura fosse stata meno generosa[5]. Ma anche i ruoli offerti ai "santi di Dio" da parte delle collettività locali costituiscono parte integrante del successo dell'eremitismo nel IV e V secolo: la scoperta di funzioni di rilievo nella gestione delle controversie in seno alla comunità locale, esercitate dagli anacoreti del IV e V secolo alla vigilia della caduta dell'Impero Romano d'Occidente e nella verosimile latitanza dei poteri costituiti, rappresenta un'informazione di indubbia portata al fine di una valutazione del prestigio sociale[6]. In altri casi non sono le condizioni esterne, ma quelle interne alla comunità religiosa che fanno da premessa ad importanti sviluppi. Le forme di legittimazione spirituale degli oblati dentro i monasteri cistercensi del XIII e del XIV secolo, ed il modo in cui questi stessi processi di legittimazione rinforzassero i riferimenti di senso religiosamente costituiti, sono un esempio magistrale di come la risoluzione di un problema di legittimazione consentisse lo sviluppo dell'intera famiglia religiosa[7]. In modo analogo, la scelta dei certosini nel XIV secolo di delegare a funzionari laici esterni l'amministrazione e la gestione dei beni[8] costituirà un elemento di rinforzo decisivo del processo di ascesi che questo gruppo si proponeva di perseguire. In tutti questi casi, come è agevole notare, si è dinanzi a problemi direttamente connessi ai diversi contesti come alle diverse strutture organizzative, tanto esterne quanto interne, la cui risoluzione comporterà conseguenze rilevanti per ogni gruppo.

A volte è la stessa analisi delle strutture di governo a costituire una variabile rilevante per cogliere l'importanza delle decisioni compiute dagli ordini religiosi[9]. Impossibile comprendere le continue riforme che attraverseranno il monachesimo benedettino a partire dal X secolo, se non si tiene conto della necessità di difendersi dall'interesse dei poteri secolari, ansiosi di mettere le mani sui beni fondiari e le rispettive rendite che le abbazie avevano accumulato nel corso dei secoli a seguito delle donazioni e della particolare organizzazione del lavoro agricolo[10]. La ricerca di regole rigide a favore di un'ascesi sempre rinnovata andava di pari passo non solo

5) Cf. a tal proposito L. Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV siècle,* Hachette, Paris 1990.
6) Cf. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity,* Faber & Faber, 1982.
7) Cf. C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages,* Longman Group, London 1989; tr. it., *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in occidente*, San Paolo, Milano 1993.
8) Cf. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris 1972. Cf. anche S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Guaraldi, Rimini 1995.
9) Si veda in tal proposito L. Moulin, *Le monde vivant des religieux,* Calmann-Lévy, Paris 1964; tr. it., Ferro, Milano 1965.
10) Cf. L. Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age, X-XV siècle,* Hachette, Paris 1978; tr. it., *La vita quotidiana dei monaci nel medioevo,* Mondadori, Milano 1988.

con la necessità di preservare i monaci da un decadimento della tensione morale, ma anche con l'esigenza di preservare la direzione dell'abbazia dal potere secolare. La stessa nascita degli Ordini Mendicanti, separati da qualsiasi possesso fondiario e conseguentemente privi di interesse immediato per gli appetiti dell'aristocrazia feudale, si spiega anche in relazione a tali necessità. Sempre nel quadro dei rapporti tra potere laico e potere religioso, la cacciata dei Gesuiti dalle corti europee e la loro stessa soppressione ad opera di Clemente XIV nel 1773 risponde ad una dinamica simile. Una tale decisione apparirebbe incomprensibile se non si tenesse conto dell'istanza di autonomia politica portata avanti dalle corti europee nei confronti del papato e della conseguente diffidenza che poteva registrare la presenza a corte di ogni colto gesuita, obbediente al papa *perinde ac cadaver* e capace di influenzare direttamente il re del quale era molto spesso confessore e padre spirituale.

Gli esempi appena citati – facendo certamente l'economia delle specificità e delle precisazioni che si imporrebbero nel caso di un'analisi più circostanziata – potrebbero proseguire, e l'importanza di un approccio che privilegia le forme organizzative e le criticità che spesso ne scaturivano interagendo con il contesto naturale, culturale e politico, è di un'importanza evidente.

Non c'è tuttavia alcun dubbio che questa riduzione delle diverse forme di vita consacrata al solo piano organizzativo e istituzionale corra il rischio di lasciar passare inosservate le dimensioni principali di molti dei fenomeni sotto analisi, se non fosse affiancata da una consapevolezza della specificità dell'agire religioso in quanto tale. A nessuno apparirebbe sensato ridurre l'esperienza delle diverse forme di vita consacrata alle strutture organizzative ed alle strategie di presenza e di affermazione. È evidente che il tratto specifico del monachesimo va ricercato nel desiderio di affezione e di prossimità a Dio; un desiderio dal quale doveva essere espunto ogni fattore di disturbo[11]. È altrettanto evidente che lo specifico degli Ordini Mendicanti vada ricercato nella necessità di transitare dalla contemplazione alla predicazione a fronte dell'insorgere delle eresie. È ancora evidente che il rifiuto dei certosini di occuparsi di persona della gestione dei beni comuni vada spiegato in relazione al loro tentativo di non compromettere il primato assegnato alla meditazione ed alla preghiera. Infine, è evidente che l'intera dinamica della Compagnia di Gesù vada cercata nella volontà di dare basi catechetiche certe ad una cristianità poliforme, assieme ad una rigorosa direzione spirituale della vita interiore[12].

Qualsiasi mancata presa in esame della dimensione spirituale a profitto della sola analisi della struttura istituzionale e organizzativa è tanto più deleteria quanto più pone tra parentesi il contributo che le diverse forme di vita consacrata hanno apportato ad una società europea in corso di costituzione. Un tale apporto, prima di giocarsi sul piano economico, organizzativo o politico, si è esercitato soprattutto su quello della comunità esemplare e della sollecitazione utopica. Per secoli e fino ad oggi le comunità religiose hanno costituito una forma di riproposizione serrata e continuativa di modelli di esistenza alternativa, alimentata da principi di riferimento che andavano

11) Su tale aspetto, si veda lo studio di M. De Certeau, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 2003.
12) Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, Paris 1971.

al di là di questa e che, opportunamente riformulati, potevano ricadere anche sulla vita dei laici non consacrati.

È in tal senso che le diverse forme di vita consacrata si sono rivelate come una vera e propria fucina di valori, una fabbrica di progettualità costante di principi di vita che avrebbero investito – in forme diverse più o meno distanti dal modello principale – la società cristiana nella sua interezza. È abbastanza evidente quanto la funzione di rinforzo esercitata dalle forme di vita consacrata, sia sul piano della vita interiore, promuovendo la permanenza e la regolarità dei comportamenti spirituali, sia su quello della vita esteriore, incrementando il governo razionale degli uomini e delle cose, avrebbe influito in quel processo di razionalizzazione che è stato il motore dello sviluppo dell'Occidente. Un processo tanto più importante quanto più non va confuso con la ricerca della stabilità di sentimenti ed il controllo delle emozioni propri della cultura greco-latina; non si riassume, cioè, in un banale esercizio di temperanza, ma incorpora una carica permanente di utopia ben temperata e trasformata in carica progettuale. Si è qui dinanzi ad una dinamica specifica dell'agire religioso che poco ha a che fare con l'originario atteggiamento intramondano, teso alla ricerca della protezione divina[13]. La dinamica dell'Incarnazione e la promessa di salvezza per i giusti assieme alla riedificazione totale del mondo hanno fatto da propulsori ad una logica dell'evoluzione spirituale e ad un cammino dell'umanità assolutamente originali. Tanto il misticismo contemplativo orientale con la sua concezione di un ordine sovrano che regola gli uomini e le cose, quanto la *religio* romana, con il suo *pantheon* di dei, a governo di un mondo immutabile e iscritto nel ciclo permanente delle stagioni, sono molto distanti e implicitamente opposti alla visione del mondo incarnata dal Cristianesimo, tesa alla realizzazione piena dell'umanità, secondo una particolare "storia della salvezza". Con le diverse forme di comunità religiosa costituite a seguito dell'irruzione di Cristo sul piano storico, dinanzi a un Dio che si è "ricordato dell'alleanza", la vita di tutti i credenti è richiamata al "progetto" ed al "cammino" all'impegno di fedeltà ad una promessa[14].

Da ciò consegue come l'agire nel mondo, anche quello economico e quello politico, si iscrivono in una dinamica consapevolmente ed esplicitamente religiosa. Relazione intima e permanente con Cristo, evangelizzazione e promozione dei principi cristiani, educazione religiosa e rigore della vita interiore costituiscono altrettanti principi primi, qualità morali poste al vertice dell'esistenza e ragione ultima di ogni singola famiglia religiosa in quanto tale: sono cioè, almeno in un'accezione specifica del termine, dei carismi. Ignorare i carismi – intesi qui come qualità morali consapevolmente perseguite – per rintracciare solo le risoluzioni operative, equivarrebbe a porre tra parentesi le ragioni stesse dell'esistenza di ogni singola forma di vita consacrata. Ordini religiosi, congregazioni, comunità e associazioni spirituali di ogni genere tendono ad essere visibili nelle loro motivazioni reali, solo rendendo chiare le ragioni che sono alla base della loro fondazione e si rivelano costitutive dell'identità specifica di ciascuna di queste.

13) Si veda a tal proposito M. Weber, *Economia e Società,* II, cap. V, §1, Comunità, Milano 1980.

14) Una tale chiave di lettura ha trovato un'esposizione accurata in M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

È proprio in una tale prospettiva che si giunge a rintracciare l'autonomia relativa del fatto religioso[15] e la sua capacità di alimentare l'affermazione della modernità come processo culturale. Come mostra Max Weber, il desiderio di razionalizzazione della dimensione spirituale, invadendo la vita quotidiana, aveva finito con il costituire l'ineludibile premessa per la razionalizzazione di tutti gli altri ambiti di esistenza[16].

Un tale processo, coniugato con la fine delle religioni pre-cristiane, opererà non solo nella direzione di una coerenza tra fini e mezzi, ma anche in quella della costituzione di una tensione progettuale che strutturerà l'intera società moderna. Si afferma così una società del fare, dove le stesse congregazioni religiose si assumono ruoli specifici, elevando l'operato quotidiano a strumento per l'edificazione interiore, nonché a specifica modalità di collocazione dell'agire stesso nel disegno generale di Dio. Per tale strada la vita consacrata inizia a guardare il mondo intervenendo in prima persona, dando vita a pratiche di assistenza su larga scala e ponendo così le premesse affinché, quattro secoli più tardi, fosse lo stesso Stato laico ad incorporarle nella sua forma di funzionamento.

Tutte queste dinamiche sono perfettamente identificabili e comprensibili quando si è scelto di prendere in esame le ragioni prime della singola famiglia religiosa, rintracciando lo spirito originario intorno al quale si costituisce il consenso e si raccolgono proseliti. È solo cogliendo queste dinamiche che si registra l'impatto delle comunità religiose sulla società secolare, di fatto costantemente attraversata e ristrutturata da fermenti spirituali che dal cielo ricadono sulla terra, dal trascendente pervengono all'immanente, realizzando quella sinergia culturale che sorprenderà un Alexis de Tocqueville:

> «ciò spiega perché i popoli religiosi hanno spesso compiuto opere destinate a durare. Accadeva che, occupandosi dell'altro mondo, avevano scoperto il segreto per avere successo in questo. Le religioni abituano a comportarsi in vista del futuro. In ciò esse non sono meno utili alla felicità in questa vita di quanto non ritengano di esserlo nell'altra. È questo uno dei loro più grandi aspetti politici»[17].

Senza la lettura di una tale dinamica, l'intera modernità ci resta in gran parte ignota ed incomprensibile. Nella maggior parte dei casi finisce con lo scivolare nel manicheismo positivista, nel quale la ragione si contrappone alle tenebre e la luce del pensiero critico rischiara le ombre della superstizione e dell'ignoranza. Non accontentarsi di una tale riduzione ideologica e riscoprire il motore religioso interno ai tanti processi di rinnovamento che hanno scosso e ristrutturato l'Occidente, sono due passi dello stesso cammino e sono Max Weber ed Ernst Troeltsch ad avere tracciato tale strada.

15) Su questo concetto si è a lungo investito un attento lettore di Weber e di Troeltsch come Jean Séguy. Cf. J. Séguy, *Conflit et utopie ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Cerf, Paris 1999.
16) Una tale chiave di lettura è rintracciabile in tutta l'opera di Max Weber, anche se è stata espressa in forma maggiormente sistematica nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009.
17) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* II, Gallimard, Paris 1961, p. 155.

2. Una riduzione fatale

È importante constatare come la lezione weberiana, interamente tesa ad analizzare le ricadute dell'agire religioso sul processo di razionalizzazione, abbia occupato per lungo tempo una posizione defilata in sociologia delle religioni. L'attenzione della maggioranza degli analisti è stata monopolizzata in permanenza non dalle dinamiche del credere, intendendo con tale termine ciò che la religione mette in moto, bensì dal declino del sacro in quanto tale. Un tale fenomeno ha finito con il costituire un vero e proprio paradigma interpretativo gravido di conseguenze, la più grave delle quali è stata certamente la liquidazione di qualsiasi senso dell'agire religioso che non fosse a fini strumentali.

Fino a quando il processo di secolarizzazione è stato considerato come lo scenario unico e definitivo della modernità avanzata, la dimensione religiosa si è configurata come una semplice persistenza, un puro residuo della tradizione, un'area di rifugio nei momenti di crisi, o al massimo una modalità specifica e temporanea di opposizione sociale e di protesta politica. Costituendo una presenza puramente reattiva, essa non è stata considerata che come una delle forme di espressione possibili del disagio, personale e sociale al tempo stesso. Il suo stesso oggetto – la relazione con Dio – è stata vista come la semplice "vernice logica", l'espressione fenomenica di una criticità che aveva invece precise cause storiche ed altrettanto chiari contenuti sociali.

L'analisi dei nuovi movimenti religiosi, rientrando all'interno di questo paradigma, ha finito per considerare questi ultimi come una forma di reazione alla caduta delle utopie politiche degli anni Sessanta. Espressioni del rifugio personale e intimistico da parte di una generazione che aveva sperimentato tanto il declino delle utopie politiche quanto i riflessi della prima crisi economica degli anni Settanta, i movimenti religiosi sono spesso stati considerati come il semplice "riflusso", la variante minore e senza futuro dell'universo protestatario degli anni Sessanta. Una tale chiave di lettura è arrivata fino ad oggi. Per tale strada ogni movimento ecclesiale, quando non è oggetto di una semplice descrizione a fini apologetici, è analizzato non alla luce delle motivazioni che presenta, ma delle funzioni che assicura, del modello organizzativo alla luce del quale le svolge e dei benefici, diretti o indiretti, che distribuisce a quanti vi militano.

Una tale spiegazione, pienamente coerente con il generale processo di secolarizzazione e di disincantamento del mondo, estende all'area religiosa quel primato della razionalità strumentale che caratterizza oramai la vita dei singoli. Come l'azione sociale è spiegata e ritenuta comprensibile solo quando viene ricondotta al perseguimento di scopi specifici, allo stesso modo i movimenti religiosi si rivelano analizzabili solo una volta identificati nei loro obiettivi pragmatici: siano questi di natura sociale, culturale o politica. I movimenti ecclesiali non costituiscono che la variante spiritualista di quelli politici, dove l'obiettivo della conquista del potere è stato sostituito da quello dell'evangelizzazione e, al posto del mutamento politico generale, si è insediato quello dell'utopia comunitaria particolare, intesa come nucleo propositivo di un'umanità nuova in corso di edificazione.

Una tale formulazione, tanto dei movimenti religiosi quanto del sacro *tout court*, per quanto apparentemente illustrativa della novità rappresentata dai nuovi movimenti religiosi, è densa di conseguenze. Si tratta non solo di lasciare incompresa la ragione principale alla base dell'agire religioso in quanto tale, ma di sottodimensionare ed in

definitiva trascurare la radice carismatica a fondamento dei movimenti stessi. Per di più, poiché una tale riduzione ha tante più possibilità di affermarsi con successo quanto più si ricollega al sottodimensionamento dei valori, annullando la novità di un agire religioso *dentro* al mondo moderno, essa finisce per sancire una visione della società contemporanea come interamente strutturata dal paradigma della razionalità strumentale. Non solo la dimensione religiosa ma qualsiasi dimensione assiologica, qualsiasi valore legittimato su fondamenta trascendenti, non solo è definitivamente secondario e sostanzialmente irrilevante, ma nega la stessa possibilità di esistenza di una forma dell'azione sociale che valga in sé, cioè per ciò che esprime, indipendentemente dagli obiettivi specifici che può perseguire.

Il bilancio dei pezzi di società ritenuti inesistenti o comunque irrilevanti, e quindi proprio per questo trascurati dall'analisi, è ampio. Perdono terreno i valori in quanto tali: sempre meno capaci di orientare l'esistenza del soggetto e sempre più formalmente ostentati più che realmente operanti. Perdono terreno le dimensioni di vita collegate ad una vocazione, cioè ad un desiderio immateriale di realizzazione interiore attraverso il perseguimento di un preciso stato di vita, il più delle volte articolato attorno allo svolgimento di una professione o all'esercizio di una funzione. Perde senso la stessa vocazione religiosa: di fatto incomprensibile e ancorata a delle rappresentazioni aleatorie e soggettive della vita interiore.

Il fatto che singoli soggetti, in conseguenza della sola volontà di essere all'altezza di una relazione per loro qualificante e decisiva (quella con Dio e con la Chiesa) arrivino a operare in modo sistematico per un mutamento della loro personalità etica, è valutato come un fatto individuale sostanzialmente privo di legami e di ricadute sul contesto culturale. Per questa strada la mancata analisi della spiritualità, così come quella dei valori, sono entrambe viste come inutili; hanno cioè un valore puramente documentale: sono materiale descrittivo la cui interpretazione rinvia ai contesti economici, culturali e politici. Gli stessi movimenti spirituali non entrano nell'ambito di osservazione degli scienziati sociali che quando, manifestandosi al perseguimento di fini concreti, diventano oggettivamente visibili. In tutti gli altri casi restano oggettivamente secondari, scopertamente marginali.

Una simile disseminazione interpretativa, capace di annullare Dio e valori, principi costitutivi e vocazioni di vita, fa della sociologia un'agenzia di disincanto sociale. La riduzione dell'agire religioso ad espressione di condizionamenti culturali, psicologici o biologici scava tra la sociologia della religione e i fenomeni che questa pretende di comprendere un baratro incolmabile. Dinanzi ad una disciplina che riduce ogni credo ad un condizionamento di ordine sociale, culturale o psichico, ogni soggetto credente non può che allontanarsi, preferendovi una lettura strettamente psicologica ed arrestandosi alla semplice narrazione storica, spesso redatta al fine di consolidare la narrazione dominante attraverso la quale ogni movimento – esattamente come ogni famiglia religiosa – costruisce la propria identità.

Fin qui la storia di un'incomprensione manifesta tra una dinamica dell'agire che pone il proprio senso ultimo in un desiderio di legame con l'Altro ed un'interpretazione che la nega, facendone la pura conseguenza di condizionamenti psichici, sociali o culturali. L'assunto di partenza che postula una incompatibilità radicale tra dimensione religiosa e società secolare, non fa che enfatizzare e portare fino alle estreme conseguenze una tale interpretazione: il processo di razionalizzazione e il primato della razionalità

strumentale sono visti come fattori di annichilimento di qualsiasi valore universale, ma anche come rivelazione dell'inesistenza dell'universale in quanto tale.

Una tale concezione della modernità è oltremodo riduttiva. Spiegando la persistenza della dimensione religiosa se non nei termini del "ritardo" o della semplice "persistenza di un'illusione"[18], riducendo il soggetto alla sommatoria delle sole azioni che questi compie in vista di uno scopo, questa non è in grado di recuperare il senso dei valori che alberga all'interno dell'uomo e non spiega l'intera dimensione assiologica che lo costituisce[19]. La stessa dimensione utopica che è presente nella modernità stessa resta incomprensibile. Quest'ultima delinea infatti una dimensione progettuale al cui interno finisce per trovare spazio una rilettura religiosa. In altri termini:

> «abolisce la religione, in quanto sistema di significati e motore degli sforzi umani, ma essa crea, nello stesso momento, lo spazio–tempo di un'utopia che, nella sua stessa struttura, resta in affinità con una problematica religiosa del compimento e della salvezza»[20].

Che i movimenti religiosi si situino dentro la società moderna, mutuando da questa gli strumenti organizzativi, comunicativi e tecnologici; il fatto che talvolta vi esercitino un ruolo politico, culturale o economico, secondo modalità e forme in tutto e per tutto identiche a quelle delle realtà laiche operanti negli stessi ambiti, non consente affatto di mettere tra parentesi quella che è la loro prima ragione d'esistenza: la relazione strutturante, pervasiva e generativa con il trascendente in quanto tale, cioè con Dio stesso. Nei fatti è quest'ultima che comanda le altre e non il contrario.

Un tale primato della dimensione strategico-organizzativa provoca non solo la rimozione della stessa categoria di movimento a favore di quella di organizzazione, ma anche la conseguente riduzione di quest'ultima alle sole dinamiche strategico-organizzative, perdendo così di vista qualsiasi ruolo culturale esercitato dai movimenti religiosi sul tessuto sociale. Un ruolo che opera invece tanto in modo indiretto, animando valori specifici, quanto in modo diretto, dando vita a potenti reti relazionali a partire dalle quali si edificano opere specifiche che finiscono con il costituire altrettanti tasselli della società civile. Si arriva per tale strada a sottodimensionare e non valutare adeguatamente la stessa dinamica delle opere avviate dai movimenti ecclesiali (come lo erano già in precedenza quelle avviati dagli ordini e dalle congregazioni religiose): queste sono, di fatto, percepite e analizzate più nella dinamica organizzativa che rivelano che non nei contenuti che veicolano. Un'intera realtà ecclesiale transita non vista, né percepita; l'agire solidaristico si stempera in singoli episodi, isolati in cornici agiografiche. A tutt'oggi manca ancora un'analisi sulle strutturazioni di mondo vitale che le esperienze avviate da ordini, congregazioni e associazioni prima e dai movimenti ecclesiali poi realizzano, e sulle nuove letture della realtà che di fatto promuovono nella società civile.

18) Il riferimento esplicito è qui costituito dall'opera di S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* [1927] in *Il disagio della civiltà e altri saggi*¸ Boringhieri, Torino 1971.
19) Cf. R. Boudon, *Le sens des valeurs,* PUF, Paris 1999; tr. it., *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna 2000.
20) D. Hervieu-Léger, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia 1989.

Sarebbe invece importante interrogarsi, ad esempio, su quanto della tradizione politica del Veneto debba essere ricondotta all'esperienza dei gruppi e dei movimenti associativi che, nati sulla base della *Rerum Novarum*, hanno dato vita ad una consistente rete di cooperative. Allo stesso modo sarebbe importante verificare in che misura l'attuale cultura dell'adolescenza – particolarmente sviluppata oggi nell'ambito dell'Università Salesiana – sia stata avviata e ristrutturata da sacerdoti come Giovanni Bosco a Torino o Giacomo Zanella a Trento. E, sempre nella stessa direttrice problematica, sarebbe utile chiedersi quanto dell'attuale cultura dell'impegno lavorativo volontario abbia avuto alla base dei motori ecclesiali. Manca, in altri termini, un bilancio dei processi culturali dei quali ordini e congregazioni religiose prima e movimenti ecclesiali poi si sono resi protagonisti[21].

3. Per un'altra chiave di lettura

La riduzione del movimento ad organizzazione, e il conseguente prevalere dell'interesse per le strategie istituzionali più che per il contributo offerto alla strutturazione della società civile, nascondono l'imbarazzante silenzio della sociologia sui due elementi fondamentali che contraddistinguono l'agire della comunità religiosa: le ragioni dell'adesione e il riconoscimento del carisma. Non è infatti un caso se dalle indagini giornalistiche, e dalle incursioni sociologiche su organizzazioni e strategie, tanto le ragioni del militante quanto le scelte del fondatore restano sostanzialmente in ombra e, in ultima analisi, sono ritenute incomprensibili ed inessenziali al tempo stesso.

La riduzione della dinamica religiosa a prassi organizzativa comporta la liquidazione delle ragioni prime in quanto tali. Tutta la dinamica che porta a fondare e ad aderire è confinata nelle biografie dei singoli, e in nessun modo questa sembra giocare un ruolo degno di nota in quella che è la specifica prospettiva di analisi. Le ragioni dell'adesione, in piena società secolare, a movimenti di spiritualità con forti ricadute normative sulla vita quotidiana dei singoli appartenenti, restano ignote nella loro dinamica ultima. In pari modo restano ignote le ragioni della permanenza, dell'impegno quotidiano, della dedizione all'opera.

Ma ancora più grave è l'incomprensione del carisma. Il ruolo del fondatore, o della fondatrice, è semplicemente ignorato oppure – il che è lo stesso – ridotto alle semplici abilità organizzative e al successo ottenuto presso le istanze istituzionali. Benché a nessuno sfuggano la centralità e l'importanza di queste personalità, non solo nell'edificazione del gruppo originario ma anche nella realizzazione di un modello organizzativo destinato a restare immutato per decenni, il ruolo esercitato dal fondatore resta sostanzialmente in ombra[22].

21) Va osservato come la stessa difficoltà di presentare e far riconoscere le "radici cristiane dell'Europa" fino al ritiro del concetto dai documenti costitutivi dell'Unione Europea, sia stata la conseguenza di decenni di assoluto silenzio verso una tale dinamica, alimentato spesso da una consapevole strategia di laicizzazione forzata e di disconoscimento delle dinamiche specifiche provocate dal credo religioso nello stesso mondo moderno.

22) Un tale limite nell'analisi non è senza spiegazioni. Un'analisi del carisma, elaborata soprattutto in ambito politico ed essendosi conseguentemente investita nei contesti laici, ha sempre fatto i conti con la figura del capo carismatico che alimenta una vera

Tuttavia, proprio la presenza di una società massicciamente secolarizzata fornisce elementi concreti per superare entrambe le riduzioni. Infatti, una volta che ci si pone nel contesto di una società secolarizzata, la specifica religione non si configura né come una strategia a difesa e protezione dell'esistenza, né come percorso di salvezza dell'anima nella vita futura. Tanto la protezione quanto la riassicurazione contro le incertezze dell'esistenza rientrano oramai sotto la responsabilità del sistema istituzionale secolare. In modo analogo, la stessa precarietà dell'umano è occultata da un'economia del benessere e da un esteso ed efficace sistema di riassicurazioni. Rovesci e disastri sono destinati – almeno formalmente – ad infrangersi lungo le mura di difesa innalzate dalle agenzie assicurative e dai sistemi di protezione sociale, operanti lungo tutta l'esistenza del soggetto.

Ciò non è senza conseguenze sulla stessa percezione di sé da parte del soggetto. La dinamica religiosa è sempre di meno la risultante di un desiderio di protezione per assumere invece sempre di più una dimensione relazionale, recuperando per intero la forma primigenia della compagnia dialogica, della relazione con un ancoraggio autorevole che orienta, indica strade, suggerisce impegni, propone una vocazione. In quest'ambito la relazione con il testimone esemplare costituisce sempre di più la forma dominante ed il criterio strutturante il legame religioso. Nel caso del movimento ecclesiale questo testimone esemplare è, nella maggioranza dei casi, il fondatore o qualcuno che ne sa recuperare le virtù costitutive.

Non è un caso che la sociologia delle religioni resti silenziosa sulla funzione del carisma nelle comunità religiose contemporanee. Il primato della razionalità strumentale non ne prevede l'esistenza se non in forma temporanea. La dimensione carismatica resta un tratto momentaneo, riservato ai momenti di crisi, al periodo di fondazione eroica. Non si pone così adeguata attenzione ad una conseguenza del processo di secolarizzazione: quella di aver ricondotto costantemente la dimensione religiosa al momento fondativo. Con il primato della secolarizzazione ogni dimensione trascendente non può affermarsi che in controtendenza, ricollocando la proposta evangelica alla fase di confronto iniziale: quella nella quale deve spiegare le proprie ragioni dinanzi al nuovo areopago contemporaneo. Non è un caso se tutti i movimenti religiosi ripropongono il messaggio evangelico originario, indirizzandosi ad un mondo che non ha più nessun motivo per credere. Che siano gli studenti agnostici del Berchet dinanzi al giovane Giussani, o le masse sfiduciate dallo smarrimento della guerra e dal conseguente degrado umano agli occhi della terziaria francescana Chiara Lubich, o i cattolici praticanti abitudinari dimentichi della resurrezione per Kiko Arguello, in ogni caso i fondatori non intervengono a sorreggere, ma a recuperare un ambiente religiosamente indifferente, rincorrendolo all'interno della società secolarizzata.

Nella misura in cui quest'ultima permane e si rinforza nella sua struttura laica e secolare, il messaggio religioso non può non recuperare gli accenti originari della prima evangelizzazione. Ed è proprio in funzione di una tale dinamica che la dimen-

e propria narrazione di sé, fino ad avviare, in molti casi, un vero e proprio culto della propria persona. Questa stessa tradizione si ritrova in grande difficoltà quando si tratta di analizzare il carisma in ambito religioso, dove ogni esaltazione della persona è stigmatizzata proprio dallo stesso portatore del carisma. Per tale strada gli analisti finiscono spesso per sottodimensionarne il ruolo.

sione dell'annuncio acquista una valenza di permanente novità ed è costantemente innovativa, inattesa e dirompente. Ma è anche proprio per questo suo essere inattesa, che colui che l'annuncia non può non rivestire una forma espressiva direttamente corrispondente ad una tale novità. All'annuncio recuperato nella forma dell'impatto originario consegue una postura del sacerdote che da "amministratore del sacro" si converte in testimone profetico; al clero dedito alle funzioni del proprio ufficio si sostituisce il clero evangelizzatore dedito all'agire profetico; alle organizzazioni seguono i movimenti. È nella dinamica di una società interamente secolarizzata che la città diviene di nuovo terra di missione, l'intera collettività religiosa si anima di personalità esemplari, e credere vuol dire in primo luogo rintracciare il testimone autorevole e seguirlo.

Ciò spiega la centralità dei discorsi dei fondatori, della loro narrazione della dinamica costitutiva del movimento stesso, delle loro sintesi, quando non addirittura degli aforismi e delle battute: tutto diventa importante quando si è dinanzi all'annuncio religioso per delle nuove aree di missione. Ancorarsi al carisma, rintracciare e seguire la personalità esemplare, credere al testimone sono le forme effettive di una adesione a credenze e principi religiosi che non conoscono, né vogliono sapere di altre strade. Il riconoscimento della singolarità eccezionale del fondatore-testimone costituisce la base per l'avvio di una serie di relazioni tra quanti, vivendo tale esperienza, la pongono come costitutiva di un'intera ristrutturazione della loro esistenza personale. Il riconoscimento della singolarità genera così quello di una radice comune che unisce e consolida, genera e alimenta un'esperienza di legame sociale a partire dalla quale si radica il senso di appartenenza.

Risiede proprio qui l'apporto paradossale del processo di secolarizzazione. Solo in una società completamente secolarizzata l'annuncio religioso può risuonare ricostruendo il mandato fondativo originario. Solo in una società dimentica di qualsiasi dottrina di salvezza, per la quale il Dio incarnato non è che un filosofo spiritualista tra gli altri e la Chiesa non è che un'istituzione specializzata nella propria autorappresentazione, l'annuncio religioso può essere proferito come se fosse la prima volta. È importante a questo punto chiedersi quanto i fondatori dei diversi movimenti ripartano dalle domande originarie, dai desideri primi, dagli interrogativi di partenza. Nulla è scontato e tutto è di nuovo da dimostrare per il giovane Luigi Giussani dinanzi ai suoi liceali agnostici e serenamente iscritti nella nuova Milano secolarizzata e indifferente. Nulla è già dato e tutto è da ricostruire per la giovane Chiara Lubich dinanzi alle macerie della pacifica Trento appena bombardata.

L'attenzione verso la figura del fondatore sposta completamente l'asse di interesse dell'intera disciplina. Depurata dall'illusione di analizzare il singolo movimento religioso attraverso il solo esame degli aspetti organizzativi, delle tecniche comunicative e delle risoluzioni operative, l'analisi verte tanto sulla riforma spirituale, cioè sul progetto di riedificazione della vita interiore che il singolo movimento avvia, quanto sulla credibilità di colui che lo propone. Non c'è nessun cammino di "educazione alla fede", nessun progetto formativo, per quanto incentrato su valori sublimi, che possa affermarsi senza avvalersi di una rete di relazioni significative in cima alle quali c'è quella con il fondatore stesso del movimento e con quanti ne sono testimoni.

4. Conclusioni

Risalire all'analisi delle motivazioni dei soggetti che aderiscono al singolo movimento religioso riconoscendole come *ragioni* equivale a riaprire le porte ad una rianalisi del legame con il sacro. I movimenti ecclesiali di oggi, esattamente come gli ordini e le congregazioni religiose di ieri, non si riassumono nella sommatoria delle condizioni storico-culturali, economico-geografiche o politico-istituzionali nelle quali si affermano. Né si riducono al proprio apparato organizzativo ed alla propria strategia di presenza nella società. Concepire le adesioni di oggi, come quelle di ieri, alla luce di un atteggiamento puramente reattivo equivale ad una squalifica del senso religioso in quanto tale. Se una tale riduzione era sostenibile in una congiuntura storico-culturale nella quale l'universo religioso appariva come un puro residuo della tradizione, oggi, dopo oltre trent'anni di vivacità ecclesiale e di pieno riconoscimento dei movimenti ecclesiali, una tale squalifica appare improponibile[23].

La presenza dei movimenti religiosi pone sul tavolo il problema delle "ragioni del credere", cioè dei percorsi biografici attraverso i quali il soggetto compie la scelta consapevole di aderire ad una Chiesa, riconoscendo la presenza e l'inaggirabilità di una relazione con Dio che percepisce come costitutiva della propria stessa esistenza. Ammettere una tale dinamica porta la sociologia delle religioni a distaccarsi da una qualsiasi logica dell'agire che si riduca ad una semplice strategia strumentale, per riconoscere invece il primato incontrovertibile della relazione in quanto tale. Ma a partire dal momento in cui è quest'ultima la vera ragione del credere, questa non può non sperimentarsi che attorno all'incontro con persone concrete, con esistenze biograficamente definite. L'adesione ai movimenti ecclesiali nasce precisamente da questa dinamica: non è il riconoscimento di *qualcosa,* ma l'esperienza dell'incontro con *qualcuno*. È intorno alla preziosità di un simile incontro ed alla forte consistenza della relazione che vi nasce dentro, che la dinamica del movimento religioso trova la sua anima, il suo principio costitutivo.

SALVATORE ABBRUZZESE
Professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali presso l'Università di Trento
salvatore.abbruzzese@unitn.it

23) Cf. S. Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

L'ORIGINE DELL'OCCIDENTE E L'*AGAPE*. APPUNTI PER UN PROGETTO DI RICERCA DI SOCIOLOGIA STORICA

The paper proposed an outline for a research project sociological origins of the West and the crisis that is living in modern times. This work, too broad in scope, for the space of an article and the level of knowledge, using Szakolczai's research and interpretative scheme on the sociology of grace. In particular, in the essay is reinterpreted the concept of grace as a fulcrum for the historical and comparative analysis. This concept is analyzed, from our point of view, as love-agape.

di
GENNARO IORIO

Introduzione

Il saggio proposto rappresenta una traccia per un progetto di ricerca sociologico sull'origine dell'Occidente e la crisi che sta vivendo nell'epoca moderna. Tale lavoro, troppo ampio nella portata per lo spazio di un articolo e per lo stato della conoscenza, utilizza la ricerca e lo schema interpretativo di Arpad Szakolczai, uno dei più fecondi teorici sociali contemporanei, presentato in *Sociology, Religion and Grace* (2007a; 2007b). In particolare nel saggio che segue si riprende, reinterpretandolo, il concetto di grazia come fulcro per l'analisi storico-comparativa. Tale concetto è analizzato, dal nostro punto di vista, come amore-*agape* (Boltanski 2007; Colasanto e Iorio 2009; Iorio 2011a, 2011b, 2011c).

1. La grazia come agape

Definiamo l'*agape un'azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti* e*, dunque, offre più di quanto la situazione richieda nell'intento di rendere benefici.* Proprio per la sua eccedenza, l'*agape* viene vissuta come un atto di grazia perché percepito come immotivato, non suscitato, fuori da ogni spiegazione e persino in certe occasioni non meritato.

Pertanto, l'*agape* si definisce a partire da sé e per sé senza interesse, senza ritorno, contabilità o giustificazione. L'*agape* si mostra nella sua prassi. Quindi, non è un agire utilitaristico, di scambio di mercato, perché nessuno offre o domanda secondo un principio di calcolo delle "utilità marginali" per se stesso, né è fondata su un principio di giustizia del dare o rendere secondo un criterio distributivo. Non afferisce neanche alla logica della solidarietà, che implica un rendersi partecipe di una condizione non propria, o di avere l'adesione o la stima degli altri alla propria posizione sociale. In generale l'*agape* non ha come specificità neanche la reciprocità (questo non vuol dire che è negata da essa), in quanto chi ama, spesso, si trova a rompere il circuito del rendere: ad esempio non restituisce uno schiaffo a chi l'ha dato per primo, o ancora, spesso si trova a fare il primo passo. Comunque l'atteggiamento agapico, per attivarsi, non presuppone che l'altro ricambi il gesto, anche se lo suscita e lo attende.

2. Tipologia di senso dell'agape

L'*agape*, dal punto di vista del beneficiario, si presenta come "grazia". Se seguiamo il senso che può assumere nelle varie lingue indoeuropee, il termine "grazia", ha un rapporto evidente con l'amore, perché la parola greca *charis*, che è anche carità, amore come *agape*, è a fondamento dei vari sensi della grazia.

Dal punto di vista semantico quindi abbiamo tre dimensioni di senso della grazia, che noi intendiamo come specificazioni dell'*agape*. Il primo senso è quello teologico ed esprime il legame della grazia divina, cioè delle azioni di Dio e delle sue conseguenze. Il secondo significato riguarda la dimensione estetica, intesa come bellezza di una forma, di un movimento o anche di un comportamento. Quindi ha

un senso complessivo di graziosità. Il terzo senso riguarda il legame semantico con la vita sociale e i suoi piaceri, che genera sentimenti di gratitudine e che si esprime con il dire "grazie" per un beneficio ricevuto. Possiamo, quindi, dire che ci sono tre aspetti della grazia: uno "religioso", uno "estetico" e uno "sociale".

Se dall'analisi linguistica si passa al piano storico, mediante un incrocio tra i differenti significati, possiamo identificare due configurazioni sociali particolarmente utili. Infatti, da una parte abbiamo le religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islam) che mettono insieme il senso teologico e quello sociale (grazia e gratitudine); dall'altra, la cultura ellenica che è identificata dalla dimensione estetica e dai legami sociali (graziosità e gratitudine).

Queste due componenti, le religioni monoteiste e la civiltà greca, rappresentano per Szakolczai i fondamenti dell'Occidente.

2.1. *Ebraismo*

Come è ormai accettato dal dibattito scientifico, Abramo è considerato contemporaneo di Hammurabi; pertanto la religione giudaica emerge durante i primi imperi assolutistici e burocratici agli inizi del secondo millennio a. C. La ricerca dell'assoluto da parte di Abramo e la "chiamata" di Dio sono spiegabili come un rifiuto sensato della civiltà a loro contemporanea. Max Weber ha evidenziato che la caratteristica tipica delle religioni monoteiste è il "rifiuto del mondo" (Weber 2006). Il senso del mondo è da intendere come tutte quelle relazioni che sono al di là delle relazioni domestiche; quindi il rifiuto riguarda tutte le relazioni di reciprocità asimmetriche di potere. Il mondo, invece, riguarda gli imperi, le corti, i regni caratterizzati da relazioni di reciprocità asimmetrica, dove quest'ultima si presenta sotto la luce degli abusi. Dunque, la divisione fondamentale è tra la "casa" e il "mondo". I due poli esprimono la dinamica sociale storica che nell'ottica evoluzionista vede l'affermarsi della "logica del mondo" sopra la "logica domestica" (Elias 1988).

Dal punto di vista storico questo assunto di senso è espresso dall'uscita di Abramo da Babilonia e di Mosè dall'Egitto. Infatti, se come abbiamo detto Abramo è considerato coetaneo di Hammurabi, significa che l'ebraismo emerge in un contesto in cui erano già formati gli imperi assoluti. Il codice di Hammurabi è considerato la massima espressione di questa novità nell'antichità. In tale contesto, l'esperienza di Dio di Abramo, la sua "chiamata divina", possono essere interpretate lungo questo senso di un rifiuto della civiltà a lui coeva.

Per le religioni della grazia, quest'ultima è legata alla possibilità di potersi innalzare al di sopra della logica del mondo. L'esperienza di Abramo (Voegelin 1956) assume il senso di una conversione che si esprime attraverso l'allontanamento dal centro della "società di corte" di quel tempo, mediante l'uscita da Babilonia. L'obiettivo della fuga è di riformare un nuovo-vecchio assetto sociale nel quale le relazioni a-simmetriche potessero dominare la totalità della vita comunitaria. Le leggi di Mosè, d'altro canto, non sono altro che un tentativo legalizzato di fissare la possibilità di un modo di vivere nuovo.

2.2. *Grecia*

Lungo questa linea interpretativa weberiana è necessario analizzare il "caso Grecia", particolarmente importante in riferimento alla mitologia, alla storia, alla politica e al fatto che la parola greca *charis* è a fondamento di tutti i termini indoeuropei legati ai vari sensi della grazia. L'origine della cultura greca è sempre stato un rompicapo per i giganti del pensiero occidentale, a partire da Platone fino ad arrivare a Hölderlin e Nietzsche. Szackolczai documenta la tesi secondo la quale la cultura greca, e nello specifico quella ateniese, discende direttamente dalla civiltà minoica della Creta antica, distrutta intorno al 1400 a.C. La peculiarità di questa civiltà è che essa è stata generata da una "esperienza-incontro" trascendentale al femminile, in contrasto con l'esperienza storica ebraica. Per tale ragione essa è stata tematizzata nel mito del "ratto d'Europa".

L'esperienza di incontro maschile e femminile è radicalmente differente. L'esperienza di un profeta maschio si caratterizza su un piano spirituale-intellettuale che enfatizza le parole, la razionalità e sfocia nella costituzione di una religione costituita da comandamenti etici e orientata all'organizzazione della condotta di vita. L'esperienza di incontro femminile con la divinità è completamente diversa: essa infatti è caratterizzata dall'immagine più che dalla parola, meno spiritualistica e più ascetica; è caratterizzata da un vissuto intimo ed emozionale più che essere politica, e sottolinea la socievolezza, cioè la dimensione delle relazioni umane di gratitudine reciproca (Simmel 1997).

Da questo punto di vista si può capire perché il cristianesimo non sia una semplice unione tra la religione ebraica e la cultura greca, ma piuttosto l'incontro originale e inedito tra le due grandi linee di senso trascendentali originarie: quella associata ad Abramo, l'ebreo, e quella associata ad Europa, la cretese-minoica. Dunque, il fondamento del cristianesimo è dato dalla sintesi della radice giudaica-maschile e dalla radice greco-femminile.

2.3. *Cristianesimo e sua novità*

La novità del cristianesimo è rappresentata dalla grazia-*agape*, cioè dall'amore imprevisto e gratuito di Dio come dono vero e assoluto. Tale grazia-*agape* dal punto di vista di una sociologia comprendente è data dagli eventi dell'Incarnazione, della Croce e della Risurrezione, che hanno messo al centro dell'esperienza religiosa il tema della "motivazione di Dio". Questa accentuazione, ancora marginale nei Vangeli di Matteo e di Marco, perché più vicini ad una ricostruzione ebraica, è maggiormente presente nelle ricostruzioni più "greche" di Luca e in special modo di Giovanni. La motivazione di Dio ha ricevuto una formulazione originale proprio nel concetto di *agape* (*Gv* 3,16; *1 Gv* 4, 8.16). L'amore-*agape* caratterizza il pensiero greco in maniera molto più accentuata rispetto a quello ebraico. Tuttavia la chiave per dire "amore" per i greci è *eros*, mentre nel Nuovo Testamento troviamo la parola *agape*, molto marginale nella lingua greca classica. Il marcare questa novità è sottolineato anche dalla versione latina che traduce *agape* non con "amore", ma con un'altra parola marginale del lessico del tempo dei romani, come è "carità". Questa scelta sottolinea la differenza di epoca tra il pensiero antico (greco-romano) e quello cristiano.

La novità del cristianesimo riguarda l'amore divino che agli esseri umani si rivela nella grazia, cioè nell'idea di un'*agape* che assume il senso di assoluto, trascendente e non condizionato dai meriti di ciascuno, cioè universale. Dal punto di vista sociologico, quindi, il tema riguarda le conseguenze umane di una concezione di Dio come *agape*, cioè delle risposte dell'agire tra le persone all'amore-*agape* di Dio, ovvero di come gli esseri umani si comportano nei confronti della grazia immeritatamente ricevuta, perchè al di là dei propri meriti.

Questo elemento di risposta all'amore incondizionato e universale si traduce nella ricerca di migliorare se stessi fino a rispondere alla misura della grazia: questa risposta è l'elemento tipico del cristianesimo che non troviamo né nel giudaismo, né nell'islam delle origini, né nella filosofia greca, se non marginalmente. Nell'antico giudaismo, infatti, veniva sottolineata la necessità del mantenimento delle leggi mosaiche. Anche nell'islam era assente qualunque idea di lavoro sul sé per raggiungere una progressiva perfezione della propria condotta di vita, nel senso di un *ethos* filosofico. Nella cultura greca non è molto diverso dalle esperienze citate, perché mancava la forza di effettuare un cambiamento della vita verso un perfezionamento, se non per un ristretto gruppo di aderenti ad una scuola filosofica che in genere praticavano la *parresia* (Foucault 1996).

Dal punto di vista delle conseguenze umane e del lavoro di perfezione fino alla "cura del Sé", assume un'importanza cruciale, nella storia del cristianesimo e dell'Occidente, la figura di Agostino da Ippona. Come ha evidenziato Nygren (1971), infatti, nella polemica contro il Pelagianesimo, sant'Agostino ha sancito l'incuranza divina verso il merito di ciascuno e la gratuità della grazia, che è presupposto all'intrapresa di un cammino di perfezione personale come risposta appropriata all'invito dell'*agape*. Come ha sottolineato Nygren, ancora più importante, per l'idea di un lavoro di miglioramento di sé, è il concetto di carità in Agostino quale sintesi di *agape* ed *eros*. Nella filosofia greca, e in Platone in special modo, l'*eros* riguardava l'amore sessuale, ma indicava anche un livello spirituale di esigenza di unità dell'anima a Dio (l'Uno). Dunque l'*eros* platonico riguardava un amore di sé fondato sul desiderio di unirsi al differente per ricomporre un'unità più piena. Nel cristianesimo, la novità riguarda l'amore-*agape* discendente da Dio verso gli esseri umani senza riferimento a meriti particolari, caratterizzato dalla non contabilizzazione tra il dato e il ricevuto. Per Agostino la *caritas* è l'unità tra queste due dimensioni dell'amore e, dunque, quando la persona umana è toccata dalla grazia dell'*agape*, deve rispondere con la conversione tradotta in azioni concrete e quotidiane (*eros*), che la restituiscono all'unità con il prossimo. La sintesi che Agostino ha elaborato è anche il prodotto della sua condizione sociologica in quanto uomo vissuto tra due mondi: quello dell'Antichità e il nascente Medioevo. Non a caso Agostino muore durante l'assedio di Cartagine da parte dei Vandali, che segnano inequivocabilmente il passaggio di un'epoca.

3. La dinamica storica: tra Rinascita e Riforma

Le tre dimensioni di ciò che abbiamo chiamato grazia-*agape*, reinterpretando Szackolczai (e continuando lungo la sua linea di analisi), si mescolano storicamente dando vita alla dialettica tra "rinascita" e "riforma". Le rinascite riguardano

le rifioriture della cultura e dell'arte e per questo hanno un timbro di femminilità. Esse scaturiscono dalle riforme che si richiamano ad una più autentica vita evangelica e ad un rifiuto radicale del mondo, e pertanto hanno un'intonazione di mascolinità.

Per Szackolczai, il Duecento ha costituito per l'umanità una promessa, poi negata dalla modernità, in cui la cultura europea cristiana ha realizzato una sintesi inedita tra le tre dimensioni della grazia-*agape* attraverso l'umanesimo francescano. Tale cultura ha la sua massima espressione nell'Alto Rinascimento, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. In quegli anni hanno prodotto le loro opere Leonardo, Michelangelo e Raffaello. Non a caso il francescanesimo diventa la prima "scuola" economica dalla quale emergerà il moderno spirito dell'economia di mercato, e il movimento dal quale nasceranno le prime banche popolari, i Monti di Pietà, autentici antesignani del moderno microcredito. Infatti, le prime riflessioni sistematiche sull'economia, sul valore e il prezzo dei beni o sulla moneta, le troviamo in opere di Guglielmo da Ockam, Pietro Giovanni Olivi, Duns Scoto, tutti pensatori francescani (Bruni 2010). Dunque, dimensione teologica, artistica e sociale della grazia-*agape* trovano una sintesi perfetta nel loro peso specifico che non avrà eguali in futuro.

La configurazione sociale formatasi nel Duecento comincia a sbilanciarsi e ad entrare in crisi nel Quattrocento, cioè all'apice della sua espressione. In primo luogo per il presentarsi di un movimento filosofico che poneva grande attenzione alla ricerca della perfezione formale del pensiero. Era questo l'obiettivo principale di Ficino e di Pico della Mirandola, che riprendevano estremizzando l'analisi delle tesi di Platone, portando di fatto ad una divinizzazione dell'essere umano con tutte le conseguenze sul piano sociale.

Sul piano storico un ulteriore elemento di crisi è dato dalla vicenda papale. In particolare l'aspetto più importante riguarda il ritorno del papato a Roma con il Concilio di Costanza, che rappresenta un evento fondamentale per l'Europa, voluto per ragioni religiose e devozionali. La formazione di un nuovo centro di potere pone le condizioni di una nuova "società di corte" (Elias 1987). Un aspetto particolarmente significativo è il fenomeno de *Il Momo* descritto da Leon Battista Alberti, che dal 1436 è consigliere del Papa Eugenio IV, erede di Martino V, che riconosce il formarsi di un individuo che vive di divisioni, che crea conflitti, semina zizzania. Il suo luogo è la vita di corte appunto.

Questi sono gli elementi che sanciscono la fine della sintesi del Duecento e pongono le basi della modernità e della sua crisi nella nostra contemporaneità. Nell'Alto Rinascimento nascono i tre protagonisti dell'arte e della cultura che hanno creato figure archetipe dell'individuo moderno: Leonardo con Tommaso l'incredulo, Michelangelo con la figura di David, e Raffaello con la rappresentazione del Veggente mariano. Soprattutto i primi due hanno esercitato un'influenza straordinaria nella modernità, proponendo l'idea di una personalità divisa, distrutta da obblighi e incertezze angosciose, destinate a rimanere senza soluzione, sempre in dubbio e sfiduciato verso il prossimo. Se aggiungiamo, ai protagonisti dell'arte figurativa, i personaggi di spicco del pensiero del tempo come Machiavelli, Tommaso Moro e Lutero, che hanno lavorato all'inizio del Sedicesimo secolo sulle loro opere più importanti (*Il Principe*, *Utopia* e *Lettera di San Paolo ai Romani*), si determina la rottura decisiva e la frammentazione dei tre aspetti dell'*agape*-grazia, ra-

dice della crisi della modernità. Tale inconciliabilità è ciò che angoscia ancora oggi l'individuo e la società contemporanea, ovvero quella definitiva separazione tra la grazia-*agape* teologica, espressa dalla dottrina della predestinazione della Riforma luterana; la grazia-*agape* estetica, espressa dalla leziosità della "società di corte" prima e, successivamente, con l'estetismo e anti-estetismo dell'arte moderna; e la grazia-*agape* sociale, espressa dal tema della carità e organizzata dalle associazioni volontarie di aiuto ai poveri e ai diseredati, e trasformate in meccanismi istituzionali e disciplinari dello Stato moderno.

Questi tre aspetti sono ben espressi nelle loro degenerazioni dalle analisi sull'essenza della modernità di tre giganti del pensiero sociale moderno quali sono stati Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (2010), Norbert Elias in *Il processo di civilizzazione* (1988) e Michel Foucault in *Sorvegliare e punire (*1988).

Questa riflessione spinge a domandarsi sulle cause della rottura e sulla dinamica del suo sviluppo che appare irreversibile per certi aspetti, ma anche a indurre uno sguardo capace di scorgere l'eventuale ricomposizione delle tre radici dell'*agape* come grazia per rispondere alla crisi che stiamo vivendo.

4. Conclusione

Nel concludere queste brevi note su un progetto di ricerca, in coerenza con quanto sommariamente ricostruito, si dovrebbe partire da una riflessione sull'importanza del femminile nella dinamica storica, cioè nell'influenza-esclusione del genio femminile nella dimensione teologica, estetica e sociale che si è avuta nella modernità. In particolare, i casi di figure carismatiche femminili rappresentano il percorso migliore per approcciare al tema indicato, per trovare vie d'uscita al tempo di crisi che viviamo.

Bibliografia

L. Boltanski, *Stati di pace. Per una sociologia dell'agape*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
L. Bruni, *L'ethos del mercato. I fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
M. Colasanto - G. Iorio; *Sette proposizione sull'Homo Agapicus*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/2), pp. 252-278.
F. Crespi, *Introduzione alla sociologia*, Il Mulino, Bologna 2002.
J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa,* Raffaello Cortina, Milano 1996.
S.N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, University of New York, New York 1986.
N. Elias, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 1987.
- *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988.
M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.
- *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.
- *Sorvegliare e punire*, Il Mulino, Bologna 1998.
F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971; ed. or. 1802-1803.
A.R. Hoechschild, *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Il Mulino, Bologna 2006.
A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
A. Honneth - G. Iorio - F. Campelo, *Le condizioni per una sociologia dell'agpae,* in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 37-44.

G. Iorio, *La nascita della sociologia e la relazione sociale,* in «Nuova Umanità», XXVII (2005/6), pp. 831-849.
2011a, *Agape: un concetto per le scienze sociali*, in SMP, vol. 2, n. 3, pp. 101-115.
2011b, con Campello F., *La sociologia e l'amore come agape*, in SMP, vol. 2, n. 3, pp. 257-262.
2011c, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali,* in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 9-15.
S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983.
A. Nygren, *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.
G. Simmel, *La socievolezza,* Armando, Roma 1997.
A. Szackolczai, 2007a, *Sociology, Religion and Grace*, Routledge, London 2007.
- 2007b, *Il Rinascimento e le rinascite nella storia: verso una sociologia della grazia*, in «Studi di Sociologia», 2007/2, pp. 123-145.
H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma 1993.
E. Voegelin, *Order and History, I. Israel and Revelation*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1956.
M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS, Milano 2010; ed. or. 1904-1905.
- *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, a cura di A. Ferrara, Armando editore, Roma 2006; ed. or. 1920.

GENNARIO IORIO
Professore associato in Sociologia generale presso l'Università di Salerno
iorio@unisa.it

RICONCILIARE PENSIERO E AZIONE IN UNA SOCIETÀ CAPACE DI RINNOVARSI



For Chiara Lubich sociology can promote a new humanity. But, in order to accept this challenge, sociology has to become a "more social" science, able to find new solutions for community living. This means not only to build knowledge about the society, but also to search for new ways to live inside the society. This is an effort that other sciences made in the last century, offering new perspectives to their thinking, towards possible worlds. Social environment can generate a new humanity, with less conflicts and more able to create love and agapic action, sharing their vital roots. It is not enough to observe and to explain: it must become care and love that generate and improve capacities and strengths . As the night and the dawn prepare new life every day, also thought and action have to do the same inside a society that is more capable of renovate itself. Is not a vain desire but it is a necessary effort to prevent the drift of self-referring, that does not represent a new humanization.

di
TIZIANO VECCHIATO

1. Chiara Lubich apre nuovi orizzonti alla ricerca sociologica

Il nucleo della proposta di Chiara Lubich sul tema di nuovi orizzonti alla ricerca sociologica, può essere sintetizzato con le sue parole:

> «analoga realtà è stata impressa da Dio nel rapporto tra gli uomini. Come il Padre nella Trinità è tutto per il Figlio e il Figlio è tutto per il Padre, così – mi è parso di capire – anch'io sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino in dono per me. E, per questo, il rapporto tra noi è amore, è Spirito Santo: lo stesso rapporto che c'è fra le Persone della Trinità. Immersi in questa luce, abbiamo visto come qui sulla terra tutto è in relazione d'amore con tutto, ogni cosa con ogni cosa. Non sempre o raramente la nostra razionalità o la nostra sensibilità sono capaci di cogliere questa verità. Siamo spesso capaci di vedere solo una parte della realtà: quella nella quale vengono più in rilievo i rapporti sociali difficili, contrassegnati dalla contraddizione e dal conflitto. E diventa arduo, specie nella complessa società odierna, individuare rapporti di concordia, di comunione. Il nostro carisma ci ha indicato nella fraternità un principio spirituale che è al contempo una categoria antropologica, sociologica e politica, capace di innescare un processo di rinnovamento globale della società» (Lubich 2005).

Sono parole che descrivono una sfida esistenziale e teologica; come fa Giovanni, quando all'inizio del suo Vangelo, per descrivere il legame tra umano e divino, lo contempla. Ma poco dopo, la contemplazione si trasforma in domanda: cosa fare, dal momento che l'incarnazione non è annuncio ma realtà, amore incarnato? Non può essere contemplata e non vissuta.

L'amore incarnato e vivificante che unifica umano e divino è presente anche nel testo di Chiara Lubich, con una sfida aggiuntiva. È nello stesso tempo culturale ed epistemologica: come promuovere umanità rinnovata? Come promuoverla con l'apporto delle scienze umane? È una domanda che ricorre nel pensiero scientifico, che, dopo aver costruito i propri strumenti per pensare, si chiede come utilizzarli per renderli utili, metterli a servizio dell'umano, cioè in termini di umanizzazione dell'esistenza.

L'idea stessa di umanità rinnovata è già di per sé una sfida che si fa servizio. In questa tensione può essere riconosciuto un primo legame con la sociologia classica. Ad esempio quando Marx ha fatto della *prassi* il punto di congiunzione tra conoscenza e azione. Ma quale azione? Nel caso del marxismo quella finalizzata a liberare i prigionieri di una vita senza diritti, sfruttati, trasformati in fattori produttivi, assimilati a merce da scambiare. La strada che ha proposto è contrassegnata dalla "contraddizione e dal conflitto" simbolicamente identificato nella lotta di classe.

È una sfida a cui ha guardato anche il liberalismo per conquistare, uno dopo l'altro, i diritti alla fruizione individuale: anzitutto diritti civili, necessari per la partecipazione nella vita democratica, e diritti economici, ugualmente necessari per agire in un mercato delle capacità e della libera iniziativa.

Si è mosso anche il socialismo, puntando sui diritti del lavoro e delle appartenenze. Ha organizzato la rappresentanza degli interessi, proponendo strumenti per farli riconoscere e per liberare una umanità mortificata.

In questo modo gli individui si sono e sono stati parzialmente sottratti al possesso di altri individui e ai rischi di veder comprata la loro vita. I primi a beneficiarne sono stati gli adulti; poi anche i bambini, le donne, i vecchi, in una sequenza dai più forti ai più deboli che ha dato dignità anche agli individui a cui in passato non era riconosciuta capacità e possibilità di far valere i propri diritti.

Sembrava abbastanza. Ancora oggi molti pensano che possa bastare, visto che la cultura e la politica ragionano in termini di un'opera realizzata e da razionalizzare, consolidare, senza chiedersi se non ci siano ulteriori traguardi, altre sfide da affrontare e nuovi orizzonti a cui guardare.

Liberare gli individui senza di loro, senza che diventino persone non può essere abbastanza. Questa contraddizione, nel tempo, sta diventando sempre più chiara. Potremmo e dovremmo infatti chiederci: cosa ci manca, dopo che il riconoscimento dei diritti civili ed economici ha sottratto sovranità ad una serie di centri di potere: lo stato, altre istituzioni, i poteri economici, i gruppi di interesse, altre forme di dominio non solo e soltanto sui mezzi di produzione ma sulle persone stesse, sui loro desideri, paure e speranze.

A ben vedere, si è molto investito in diritti di cittadinanza "poco sociale". Non è difficile dimostrarlo, visto che ai diritti non corrispondono altrettanti doveri per il bene proprio e di tutti, da esprimere ed esercitare. È prevalso l'avere senza l'amore, pensando che bastasse contrapporre l'essere al dovere. Ma l'essere di chi? Se è soltanto pienezza esistenziale dell'individuo è pochezza, è un essere circoscritto. Se è un essere allargato, plurale, altro da sé, diventa "noi", che rispetta e valorizza, fa dell'amore una strategia di nuova cittadinanza.

Quello che conosciamo è, a tutti gli effetti, un percorso incompiuto. Non ha ancora intuito i limiti di un mondo fatto di tanti individui, soli, con i loro diritti e poco interessati ad affrontare il problema. Come trasformarsi in "persone", capaci di responsabilità e alterità, persone che si riconoscono, si valorizzano, guardano oltre le ragioni del proprio interesse e della mediazione dei conflitti, cominciando a porsi domande sulle condizioni per una nuova umanità, capace di rinnovarsi, umanizzarsi ancora?

Il futuro della sostenibilità ambientale lo chiede, così da pensare in termini di beni comuni, e non essere travolti dagli effetti tossici della vita poco rispettata e salvaguardata.

La sostenibilità sociale non può contare su altrettante attenzioni, quelle che per ora riserviamo alla natura. Anche per questo la socialità non può contare abbastanza sulla forza generativa che fa seguito al riconoscimento, al rispetto, facendo dell'amore il punto di discontinuità tra modi vecchi e nuovi di intendere le forme sociali e non soltanto i rapporti interpersonali.

Una sociologia che accetta questa premessa non è più come prima. Dovrà assumere e far proprio il senso profondo del diventare scienza più sociale, cioè a servizio della socialità, e non solo della conoscenza e della comprensione, cercando di innovare le forme e i modi stessi di essere società.

Sappiamo che non lo è ancora abbastanza, visto che la strumentazione analitica prevalente è utile per conoscere e spiegare i problemi, ma non per andare

oltre. Lo hanno già fatto i classici, mettendo a disposizione strumenti fondamentali così da poter guardare oltre la superficie sociale; entrando nelle dinamiche, guardando i fattori strutturali e oltre di essi, esplorando le costruzioni di significato. L'elemento comune e unificante di questo grande sforzo è ancora concentrato sul "come e perché avviene / è avvenuto / potrebbe avvenire".

Ma può bastare per una scienza adulta? Ad altre scienze non è bastato. Si sono poste anche altre domande. Nel tempo sono diventate ragione per cercare e scoprire nuove risposte, sottoponendole a prove di verità e chiedendosi ad esempio "a che condizioni possiamo rendere affidabili e veritiere soluzioni da mettere a disposizione di tutti, utili per la vita e non soltanto per un avanzamento della tecnica?". Lo ha fatto la fisica, la chimica, la medicina, la biologia, la genetica e altre scienze, quando necessario ripensando il proprio statuto, la propria ragione di essere "conoscenza più sociale", cioè servizio di umanità e di umanizzazione.

Può essere così anche per la sociologia e per altre scienze che vogliono essere più "umane"? Non sono "umane" se riguardano l'umanità, ma se si mettono al suo servizio, se la promuovono, se generano "nuova umanità". È quello che Chiara Lubich suggerisce, con un linguaggio contemplativo e profetico. Può essere sentito e non ascoltato, visto che collega nella stessa immagine il passato e il futuro. Non parla solo di una scienza, ma anche di modi nuovi per esprimere umanità e socialità. Anche per questo può essere sottovalutata dal sapere consolidato.

Il paradigma dell'amore applicato alla sociologia non riguarda solo un sentimento, un'esperienza esistenziale. La persona, diversamente dall'individuo, può intuire che dietro l'espressione evangelica "ama il prossimo tuo come te stesso" non c'è soltanto una proposta spirituale ma ben di più, che porta ad accettare le sfide della nuova umanità come premessa generativa di nuova socialità, verso modi inediti di pensare e pensarsi in relazione.

È importante ricordare che nella proposta di Chiara Lubich non viene negato o sottovalutato il conflitto. Semplicemente non viene assunto come unico criterio di regolazione della vita. In un mondo fatto di individui liberabili da quanti vogliono dominarli, da istituzioni che li vorrebbero sudditi, da padroni che li ridurrebbero a fattori produttivi e da altre forme di sottrazione di dignità è possibile fare spazio a una nuova umanità. Il passato ce lo insegna: può essere riletto come sforzo per liberarsi da molte sovranità; per costruire, occupare spazi sociali bonificati dalla paura e dal dominio di alcuni su altri. Un modo per farlo è riempirli di fiducia, che può diventare amore vicendevole.

Nella sua proposta, Chiara Lubich ritiene che l'amore, in quanto categoria sociologica, può rappresentare una condizione necessaria per guardare al futuro scientifico della sociologia e una condizione strategica per andare oltre gli approcci osservazionali, esplicativi; visto che l'amore, per sua natura, è non solo categoria di pensiero, ma anche azione ed esperienza di vita. Consente di entrare nel merito delle condizioni per descrivere e inferire ma anche per "generare", mettere al mondo forme di socialità prima impensabili – in senso teorico e pratico – ma non impossibili.

Il formato epistemologico [$a = \alpha (\varepsilon_s, \varepsilon_i)$] proposto in un precedente momento di confronto organizzato da *Social One* (Vecchiato 2007 e 2008), identificava la doppia dimensione del problema scientifico: conoscere insieme l'ente e il vivente, condividendo le loro domande e le loro potenzialità. La prima componente (l'ente)

è normalmente definita lungo l'asse della generalizzazione; mentre la seconda, il vivere, richiede una conoscenza più in profondità, lungo l'asse del passato, presente e futuro possibile. In quanto vivente, predilige la personalizzazione, cioè il verso contrario della generalizzazione.

Questa doppia eventualità non riguarda solo i sistemi umani, visto che i risultati della riflessione logica ed epistemologica del Novecento, ancora poco assimilati dalle scienze umane e sociali, hanno visto la stessa fisica fare della relazione una delle ragioni teoriche e strategiche per guardare oltre i sistemi chiusi, cioè oltre i loro confini. Si è capito che il pensiero che chiude può diventare fonte di paradossi e contraddizioni, dal momento che autolimita il proprio sviluppo, come ci hanno ad esempio insegnato i due teoremi di incompletezza di Gödel.

La forza dell'amore e dell'agire agapico (Colasanto 2011; Colasanto e Iorio 2009; Iorio 2011; Vecchiato 2012) proietta la sfida oltre l'orizzonte esplorato con strumenti scientifici. Non a caso l'epistemologia del Novecento ci ha aiutato a superare gli argini tradizionali e ad ampliare le possibilità di conoscenza, per metterle a servizio di una umanità interessata a guardare oltre i propri limiti, che sono anche le proprie sconfitte e le tragedie del Novecento. Per questo Chiara Lubich incoraggia la conoscenza a innescare processi di rinnovamento anche più profondo nei propri modi di essere pensiero scientifico. È possibile in una società più capace di amarsi, anche grazie a una sociologia rinnovata dal passaggio dall'io al noi.

2. La notte e l'alba: paradigma dell'incontro con l'altro ed esperienza di limite e speranza

Non è facile descrivere l'incontro con l'altro in modo semplice e ritmato come lo sono la notte e l'alba, icona di un incontro incessante tra buio e luce, cioè tra estremi che non sembrano conciliabili, se non nel lento passaggio dalla notte al giorno, per poi ripiombare in una oscurità da cui nasce la luce. Sono ritmo di vita. È come il pulsare del cuore che fa scorrere vita dentro e fuori di noi.

L'incontro con l'altro è sorpresa, come l'alba. È scoperta, si dice. È anche limite che ha bisogno di speranza. Come andrà a finire? È anzitutto esperienza: di me, di lui, di noi.

Lo sappiamo: il "noi" genera appartenenza. Il "me" separa, se non si trasforma in "io e tu", insieme. Se l'io non afferma se stesso senza diventare persona. Resta individuo e "io" oggettivato nel "me", quindi un separato.

L'altro è oltre i miei confini. Che fare allora dell'incontro? "In" è andare verso, cercare l'unione. "Contro" è sperimentare resistenza, opposizione. È insieme esperienza del limite e della speranza. Sono entrambi necessari per oltrepassare, passare da individui oggettivati a persone capaci di incontrarsi. Non solo… anche di reggere e interpretare il ritmo della vita, dove limite e speranza coesistono, nell'esperienza quotidiana.

Limite è barriera, ostacolo da superare. Speranza è capacità di vedere oltre la notte, verso la luce. Non basta aspettarla. È anche farsi sorprendere dalla luce che nasce. Rinasce ogni volta. È alba appunto. È molto di più: icona di vita. Ogni alba

è nuova nascita, come nella famiglia, quando una nuova vita sposta più lontano il limite della morte.

Quelli che abbiamo descritto sono altrettanti modi ritmati, per esprimere il senso di un problema ben più ampio. La notte e l'alba ce lo descrivono. Lo fanno richiamando una ninna nanna cosmica, che è cullare la vita. Nello stesso tempo richiama lo straordinario duello tra morte e vita.

L'altro vorrà incontrarsi con me? È una domanda poco consueta. La risposta non è scontata, in particolare nella relazione di aiuto. Significa accettare il rischio dell'incontro, dove il limite non si riduce. Può alimentarsi del conflitto silenzioso tra chi offre aiuto e chi lo chiede. Il prezzo da pagare è accettare l'incontro, ammettere la propria debolezza, il proprio bisogno.

Un modo per evitare questa sofferenza è farsi riparare dalle procedure, dalle regole che aiutano, ma senza incontrarsi. Un modo per farlo è di trasformare i diritti in prestazioni, in cose da ricevere, senza incontro delle capacità e delle responsabilità. Riscuotendo quello che mi spetta, anche se non ne ho bisogno. È una dinamica diffusa nel *welfare* di oggi. Consuma risorse senza rigenerarle. Per rigenerarle è necessario l'incontro delle capacità e delle responsabilità. È ambiente generativo di vita, che solo la trasformazione professionale e personale possono rendere possibile, nell'incontro appunto.

Nella relazione, il rischio opposto è fondersi con l'altro. Farsi sua immagine. Adattarsi a lui. La difficoltà non è quindi solo orizzontale, nel passaggio dei contenuti dell'aiuto. Possono essere dono, reciprocità, sostegno, qualcosa da dare e ricevere. Ma il "dare senza dare", senza ottenere e dare fiducia è un esercizio sterile, consuma senza rigenerare, anche quando tutto farebbe pensare il contrario.

Nei servizi alle persone l'incontro con l'altro nasce da esperienze di fragilità, di mancanza, da condizioni di necessità. Può essere fragilità: di organi, funzioni vitali, emozionali, economiche, ecc… Tutte situazioni in cui da solo non è possibile farcela, e vale anche per l'apprendimento e l'educazione.

La notte dell'assistenza è senza alba quando custodisce la sofferenza. La può conservare anche per lungo tempo, senza che questo sia necessario. È come il gelo che conserva la vita prima della primavera. Ha senso se lascia spazio all'alba della primavera. Ma se la *long term care* (LTC) si protrae senza ragione, è gelo che impedisce nuova vita. È notte senza alba. È dipendenza senza speranza. Chi ha meno speranza di vita ha ancor più bisogno di sperare.

Nel secolo scorso, quando la decomposizione della cultura moderna aveva in mano troppe verità con poco senso, Lukasiewicz ha costretto la logica moderna a non esser più come prima. Era necessario ricostruire la verità a piccoli passi. Lo ha fatto modificando il calcolo proposizionale. Vero e falso non potevano bastare. Sarebbe come dire che: buio e luce corrispondono alla notte e all'alba. Non è così. Ha aperto la strada alle logiche polivalenti, a gradazioni di luce. I valori di verità possono avere più dimensioni, senza perdere senso e verità delle cose, anzi il contrario. Ma era necessario andare oltre il buio e la luce "binari" di vero e falso, senza notte e alba.

Nell'incontro con l'altro in difficoltà i problemi si concentrano e sono amplificati. Non a caso le innovazioni di *welfare* sono avvenute in condizioni limite, quando l'intensità del bisogno e della sofferenza ha sollecitato la ricerca di azioni e

soluzioni generative. Sono ben oltre l'aiuto donato, a distanza di sicurezza dall'assistenza e dalla beneficenza, senza incontri tra persone.

Si è cominciato lentamente a capire (ma non ancora abbastanza) che per curare e prendersi cura non è possibile evitare l'incontro. Non è possibile affidarlo a procedure soltanto tecniche, soltanto giuridiche, soltanto metodologiche. Non è possibile trasformare la domanda in soliloquio, in autoprescrizione, senza svuotarla di capacità, di speranza, dell'alba possibile.

È oggettivazione che persiste, come gelo della persona, come luce artificiale, che illumina anche la notte, ma in modo troppo luminoso, illuministico. La vita non può essere incoraggiata con pratiche assistenziali. Sono istituzionalizzanti. Non può essere forzata con alimentazione artificiale. Non la si vorrebbe per sé, ma solo per altri, evitando di incontrarli.

I modi ricorrenti per evitare l'incontro con l'altro non sono soltanto istituzionalizzanti. Sterilizzano la relazione e la standardizzano. Sono intrusivi, visto che in certi casi entrano nell'altro. La scienza moderna del curare li ha sviluppati nelle pratiche chirurgiche, per poi cercare di renderle sempre meno invasive. Le ha sviluppate nelle diverse forme di psicoterapia. Non si entra nel corpo dell'altro, ma ancora più in profondità. Può accadere senza incontrare l'altro, utilizzando *setting* difensivi. L'intrusione può spingersi dovunque, nella persona, nei sentimenti, nelle emozioni, nelle scelte. Può arrivare con le ideologie a prendere l'anima.

Ci sono anche modi assistenziali per essere intrusivi. Sono basati sulla verifica dei mezzi, entrando nel merito delle capacità economiche, senza guardare alle capacità della persona, senza incontrarla e chiederle di dare e non solo di ricevere, amministrando l'aiuto, senza la persona che lo chiede.

Non possiamo incontrarci senza di me e di te. Non posso aiutarti senza di te. Non puoi essere aiutato senza di me. Sono diverse prospettive incrociate per mettere a fuoco il problema. Senza incontrarsi è possibile?

Le scienze del curare e prendersi cura hanno bisogno di riconsiderare i propri fondamentali e ritrovare senso, rinascere. Se osservano senza incontrare sono sterili. Se suppongono, teorizzano, senza verifiche di realtà, sono irresponsabili. Il sapere che non accetta la vita e il suo ritmo, se non vive la notte e l'alba, è idolo e seduzione. Non è servizio, non è soluzione. Il senso vitale di questi due termini è fare di "limite e speranza" condizioni generative.

3. Scienza sociale per una umanità che si rinnova

Quando nel 1971 Georg Henrik von Wright ha scritto *Explanation and Understanding* (ed. it. 1977) probabilmente non intendeva promuovere una riconciliazione tra saperi contrapposti, ma il suo lavoro può essere letto anche così. Le due forme dominanti del pensiero scientifico novecentesco erano tenute in ostaggio dalla dialettica tra positivismo e antipositivismo. Ogni parte vedeva i limiti dell'altra per meglio combatterla.

Con la spiegazione (*explanation*) si afferma la necessità di utilizzare metodi di dimostrazione, mentre la comprensione (*understanding*) ha necessità di utilizzare tecniche associative ed ermeneutiche. Possono essere antagoniste ma anche

complementari. Il problema è: come valorizzare l'intenzionalità che, come sostiene von Wright anche in termini formali, caratterizza l'azione responsabile. Se è responsabile non è "necessitata" oppure conseguenza di qualcosa, ma è proiettata verso qualcosa e qualcuno. Lo è ancora di più quando il sapere mette radici in una comunità che è contemporaneamente umana e scientifica se cerca il bene più profondo, quello che solo l'amore è in grado di generare.

Il valore di utilità di ogni scienza si può misurare con la sua capacità di essere a servizio della vita, intesa come mondo reale e tensione verso mondi possibili. Lo è anche per le scienze che apparentemente sembrano lontane da questa possibilità, perché considerate pure, astratte, lontane dalla realtà quotidianità e a cui non si attribuisce la possibilità di applicarsi a qualcosa.

Ma esistono le scienze non applicabili? Non sembra, visto che anche lo sviluppo della matematica è descrivibile come passaggio dalla "calcolazione" alla "rappresentazione" di relazioni, finite e non-finite, facendole coesistere, evidenziando che la finitezza è un diaframma che nasconde qualcos'altro. Finito e infinito diventano così entrambi concreti, avvicinandoli ai problemi reali, senza rischiare di confonderli con soluzioni tecniche, cioè dipendenti dalla capacità trasformative di tipo strumentale. Le forme del *logos*, che è capacità di pensare e rappresentare logicamente creazioni mentali, ha trovato nel tempo traduzioni impensabili, a dimostrazione che la scienza autentica è estremamente concreta. Quello che separa tra loro le discipline non è l'astratto o il concreto, ma i loro modi di gestirli, accettando il rischio di avvicinare oltre misura il sapere alla tecnica. È un rischio; è evidente quando si è trasformato in dominio tecnico delle cose e sulle persone e non invece servizio alla umanizzazione.

Si possono rileggere in questo deficit di persistente umanizzazione alcune delle parole di Chiara Lubich:

> «non sempre o raramente la nostra razionalità o la nostra sensibilità sono capaci di cogliere questa verità. Siamo spesso capaci di vedere solo una parte della realtà: quella nella quale vengono più in rilievo i rapporti sociali difficili, contrassegnati dalla contraddizione e dal conflitto. E diventa arduo, specie nella complessa società odierna, individuare rapporti di concordia, di comunione».

Descrive il problema come un deficit da colmare. Non si tratta di una missione impossibile, visto quanta strada è stata fatta verso forme di vita più sociali, basate su

> «rapporti di concordia e di comunione» e non soltanto resi «difficili, contrassegnati dalla contraddizione e dal conflitto […] Il nostro carisma ci ha indicato nella fraternità un principio spirituale che è al contempo una categoria antropologica, sociologica e politica, capace di innescare un processo di rinnovamento globale della società».

È un passaggio brusco ma del tutto naturale, visto che spirituale e intellettuale (quando diventa categoria antropologica, sociologica, politica, ecc.) sono

espressioni vitali. Coesistono nell'esperienza quotidiana. Si alimentano nell'incontro e nell'azione. A certe condizioni può diventare agapica (Aa.Vv. 2012).

È un invito, che riguarda anche la scienza, a non adattarsi a quello che è, a non limitarsi a discutere le proprie premesse, che riguarda i paradigmi che ispirano le proprie scelte. Se sono paradigmi osservazionali, basati sulla riproduzione del sapere, possono diventare un ostacolo alla sapienza. Avviene quando non preparano un futuro migliore, ma sono presente che si riproduce, umanità che non si rinnova.

Ma cosa ostacola lo sforzo di superamento del diaframma? La paura. Il nuovo non conviene ad una umanità separata, poco interessata a parlarsi e valorizzarsi. Anche per questo un'autentica scienza sociale non può non farsi ingaggiare da questa sfida, in modo responsabile, accettando la verificabilità: comporta una triplice prova, di realtà, di utilità, di umanità. La sola prova di realtà è bivalente, visto che evidenzia aspetti positivi e negativi. La prova di utilità si chiede ad esempio quanto le risorse investite mettono a disposizione nuovo valore. La prova di umanità si pone domande più impegnative, proiettate nei modi e mondi possibili di una umanità rinnovata.

Se questo è ragionevole ne escono sostanzialmente ridimensionate le proposte di legittimazione scientifica basate sulla verificabilità di primo tipo, cioè affermate con tecniche di confutazione (Khun 1979). Sono certamente utili ma parziali. Consentono al pensiero scientifico di espandersi senza "realizzarsi", incarnarsi e umanizzarsi come potrebbe.

Ad esempio logica e matematica hanno raggiunto grandi risultati utilizzando contemporaneamente il pensiero dimostrativo e associativo. Per analogia, potremmo dire che hanno interpretato lo spartito e il proprio statuto, con due chiavi di lettura. Può bastare? Dipende. Se le chiavi di lettura sono isomorfe probabilmente no. Sarebbe come usare due lingue, di cui una è solo traduzione dell'altra.

La composizione delle differenze è una strada necessaria, da percorrere, visto che nell'incontro con l'altro si ripropone sempre questo problema. Ma può bastare? Le scienze moderne sono nate dalla negazione della verità, intesa come rivelata. Si è pensato che non potesse bastare senza una verità costruita, ma a propria immagine. Tecnicamente è stato possibile, superando il concetto di verità come *adequatio intellectus rei*. Non si è cercato nei messaggi del creato la forma delle cose e il loro senso, ma si è cercato nel creato le condizioni pratiche per dominarlo e riprodurlo. La grande sfida c'è stata, c'è tuttora, accettando il rischio di chiudersi in un orizzonte "finito". Alcuni hanno capito che è epistemologicamente impraticabile. Missione fallita? No, se un utile fallimento venisse compreso e valorizzato.

Una rinnovata fondazione del "sapere sociale" non è velleità, non è presunzione ma sforzo necessario, per evitare la deriva della dimostrabilità parziale. È quella non abbastanza capace di mettersi a servizio dell'umanità e dell'umanizzazione e di sottoporsi ai diversi gradi di verificabilità prima delineati. Sta ad esempio avvenendo in un ambito tutto particolare, quello del curare e del prendersi cura.

Quando l'umanità è sofferente ed è più fragile ha più bisogno dell'altro. L'amore non può limitarsi a guardare gli estremi ed esprimersi in condizioni estreme, quando ci sono anche funzioni compromesse, capacità debilitate, difficoltà di capire, decidere, ridotte autonomie, spazi di vita sterili, da ricostruire, valori che non si incontrano. Osservare e spiegare serve a poco se non diventa esso stesso

curare e prendersi cura, cioè amore che vivifica capacità e potenzialità, grazie all'incontro con l'altro. Come la notte e l'alba preparano la possibilità di nuova vita ogni giorno, anche pensiero e azione riconciliati possono fare altrettanto, in una società capace di rigenerarsi.

Bibliografia

Aa.Vv., *Servizio sociale professionale e agire agapico: riflessioni teoriche, processi operativi*, in «Studi Zancan», 2012/6, pp. 75-176.
M. Colasanto, *Introduzione: l'agape per la riflessività della teoria sociale contemporanea*, in «Sociologia», 2011/3, pp. 5-9.
M. Colasanto - G. Iorio, *Sette proposizioni sull'homo agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/2), pp. 252-278.
G. Henrik von Wright, *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna1977.
G. Iorio, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali*, in «Sociologia», 2011/3, pp. 9-15.
T. Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1979.
C. Lubich, *Messaggio di Chiara Lubich*, in «Nuova umanità», XXVII (2005/6), pp. 799-801.
T. Vecchiato, *Paradigmi scientifici e intervento sociale*, in «Studi Zancan», 2007/3, pp. 11-31.
Id., *Spirituale e professionale: un difficile incontro,* in «Studi Zancan», 2008/5, pp. 24-37.
Id., *L'agire agapico nell'azione professionale,* in «Studi Zancan», 2012/6, pp. 82-93.

TIZIANO VECCHIATO
Sociologo e direttore della Fondazione Zancan, Centro studi e ricerca sociale, onlus
tizianovecchiato@fondazionezancan.it



PER UN DIALOGO TRA DONO E AMORE. ALCUNI SPUNTI DA UN'INTUIZIONE DI NATURA META-SOCIOLOGICA

This paper follows the intuition that "gift" and "love", in the social dimensions and dynamics through which they manifest themselves, are co-involved. It offers a comparative analysis – on the one hand – of the sociological thought concerning "gift", developed by scholars of the Mouvement Anti-utilitariste das Sciences Sociales (MAUSS) – especially A. Caillé (1998, 2008) and J. T. Godbout (1998, 2002, 2008) – and – on the other hand – of the thought of the Russian sociologist P. A. Sorokin (2005) on "altruistic creative love". The paper aims at highlighting how dialogue between these concepts allows us to discover their common "essential core" and proposes this as a theoretically useful element in view of a deeper understanding of the generative dynamics of social bonds.

di
MARIA LICIA PAGLIONE

Il rapporto tra il concetto di "dono" e quello di "amore", sebbene spesso sottolineato nel pensiero sociologico contemporaneo, sottende varie ambiguità legate, soprattutto, a differenti interpretazioni date ad altri due concetti, ritenuti incompatibili tra loro: quello di "reciprocità" e quello di "gratuità".

Mentre al dono[1], inteso, in una prospettiva socio-antropologica, come forma di scambio (Mauss 2002 [1925]) e «operatore privilegiato di socialità» (Caillé 1998, p. 43), pare connaturata la reciprocità quale fondamento dei «legami propriamente sociali»[2] (Godbout 2002, p. 22), all'amore, assunto spesso quale sinonimo di disinteresse per sé, pura perdita, sacrificio, tale dimensione non sembra necessaria: la sua "purezza", al contrario, aumenterebbe in misura proporzionale all'assenza di contraccambio, cioè di reciprocità.

Tale prospettiva dicotomizzante lascia, tuttavia, aperte alcune perplessità, legate alla constatazione che dono e amore, nelle dinamiche sociali in cui si manifestano, sembrano condividere molti aspetti e, in particolare, il fatto di essere caratterizzati da una simile e apparentemente paradossale compresenza di gratuità e reciprocità.

E ciò sollecita ad una riflessione volta a chiarire più in profondità i possibili nessi tra i due concetti.

Uno di tali nessi può essere messo in luce – e da questa ipotesi muove questo articolo – seguendo un'intuizione di natura meta-sociologica, come quella insita negli scritti spirituali di Chiara Lubich. Alla luce di questa il "dare" non sarebbe altro che «amore in atto» (Araujo 2005, p. 865) e, dunque, il dono starebbe ad identificare un particolare tipo di "azione sociale"[3] suscitata da amore, movente

1) La prospettiva a cui si fa qui riferimento è quella che muove dall'antropologo M. Mauss (*Saggio sul dono*, 1925) e si sviluppa nel lavoro del gruppo di studiosi che si identifica nel M.A.U.S.S. - *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, i cui principali promotori possono essere considerati Gerard Berthoud, Alain Caillè, Jacques T. Godbout, Jean-Luis Laville, Serge Latouche, Guy Nicholas. In questo lavoro i riferimenti principali saranno ai sociologi A. Caillè e J.T. Godbout, che definiscono il dono come «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (Caillé 1998, p. 30), mostrando come in esso siano compresenti la dimensione della gratuità e quella della reciprocità (che istituisce il legame sociale).

2) Tali tipi di legame, nella prospettiva teorica di Godbout (2002, p. 22), si differenziano da quelli "d'interesse" e da quelli "di potere". Mentre quelli "propriamente sociali" si caratterizzano per un tipo di reciprocità *personalizzata* (che valorizza l'identità dei *partners*) (Salsano 2008, p. 36), non strumentale, differita nel tempo (*ibid.*), *incondizionale* (non stabilita da un contratto, ma da una scommessa incerta rispetto al contraccambio e libera, cioè non esistente incondizionatamente) (Caillé 1998), i legami "di interesse", tipici dello scambio di mercato, si fondano su una reciprocità, che richiede certezze condizionali, si fonda sul calcolo e segue logiche strumentali, e i legami "di potere", presenti nella redistribuzione statale, sono tendenzialmente unilaterali (carenti di reciprocità) e asimmetrici tra i *partners* (Godbout 2002, p. 22).

3) Nel senso datogli di Max Weber per il quale: «per agire sociale si deve intendere un agire che sia riferito all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo» (Weber 1961, p. 63), mentre «per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità» (*ibid.*, p. 78).

capace di rendere efficace, nelle dinamiche sociali, quella che altrimenti resterebbe un'intenzione, un tipo di azione orientata universalmente ("amare tutti"), guidata da una logica incondizionale ("amare per primi") e capace di suscitare reciprocità e instaurare rel-azioni, legami di amore reciproco[4] tra attori sociali. Un'intuizione questa che dal piano meta-sociologico può trovarsi traslata e confermata sul piano sociologico in particolare nell'idea espressa dal sociologo canadese J.T. Godbout, secondo il quale il dono è «semplicemente […] il linguaggio dell'amore» e il suo movente «si basa […] sul bisogno di amare e di essere amato […]» (Godbout 1998, p. 30), dunque di dare e ricevere amore, in una forma di scambio reciproco generativo di legami.

1. Quale amore nel dono? Una proposta a partire dal pensiero di P.A. Sorokin

Spingendosi lungo la pista aperta da questa intuizione, diventa interessante domandarsi: nel dono, «operatore privilegiato di socialità» (Caillè 1988, p. 12), di quale amore si può parlare? Quale tipo di amore può sostenere la genesi e la vitalità di quel circuito di scambio paradossale costituito dal dono, struttura di reciprocità che, se capace di mantenersi in un registro di gratuità, è capace di suscitare reciprocità e generare legami sociali?

Seguendo il suggerimento della filosofa E. Pulcini, «se è legittimo ricondurre il dono all'amore, è anche vero che nessuno dei grandi archetipi dell'amore può esaurirne la complessità»: il dono «sfugge a ogni identificazione e classificazione parziale in quanto esso è l'effetto della reciproca contaminazione delle diverse forme dell'amore» (Pulcini 2005, p. 205).

Se si può, dunque, parlare di amore che alimenta un agire creativo di legami sociali, bisogna individuarne una forma che sia la più completa e universale che si possa conoscere.

In questa prospettiva diventa interessante riscoprire, in ambito sociologico, un pensiero, piuttosto trascurato, che sa cogliere nella realtà sociale l'esistenza e la vitalità di una forma di amore «infinito in qualità e quantità» (Sorokin 2005, p. 41) come quello individuato da P. A. Sorokin, sociologo di origine russa vissuto tra Russia e USA dal 1889 al 1968, e da lui definito *amore creativo altruistico*.

L'amore è per Sorokin un'"energia", un movente dell'azione di «necessità assoluta ai fini dell'esistenza armoniosa e della sopravvivenza di qualsiasi gruppo sociale» che ha il potere di generare la «forma suprema e vitale di relazione umana» (Sorokin 2005, p. 142), quella che permette l'esistenza della società umana «più felice» (*ibid*., p. 143) e, allo stesso tempo, la realizzazione di ogni uomo come "essere integrale".

Se l'aggettivo "altruistico" lascia intendere che nell'azione d'amore il movente della gratuità sia primario[5] (*ibid*.), Sorokin ritiene, tuttavia, che essa abbia un

4) Su questo si veda C. Lubich, *L'arte di amare*, Città Nuova, Roma 2005.
5) «Ognuno è felice di fare e dare qualunque cosa per il benessere dell'altro, non c'è contrattazione né calcolo dei profitti».

interesse: il «fine ultimo» cui tale azione tende è la reciprocità o, meglio, l'«amore reciproco» (*ibid*., p. 142), un tipo di relazione che trasforma l'umanità in una «famiglia umana solidale» (*ibid*., p. 197).

La scoperta della necessità assoluta di questa energia per la società della sua epoca, definita da Sorokin sensista[6], spinse quest'ultimo ad impegnarsi, sebbene osteggiato dai suoi contemporanei[7], ad introdurre il tema dell'amore in ambito sociologico, arrivando anche a fondare, nel 1949 ad Harvard, un *Centro di Ricerche sull'Amore Creativo Altruistico*.

Obiettivo di Sorokin divenne «capire la natura, le forme e il come ed il perché dell'amore, ma anche cominciare a cercare tecniche più efficienti per la sua produzione» (Sorokin 2005, p. 87), cercando di scoprire «come trasformare individui e gruppi in esseri più altruisti e creativi che – scriveva – sentano, pensino e agiscano come veri membri di una umanità unita in un'unica famiglia profondamente solidale» (Sorokin 1955, p. 2), attraverso un programma di "altruizzazione" delle persone e delle istituzioni. Programma, secondo lui, non utopico[8], perché nella stessa struttura antropologica degli uomini è "inscritta", anche se spesso tenuta sopita, una "legge d'amore"[9].

Sorokin, da sociologo impegnato ad apportare un miglioramento concreto alla sua società, non poteva limitarsi «a proclamare dei principi astratti o teorici sulle qualità dell'amore come fatto morale e spirituale» (Sorgi 1985, p. 155). Si dedicò, infatti, a livello epistemologico e metodologico, a sostenere una "rifondazione" della sua disciplina, che non la orientasse solo allo studio dei problemi sociali, come fino ad allora era stato, permettendole di prestare «pochissima attenzione ai tipi positivi di essere umano, ai loro progressi positivi, alle loro azioni eroiche e alle loro relazioni positive» (Sorokin 1950, p. 4), ma anche a temi più profondi come i valori e i principi ultimi, tra cui l'amore.

Per questo, Sorokin si spinse a mettere a punto un metodo, definito "integrale", per marcare la distanza da quello "riduttivistico", "quantofrenico" e "numerolatra" più diffuso nella sociologia del suo periodo, ridotta, secondo lui, a pura tecnica, incapace di rispettare la natura dei fenomeni sociali e dell'uomo, da lui visto come un "meraviglioso essere integrale" (Sorokin 1957), non solo organismo biologico e razionale, ma anche essere "super-sensoriale e super-razionale", per il quale anche la dimensione spirituale, quella intuitiva, quella creativa sono essenziali.

6) Sorokin aveva una concezione fluttuante della storia caratterizzata dal susseguirsi incessante di tre supersistemi socio-culturali: "ideazionale", "idealistico", "sensista". Nella sua contemporaneità il supersistema dominante era quello sensista ormai in uno stato di declino caratterizzato da una radicalizzazione dell'egoismo, della lotta, della ricerca di piacere effimeri.
7) Oggi questo argomento gode di un rinnovato interesse in ambito sociologico, anche se tra gli approcci sviluppati alcuni si discostano molto da quello "integrale" di Sorokin, in quanto sottintendono un concetto di amore molto parziale e ristretto alla dimensione dell'*eros* e alla sfera di coppia. Tra coloro che intendono l'amore in senso più ampio si veda, ad esempio, L. Boltanski, *Stati di pace. Una società dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005 oppure Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.
8) Anzi, «rientra nelle umane possibilità» (2005, p. 97).
9) Secondo Sorokin, sottolinea infatti T. Sorgi, «è l'amore la forza fondamentale e la fonte della creatività umana», mentre l'odio, forza primaria per l'uomo secondo varie prospettive teoriche, è in realtà «un amore mancato» (Sorgi 1985, p. 154).

Allo studio dell'amore si dedicò raccogliendo una grande quantità di dati che potessero illuminarne la conoscenza, tenendo conto che non si trattava di un fenomeno unidimensionale e statico, ma infinito, integrale e dinamico: «un universo inesauribile in qualità e quantità» che si manifesta in «numerose forme d'essere» (Sorokin 2005, p. 41) e che può essere accresciuto, coltivato, alimentato.

1.1. *Forme dell'amore*

Di questo amore infinito Sorokin individuò almeno sette forme, alcune visibili, altre no: religiosa, etica, ontologica, fisica, biologica, psicologica e sociale.

In particolare su queste ultime due forme, sull'amore psico-sociale e sulle sue molteplici dimensioni, Sorokin si concentrò ne *Il potere dell'amore* (1954), opera molto ampia dedicata a questo fenomeno, costruendo un modello teorico che potesse fungere da strumento euristico per la ricerca e permettesse di scoprire anche la parte nascosta di quello che a lui pareva un *iceberg* di cui si conosceva appena la punta.

Nella forma psicologica l'amore coincide con un'esperienza emotiva, affettiva, volitiva e intellettuale, "altruistica" per sua stessa natura, che genera una profonda condivisione e identificazione di colui che ama con l'amato[10], che non comporta l'annullamento dell'Io per il quale, anzi, l'amore coincide con «la forma più alta di libertà» e con l'espansione della «nostra vera individualità» (*ibid*., p. 52). L'amore, in questo senso, risulta essere, per Sorokin, "creativo" degli esseri umani, dato che, quando è reciproco, coincide con la «più profonda felicità e serenità d'animo» (*ibid*., p. 54): «amare ed essere amati», scriveva infatti, «dimostra di essere la "vitamina" più importante, indispensabile per una crescita sana dell'individuo e perché la vita umana segua un corso felice» (*ibid*., p. 129). Felicità questa che si realizza secondo una dinamica paradossale: nelle esperienze di amore ognuno diventa più felice, realizza di più se stesso, passando per la perdita di qualcosa di sé per amore dell'altro[11].

Nella forma sociale l'amore si manifesta come «una significativa interazione, o relazione, fra due o più persone, nella quale le aspirazioni e gli scopi di una persona sono condivisi ed assecondati nella loro realizzazione da altre persone» (Sorokin 2005, p. 55). Tale relazione coincide con il «completare se stessi negli altri e per mezzo degli altri», e chiede che si instauri una forma di reciprocità tra dare e ricevere: «è la gioia di dare e la gioia di ricevere» (*ibid*.). Perché si instauri tale reciprocità fondativa della «forma suprema e vitale di relazione umana», però, è essenziale che chi agisce «non chieda nulla in cambio» (*ibid*.), ma segua uno slancio altruistico e libero, incondizionale verso l'altro.

10) Secondo Sorokin, «in ogni vera esperienza psicologica d'amore l'ego o Io dell'individuo che ama tende a confondersi e ad identificarsi con il Tu oggetto del suo amore. Più forte è l'amore, più forte è l'identificazione» (*ibid*., p. 50).

11) Paradossalmente, si potrebbe dire, per Sorokin «rinunciando all'egoismo non sacrifichiamo la nostra individualità (personalità), ma al contrario la rendiamo eterna» (*ibid*., p. 51).

1.2. *Dimensioni dell'amore*

L'amore psico-sociale, concettualizzato da Sorokin, può essere descritto ideal-tipicamente attraverso cinque dimensioni (Sorokin 2005, cap. II):

1. l'*intensità*, che indica che quanto più grande e prezioso è ciò che viene dato liberamente, tanto più intenso è l'amore;
2. l'*estensione*, che indica l'ampiezza dei destinatari e può variare dall'amore esclusivo per se stessi fino all'amore per tutta l'umanità, tutte le creature viventi e l'intero universo;
3. la *durata*, che può variare da un momento breve, come avviene in un atto eroico, ad anni o all'intero corso della vita, come nell'esperienza di cura di una mamma verso il proprio figlio;
4. la *purezza*, che riguarda la logica e le motivazioni che animano le persone: essa varia dall'amore che trova la propria ragion d'essere solo nell'amore stesso fino all'"amore contaminato", mezzo per raggiungere fini utilitaristici e edonistici. «L'amore puro non conosce scambio […] né ricompensa. L'amore è sempre fine a se stesso» (*ibid*., pp. 59-60) e non chiede nulla in cambio;
5. l'*adeguatezza*, che riguarda il rapporto tra fine soggettivo dell'atto d'amore e le sue conseguenze oggettive, e ricorda che un atto d'amore non può essere disinteressato agli effetti che genera.

In base a queste dimensione e ai rapporti tra esse si può capire se ci si trova in presenza di amore altruistico o piuttosto di una forma d'amore contaminata da egoismo, edonismo, utilitarismo, desiderio di dominio, incapace di realizzare quella che Sorokin definisce «la forma suprema e vitale di relazione umana» (Sorokin 2005, p. 142), ma solo legami coercitivi o contrattuali[12].

2. Amore creativo altruistico e dono

Alla luce di questa proposta teorica, un'analisi comparativa sembrerebbe costituire un'utile pista d'analisi per individuare, da un lato, aspetti sovrapponibili e, da un altro lato, elementi complementari dei concetti di amore creativo altruistico e dono. Seguendo questa pista, si nota innanzitutto che entrambi i concetti sembrano nati da esigenze scientifiche e culturali molto simili.

Sia Sorokin sia i teorici del dono, preoccupati e delusi rispetto alla situazione e alla mentalità delle società in cui vivono e sfiduciati rispetto ai "riduzionismi" della sociologia e alla sua capacità di cogliere l'operare di fenomeni che potrebbero essere segnali di novità costruttive, si pongono in una posizione critica verso la società e la sociologia a loro contemporanee. La loro critica non resta negativa, né si accontenta di soluzioni normative: dalla scoperta di antidoti alla disgrega-

12) Esiti molto simili sono osservabili nelle dinamiche di dono. Anch'esso, infatti, può esistere in forme false o avvelenate (Gasparini 2004), nel caso in cui l'intenzione di chi dona muova da un desiderio di potere o da interessi egoisti, con il risultato di produrre in chi riceve dipendenza, senso di umiliazione o di oppressione, generando relazioni d'interesse o di potere (cf. Godbout 2002, p. 22).

zione sociale già operativi nel tessuto sociale, elaborano proposte innovative a livello sociale[13] e a livello epistemologico e metodologico[14] delle scienze sociali. Se, secondo Sorokin, compito fondamentale della sociologia è quello di impegnarsi per una produzione più grande di amore altruistico, radicalizzando un «processo sociale reale» (Sorokin 2005, p. 86) di "altruizzazione", forte è la consapevolezza, dichiarata dai teorici del dono, della «necessità di universalizzare e di radicalizzare […] un imperativo di generosità» (Caillé 1998, p. 135) e di «impegnarsi in un sovrappiù di incondizionalità» (*ibid*., p. 133).

Amore altruistico e dono sembrano, poi, descrivere fenomeni che condividono dimensioni molto simili. Entrambi vengono scoperti come universalmente diffusi in tutte le società e necessari per la loro esistenza in quanto sue leggi "originarie": svolgono cioè una simile funzione sociologica e antropologica creativa.

A livello sociologico, «il dono mira alla riproduzione […] sociologica, a stabilire e ristabilire il rapporto sociale» (*ibid*., p. 110) e l'amore fa sì che una società non si sgretoli e non diventi un "inferno sociale" fatto di atomi giustapposti, ma separati. A livello antropologico, il dono e l'amore sostengono la definizione dell'uomo come persona, cioè essere-in-relazione, stagliandosi come fenomeni relazionali primari[15].

13) A livello concreto Sorokin, come detto prima, non solo scopre l'amore creativo altruistico, ma ritiene anche necessario promuoverne la crescita per evitare che «la società "capitalista-contrattuale" occidentale si sgretol[i] nella conflagrazione di una moltitudine di discordie, lotte e guerre causate dalla «mancanza del minimo indispensabile di relazioni d'amore», e che «relazioni contrattuali» si trasformino in «relazioni coercitive» (Sorokin 2005, p. 144). L'energia creativa dell'amore è necessaria per la sopravvivenza sociale: in opposizione a tante forze distruttive, «l'amore fa sì che il mondo continui ad esistere e a vivere» (*ibid*., pp. 48-49). Allo stesso modo i teorici del MAUSS, di fronte ad una cultura che «mira in primo luogo a liberarci dagli altri, a emanciparci dai legami sociali concepiti come […] costrizioni inaccettabili» (Godbout 2002, p. 205), sostengono la necessità del dono perché la società, ma in generale la vita umana, possa svilupparsi.

14) A livello epistemologico e metodologico, in entrambi gli approcci si nota una forte insoddisfazione davanti ai "riduzionismi" in cui la sociologia si è chiusa. In una prospettiva dell'andare *oltre*, più che *contro*, ritengono i risultati finora raggiunti preziosi, ma anche incompleti, e propongono, dunque, di integrarli. Sorokin suggerisce che di fronte ad una sociologia che, oltre che focalizzarsi sulla malattia, sta rinunciando all'idealità, alla progettualità, diventando troppo attenta al dato e poco al senso e al valore, riducendosi a "numerologia", è necessario promuovere una "sociologia integrale" interessata a comprendere i significati delle azioni e a trovare nessi causali, sulla base di un'antropologia anch'essa integrale. Allo stesso modo, i sociologi del MAUSS vedono dei limiti nei due principali paradigmi delle scienze sociali, l'individualismo e l'olismo metodologici, in quanto essi colgono solo dei casi estremi delle realtà sociale e umana. Non vogliono negare il valore di questi paradigmi, anzi vogliono conservarli «rendendo giustizia al momento di verità che ciascuno di essi indubbiamente comporta» (Caillè 1998, p. 14), ma dialettizzandoli e superandoli, per non perdere di vista l'integralità dei fenomeni: concentrandosi troppo sull'individuo o troppo sulla totalità sociale non riescono a vedere ciò che sintetizza, unisce l'individuale e il collettivo, generando così i legami sociali e la società, cioè il dono, né a concepire l'essere umano come persona, contemporaneamente libera e vincolata, ma solo l'individuo, l'*homo oeconomicus*, autointeressato e completamente svincolato, o l'agente/attore sociale completamente assoggettato a dinamiche sistemiche impersonali.

15) Se il dono è «ciò che trasforma gli esseri e gli individui in persone» (Godbout 2002, p. 175), libere e contemporaneamente profondamente obbligate verso gli altri, uniche e allo

L'universalità del dono, soprattutto nelle forme più moderne come il "dono agli estranei", e quella dell'amore, inoltre, racchiude un'altra sfumatura: quella dell'apertura infinita verso tutti gli appartenenti al genere umano, che mostra la loro tendenza intrinseca all'inclusività e alla diffusività che evita la degenerazione delle relazioni in "egoismo tribale" (cf. Sorokin 2005, cap. XXIII).

Inoltre, sia il dono che l'amore richiedono una «certa efficienza», come direbbe Godbout (cf. 2008, p. 144) nell'«alleviare la pena dell'altro», in misura proporzionale a quella che Sorokin chiama "adeguatezza" tra il fine soggettivo di chi ama e i risultati prodotti per chi è oggetto d'amore.

Sia il dono sia l'amore, poi, sono fenomeni pluridimensionali, che si sviluppano secondo dinamiche paradossali. Le azioni di dono si caratterizzano per la pluralità delle loro dimensioni o motivazioni (interesse/gratuità, libertà/obbligo), come sottolineava già M. Mauss nel suo celebre *Saggio sul dono*, tutte paradossalmente interrelate e non separabili se non per motivi analitici: «non vi è dubbio – scriveva – che il dono non funzionerebbe, non sarebbe l'operatore privilegiato di socialità che è, se non fosse effettivamente nel contempo e paradossalmente obbligato e libero, interessato e disinteressato» (*ibid.*)[16].

Similmente, l'amore creativo altruistico appare a Sorokin come un universo infinito costituito da almeno sette forme e cinque dimensioni che bisogna sempre tenere a mente nell'insieme e nelle reciproche influenze, che si esprime in una forma d'agire che «trascende qualsiasi motivazione utilitaristico-edonistica» ed è «la più alta espressione del libero desiderio, azione, preferenza» (Sorokin 2005, p. 75). Ad esso sono estranee logiche strumentali (*altruistico* sta ad indicare infatti che nel vero amore si fa esperienza della persona amata come un valore *fine* e non mezzo) e costrittive. Come il dono, si nutre di gratuità e libertà. Nello stesso tempo, però, non sembra corretto ritenere che l'amore sia puramente disinteressato all'altro e libero dal rapporto con lui dato che ha un fine: la reciprocità. L'amore altruistico contiene dunque anche spinte legate all'interesse e all'obbligo, come il dono.

Nelle dinamiche attraverso cui dono e amore creano legami, poi, si scorge l'importanza prioritaria dell'"altruismo", direbbe Sorokin, o dell'"incondizionalità", direbbe Caillé.

Solo grazie alla sua natura "altruistica" l'amore agisce come «una delle forme più alte di forza o energia creativa» che «unifica, integra e armonizza» (Sorokin 2005, p. 45), diviene capace di generare "un di più" inatteso, suscitando amore reciproco che alimenta relazioni non strumentali o contrattuali come quelle dello scambio di mercato, né obbliganti come quelle delle "società prigione", ma relazioni libere a cui si aspira senza altro scopo che quello di viverle, che, dunque, hanno, anzi, sono un *valore in sé*.

stesso tempo appartenenti ad una stessa realtà, l'amore è ciò che rende gli uomini "esseri integrali". Se per l'uomo la relazione d'amore reciproco coincide con «la più alta forma di felicità» (Sorokin 2005, p. 143), il dono rappresenta, similmente, la possibilità di realizzazione di sé, di «ricreazione di sé attraverso la creazione di legami» (Pulcini 2005, p. 225).

16) *Ibid.*, p. 43 oppure p. 63: «il concetto di dono non si applica più quando una delle sue quattro componenti, l'obbligo, l'interesse strumentale, la spontaneità o il piacere, si separa dalle altre e funziona nell'isolamento diventando come dipendente soltanto da se stessa».

Queste relazioni di tipo libero e contemporaneamente "vincolante" richiamano quelle alimentate dal dono, anch'esso capace di esprimere il suo "valore di legame" a patto di essere veicolato da azioni mosse primariamente da gratuità e da una logica incondizionale[17]. Tanto che pare più corretto, agli occhi dei maussiani, vedere il dono come una spirale che come un ciclo, di cui «il momento capitale è il primo, quello del dono propriamente detto. È il dono che fa apparire qualcosa che non esisteva in precedenza» (Godbout 2002, p. 196): lo slancio incondizionale di gratuità

> «è ciò che fonda il sistema: […] designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la logica ed esprime il fatto che il sistema non è meccanico, ma libero e indeterminato. Si è ben costretti a concludere che la reciprocità degli oggetti non è centrale per il dono e che il dono è in primo luogo un dono» (*ibid*., p. 125).

3. L'amore creativo altruistico come «motore» e «clima specifico dei legami propriamente sociali»

Alla luce di quanto detto, sembrerebbe che i concetti di "dono" e "amore", dunque, condividano uno stesso nucleo che descrive, sebbene da prospettive teoriche diverse, la forza originante di uno stesso fenomeno: la genesi dei legami sociali.

In particolare, il concetto di amore creativo altruistico pare coincidere con quel valore specifico del dono che i teorici del dono ammettono gli sia «veramente essenziale» perché funzioni come «operatore privilegiato di socialità» (Caillé 1998, p. 80).

Sorokin suggerisce, infatti, che «solo il potere dell'amore incondizionato provato per tutti gli esseri umani può sconfiggere le forze della lotta fratricida». In tal modo, egli centra il cuore della logica che anche secondo i teorici maussiani genera e potenzia le "relazioni sociali propriamente umane": «solo la gratuità manifesta, l'incondizionalità – scrivono loro – possono stringere l'alleanza» (Caillé 1998, p. 41).

L'incondizionalità per i maussiani, sebbene sia sempre libera, cioè condizionale, e dunque incerta[18], essa, ammettono, «costituisce […] il clima specifico delle relazioni propriamente umane» (*ibid*.).

E questo nel momento iniziale e creativo del legame dato che «l'alleanza può nascere soltanto da una scommessa incondizionale», dalla disponibilità di qualcuno a fare liberamente «un salto nell'ignoto» (*ibid*., p. 122), correndo il rischio che il dono non sia ricambiato[19], ma anche in seguito, nel momento ri-creativo

17) Questi due elementi, gratuità e incondizionalità, si scoprono costituire l'essenza più profonda del dono. Scrivono, infatti, i teorici del MAUSS: «se dunque ci si chiede cosa sia veramente comune ed essenziale alle diverse interpretazioni di dono […] è il fatto di offrire senza attendere una restituzione determinata» (*ibid*., p. 80).

18) Nei legami di dono «ognuno […] resta sempre libero e si mostra effettivamente in grado di uscire dall'alleanza» (*ibid*., p. 124). Ecco perché A. Caillè (1998, pp. 113-134) parla di logica della "incondizionalità-condizionale", la cui formula *in nuce* appariva già in M. Mauss (1965, p. 289): «non esiste via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente».

19) Come ricorda anche la Pulcini (2005, p. 200), «chi prende l'iniziativa del dono non può in alcun modo essere certo che l'altro risponda […]. Ma è proprio nella capacità di correre questo

del legame, perché è l'incondizionalità che fa sì che il dono si mantenga in quel "registro" in cui le alleanze possono vivere (cf. *ibid*., p. 123).

Radicando l'essenza delle "relazioni sociali supreme e vitali" nell'altruismo (cioè nel fatto di non chiedere nulla in cambio), Sorokin mette in luce come la gratuità ne sia l'elemento "originario" e l'*incondizionalità* ne costituisca il "clima specifico", come nei "legami propriamente sociali", quelli del dono.

Se si dovesse dunque individuare nel pensiero sociologico un concetto che possa descrivere di quale amore il dono, capace di funzionare come "legante", sia linguaggio, si potrebbe pensare ad un amore molto simile a quello "infinito" di cui Sorokin si fece pioniere, nutrito da gratuità, ma pienamente espresso nella reciprocità, in una reciprocità libera, incondizionale, universalmente aperta.

Bibliografia

B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004.
V. Araujo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, in «Nuova Umanità», XXVII (2005/6).
A. Caillè, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
Id., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
C. Lubich, *L'arte di amare*, Città Nuova, Roma 2005.
M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.
E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
T. Sorgi, *La sociologia del profondo in P. A. Sorokin*, in «Schemi di sociologia», 1985/5, pp. 7-174.
Id., *Sorokin e la sociologia dell'amore*, in «Sociologia. Rivista di Scienze Sociali», 1990/2-3, pp. 9-24.
P.A. Sorokin, *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.
Id., *Studies of the Harvard Research Center in the Creative Altruism*, 1955.
M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

MARIA LICIA PAGLIONE
Professore di Elementi di Metodologia e Tecniche della ricerca sociale e politica presso l'Istituto Universitario Sophia, postdottoranda allo IUS presso la cattedra di Fondamenti di Scienze Sociali
liciapaglione@yahoo.it

rischio, di affrontare gli esiti inevitabilmente incerti di una scommessa che si restituisce la *chance* alla fiducia e le si consente di rinascere nella sua qualità di collante sociale per eccellenza».

CHIARA LUBICH, SOCIOLOGIA E GENERE

The article deals with the social influence of the Focolare Movement with regard to relations between men and women, taking the dynamisms of feminist movements into account.
It stresses the determination of Chiara Lubich in defending its founding charism in a period when women were under constant male protection, to the point that the statutes of the Movement guarantee that the presidency will always be entrusted to a woman.
Equally important is the diarchy, namely the presence of two directors, a man and a woman, in every expression of the Movement, that is a "two-voice" representation, which complies with John Paul II's anthropological "uni-duality". Sisterhood, as an alternative to the genealogical chain "from father to son ...", wishes a "sisterhood" that the Focolare Movement brings about through the foundation of little communities of women with authority, dignity, and the ability to publicly interpret their own stories.
Regarding some important cultural aspects, the article highlights some revolutionary aspects of the charism of the Focolare Movement such as: love at the centre of interpersonal relations and activities, the laity as protagonists, "conversion" of masculinity and femininity, a prudent diffidence in defining male and female, conforming to what the author calls a "learned ignorance".

di
GIULIA PAOLA DI NICOLA

«*Ogni volta che la Chiesa barcolla sulle sue colonne,*
noi vediamo spuntare una donna per sostenerla,
al limite del precipizio»[1].

In questo intervento vorrei fissare alcuni punti che mi sembrano importanti per qualificare l'influsso di Chiara Lubich sulla società, riguardo alle relazioni uomo-donna, con uno sguardo alla sociologia e ai movimenti delle donne. Sottolinerò in breve 4 aspetti strutturali e 6 culturali.

1. Aspetti strutturali

1.1. *Una ragazza fondatrice*

Non è facile, anche se la storiografia contemporanea s'impegna in tal senso, riscrivere la storia delle tante fondatrici di istituti religiosi caritativi (e di associazioni come Azione Cattolica, Progetto Donna, ecc…) che hanno impresso una svolta all'opera della Chiesa, potenziando la carità verso i malati, i poveri, l'educazione delle ragazze[2]. Tentano di riuscirci i sociologi della religione, gli storici della cosiddetta storia "indiziaria" (che lavora su testimonanze indirette, diari, lettere) e in generale i sociologi interessati ai processi di mutamento e a quella forma di potere attrattivo che M. Weber ha chiamato carismatico[3].

È un fatto che per le donne sia stato più arduo far valere il proprio carisma alla guida di organizzazioni e movimenti, appunto perché donne. Bisognava trovare una tutela maschile che garantisse per loro l'ortodossia della dottrina. Le fondatrici nell'immaginario restavano sotto tutela, considerate biblicamente "aiuto" dell'opera di un sacerdote, che finiva spesso col sostituirsi alla donna e passare per fondatore. Il modello eccellente di donna è rimasto a lungo, anche nell'immaginario cattolico, quello di madri, collaboratrici generose e servizievoli, instancabili lavoratrici, ma da monitorare e, all'occorrenza, ricondurre all'equilibrio della maturità umana e spirituale. Di fatto il lavoro creativo delle donne è stato in gran parte occultato, dimenticato o semplicemente sottovalutato. I casi di Jacques e Raïssa Maritain e di Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyer sono emblematici: gli stessi protago-

1) E. Mounier, *Aussi la femme est une personne*, in «Esprit», 45 (1936), p. 403. Si tratta di un contributo edito tredici anni prima che uscisse *Le deuxième sexe*. Per un approfondimento sul tema, rinvio a: A. Danese (a cura di), *Mounier e le sfide del femminismo*, in M. Toso - Z. Formella, *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale,* LAS, Roma 2000, pp. 221-240, nonché all'articolo di G.P. Di Nicola - A. Danese, *Unidualità antropologica e coniugalità*, in «Intams Review», IV, 1998/1, pp. 7-19.

2) Cf. C. Dau Novelli, *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, AVE, Roma 1988; cf. anche P. Gaiotti De Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*, Studium, Roma 2006.

3 Da parte mia, oltre che in vari articoli e saggi collettanei, mi sono occupata delle tematiche riguardanti il rapporto uomo-donna in: *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1994; *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988 e (con A. Danese): *Lei & Lui,* Effatà, Cantalupa (To) 2001.

nisti hanno sentito il bisogno di confessare pubblicamente il ruolo avuto da Raïssa e Adrienne non solo come compagne, ma anche nel campo intellettuale e creativo[4].

Chiara Lubich, che è stata da subito riconosciuta dalle prime compagne come perno del movimento, era consapevole del carisma ricevuto da Dio, e quando avvertiva con sufficiente chiarezza qualcosa che contrastava e poteva soffocare o stravolgere il suo carisma, sapeva essere di ferro. Non era una ragazza in rotta con la tradizione; era anzi decisamente obbediente in famiglia e col confessore. Superfluo fermarsi a discutere della conflittualità tra i sessi. Nessuno avrebbe potuto chiamarla femminista, eppure ha fatto per le donne quello che tante femministe avrebbero desiderato fare, senza riuscirci. Obiettivi e metodi non dovevano nascere a tavolino da programmazioni teoriche, essere guidati dall'assillo circa i problemi economici, i conflitti sociali e tra i generi; non dovevano alimentare la fiducia ingenua nei *leaders* e nei loro progetti di rivoluzione, ma semplicemente e decisamente seguire Dio. Poiché l'uguaglianza tra gli esseri umani dipendeva dall'infinita dignità di figli di Dio, bisognava trovare nel Vangelo la guida per il mutamento degli stili di vita e dei rapporti.

Chiara Lubich restituiva a chi l'avvicinava la certezza di essere amato, e di conseguenza autorevolezza, dignità, capacità di raccontare la propria storia, di articolare la parola a modo proprio e in pubblico. Quando mai donne e uomini comuni prima avevano avuto la possibilità di salire su un palco, raccontare il disegno di Dio nella loro vita, essere ascoltati e applauditi?

La Lubich agiva ricomponendo di fatto teoria e prassi all'opposto dei governi, secondo un metodo ben diverso rispetto a quelli dell'ONU o delle organizzazioni non governative, con i loro maxi progetti stilati a tavolino da *élites* politico-intellettuali, in cui dominano per un verso le registrazioni statistiche e per altro le raccomandazioni astratte, cui dovrebbero (in via ottativa) corrispondere scelte concrete e nuove scale di priorità dell'economia. Troppo spesso i mega-progetti sono inefficaci proclamazioni, slogan astratti sulla dignità e sui diritti delle donne, sporadiche iniziative benefiche, mentre le istituzioni continuano a seguire criteri autoreferenziali, con l'effetto di logorare la fiducia della gente. Non si riesce a influire sulla cultura e sugli stili di vita, a rendere effettivi obblighi e scadenze, a controllare e sanzionare l'azione delle organizzazioni e dei governi.

Se per Chiara la conversione dell'anima restava prioritaria, non c'era però alcuna sottovalutazione della verifica data dalla vita concreta, dalla rivoluzione efficace e duratura che ciascuno poteva innescare nel proprio ambiente mutando le identità e i rapporti; in altri termini, operando per quella ottimizzazione della società cui la sociologia da sempre aspira. In un secondo tempo sarebbero venute organizzazioni e strutture.

4) Cf. Aa.Vv., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyer* (introd. di H.U. von Balthasar), Jaka Book, Milano 1986; H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1984 (tr. it., *Il nostro compito*, Jaka Book, Milano 1991). Si veda anche il sito www.prospettivapersona.it con il *power point* sul rapporto tra H.U. Balthasar e A. von Speyer. Per i coniugi Maritain, cf. *Raïssa e Jacques. Sposi e intellettuali cattolici del Novecento*, in http://www.prospettivapersona.it/ebook/maritain_prew.pdf; P. Viotto, *Raïssa Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2005; Id., *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008.

1.2. *Diarchia*

Un aspetto significativo della struttura del movimento è la presenza di due responsabili finali, un uomo e una donna, per ogni ramo del movimento e per ogni attività. Questo aspetto è decisivo per una rappresentanza che sia realmente "a due voci", ovvero conforme all'antropologia "uniduale" di cui ha parlato Giovanni Paolo II.

Una tale "diarchia" può essere estesa a tutti gli organismi rappresentativi? Se così fosse, la politica (dal greco *politikós*) sarebbe meno verticisticamente orientata – weberianamente - sulla aspirazione al potere (come possibilità legittima di influenzare le azioni altrui). Sarebbe più evidente quell'aristotelico spazio pubblico a cui tutti i cittadini sono chiamati a partecipare, finalizzando il loro discorso e le loro azioni al raggiungimento del bene comune. Per contrasto, ci si può domandare se sono realmente rappresentative quelle istituzioni – la quasi totalità - che non contemplano un confronto duale (uomo e donna), a partire dalla scuola e poi su su fino alle istituzioni macro.

La Lubich, dopo un primo periodo di eccessiva separatezza – conforme alla cultura cattolica dell'epoca – ha fatto scuola in questo campo, educando al confronto, alla capacità di guardare in modo bi-direzionale e di conseguenza modificare le percezioni distorte, integrandole con la cosiddetta "altra metà del cielo". Dando voce alle donne, in famiglia, nei gruppi, nelle diverse istituzioni, insegnando a condividere le decisioni, ha combattuto la tendenza a tirarsi indietro e delegare agli uomini l'assunzione di responsabilità pubbliche (una indagine di G. Cazora Russo ha provato che in media solo il 17% delle donne accetta posti di responsabilità[5]). Nel contempo ha favorito negli uomini la buona disposizione ad evitare decisioni unilaterali, come reclamava già con la famosa lettera *Remember the Ladies*, la moglie del futuro presidente USA (dopo Washington) Abigail Adams: "non ci consideremo legate da leggi nelle quali non abbiamo alcuna voce né rappresentanza". Ma le leggi vincolano comunque. Lo sapeva bene Olympe de Gouges (1748-1793) che, con la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), sosteneva che se esse potevano salire al patibolo, potevano anche votare. Finì ghigliottinata (1793).

La cosiddetta diarchia non è stata una concessione per frenare la possibile ribellione femminista; si è soltanto avvertito il dovere di dare visibilità a quella che molti anni dopo verrà chiamata uni-dualità. Indirettamente, Chiara Lubich dava corpo all'affermazione biblica «dominate la terra» (cf. *Gen* 1, 28), rivolta ad entrambi sin dall'inizio andava incontro all'esigenza oggi sempre più avvertita della valorizzazione dei talenti maschili e femminili anche nel pubblico.

A che punto è tale collaborazione? Non mi dilungo sull'analisi che tanta parte del femminismo fa sull'avanzamento delle donne verso posizioni apicali, sulle quote rosa, sulle dibattute questioni della rappresentanza di genere. Vorrei solo evidenziare l'importanza di educare concretamente alla collaborazione sin da

5) Cf. G. Cazora Russo, *Status sociale della donna*, De Luca, Roma 1978, che analizza atteggiamenti, reazioni a stimoli, motivazioni e forme comportamentali di un campione di 3664 donne intervistate.

piccoli, iniettando quelle virtù civiche e cristiane che sono indispensabili alla futura assunzione di responsabilità (ascolto, lealtà, prudenza, coraggio, ecc…).

Sin dai suoi esordi, il Movimento dei Focolari ha di fatto ri-orientato i rapporti a partire dalle categorie mentali che formano le identità e guidano i comportamenti sociali. Il suo impegno, ispirato al "modello" trinitario, è stato orientato ad alimentare una vita sociale attiva nella pluralità dei gruppi, nella convinzione che la differenza senza uguaglianza è discriminante, ma anche l'uguaglianza senza differenza rimane soffocata tra il rancore per il passato, la mancanza di riferimenti alternativi, l'appiattimento su un modello unico generalmente maschile, la sottovalutazione del dato genetico (differenze anatomiche, funzionamento ormonale ciclico nella donna, gravidanza, parto, allattamento, differenza dei processi di senescenza, longevità, cause di mortalità). La differenza è la ricchezza della vita, ma richiede una maturità relazionale che sappia potenziare creativamente le risorse e anche prendere atto realisticamente dei limiti connessi al proprio sesso.

Ciò ha a che fare con il senso "laico" della vocazione e fa la differenza tra personalismo ed esistenzialismo, come pure tra personalismo comunitario e quei falsi personalismi che pongono al centro la pienezza dell'esistenza in quanto affermazione di sé e dei propri diritti. Non si può essere felici senza accogliere ciò che la natura dà come dono, e senza assumere il compito di "lavorare" quel dono, accordandolo con quello degli altri ("*Jede Gabe eine Aufgabe*!").

1.3. *Sorellanza*

Un tema caro ai movimenti delle donne è la sorellanza; concetto che si muove tra utopia e realtà, sollecitando il legame tra donne, in alternativa alla catena genealogica maschile ("di padre in figlio").

Si tratta di uno di quei concetti "alti" che, nella misura in cui vengono proclamati e circoscritti al solo genere di appartenenza, trovano immediata smentita nella realtà. In effetti, oggi, quegli stessi movimenti prendono atto del fallimento di una sorellanza naturalisticamente intesa: esiste una sintonia ideale che unisce le persone in maniera più forte e che va oltre – benché non sia ad esse impermeabile – le categorie sociologiche (genere, classe sociale, modelli culturali).

A differenza delle femministe, che radunavano un *target* di donne indispettite dall'esclusione, prevalentemente di classe medio-alta, il primo gruppetto di compagne di Chiara Lubich era in maggioranza costituito di ragazze del popolo, concittadine, catalogabili per certi versi con una serie di "non": non centrali, non potenti, non sposate, non possidenti… La Lubich si è rivolta a tutti e ha esercitato un fascino particolare sulle tante donne che investono se stesse nella "rivoluzione" silenziosa di tutti i giorni, impegnandosi, come solerti formichine, a costruire ambienti umanamente significativi in famiglia, nelle associazioni, nei luoghi di lavoro. Aderivano alla sua proposta donne schive dei *media* e delle piazze, che agli occhi delle istituzioni apparivano "anonime", ma in realtà portavano il fardello pesante della vita da generare, curare, custodire, lottando giorno dopo giorno contro le ingiustizie, senza appoggiarsi a quei moti rivendicativi che mirano direttamente alla conquista del Palazzo, e che sembrano ottenere di più e prima ma, alla lunga, producono effetti *boomerang*. Grazie a loro, le società sussistono e fanno passi avanti duraturi, che si trasmettono col latte e il sangue delle madri.

Il Movimento, che evangelicamente ha sempre sostenuto la fratellanza universale, si è strutturato in nuclei separati di uomini e di donne, favorendo parados-

salmente proprio la sorellanza, nutrita di scambio di esperienze, di ascolto della Parola, di impegno per una nuova società. Fondando tali piccole comunità di donne, Chiara Lubich ha dato loro una "casa sociale", da dove avrebbero trovato più agevole portare avanti un movimento carsico di trasformazione umana e cristiana, liete di vivere le dinamiche dell'unità e consapevoli di dover pagare di persona per risolvere situazioni ingarbugliate e spingere la società più avanti.

La vita comune – conforme alla cultura separatista dell'epoca – nel caso delle non sposate assorbiva tutta la vita di una donna; nelle sposate, invece, richiedeva una capacità, niente affatto scontata, di conciliare l'unità coniugale con la comunità di riferimento ("nucleo", "focolare"). Se l'unità del gruppetto si realizzava attorno ad un responsabile di focolare o al "perno", il senso della comunità doveva restare primario rispetto all'organizzazione, ai ruoli, alla ricerca della santità del singolo.

Mentre i gruppi femministi lavoravano per l'inclusione delle donne nella distribuzione delle risorse, progettavano azioni sorprendenti, studiavano la conquista dei vertici, Chiara Lubich incoraggiava a posporre ogni progetto a quel Gesù presente nella comunione fraterna. Il cambiamento sarebbe scaturito dallo stile di vita comunitaria, dalla disposizione a dare tutto e chiedere tutto a Dio. Del resto, la valutazione della realizzazione di uno stile di reciprocità tra uomini e donne non può essere fatta col metro "maschile" della conquista del potere, giacché più potere alle donne non significa automatichamente migliore qualità dei rapporti.

La Lubich ha dato un volto e un nome – "Gesù in mezzo" – alla forza aggiuntiva di una comunità unita, quel "di più" che fa la differenza ma che la sociologia non si azzarda a nominare, cui non dà un volto, benché la riconosca come il valore aggiunto che fa la differenza tra la massa, la folla, la somma di individui, la società e la comunità di persone unite. Nel Movimento dei Focolari la fede nella Sua presenza tra le persone che si amano ha trasformato il senso ecclesiale, portandolo a maturazione rispetto alla dipendenza maschile, perché a "due o più" non era indispensabile la mediazione di un sacerdote. Il gruppetto di donne doveva poggiare sulle proprie gambe e sullo Spirito Santo, che parla in ciascuno ma fa sentire la sua voce più forte nell'esercizio della sorellanza/fratellanza spirituale, solidale e attiva.

1.4. *Donna presidente*

Non sempre fondare un istituto garantisce di conservarne la presidenza. I rischi di questi processi sono ben noti alla politologia, alla sociologia e alla filosofia. Già il giovane Hegel si è soffermato sul cristianesimo, per sostenere che, nella misura in cui esso restò una piccola comunità informale, mantenne il suo messaggio intenso e puro; mentre l'estensione e l'istituzionalizzazione successive guadagnarono in ampiezza e stabilità, ma persino in intensità e purezza[6]. L'istituzione, in effetti, struttura un carisma, ma ne congela la "corrente calda"[7].

6) Cf. G.F.W. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1795), tr. it., E. Mirri (a cura di), Japadre, L'Aquila 1970; per il rapporto con la sociologia rimando a: G.P. Di Nicola, *Interazione, Lavoro e società. Hegel e la sociologia*, ISS, Teramo 1979, 116-117.
7) Cf. I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1993.

Il carattere spontaneo e informale del Movimento ha seguito un progressivo, inevitabile processo di istituzionalizzazione, dovendo diventare un soggetto sociale ed ecclesiale. La Lubich ha fatto il possibile per evitare di stravolgere il suo carisma e conservarne la forza dirompente originaria. Se ci è riuscita, sarà il tempo a dirlo.

Tra i punti innovativi che ha voluto fissare definitivamente nello statuto, c'è la presidenza affidata ad una donna. Non sono mancate le difficoltà per ottenere l'approvazione vaticana. Chiara l'ha spuntata, anche perché la sua non è apparsa una rivendicazione di potere, ma la sottolineatura del "profilo mariano" dell'Opera di Maria[8] e della connotazione laicale del Movimento, così da "conservare – si legge – il disegno che Dio ha avuto su di esso per averne affidato l'inizio e lo sviluppo a una donna".

Ne risulta una sorta di organizzazione speculare, ma basata sugli stessi principi, rispetto a quella della Chiesa magisteriale, costruita sul sacerdozio maschile e sul suo simbolismo[9]. Nella struttura organizzativa dell'Opera di Maria è contemplato un copresidente, che secondo gli Statuti deve essere scelto tra i focolarini sacerdoti, e ciò fa in qualche modo da contrapeso alla presidenza femminile. Rientra tra i compiti del copresidente quello classico dei sacerdoti: "Garantire che la vita interna e le attività dell'Opera di Maria siano conformi alla fede, alla morale e alla disciplina della Chiesa". I critici fanno notare che in certo modo il Movimento, dal punto di vista giuridico, resta sotto tutela, sia pure mediante un sacerdote che è focolarino e quindi per altri versi "obbediente" alla presidente. In ogni caso, a differenza dei movimenti presieduti da un sacerdote, alla presidente donna sono riconosciuti fedeltà al carisma, autorevolezza e potere relativamente al Movimento, ma in campo dottrinale e istituzionale resta un rapporto di subordinazione asimmetrica, attraverso la rappresentanza maschile. Questo limite è stato visto dal Movimento come una risorsa, a protezione della purezza del carisma laicale.

Alla base c'è l'identificazione tra femminilità-carisma mariano e maschilità-carisma petrino, una distinzione molto importante per sottolineare la pluralità di carismi e ministeri nella Chiesa (nell'ottica di A. von Speyer e H. U. von Balthasar). Tuttavia, se entrambi i carismi hanno il carattere dell'universalità e uomini e donne sono invitati a fare proprio il carisma mariano, il carisma petrino resta decisamente maschile e prioritario nella gerarchia.

In ogni caso, l'obiettivo del Movimento di mediare tra ideale e statuti, cercando di non perdere la carica innovativa del carisma, risulta significativo e per molti aspetti profetico.

8) "Opera di Maria" è l'appellativo ufficiale che la Chiesa ha adottato, anche se i membri utilizzano e preferiscono comunemente definirsi "Movimento dei Focolari", anche perché ritenuta una dizione più universale.

9) Cf. *Inter insignores. Dichiarazione della Congregazione per la Fede sulla questione dell'ammissione di donne al ministero sacerdotale*, 15 ottobre 1976, § 31: «[…]non si deve mai trascurare questo fatto che Cristo è un uomo. Pertanto, a meno che non si voglia misconoscere l'importanza di questo simbolismo per l'economia della Rivelazione, bisogna ammettere che, nelle azioni che esigono il carattere dell'Ordinazione ed in cui è rappresentato il Cristo stesso, autore dell'Alleanza, sposo e capo della Chiesa, nell'esercizio del suo ministero di salvezza – e ciò si verifica nella forma più alta nel caso dell'Eucaristia –, il suo ruolo deve essere sostenuto […] da un uomo: il che a questi non deriva da alcuna superiorità personale nell'ordine dei valori, ma soltanto da una diversità di fatto sul piano delle funzioni e del servizio».

2. Aspetti culturali

2.1. *L'amore al centro*

Mettere l'amore al centro della vita e della religione è oggi convinzione piuttosto diffusa, benché declinata in una pluralità di significati. Ai tempi di Chiara Lubich la parola suonava rivoluzionaria rispetto alla rappresentazione di Dio come giudice, onnipontente, sovrano, legislatore… Nella cultura cattolica dominante l'amore era per lo più assimilato al sentimento e dunque a interpretazioni romantiche ed edulcorate della psiche. Ora invece l'amore era più che un sentimento, più che un attributo; era la sostanza stessa dell'essere. L'accento posto sulla Trinità esigeva una reinterpretazione della teologia e della sociologia, poiché imponeva di considerare la relazione interpersonale come costitutiva della persona umana e della stessa divinità. Di conseguenza, ciò che prima era considerato "femminile" in senso spregiativo, diveniva realtà universale dell'essere e dell'agire per tutti. Per le donne doveva suonare come una liberazione: se esse erano più sensibili all'amore ("Donne c'avete intelletto d'amore") questo significava anche che erano vicine a Dio e che in qualche modo passavano da una condizione pre-razionale a una meta-razionale e paradigmatica. Non a caso nelle intuizioni di Giovanni Paolo II la femminilità è l'archetipo dell'umanità tutta, come scrive in quei passaggi discussi della *Mulieris dignitatem*: «la Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile»[10]. E ancora: «da questo punto di vista [l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo], la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne»[11].

2.2. *La dignità laicale*

L'impatto con il Movimento dei Focolari è stato ben descritto da I. Giordani, raccontando l'incontro con Chiara Lubich:

> «come tutti i coniugati, io partecipavo allora, come ancora ne partecipano tanti, di quella specie di complesso di inferiorità per cui noi laici e soprattutto noi coniugati ci ritenevamo una razza inferiore […]. Noi sembravamo il proletariato spirituale. […] Essa metteva la santità a portata di tutti; toglieva via i cancelli che separano il mondo laicale dalla vita mistica […] riconobbi in quell'esperienza l'attuazione del desiderio struggente di san Giovanni Crisostomo: che i laici vivessero a mo' di monaci, con in meno il celibato. L'avevo coltivato tanto dentro di me quel desiderio […] e avevo assecondato iniziative che potevano sfociare verso la rimozione dei confini frapposti fra monachesimo e lai-

10) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 22.
11) *Ivi*, n. 4.

> cato, tra consacrati e gente comune: confini dietro cui la Chiesa pativa come Cristo al Getsemani»[12].
>
> E ancora:
>
> «la Chiesa d'oggi […] rimette, anche nella riforma dei consacrati, la carità al centro per ricreare una comunione vitale tra le due categorie: i consacrati e, come fu detto, gli […] sconsacrati, tra oratorio e laboratorio; ché agli uni e agli altri compete la perfezione»[13].

Anche in questo il Movimento dei Focolari è stato e continua ad essere un vettore profetico di mutamento, sia per la dignità restituita ai laici, che hanno potuto interpretare la Parola con la loro vita e raccontarne l'esperienza nelle "cattedre" del Movimento, sia per l'accento posto sul servizio che deve caratterizzare il sacerdozio ministeriale.

A che punto siamo con il rinnovamento della Chiesa su questo punto? Si procede, seppure a piccoli passi, oppure anche da parte dei laici, donne e uomini, si resta arenati a forme di clericalismo, che – già secondo il Vaticano II – impediscono una vera e profonda uguaglianza battesimale, ritardano "l'ora del laicato" e presentano un'immagine distorta della comunione ecclesiale?

Si è realizzato quanto promettevano i primi semi profetici del Movimento? Forse solo in parte, anche perché la prassi innovativa stenta a trovare corrispondenza nelle strutture ecclesiali consolidate dalla tradizione.

2.3. *La conversione della maschilità*

Gli uomini che si sono avvicinati al carisma dell'unità sono apparsi sin dai primi tempi trasformati in uomini nuovi, per aver fatto proprio un nuovo modello di maschilità. Non era un intento esplicito del movimento, ma scaturiva dall'Ideale di Chiara Lubich e dal suo modo di presentare le figure di Gesù e Maria, che era di fatto una contestazione del modello maschilista prevalente.

Ancora oggi la proposta della Lubich combatte la sopravvivenza di modelli antifemministi: mariti e compagni che stentano ad assumersi le responsabilità familiari e i compiti di cura, che godono in media di maggiore tempo libero e fanno fatica a realizzare un rapporto di vera reciprocità si scoprono mariti, figli, padri responsabili e amorevoli. La cultura massmediale, pur imbevuta di femminismo, non cessa di registrare cronaca nera e pescare nel torbido: una ragazza incinta viene sepolta viva dall'amante, per evitare lo scandalo; un fratello uccide la sorella, che non obbedisce al *diktat* matrimoniale della famiglia; una ragazza scomparsa viene ritrovata cadavere, uccisa da tre coetanei perché incinta; un immigrato pakistano uccide la figlia con fidanzato italiano; una donna è fatta a pezzi e gettata in un fosso… Impressionanti i casi di stupro, singoli e di gruppo, senza contare i diffusi

12) I. Giordani, *Memorie d'un cristiano ingenuo*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 147-150.
13) Id., *Famiglia comunità d'amore*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 87-88.

comportamenti persecutori di *mobbing* e *stalking*, testimoniano una violenza «in lampante coerenza con una concezione distorta, scorretta, della sessualità»[14].

Troppo spesso i movimenti delle donne puntano ad azioni di contrasto per lo più rivendicative e punitive con la sola azione penale, mentre non fanno abbastanza per contrastare la mentalità maschilista trasmessa nei processi di inculturazione. Eppure la lotta è persa in partenza se si mira ai cambiamenti per decreto di Palazzo. Inoltre sarebbe impossibile qualunque liberazione della donna senza uno speculare mutamento dell'uomo. In una lettera aperta del 1997, il gruppo "Progetto Donna" scriveva:

> «Scriviamo a voi uomini perché con voi vogliamo dialogare. Perché, in quanto cristiane, crediamo che il fatto di essere entrambi simili a un Dio che è relazione e comunicazione non sia accidentale. Scriviamo: per essere ascoltate ed ascoltare; per abbattere gli stereotipi e dar vita a una conoscenza vera; per costruire un confronto non prevaricante che, cogliendo le diverse letture della realtà, crei dei ponti; per non disperdere la ricchezza dei differenti linguaggi pervenire a una verità dialogando… Attendiamo le vostre reazioni e abbiamo fiducia che non vorrete deluderci. Le vostre compagne di viaggio»[15].

Risposte incoraggianti non sono mancate, ad esempio da parte di quegli uomini che hanno riposto alla lettera del papa *Mulieris Dignitatem*[16] o di quelli che hanno lanciato un appello contro i comportamenti maschilisti, raccogliendo più di 400 adesioni. Vi si legge:

> «esiste ormai un'opinione pubblica e un senso comune, che non tollera più queste manifestazioni estreme della sessualità e della prevaricazione maschile. […] Chi lavora nella scuola e nei servizi sociali sul territorio denuncia una situazione spesso molto critica nei comportamenti degli adolescenti maschi, più inclini delle loro coetanee femmine a comportamenti violenti, individuali e di gruppo […]. Noi pensiamo che la logica della guerra e dello "scontro di civiltà" può essere vinta solo con un "cambio di civiltà" fondato in tutto il mondo su una nuova qualità del rapporto tra gli uomini e le donne»[17].

14) G. Agostinucci Campanini, *Femminismo: tempo di bilanci*, in «Prospettiva Persona», 31 (2000), pp. 31-40, qui pp. 38-39.
15) Gruppo Promozione Donna, *Cari uomini vi scriviamo*, in «Prospettiva Persona», 21\22 (1997), pp. 75-78
16) Cf. G.P. Di Nicola - A. Danese, *Il Papa scrive le donne rispondono*, Dehoniane, Bologna 1996.
17) Appello lanciato dall'associazione "Maschile plurale" e riportato da «Prospettiva Persona», n. 57-58 (2006), p. 47. Si veda anche il documento finale del convegno iberoamericano a Barcellona (ottobre 2011): http://www.uominicasalinghi.it/index.asp?pg=6222. Ormai la Giornata Internazionale contro la Violenza sulle Donne del 25 novembre vede la partecipazione costante di gruppi di uomini collaborativi.

Il Movimento dei Focolari ha realizzato il cambiamento agendo sulle singole anime e investendo in fiducia: gli uomini non sono tutti aggressori; le donne non sono solo vittime, secondo la logica femminista-radicale degli anni '70. A ogni persona viene restituita la responsabilità di scegliere i modelli a cui ispirarsi e di impegnarsi in una cittadinanza attiva, costruttiva di buone prassi. Ragazze e ragazzi vengono incoraggiati a prepararsi seriamente, migliorando le competenze, imparando a dialogare e anche a confrontarsi in una sana competizione, ma nel rispetto delle regole e nel rifiuto di comportamenti corrotti e di umilianti scorciatoie.

Le società del dopoguerra devono in buona parte al Movimento se hanno visto nascere una miriade di "uomini nuovi" – utilizzando la terminologia di San Paolo – , come una risposta dello Spirito alla domanda di rinnovamento dell'identità maschile. L'uomo "nuovo" è l'aspirazione, molto più tardi, di femministe come E. Badinter[18] e R. W. Connell nell'analisi sull'"ordine di genere"[19]. L'osservazione di un qualunque gruppo del Movimento conferma la presenza di tali "uomini nuovi", con sviluppata sensibilità relazionale e capacità di presa di cura, di ascolto, di obbedienza: tratti generalmente caratterizzanti la femminilità, con cui essi intendono riconciliarsi senza soffocare la maschilità.

2.4. *La conversione della femminilità*

Quando Chiara Lubich fondava il Movimento Gen, il movimento femminista di seconda ondata si sviluppava dapprima all'interno del più ampio movimento studentesco del '68, per poi intraprendere una ricerca politica e di riflessione in buona parte autonoma. Si viveva una stagione di lotte civili e politiche, di mutamenti culturali, di riflessioni teoriche di importanza fondamentale, che hanno cambiato radicalmente i termini della cittadinanza politica e civile. Una stagione che ha por-

18) Secondo Elisabeth Badinter, docente di sociologia all'*École Polytechnique* di Parigi, ci sarebbero oggi tre tipi di uomini: quello *macho*, quello debole femminilizzato e l'omosessuale (si veda *XY. L'identità maschile*, Longanesi, Milano 1993). Essendo tutti e tre inadeguati, la Badinter auspica un modello nuovo, buono per i secoli a venire, che sarebbe forte e dolce, responsabile e tenero, virilissimo e delicato insieme, materno all'occorrenza, capace di proteggere e accudire. La Badinter non va oltre l'auspicio di questa quadratura del cerchio, di fatto non distinguibile dal modello delle favole dei principi azzurri, della letteratura romantica, dei film rosa, con l'androgino.

19) R.W. Connell, australiana, classe 1944, ha sviluppato una teoria complessiva delle relazioni basate sull'"ordine di genere": "ambito organizzato di pratiche umane e relazioni sociali" che definisce le forme della maschilità e della femminilità. L'ordine di genere sarebbe composto da tre dimensioni: il lavoro (divisione sessuale delle attività), il potere (relazioni basate sull'autorità, sulla violenza o sull'ideologia nelle istituzioni sociali e nella vita domestica) e la catessi (dinamica dei rapporti intimi, emozionali e affettivi). La crisi della maschilità e del *male breadwinner* sarebbe dovuta a trasformazioni socio-economiche in ambito lavorativo (disoccupazione, contenimento delle retribuzioni, più tempo di lavoro, timore di licenziamento) e affettivo-familiare (relazioni meno stabili, divorzi). L'evoluzione dei modelli maschili – lacerati da dubbi sul proprio valore e sulla propria utilità – porterebbe all'"uomo castigatore" (che difende la propria virilità e il proprio onore) o all'uomo nuovo (attento alle proprie esigenze emotive, sensibile).

tato numerose conquiste, alcune delle quali realizzate proprio quando le donne non hanno fatto proprio il modello della maschilità che volevano combattere.

Ciò che proponevano il mondo cattolico e il Movimento dei Focolari non poteva rientrare negli schemi sociologici analizzati da Anthony Giddens[20], che classifica i due principali approcci alla natura delle disuguaglianze di genere: funzionalisti e femministi. Nell'ottica funzionalista, le differenze di genere contribuiscono alla stabilità e all'integrazione sociale. È noto il pensiero di Parsons, per il quale la famiglia è un agente di socializzazione efficiente se si basa su una netta divisione sessuale del lavoro, per cui le donne svolgono lavori espressivi e gli uomini lavori strumentali. La donna-madre viene enfatizzata in funzione della famiglia perché (Bowlby) svolge un ruolo centrale nella socializzazione primaria dei figli, dato che la privazione materna compromette gravemente la socializzazione. La madre e la moglie hanno la meglio sulla donna.

Quanto agli approcci femministi, il modello focolarino si presenta ben diverso dai tre principali filoni (senza contare il cosiddetto femminismo "nero"):

- il femminismo liberale, con l'attenzione ai singoli fattori che contribuiscono alle disuguaglianze di genere (es. sessismo, discriminazione sul lavoro) e i relativi tentativi di riforma graduale del sistema dall'interno, mettendo al centro i diritti;
- il femminismo marxiano, che mantiene il modello dicotomico marxista cambiando il nemico: al borghese sostituisce il maschio. Il femminismo cristiano non poteva riconoscersi in questa cultura, giacché non voleva la lotta contro il maschio ma la lotta comune di uomini e donne per una società migliore. Forse Chiara Lubich avrebbe condiviso la convinzione di Marx, ripresa da Fourier, secondo la quale «il progresso sociale si può misurare con esattezza dalla posizione sociale del bel sesso»[21], ma non si sarebbe certo allineata all'esaltazione dell'ambito socio-economico come misura della libertà e della dignità della donna;
- il femminismo radicale, che considera la subordinazione femminile come prodotto di un sistema complessivo, che si sconfigge con il rovesciamento dell'ordine patriarcale e non semplicemente con interventi nel campo dei diritti e della sfera materiale.

In questi tre filoni, l'uguaglianza doveva essere raggiunta conquistando risorse (beni materiali, potere, prestigio, ecc.) e potere decisionale in rotta con l'ambiente.

Il mondo cattolico ha dato chiari segnali di distanza e di rifiuto di questi filoni; ma – ci si domanda – è riuscito a rendere visibili donne forti e dolci, autorevoli e in dialogo costruttivo con tutti, oppure si è limitato ad omelie che rimandavano la realizzazione della reciprocità a mondi ultramondani? La Lubich ha mostrato al riguardo un impegno nutrito di quella prudenza che consente al saggio israelita di trarre dal suo tesoro "cose antiche e cose nuove". Bisognava operare nel registro di una "continuità discontinua" per non allarmare gli ambienti più tradizionali (la *Mulieris dignitatem* era ben lontana dall'essere pensata) e nello stesso tempo bisognava dare una spinta propulsiva al cambiamento. Nei fatti, non si appoggiava alla convinzione ben radicata nei cristiani più zelanti che la vocazione spirituale essenziale per la donna si esplicasse nella maternità

20) Di A. Giddens, (1938), noto per la sua teoria dello strutturalismo e la visione olistica delle società moderne, si veda: *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna 2006.
21) K. Marx, *Lettere a Kugelmann*, 1950, p. 89.

e nelle incombenze di casa; convinzione responsabile dell'alienazione delle donne dalla sfera politica e sociale e di quegli atteggiamenti di falsa umiltà e di servilismo che tanto stonano con la cultura contemporanea[22].

Negli ambienti dei focolarini il termine femminismo non trovava accoglienza, quello di rivoluzione sì, ad indicare quel complesso di cambiamenti innescati dalla condivisione di Dio che fa nuove tutte le cose. Il riferimento al Vangelo nella vita di comunità è stato – nei racconti di tante donne nelle varie parti del mondo – liberante rispetto ai condizionamenti esterni e interni, alle ideologie, ai familismi e alle proprie aspirazioni ai falsi ideali della carriera e del successo. Ha sconfitto la bassa autostima, il vittimismo, quella soggezione che trasforma delle bambine argute, loquaci e intraprendenti, in adolescenti con il "complesso di Biancaneve", ossia con la tendenza a sotterrare i talenti e nascondersi in attesa di un principe azzurro.

È difficile calcolare la portata di una rivoluzione silenziosa, i cui frutti non portano etichette, vengono diffusi in maniera carsica e non risultano alle verifiche di chi va a calcolare la forza o la fragilità dell'emancipazione femminile in base al posto che un Paese occupa nella classifica *Gender Equity Index*. Sappiamo che dal 2007 *Social Watch*, che unisce una rete di oltre 400 organizzazioni non governative in oltre 60 Paesi, ha sviluppato l'indice di equità di genere (GEI) per rendere più visibili le disuguaglianze di genere e monitorare l'evoluzione nei diversi paesi. Le informazioni che vengono raccolte consentono di classificare i paesi in base ad una selezione di indicatori in tre dimensioni: l'istruzione, la partecipazione economica e la responsabilizzazione (valore massimo 100 punti).

L'indice di equità di genere mostra che il divario di genere non si va riducendo se non nei Paesi in cui la situazione era già migliore. La distanza tra i paesi si va piuttosto ampliando negli ultimi anni. Nell'istruzione e nell'economia la situazione delle donne è globalmente migliorata; ma quando si tratta di potere circa il 15% dei paesi sono regrediti negli ultimi anni[23].

Ci si domanda: può bastare la scalata ai posti di responsabilità se non si è tamponato prima, soprattutto nella mente delle ragazze di nuova generazione, l'attrattiva per le scorciatoie al successo, ossia l'aspirazione a diventare veline, *sou-*

22) Jacques Perret, che ebbe il compito di tratteggiare il tipo di donna cristiana, scrive: «prima, "donna cristiana" era chiamata una specie di vergine dolente o fatalmente gioiosa, generalmente sposata ad un non credente che perseguitava per tutta la vita con buoni servizi, pazienza, virtù nella speranza che un giorno si fosse convertito [...]. Una volta sposata, in effetti, la giovane cristiana [...] tende a tuffarsi in maniera particolarmente esclusiva nel lavoro della sua famiglia. Tutto lo slancio della tradizione cristiana sul matrimonio tende a presentarle la sua nuova via come una via della dimenticanza di sé, nella devozione umile e quotidiana a suo marito e ai suoi figli che ella desidera numerosissimi [...]. La donna cristiana considera tutto ciò molto semplicemente e nella gioia perché crede, così facendo, di compiere la volontà di Dio e il voto della sua natura. D'altronde il nome dell'umiltà e della sottomissione alla legge del suo stato viene ad addobbare molto opportunamente la ristrettezza, la pigrizia dello spirito, la stupidità pura e semplice, promosse ancora una volta alla dignità di virtù cristiane».

23) I livelli del cosiddetto *empowerment* delle donne non dipendono dalla ricchezza di un paese: lo sviluppo economico non si traduce necessariamente in equità di genere. Ci sono alcuni paesi classificati dalla Banca mondiale ad alto reddito in cui le donne hanno un basso accesso al potere, come il Giappone (59 punti) e la Repubblica Ceca (53 punti).

brette, *showgirl*, se non addirittura a usare il proprio corpo per guadagnare soldi e prestigio[24]? Perché non riconoscere che ci sono paesi in cui le donne hanno accesso al potere ma persistono fenomeni di maschilismo e disequità? Dato che il *Social Watch* riconosce che vi sono problemi di origine culturale, che possono ostacolare o addirittura invertire i progressi, dovrebbe farlo evitando di assumere come riferimento sempre la conquista del potere.

Eppure, a differenza di molti ambienti cattolici dell'epoca, nel Movimento dei Focolari non si è rifiutato il potere, non si sono considerati inadeguati alle donne posti di responsabilità, da accettare anzi responsabilmente se si creavano le circostanze e se ne poteva disporre a vantaggio di tutti. Tuttavia la loro conquista non poteva essere la misura della emancipazione.

Il Movimento dei Focolari ha puntato su un impegno co–educativo nelle comunità, che favorisse la formazione di identità femminili dignitose, equilibrate, felici. Bisognava liberare le donne da quel "dominio" interiore dell'uomo che ne fa le "mogli di", le "figlie di", le donne di un qualche capo. Si potevano restituire autorevolezza e autonomia nella vita di tutti i giorni valorizzando quelle che sono apparse le caratteristiche principali dell'amore e del dolore, che costituiscono il cuore del cristianesimo.

Chiara Lubich ha prudentemente evitato di fissare le differenze di genere in modo definitivo e statico, sfuggendo ad eccessi definitori circa il sostanzialismo metafisico della femminilità; ai suoi occhi la persona, con la sua libertà e la sua dingità, andava anteposta alla realtà sessuata.

Un tempo – che non rimpiangiamo – ad una precisa conformazione fisica corrispondevano modelli comportamentali rigidi del maschile e del femminile: un modello maschile ispirato alla forza, all'autorità e alla razionalità e uno femminile alla emotività, all'obbedienza e all'intuizione. Oggi questi stereotipi non reggono più; anzi assistiamo alla controreazione pendolare: l'annullamento delle differenze. Intuitivamente Chiara Lubich è riuscita a sfuggire all'uno e all'altro estremo, al naturalismo e al pendolare culturalismo. Da una parte un essere umano vuole sentirsi *faber fortunae suae*, e questo connota la responsabilità che è in grado di assumere sui propri atti; dall'altra, non può sviluppare i propri talenti senza o contro il proprio corpo, con le sue specificità morfogeniche, ormonali, fisiologiche. Diversamente, la natura violentata si vendica, violentandoci a sua volta, come hanno ben capito gli antichi: *natura non facit saltus* (Linneo) e *natura enim non nisi parendo vincitur* (Bacone).

È una costatazione di antica saggezza, che viene trascurata da chi esalta un modello uni-pluri-sex e scambia l'eccezione con la norma, dando per scontato che esistano cinque possibili *sexual orientations*, tutti equivalenti. Le femministe sembrano dimenticare anni di *Women's Studies*, dedicati ad approfondire la differenza[25]. Gli ecologisti, mentre rivendicano il rispetto dell'ambiente naturale e combattono per difendere le specie in estinzione, incoraggiano per l'essere umano

24) Che dire del luglio 2011, quando a Ravenna una porzione di donne democratiche ha pensato di stabilire le pari opportunità facendo spogliare sia un uomo che una donna?

25) Alfred Kinsey, nel 1948, col saggio *Il comportamento sessuale nel maschio umano*, cominciò a rivoluzionare il concetto di sesso e a influenzare la coscienze con una serie di "Rapporti Kinsey". Da questi partì il dato del 10% di omosessuali nella popolazione. Eppure dà da pensare che quando il presidente Clinton commissionò un'indagine scientifica ai migliori centri statistici universitari, la percentuale si ridusse a un 1% circa.

una libertà astratta; mentre affermano il principio della biodiversità per la natura, per l'essere umano esaltano l'indifferenza della differenza.

L'azione di Chiara Lubich, con i suoi inevitabili alti e bassi, è stata decisiva nel mantenere la distanza sia dal tradizionalismo veterocattolico che dal relativismo dell'equivalenza tra *unisex*, *transex*, *omosex*. La cultura che il movimento promuoveva sfuggiva alla esaltazione di un androgino unico e indifferenziato in preda al delirio dell'io, perché non voleva e non poteva indebolire il cuore dell'antropologia relazionale: la reciprocità originaria uomo-donna che è alla base del matrimonio e della procreazione, come si trova in tutti i racconti delle origini e nella Bibbia[26].

2.5. *Ecologia dello sguardo*

Gli aderenti al Movimento dei Focolari sono tenuti ad una conversione continua, che consenta di vivere nel contempo in accordo con i tempi e controcorrente. Si tratta soprattutto di purificare lo sguardo, di inquadrare cornici di significato altre rispetto a quelle dominanti. Va da sé la distanza dal "pansessualismo" (P. Sorokin), che sgancia l'erotismo dai legami affettivi e dalla presa di cura. Su questi temi Chiara, che possedeva una corazza naturale rispetto alla sua verginità, non calcava la mano incoraggiando battaglie avanguardiste contro il male. Preferiva tirare avanti per la sua strada, consapevole di realizzare col Movimento una sorta di "ecologia" dell'ambiente sociale.

Significativa la distanza da quel femminismo che coniugava l'emancipazione con la conquista delle libertà in campo sessuale e affettivo. Eppure, negli anni Sessanta, femminismo e lotta alla pornografia camminavano di pari passo, e solo successivamente hanno finito con l'adeguarsi alle basse insinuazioni, a spettacoli degradanti, linguaggi volgari, corpi esposti senza rispetto, offerte quotidiane – a costo zero – di donne da abbinare ad oggetti appetibili e consumare col desiderio, fino alla nausea[27]. Oggi le posizioni sono articolate, ma non manca chi vede nella

26) Cf. L. D'Armi, *Reciprocità uomo-donna. Nostalgia delle origini*, Città Nuova, Roma 1996.

27) A partire dai primi anni Ottanta il movimento femminista, limitatamente alle sue forme organizzate, subisce un nuovo periodo di riflusso, per quanto alcune sue tematiche sembrano essersi ben radicate nella coscienza delle nuove generazioni e inserite nella pratica sociale e nella legislazione, soprattutto, dei paesi europei e del Nord America. Si diffonde il riconoscimento dell'interruzione volontaria di gravidanza, si puniscono le molestie sessuali, si pone attenzione all'uso di un linguaggio "politicamente corretto", e i movimenti omosessuali ottengono visibilità. Un tema su cui le femministe, ma non solo, s'impegnano, è anche quello dello sfruttamento crescente del corpo femminile in spettacoli e in immagini, e della rappresentazione degradata della sessualità fornita da certe pubblicazioni. La femminista radicale americana Andrea Dworkin (1946-2005), che nel 1981 aveva pubblicato il libro *Pornography. Men Possessing Women*, nel 1983 iniziò una campagna per ottenere la condanna legale delle pubblicazioni pornografiche in quanto rappresenterebbero una violazione dei diritti civili delle donne. Le città di Minneapolis e di Indianapolis emisero in tal senso due ordinanze che furono tuttavia dichiarate anticostituzionali. In compenso, la sua iniziativa fu parzialmente accolta nel 1992 dalla Corte Suprema del Canada, che valutò certa *pornografia* come una violazione dell'eguaglianza dei sessi. La campagna anti-pornografia della Dworkin fu appoggiata da movimenti conservatori estranei al femminismo e fu criticata da non poche femministe, oltre che dalla

prostituzione un lavoro come un altro, purchè comporti una accresciuta libertà sessuale. Eppure la diffusione di una visione distorta, genitale e maschile della sessualità, indebolisce non solo la dignità della donna ma anche la sua identità di genere, incentrata più sulla tenerezza che sulla genitalità.

La posizione del Movimento in questo campo è potuta apparire alcune volte retrograda; ma oggi non pochi studi confermano la pericolosità di certe posizioni. Non è il caso di rivendicare forme di censura moralistica, ma neanche sarebbe corretto fingere di credere che la pornografia sia innocua. A differenza delle intellettuali, troppo spesso ideologizzate o succubi di "scuole" di potere, la posizione di Chiara Lubich è più in linea con le donne comuni, specie se fidanzate e sposate, che non considerano affatto innocua la pornografia. Del resto, le prove cliniche attestano che i fruitori abituali, a causa del rilascio di ormoni che stimolano i centri cerebrali del piacere, sviluppano la sessodipendenza. Vi è una connessione tra esposizione alla pornografia e forme di aggressione intrafamiliare, che comincia dalla propensione ad imporre i propri desideri a partner riluttanti.

Più in generale, la pornografia incoraggia l'"adulterio del cuore"[28], con riferimento a chi, pur non tradendo di fatto, si sofferma a coccolare con la mente l'amore con un partner diverso. A questo si riferiva Giovanni Paolo II[29], facendo eco

scrittrice Erica Jong, che vi videro il rischio della censura contro la libera espressione del pensiero.

28) Quando una persona si sente rispettata e amata, trae fuori dal proprio patrimonio il meglio di sé, per rispondere positivamente alla fiducia altrui. Di qui l'importanza di uno "sguardo valorizzante", non riduttivo e possessivo sull'altro: «è tramite l'occhio che la luce entra in te. Se dunque il tuo occhio è puro, tutta la tua anima ne sarà illuminata. Ma se il tuo occhio è viziato, resterai nel più profondo buio spirituale» (*Mt* 6, 22-23).

29) Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 8 ottobre 1980, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19801008_it.html: «l'adulterio commesso "nel cuore" non è circoscritto nei limiti del rapporto interpersonale, i quali consentono di individuare l'adulterio commesso "nel corpo". Non sono tali limiti a decidere esclusivamente ed essenzialmente dell'adulterio commesso "nel cuore", ma la natura stessa della concupiscenza, espressa in questo caso attraverso lo sguardo, cioè per il fatto che quell'uomo – di cui, a titolo di esempio, parla Cristo – "guarda per desiderare". L'adulterio "nel cuore" viene commesso non soltanto perché l'uomo "guarda" in tal modo la donna che non è sua moglie, ma *appunto perché guarda così una donna*. Anche se guardasse in questo modo la donna *che è sua moglie* commetterebbe lo stesso adulterio "nel cuore"[…]. La concupiscenza che, come atto interiore, nasce da questa base (come abbiamo cercato di indicare nella precedente analisi), muta l'intenzionalità stessa dell'esistere della donna "per" l'uomo, riducendo la ricchezza della perenne chiamata alla comunione delle persone, la ricchezza della profonda attrattiva della mascolinità e della femminilità, al solo appagamento del "bisogno" sessuale del corpo (a cui sembra collegarsi più da vicino il concetto di "istinto"). Una tale riduzione fa sì che la persona (in questo caso, la donna) diventa per l'altra persona (per l'uomo) soprattutto l'oggetto dell'appagamento potenziale del proprio "bisogno" sessuale. *Si deforma così quel reciproco "per", che perde il suo carattere di comunione delle persone a favore della funzione utilitaristica*. L'uomo che "guarda" in tal modo, come scrive Matteo 5,27-28, "si serve" della donna, della sua femminilità, per appagare il proprio "istinto". Sebbene non lo faccia con un atto esteriore, già nel suo intimo ha assunto tale atteggiamento, interiormente così decidendo rispetto ad una determinata donna. In ciò consiste appunto l'adulterio "commesso nel cuore". Tale adulterio "nel cuore" può commettere l'uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto».

al richiamo di Gesù – «ma io vi dico, chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt* 5, 28). In tutte queste cose il cervello ha un ruolo di primo piano. Lo attestano le coppie che si sfaldano perché uno dei due stabilisce con il collega una complicità mentale che diviene via via affettiva e sessuale: l'intesa delle menti precede l'attrazione degli amanti. L'eccitazione non viene dal tu presente, ma da qualcuno che lo sostituisce nell'immaginario fantastico. Se il gioco prende la mano, è difficile uscirne indenni. Spesso la fantasia trascina in un baratro di esperienze-limite come la pedofilia, con inevitabili risvolti penali. In ogni caso, le ricerche attestano che le mogli considerano la pornografia l'anticamera dell'infedeltà, che aumenterebbe di più del 300%[30].

Non sarebbe opportuno parlare di tutto questo alle ragazze e ai ragazzi, piuttosto che puntare su una educazione sessuale in senso tecnico-edonistico e solo come liberazione dai tabù e dai legami "oppressivi"? Meglio ancora è educarli ad amare, imparando a dosare intelligenza, sentimento, autocontrollo, donazione di sé. Chiara Lubich ha cercato di farlo non tanto con programmi espliciti di lotta al libero amore e alla pornografia, quanto restituendo dignità e bellezza al corpo, secondo un ideale di armonia che ha voluto mettere in rilievo nell'arte, nello sport, nella attenzione ad un abbigliamento conforme ai gusti e alla personalità di ciascuno[31].

2.6. *La sapiente ignoranza*

Il lavoro sulla formazione di identità femminili e maschili mature va portato avanti con la pazienza della storia e senza certezze precostituite. Infatti, dal punto di vista scientifico mancano gli elementi per qualificare in modo inconfutabile la differenza e lo stesso racconto biblico ci suggerisce di riconoscere il mistero, che si svela pian piano nella storia: sappiamo che maschio e femmina sono stati creati "a immagine di Dio", ma tutti e tre i termini – maschio, femmina, Dio – sfuggono alle idee "chiare e distinte". Ci si deve continuamente confrontare con la duplice esigenza: la necessità di tenere ferma in qualche modo una differenza originaria, molla della reciprocità, e l'impossibilità di giungere a conclusioni certe sul suo contenuto, fissandolo una volta per tutte, a rischio di essere smentiti dalla storia (quante definizioni della donna sono oggi incompatibili con la realtà!).

30) Negli USA, avvocati divorzisti sostengono che il 68% dei casi di divorzio è dovuto all'incontro su Internet di un nuovo partner e il 56% all'ossessivo interesse di uno dei coniugi per la pornografia su Internet. Il Concilio Vaticano II, prima dell'avvento di Internet, nel decreto sui mezzi di comunicazione sociale *Inter Mirifica*, dopo l'apprezzamento per le sue grandi potenzialità, metteva in guardia dai rischi, sostenendo che la Chiesa sa «che l'uomo può adoperarli contro i disegni del Creatore e volgerli a propria rovina; anzi, il suo cuore di madre è addolorato per i danni che molto sovente il loro cattivo uso ha provocato all'umanità» (n. 2).

31) Questa convinzione si è andata aggiornando col tempo: quando gli anni del *boom* avevano modificato i costumi e le donne si agghindavano con *bijoux*, Chiara Lubich non restò indifferente alla moda e suggerì anche alle laiche consacrate di assimilarsi ("farsi uno") con l'ambiente, senza troppo distinguersi in senso pauperistico (abiti poveri) o moralistico (abiti scuri, lunghi, ecc.). Nel Movimento si cominciarono ad usare i *bijoux* e i piccoli trucchi di una femminilità che si prende cura non solo della salute, ma anche della bellezza.

Ne dà conferma indiretta la Bibbia: Eva – stando al secondo e più metaforico racconto genesiaco – non può dire chi è realmente Adamo, perché questi la precede, e Adamo non conosce Eva, perché egli dormiva beatamente quando la donna veniva formata da Dio. È Dio, il Creatore, che li presenta e li svela l'uno all'altra. Occorre, da parte di tutti – gente comune, scienziati, uomini di Chiesa –, l'umiltà di riconoscere che lei e lui non possono conoscersi senza affrontare insieme l'avventura della vita.

Sappiamo però che proprio il fatto di essere ad immagine di Dio ci obbliga al rispetto, alla fraternità, alla cura reciproca; risultati che non si ottengono solo intervenendo dall'alto. Le leggi sono necessarie, ma non bastano. Anche la più ambiziosa legge sulla parità, se può tentare di ridurre il divario esistente, a parità di prestazione professionale, fra i salari delle donne e degli uomini, ridistribuire in modo più equo i lavori gratuiti di riproduzione sociale, collocare più donne nelle sedi decisionali, non può però agire sul processo di costruzione di rapporti sociali improntati alla reciprocità, abolendo per legge discriminazioni, stereotipi, violenze.

I cambiamenti veri e duraturi chiamano in causa le strutture nascoste, da illuminare, svelare, discutere. Ne erano consapevoli i primi sociologi; ne sono consapevoli anche le femministe riunite nell'*Iniziativa Femminista Europa* (IFE), che ritengono necessario un progetto di Educazione Popolare Femminista (EPF). Cambiano però i contenuti, che nel mondo cattolico e nel Movimento dei Focolari guardano sempre all'ideale della persona immagine di Dio, e quindi al buon essere più che al benessere, alla pace dell'anima più che alla soddisfazione dei bisogni, all'appagamento dell'unione con Dio e con i fratelli/sorelle prima che all'efficienza funzionale dei sistemi.

3. Problemi aperti

Non bisognerebbe rischiare di cadere nella retorica quando si presenta un bilancio, per sé estremamente ricco, del rapporto tra ispirazione di Chiara Lubich, sociologia e problematiche di genere. Ogni movimento, e dunque anche quello dei Focolari, cammina nel tempo con le persone che lo sostengono, trasformandosi, migliorando o degenerando rispetto al carisma iniziale. Tra l'ideale e il reale passano le mediazioni delle persone, dei gruppi, degli ambienti.

A conclusione dell'analisi tracciata, sembra di poter affermare che i Focolari non hanno sottovalutato le questioni di genere e, anche se sinora si sono impegnati più con la vita che con la mediazione intellettuale, hanno risvegliato in quanti li hanno avvicinati quella tensione a costruire rapporti buoni, che si ritrova nella parte migliore del femminismo cristiano, dato che i problemi del femminismo «sono i nodi di una società che o troverà la maniera di essere una comunità di persone, di uomini e di donne, o si avvierà davvero ad un declino politico, culturale, di cui è difficile prevedere l'esito»[32].

32) G. Agostinucci Campanini, *Femminismo: tempo di bilanci*, in «Prospettiva Persona», 31 (2000), cit., p. 40.

Alcuni nodi problematici tuttavia restano aperti. Ad esempio: il rapporto con l'istituzione ecclesiale che, sebbene sia stato garanzia di fedeltà al Vangelo e di unità con la Chiesa, a qualcuno è parso esprimere un atteggiamento di sudditanza; l'accentuazione del ruolo della verginità, che sebbene sia, dal punto di vista spirituale ma anche sociale, una componente preziosa, se assolutizzata, può portare ad una svalutazione del matrimonio e in generale della centralità di ogni persona, nella propria unicità; l'ancora esistente dipendenza dalla mediazione maschile; il rischio di perdita di pluralità, in virtù di una tensione all'unità che può facilmente slittare nella omologazione; il rischio di adottare un criterio di appartenenza che chiude il cerchio degli "adepti" avvitandolo su se stesso, cosa che ricadrebbe a scapito della qualità del gruppo, giacché la cooptazione attribuisce competenze anche a persone che non ne hanno, purché siano affiliate.

La presenza di tali nodi non toglie, però, che il Movimento dei Focolari continui tutt'oggi a generare nelle sue comunità nuove relazioni tra uomini e donne, iniettando speranza e gioia in una società che troppo spesso identifica il suo tratto caratterizzante nella produzione e gestione del rischio[33].

GIULIA-PAOLA DI NICOLA
Professore di Sociologia della famiglia presso l'Università di Chieti-Pescara
danesedinicola@prospettivapersona.it

33) Il termine è usato da U. Beck, che ha posto in rilievo gli interessi mediatici, politici e scientifici gravitanti attorno alla produzione sociale del rischio, non intesa come aumento dei fattori di rischio, ma come diversa percezione da parte di società, che si strutturano e danno forma all'organizzazione sociale cercando di prevedere e governare l'incertezza. La ricchezza non sarebbe la risorsa fondamentale per la gestione del rischio, rispetto all'informazione e alla conoscenza (da cui il rischio stesso si genera). Il rischio oggi si differenzia – sottolinea Giddens – da quello presente fino alla fine del XIX secolo, perché è prodotto dalla modernizzazione e non da forze naturali (*external risks*). Ha dunque una natura strutturale (legata ai meccanismi stessi del funzionamento delle società contemporanee) e non può essere fronteggiato esclusivamente attraverso un piano individuale. Le risorse per gestire il rischio "artificiale" sono distribuite in maniera diseguale sia all'interno di una stessa società (l'esternalizzazione della produzione colpisce principalmente i lavoratori non qualificati, piuttosto che dirigenti o funzionari) sia tra le società (gli effetti del cambiamento climatico si riflettono maggiormente sulle popolazioni più povere che spesso hanno come uniche risorse le coltivazioni locali). È fondamentale in questo campo il circuito tra ricchezza, informazione e conoscenza.



CHIARA LUBICH: LA DONNA, L'UTOPISTA

di

VIRGINIE ALNET

Despite the controversies aroused by the concept of "utopia", we have considered that, as a potentially valid analytic tool, its application in the field of sociology could be heuristically fruitful. Appearing as a performative concept connected with individual and collective beliefs, "utopia", freed from its negative and contradictory connotations, can be considered, in a generic way, as the hope - that sometimes becomes reality - of seeing the rise of different institutions and societies. After a brief attempt of definition, the idea of "utopia" is applied to Chiara Lubich's activities in religious and civil fields. In fact, if in the religious sphere the work of Chiara Lubich has reformative effects, it has consequences on the world too, insofar as it leads to a "double utopia" that considers the potential involvement of the whole humanity.

Introduzione

Per un sociologo, l'analisi della figura di Chiara Lubich appare una provocazione stimolante, poiché l'ampiezza della sua opera rende difficile un'interpretazione complessiva. Eppure, ci sembra che il concetto di utopia permetta di render conto di ciò che tale figura ha generato. In quanto strumento sociologico di lettura e di analisi, l'utopia, affrancata dalle sue connotazioni negative e contraddittorie, può essere considerata, in modo generico, come la speranza – che a volte si concretizza – di vedere sorgere istituzioni e società diverse. L'utopia nasce quindi da un'insoddisfazione nei confronti della realtà che scredita uno o più ambiti della società nella quale prende corpo. Di solito, l'emergere di una nuova spiritualità, invece, può annunciare la rimessa in questione delle precedenti, nella misura in cui mette in rilievo la loro inadeguatezza rispetto ai bisogni di una categoria di fedeli e/o del mondo e contesta, almeno in modo implicito, l'istituzione ecclesiale. Poiché contengono elementi di rottura, sia l'utopia sia una nuova spiritualità criticano il presente e ne propongono un'alternativa. Come vedremo, l'utopia è principalmente legata alla religione e alla politica che si congegnano in modo innovante secondo le circostanze. Per Henri Desroches,

> «ogni utopia nasce dall'immaginazione e dall'esperienza di un individuo che annuncia un regno, generalmente imminente, ad ogni buon modo immanente. […] Il movimento verso il regno si sdoppia a una tappa del percorso per dar luogo o a una nuova forma di società religiosa, o a una nuova forma di società politica»[1].

Ora, nella misura in cui l'agire di Chiara Lubich potrebbe essere definito doppiamente utopico – essendo sia religioso che civile –, in che cosa sfocia?

Partendo da questa domanda e da questi presupposti e dopo aver delineato il concetto di utopia, ci interrogheremo su ciò che l'utopia lubichiana contesta e sulle sue conseguenze sulla Chiesa e sul mondo, sottolineando sin da ora che il fatto di esser nata dall'azione e dall'ispirazione di una donna non è irrilevante.

1. Una possibile definizione del concetto di utopia?

Se età dell'oro, paese della Cuccagna, città ideale descritta da Platone nella Repubblica, paradiso terrestre o prediche millenariste appaiono come archetipi dell'utopia, formalmente, il termine appare nel 1516 in *De optimo reipublicae statu sive de (o deque) nova insula Utopia*. In questo romanzo, viene descritta la "perfetta felicità" che regna su un'isola lontana. Le radici etimologiche di questo neologismo creato da Thomas More comportano un'ambivalenza di fondo: si tratta di una U-topia, un luogo che non c'è, o di una eu-topia, una città ideale, il luogo del Bene? Questa ambiguità originaria sembra intrinsecamente legata al concetto di utopia, che appare tutt'oggi o come un sogno irrealizzabile, o come un luogo di realizzazione politica alternativo.

1) H. Desroche, *Sociologie de l'espérance,* Calmann-Lévy, Paris 1973, p. 148; p. 140.

In quanto uomo politico, More era cosciente «dei mali della sua epoca e delle distorsioni sociali indotti da un sistema economico e un potere profondamente irrazionali e ingiusti»[2]. L'utopia è quindi condizionata dal contesto storico specifico. L'opera di More segnò l'origine di un nuovo e prospero genere letterario, ma rimarrà senza effetti pratici. Questo però non significa che fu senza conseguenze, anzi.

L'utopia (il romanzo e, in modo generale, le utopie scritte) avrebbe tre funzioni: delineando una società migliore perché diversa, «alimenta la speranza retrospettiva di una trasformazione volontaria del mondo reale»; poi, descrivendo l'organizzazione ideale di questo mondo, «favorisce la presa di distanza critica nei confronti delle istituzioni politiche e sociali disegualitarie nelle quali viviamo». Infine, l'opposizione tra la possibilità di un'altra vita e «lo spirito di assuefazione e di accettazione di ciò che ci circonda», permette all'utopia di diventare un potenziale «invito alla contestazione pratica, o in ogni caso un rifiuto della rassegnazione al mal di vivere»[3].

Così, l'utopia è una costruzione letteraria che permette la critica del sistema nel quale nasce per poterne proporre la riforma, un'alternativa pensata per i tempi a venire. In questa ottica, l'utopia è descrizione e dimostrazione di un altro modello possibile, che può essere preso in considerazione, almeno in parte.

Se l'utopia è frutto dell'immaginazione di una persona, non nasce ex-nihilo, produce sempre effetti e a volte si concretizza. Di conseguenza un'utopia non è solo dell'ordine dell'immaginario, e rinvia all'affermazione di Mannheim secondo la quale non è «puramente un sogno, ma è un sogno che vuole realizzarsi. Si dirige verso la realtà e la infrange»[4].

Quindi l'intenzione utopica non consisterebbe solo nell'interpretare il mondo – come pensava Marx – ma anche nel cambiarlo.

L'utopia nasce dalla presa di coscienza più o meno violenta di una situazione tendenzialmente anomica e immagina una risposta a essa. Dà luogo a una letteratura che cerca di mostrare ciò che il mondo potrebbe essere (utopia scritta), ciò che può potenzialmente diventare se la situazione perdura (distopie scritte) o se viene contrastata (ciò che suppone un'analisi della situazione e può generare un'utopia praticata).

Si possono distinguere le utopie di fuga e quelle di ricostruzione. Allo stesso modo possiamo parlare di utopie chimeriche o di utopie dei possibili secondo la plausibilità del progetto. In quest'ottica, sembra che l'utopia possa prendere due vie diverse, essere pessimista o ottimista, dare luogo a un investimento nella scrittura e/o nella realtà. Se si tratta sempre di fuggire dal mondo così come è, il fatto di impegnarsi o no nella realtà per cambiarne il corso (per il bene di un piccolo numero di eletti o per il bene dell'intera umanità se l'utopia prende una dimensione universale) è determinante.

Esisterebbero, quindi, utopie di evasione (ritiro dal mondo tramite l'immaginario o eventualmente tramite la creazione di piccole comunità extra-mondane), e utopie di invasione che, come vedremo nel caso del Movimento dei Focolari, appaiono come programmi da realizzare.

2) V.I. Comparato, *Utopia,* Il Mulino, Bologna 2005, p. 64.
3) C. Mazauric, *Prefazione* a T. More, *Utopie*, Librio, Flammarion, Paris 1997, p. 6.
4) P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Editions du Seuil, Paris 1997, p. 380.

L'utopia scritta racchiude sempre una parte di utopia che si vuole praticata (ma non è necessariamente praticabile): ha per scopo quello di provocare un impatto, almeno nel mondo delle idee. Allo stesso modo, l'utopia praticata comporta sempre una parte di utopia scritta o pensata (dalla quale spesso emerge).

In un approccio weberiano, Jean Séguy, che ha studiato in modo approfondito la genesi di diverse comunità religiose, propone un ideal-tipo dell'utopia:

> «chiamiamo utopia ogni sistema ideologico globale che mira, implicitamente o esplicitamente, mobilitando il solo immaginario (utopia sognata), o ricorrendo in modo concomitante o complementare alla scrittura (utopia scritta), o anche con il passaggio susseguente o parallelo alla pratica (utopia praticata), a trasformare – in modo almeno auspicabilmente radicale – gli esistenti sistemi sociali globali»[5].

Ciò rimanda al riassunto di P.-A. Turcotte: «per utopia, si intende la messa in causa, relativa, ma non di meno reale, di un ordine stabilito e l'affermazione simultanea di una realtà globalmente diversa»[6].

Così, l'utopia sarebbe la capacità di inventare un "vivere diversamente".

Occorre sottolineare che, alla base, l'utopia praticata di matrice religiosa è particolare, visto che il suo punto di partenza è la trascendenza e che aspira a installarsi nel mondo. Ma, paradossalmente, l'utopia praticata, le cui fondamenta non sono religiose, porterebbe verso la trascendenza. Infatti numerose utopie a priori "profane", come ad esempio quelle di Fourier o Saint Simon[7], sfociano nelle ricerca di una religione. Ogni utopia praticata – che aspiri a creare un paradiso terrestre o che creda nell'instaurazione di una città perfetta – avrebbe quindi tendenza a trasformarsi, infine, in progetto religioso. Sembra che, a un certo punto, immaginario e credenza si raggiungono. Millenarismi e utopie possono quindi confondersi a un dato momento della loro genesi, o dare luogo al risultato proposto dall'altro. Ciò rinvia a quello che Mannheim considerava come "la cellula germinale dell'utopia": la sua componente millenarista.

Va detto che, se l'insularità è spesso una caratteristica delle utopie scritte, la messa in pratica di un'utopia, anche quando ha ambizioni universali, è necessariamente circoscritta, almeno in un primo momento. Parlando di ambizioni universali, P. Ricoeur afferma che «le utopie sono sempre alla ricerca della classe universale»[8].

L'utopia è un concetto che si presta a controversie. D'altronde, le teorie e riflessioni sull'utopia sottolineano il suo carattere potenzialmente sovversivo e i

5) J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours wébérien en 12 essais*, Editions du Cerf, Paris 1999, p. 117.
6) P.-A. Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel,* Fides, Québec 1994, p. 385.
7) Saint-Simon, che «esprime una nostalgia nei confronti del cristianesimo primitivo», avrebbe cercato di sostituire la religione all'«elemento spirituale o etico», una specie di elemento fondamentale della Chiesa dello Spirito Santo (quella dei primi cristiani). Allo stesso modo, l'utopia di Fourier incorpora la componente religiosa: Paul Ricoeur parla in quel caso di «regressione verso la legge divina» e Henri Desroche nota la presenza del "mito del giardino di Eden": cf. P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie,* cit., p. 399.
8) *Ivi*, p. 385.

suoi possibili effetti perversi (può generare forme di autoritarismo nella misura in cui, sempre comunitaria, tende a negare l'individualità a favore della comunità, i cui atti sono subordinati a una finalità ultima). Il fatto che sia anzittutto dell'ordine dell'immaginario rinvia al campo dei possibili di fronte alla degenerazione dei sistemi sociali. In fin dei conti appare sempre come la credenza nella possibilità della perfettibilità dell'uomo e, quindi, del mondo.

La domanda che rimane centrale per noi riguarda le ragioni che provocano il passaggio all'azione utopica. Se ogni utopia nasce da un'insoddisfazione, la messa in pratica suppone una contestazione e l'elaborazione di metodi più o meno razionali per realizzare il progetto.

Riterremo che anche se nessuna definizione di utopia è unanimamente accettata, dato che per alcuni è la peggiore delle chimere, per altri un sogno meraviglioso o per altri ancora l'abbozzo del mondo a venire, appare comunque come un concetto euristicamente fecondo. Il fatto che l'utopia sia intrinsecamente legata alla politica e alla religione – a valle o a monte – permette di applicare questo concetto allo studio dell'evoluzione dei rapporti che il Movimento dei Focolari intrattiene con la Chiesa e il mondo.

2. L'utopia *intra ecclesiam* che portò ad una riforma dell'istituzione

La giovane Silvia Lubich cresce tra gli ideali socialisti del padre e del fratello e la fede devota della madre. Possiamo supporre che, da questa doppia socializzazione, erediti convinzioni religiose forti e una forma di militanza, ma soprattutto uno spirito critico e indipendente. Sin dalla sua giovane età, Silvia Lubich sente di essere chiamata da Dio, ma non secondo le modalità allora proposte. L'attrattiva che nasce dal suo carisma, fa sì che diventi presto la "portavoce" di una schiera di ragazze che desiderano consacrarsi a Dio senza rinunciare al mondo. Nascendo dal rifiuto di un certo regime matrimoniale e sessuale dominante imposto dalla società cattolica, il registro della contestazione prende corpo attorno alla preminenza della verginità[9], che viene tuttavia riconsiderata e consente di manifestare aspirazioni religiose e sociali ma anche femministe. Infatti, al di là dell'affermazione di una femminilità che appare essenziale, si percepisce il desiderio di affermarsi in quanto donna in una Chiesa che confina quasi esclusivamente le vocazioni femminili nei

9) In quanto *valeur refuge*, "bene rifugio" in cui investire, la verginità consente di contestare le norme e gli atteggiamenti sessuali della società dimostrando che una pratica diversa è possibile e valorizzante. L'espressione "bene rifugio" di Albert Memmi è ripresa da Jean Séguy, per il quale questi valori rinviano generalmente a un ideale retrospettivo, cosa che non accade qui. Cf. *La socialisation utopique aux valeurs*, in «Archives de sciences sociales des religions», vol. 50, juillet-septembre 1980, pp. 7-21. Notiamo che il riferimento alla famiglia prototipica di Nazareth (che d'altronde è presente in numerose organizzazioni religiose antiche e contemporanee), ideale di purezza retrospettiva, annuncia nell'ottica lubichiana un ideale progressista: lo statuto e il ruolo della donna nella Chiesa e nel mondo devono evolversi.

conventi, in un rapporto con Dio che può solo essere personale, mistico[10]. Il gruppo volontario utopico[11] instaura quindi una nuova forma di consacrazione[12] che non è sinonimo di ritiro dal mondo, di negazione della femminilità. La dimensione religiosa dell'organizzazione al suo stato nascente offre, quindi, un quadro privilegiato a questa visione della verginità liberata da ogni tipo di restrizione protettiva come, ad esempio, la clausura conventuale, o i segni distintivi quale l'abito. Chiara Lubich anticipa, dunque, volontà che non cesseranno più di affermarsi a partire dagli anni Cinquanta, in particolare quelle di libertà, di modernità e di emancipazione. In questo senso, si rivela come una Chiara d'Assisi moderna che permette alle donne di "uscire" dai conventi per agire diversamente nella Chiesa e nel mondo. Di fatto, la "quarta via" che emerge dal loro raggrupparsi, si presenta sin dall'inizio come una spiritualità non più individuale ma collettiva, che annuncia una mistica diversa che non è esente da conseguenze sul mondo.

Le aspirazioni e l'esperienza inusuale di ciò che somiglia a una "rete mistica"[13] compongono una critica implicita alla Chiesa, incapace di rispondere alle attese religiose di una piccola categoria di fedeli.

Nel 1948, la costituzione di una branca maschile non modifica la fisionomia del gruppo, la cui specificità risiede nel fatto che viene diretto da una donna, in antitesi con gli schemi religiosi e sociali preesistenti. A questo punto, l'apertura agli uomini consacrati non costituisce una grande novità, dato che negli ordini religiosi la distinzione in due diramazioni distinte per genere era una tradizione in seno alla Chiesa.

Ma la fraternità elettiva basata fino ad allora sulla sola verginità si allarga presto: l'incontro di Chiara Lubich con Igino Giordani genera un reale cambiamento. A partire da questo momento, la *leader* carismatica si fa portatrice anche delle rivendicazioni di un'altra categoria di fedeli: quella delle persone sposate che, secondo Giordani, venivano spesso considerate "i proletari" nella Chiesa. Sempre in questo periodo la giovane Lubich incontra Pasquale Foresi: un ragazzo che, pur sentendo la vocazione al presbiterato, percepisce una dissonanza tra il suo ideale e

10) Nel 1947 vengono approvati gli Istituti Secolari che coniugano la vocazione al celibato e la vita nel mondo senza l'obbligo di vita comune.

11) Come viene definito da Jean Séguy in *Lettre à Jacqueline* n.3, Paris 1974 (documento tratto dal seminario dell'autore alla VI sessione dell'E.P.H.E.). «Il tratto comune alla setta e all'ordine è di costituire gruppi volontari, cioè elitari, che definiscono loro stessi i propri obiettivi e i mezzi atti a realizzarli: vengono ammessi, sulla propria domanda motivata, individui rispondenti ad alcuni criteri di esperienza religiosa e desiderosi di condurre un'intera vita finalizzata religiosamente in una ricerca di intensità sia culturale, sia pratica» (J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours wébérien en douze essais,* cit., p. 12).

12) Questa forma secolare di consacrazione era già promossa allora da Marthe Robin all'interno dei *Foyers de charité*, che verranno comunque riconosciuti solo diversi decenni dopo il Movimento dei Focolari. Anche gli Istituti Secolari di vita consacrata promuovono una vita integralmente cristiana nel mondo, ma il gruppo che nasce attorno a Chiara Lubich non tendeva a costituirsi in quanto tale.

13) Invece che nel tipo "setta" nel quale i credenti desiderano vivere insieme senza compromessi e in modo radicale le esigenze della fede, il tipo "rete mistica" raduna delle persone che vivono di solito nel mondo, dove possono esercitare delle responsabilità. Cf. E. Troeltsch, *Die Sozialleheren der christlichen Kirchen und Gruppen,* in «Archives de Sociologie des religions», 11, janvier-juin 1961, p. 17.

le proposte ecclesiali. A partire del 1954, la comunità cambia quindi nuovamente fisionomia, nel momento in cui si innestano nel Movimento preti diocesani, religiosi e religiose che vi aderiscono. L'instaurazione di una consacrazione alternativa per le persone sposate e l'apertura ai membri del clero e ai religiosi confermano la via eterodossa, o almeno fuori dal comune, che sta prendendo questa comunità atipica.

Il gruppo che si sviluppa rapidamente attorno a Chiara Lubich rivela l'inadeguatezza della Chiesa di fronte a certi bisogni considerati primordiali, ma allora emergenti, di diverse categorie di fedeli. Nel frattempo, le intuizioni semplici di Chiara Lubich – la cui messa in opera è però innovativa – si concretizzano diventando esperienze diffuse, atte a rimediare a questi iati e a queste mancanze.

Di conseguenza, benché l'utopia religiosa prenda corpo a margine dell'istituzione ecclesiale, la Chiesa è ben presto costretta a prendere in considerazione questo gruppo fondato sull'uguaglianza dei suoi membri, mentre in seno alla Chiesa vigeva una netta subordinazione dei fedeli laici al clero. Ma l'istituzione ecclesiale preconciliare fatica ad accettare un gruppo a volte considerato comunista, a volte protestante, che propone una nuova visione dell'istituzione e della santità e che sembra raccogliere sempre più adesioni, permettendosi per giunta di uscire da certi quadri istituzionali preesistenti. L'utopia *intra ecclesiam* sfocia così in un conflitto implicito, poiché l'esistenza stessa del gruppo rimette in questione la forma strutturale e gerarchica della Chiesa. Comunque, dopo una serie di sofferti compromessi, il gruppo riesce a fare accettare molte delle sue innovazioni alla Chiesa, che lo dota di uno statuto canonico specifico per poterlo integrare al suo interno. Quando l'utopia, però, si trasporne in seno alla Chiesa, i necessari effetti non sono scontati. Precursori di una modalità di essere nella Chiesa rimanendo nel mondo, i Focolarini aprono effettivamente una quarta via sulla quale altri gruppi potranno incamminarsi. Dall'utopia egualitaria *intra ecclesiam* nasce quindi un altro modo di essere e di pensare l'istituzione ecclesiale.

Ogni utopia praticata di matrice religiosa annuncia in qualche modo la riforma della religione, la trasformazione politica e si vuole fermento di cambiamento sociale più o meno generale. Di conseguenza si pone, in un certo qual modo, la questione delle priorità. Se è indubbio che nel caso della proposta lubichiana la fonte è l'entusiasmo (in senso letterale, etimologico) religioso, la sua pratica e la sua generalizzazione rendono sempre più visibile il versante politico-sociale del progetto "utopico-riformatore".

3. Una donna nel mondo: l'utopia *extra ecclesiam*

Nel tentare di interpretare la figura di Chiara Lubich, possiamo pensare che la constatazione della violenza, della crudeltà della guerra, della paura, della povertà, delle disuguaglianze e poi della privazione di libertà dietro la Cortina di ferro, non fu irrilevante nel percorso della fondatrice. A monte dell'ideale utopico esisterebbe, in parte, lo schema cristiano peccato – redenzione – salvezza[14]. L'eutopia, in quanto ideale positivo, nascerebbe in questo caso dalla distopia, ossia dalla stig-

14) F. Rouvillois, *L'utopie. Textes choisis*, GF Flammarion, Paris 1998.

matizzazione del presente che genera una volontà di cambiamento[15]. Essendo sia religiosa, sia sociale, l'esperienza lubichiana sfocia in un'utopia a due facce.

Ogni utopia riposa sulla fiducia nel miglioramento dell'uomo e nelle sue potenzialità quando viene indirizzato verso un ideale che ambisce a realizzare, sia per se stesso, sia per il bene comune. Di fatto, dal pensiero e dall'esperienza della fondatrice nasce anche un'utopia educativa che fa parte dell'utopia praticata: la rigenerazione dei membri dà luogo a un'aspirazione al cambiamento radicale. Così, in quanto "formula generatrice"[16], l'*habitus* focolarino porta idealmente alla virtuosità che, entrando continuamente in tensione con la società, non è solo religiosa ma anche sociale. Da questo nuovo modo di essere virtuosi[17], emergono quelle nuove forme di vita associata che sono le cittadelle. Queste città utopiche appaiono come dei laboratori nella misura in cui vi vengono applicati e rielaborati di continuo la nuova cultura ed il nuovo agire economico che sono progressivamente scaturiti dall'esperienza lubichiana, per rimediare agli effetti perversi che nascono dalle norme e dai modi di funzionamento della società.

Le iniziative e il modo di vivere promossi dal Movimento tendono sempre più a essere strumenti di responsabilizzazione individuale, catalizzatori dell'azione individuale e collettiva. Si può dire che ormai utopizzazione della realtà e razionalizzazione dell'utopia sono intimamente legate dall'azione dei Focolarini sul modo della profezia autorealizzatrice (o autodistruttrice[18] se la situazione viene considerata anomica). Ciò produce senso, alimenta il progetto e offre risultati concreti che permettono la sua crescita. Presentare modelli di un mondo diverso, mostrare l'esistenza di alternative che vengono ormai applicate a tutti gli ambiti di attività umana, dovrebbe permettere a questo Ideale di diffondersi. La domanda che si pone è infatti quella della diffusione di queste alternative al di fuori della comunità di virtuosi convinti.

Si deve sottolineare che le utopie dimostrano solitamente una grande tolleranza nei confronti delle fedi e convinzioni altrui. Essendosi impegnata presto nell'ecumenismo e nel dialogo interreligioso, promuovendo soprattutto esperienze a livello

15) Si constata che le utopie emergono nei momenti di grandi cambiamenti epocali, così come i desideri di riforme religiose nascono durante periodi di crisi socio-economiche. Ad esempio, le utopie praticate di Saint-Simon e Fourier appaiono durante la Restaurazione, quella religiosa di Clorivière durante la Rivoluzione francese, quella scritta di More dopo la scoperta del Nuovo Mondo e subito prima della Riforma. Anche le distopie (scritte) nascono durante momenti di crisi profonde: *1984* di George Orwell fu scritto dopo la seconda guerra mondiale e *Il mondo nuovo* nel 1931, in un periodo in cui si «viveva in un universo assai macabro» secondo l'autore (cf. A. Huxley, *Retour au meilleur des mondes,* Plon, Paris 1978, pp. 9-10).

16) L'*habitus* appare come «un principio unificatore e generatore di ogni pratica […]. Che permette di stabilire una relazione intelligibile e necessaria tra delle pratiche e una situazione il cui senso viene prodotto in funzione delle categorie di percezione e di apprezzamento, esse stesse prodotte da una condizione obiettivamente osservabile» (P. Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement,* Les éditions de Minuit, Paris 1971, p. 112).

17) Secondo Max Weber, «non diversamente dallo stregone magicamente qualificato i virtuosi religiosi, operanti metodicamente in vista della propria redenzione, costituirono ovunque un particolare "ceto" religioso all'interno della comunità dei credenti, il quale rivelò sovente anche il tratto specifico di ogni ceto definito, cioè una particolare dignità sociale» (M. Weber, *Economia e società*, II, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 229).

18) R.K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique,* A. Colin, Paris 1998.

di vita quotidiana, Chiara Lubich ha progressivamente acquisito una conoscenza dell'alterità sempre più approfondita e sempre più ampia. Di fatto, la rivendicazione ugualitaria è presente sia nell'utopia *intra ecclesiam*, sia in quella *extra ecclesiam*: è percettibile nella rimessa in questione della gerarchia di *status* tra clero e laici praticata all'interno del Movimento, e si rivela nell'apertura a ogni persona indipendentemente dalla sua posiziona religiosa, politica, culturale o sociale.

Se, in Europa, la diffusione dei valori al di fuori della matrice religiosa che le ha prodotte non consente più un'etica condivisa, l'approccio di Chiara Lubich indica l'importanza delle religioni, delle filosofie ma anche degli umanesimi nella produzione di valori e norme globali. Tramite la ricerca di un fondo comune di valori trasversali e aggreganti (come la giustizia, la pace, l'amore, la fraternità, l'uguaglianza, ecc.), tramite la costruzione di un sistema assiologico e normativo, tramite i mezzi teorici e pratici che emergono dall'esperienza di Chiara Lubich e che si sviluppano a diversi livelli permettendo così di rispondere a richieste eterogenee, ogni persona potrebbe potenzialmente partecipare all'utopia di un mondo diverso. L'oggettivazione, la scientifizzazione della spiritualità potrebbe permettere di farla uscire dalla sua intro-determinazione religiosa costitutiva (cioè dalla cerchia dei soli virtuosi religiosi) grazia ad un'etica condivisa che potrebbe emergerne. La proposta di Chiara Lubich, facendosi sempre più politica, annuncia quindi un'utopia universalista.

Le capacità anticipatrici ma anche la grande permeabilità di Chiara Lubich fa sì che le sue intuizioni siano entrate in consonanza con i mutamenti più o meno radicali che si stavano avviando. Di fatto, la proposta lubichiana ormai globale si iscrive nel processo di globalizzazione che percorre la società.

I Focolarini non agiscono in un'ottica di massimizzazione dei loro interessi, bensì in quella di una crescita verso il perfezionamento di loro stessi e del mondo. Anche se determinato dalla fede e da un ideale di perfezione – il che rimanda alla effettiva possibilità della diffusione massiccia dell'utopia, che suppone che ciascuno possa abbracciare questa prospettiva –, lo stile di vita che viene sviluppato da quasi settant'anni appare sempre meno "chimerico" nella misura in cui s'incontra sempre più con esigenze formulate a livello della società[19]. In effetti, l'utopia lu-

19) Infatti, vediamo svilupparsi sempre più tendenze e iniziative che promuovono una ridistribuzione più equa delle risorse, una maggior sobrietà nel consumo, un rifiuto dell'accumulazione e dello spreco, una volontà di instaurare un rapporto diverso con l'ambiente, un ritorno a uno sguardo più umano delle pratiche economiche, una volontà di implicazione e non più di delega in politica, una solidarietà di prossimità o che si sviluppa tramite reti, una reciprocità, una crescita delle pratiche che mirano a denunciare o a rimediare alle disuguaglianze… Ciò genera forme di impegno innovanti, meno inquadrate istituzionalmente, più spontanee e che si allontanano dai modelli tradizionali che sono ad esempio i sindacati o le associazioni di scala nazionale. Che prendano la forma di ONG, di ONLUS o di movimenti di matrice politica o religiosa, questi attori riescono a disegnare prospettive comuni malgrado la loro eterogeneità. Queste espressioni sono il sintomo di una transizione in corso che necessità la presa di una direzione diversa, mentre diverse vie sono possibili. Attori e osservatori concordano ormai su alcuni presupposti necessari alla realizzazione di un'umanità capace di creare le condizioni della sua sopravvivenza a lungo termine. Si tratta, secondo un doppio movimento, di riconoscere pienamente l'alterità e di cambiare il significato dell'individualismo: la responsabilità di ciascuna persona risiede nello sviluppo della coscienza di agire per il bene comune che deve essere fonte di libertà

bichiana rinvia ai bisogni di una società che cerca di uscire da un presente incomprensibile e angosciante.

4. Conclusione

Il Nuovo Testamento appare come una formidabile matrice di rivoluzioni, riforme e utopie. Sempre rivisitato, comporta un disegno che, secondo la lettura che ne viene fatta, sfocia, nel corso dei secoli, in una moltitudine di progetti. La ricorrenza del progetto biblico mostra la funzione utopica – intesa anche come motore della storia – intrinseca alla tradizione, il suo potenziale innovativo ma anche le strategie di accettazione o di resistenza messe in atto dall'istituzione ecclesiale.

Per un sociologo, l'interesse per Chiara Lubich e per il più antico e più sviluppato dei movimenti ecclesiali recenti, del quale è all'origine, risiede nella sua capacità di informarci sulle evoluzioni della religione (considerata come un sistema di credenze più o meno incorporate e come un insieme di pratiche) nella sua forma istituzionale e nella sua relazione con la società attuale. La storia del Movimento appare come la genesi di una doppia utopia, o piuttosto di un doppio movimento utopico. Uno è religioso e l'altro, che vi è intrinsecamente legato, prende corpo contemporaneamente nel mondo: la nascita della spiritualità (utopia religiosa) si confonde presto con un'utopia ben più generale, quella dell'unità dell'umanità. Il percorso iniziatico della comunità di vergini intramondane, la sua emancipazione dalle strutture ecclesiali preesitenti e il rifiuto parziale delle norme e stili di vita in vigore fa nascere una relazione con Dio e un modo di essere al mondo diversi. L'esperienza di Chiara Lubich e dei suoi seguaci sempre più variegati, da Trento a tutti i continenti, genera sia una nuova forma di società religiosa intramondana (i focolari), sia una nuova forma di società politica – nel senso di Desroches (le cittadelle[20]).

Dall'esperienza circoscritta di Chiara Lubich nasce anche una visione globale delle istituzioni e della società che, pertanto, non è statica nella misura in cui il Movimento non è prigioniero di un principio o di una regola stabiliti una volta per tutte[21]. Specie di "fatto sociale totale", come lo definirebbe M. Mauss, il pensiero e l'agire ispirato da Chiara Lubich ci informano sul contesto culturale, politico,

e di benessere. La sfida è proprio quella di cambiare stili di vita sempre meno sostenibili e produttori di effetti perversi in tutti gli ambienti dell'azione umana. La necessità di creare e di adottare nuove strutture simboliche – sostenute dai diritti umani – dipendenti e coessenziali sembra sempre più urgente, ma rimane nell'ordine della proposta utopica che un risveglio delle coscienze, una "rivoluzione antropologica" (ma anche la costruzione di metastrutture politico-giuridico) non avvenga. Effettivamente, per "imporre" un cambiamento massiccio degli stili di vita, almeno agli Occidentali, un supplemento di anima e un nuovo patto etico-sociale sembrano necessari (cf. *La quête du salut*, Le Monde Diplomatique, juin 1992, supplément, p. VII).

20) Cf. V. Alnet, *Essere nel mondo senza essere del mondo. I Focolari e la cittadella di Loppiano*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 2012/2, pp. 241-258.

21) Il gruppo volontario si costituì attorno a diversi riferimenti e simboli (quali, tra l'altro, la famiglia di Loreto, la comunità cristiana delle origini, Chiara e Francesco di Assisi, poi il Concilio Vaticano II) che giocano il ruolo di "riferimenti utopici" visto che il gruppo si riformò in continuazione, così come una setta, grazie a questo ritorno che permette di andare avanti. Questi riferimenti hanno quindi permesso di allargare e di attuare il messaggio originario.

storico, sociale e religioso nel quale nasce e si sviluppa. Appartenendo a una forma di "cristianesimo critico"[22], il Movimento dei Focolari (come la maggior parte delle formazioni recenti) è di fatto un gruppo di innovazioni religiose e profane[23].

In quanto precursore di una nuova modalità di appartenere alla Chiesa, Chiara Lubich ha provocato una riforma dell'istituzione le cui conseguenze non sono indifferenti. Che si tratti della modifica della modalità di rapportarsi con Dio e con l'altro, dell'imposizione di una visione differente della virtuosità e della santità, dell'affermazione dell'importanza dei laici che obbliga la Chiesa a relativizzare la gerarchia istituita, ecc., la fondatrice ha anticipato, rivelato e di fatto imposto alla religiosità e all'istituzione ecclesiale certi cambiamenti, poi confermati in parte dal Concilio Vaticano II. Così, l'utopia *intra ecclesiam* si è concretizzata in parte, sfociando nella creazione di un nuovo modello di appartenenza alla Chiesa.

Essendo l'utopia una proiezione, non è passiva, appare come un progetto da realizzare. Dall'esperienza di Chiara Lubich nasce un'alleanza di valori e aspettative religiose, con forme di umanesimo e di altermondialismo in un'ottica post-millenarista[24] che porta il suo Movimento (che può essere strumento, mediatore o attore, avanguardista o attento e reattivo) a individuare risposte ad attese spirituali e/o ideali (quando si portano sul cambiamento globale della società).

L'utopia lubichiana (che proviene dalla matrice cristiana alla quale la contemplazione, l'ascetismo, la giustizia, la solidarietà, la gratuità, l'aiuto ai più poveri sono intrinseci) ha prodotto e poi adattato vari strumenti per concretizzare le sue aspirazioni. Questa attività intensiva, all'origine introversa, tende a coinvolgere sia gli individui particolari che le masse che costituiscono la società. Questo modo di agire si potrebbe qualificare come "attivismo soggettivo esteso", visto che si basa sull'esemplarità, la responsabilizzazione individuale, e si vuole massiccio. Per piccolo che sia, il popolo nato attorno a Chiara Lubich appare come un fermento di rinnovamento generale[25], concependo un modo di essere e di vivere quotidianamente diverso e cercando di ridurre le fratture tra la realtà (in perpetuo cam-

22) J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours wébérien en douze essais*, Les Éditions du Cerf, Paris 1999, p. 443.

23) Cf. *Ibid*.

24) «L'evento inaugurale del Regno è già avvenuto e dispiega progressivamente i suoi effetti nel mondo, in un processo evolutivo al quale gli sforzi umani possono concorrere. […] Il post-millenarismo opera dal basso verso l'alto nella durata, ed è il progresso della conversione degli uomini al mondo che rende possibile il suo dispiegamento nello spazio. […] Il post-millenarismo è dell'ordine dell'immanenza. In quest'ultimo caso, il processo evolutivo, di tipo "macro-millenarista", può concernere subito l'intera società (come un fermento i cui effetti si diffondono progressivamente); può anche intervenire dall'esterno, attraverso realizzazioni micro-millenariste che testimoniano del carattere irriformabile dell'ordine socio-religioso stabilito. Queste ultime anticipano l'ordine nuovo a venire assorbendo progressivamente l'ordine precedente» (D. Hervieu-Léger – J.-P. Willaime, *Sociologies et religion, Approches classiques*, PUF, Paris 2001, pp. 283-284). Nel caso del Movimento dei Focolari, l'azione viene esercitata sia a scala macro-millenarista, sia tramite realizzazioni micro-millenariste.

25) Cf. V. Alnet, *Il metodo di trasmissione del messaggio di Chiara Lubich dinanzi alla secolarizzazione e alla globalizzazione*, in A. Leonardi (a cura di), *Comunione e innovazione sociale, il contributo di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 241-259.

biamento) e gli scopi perseguiti. L'utopia diventa allora un concetto positivo, uno strumento efficace per definire una realtà circoscritta, che concerne una minoranza, ma la cui azione può avere un effetto (sia a livello teorico, sia a livello concreto) più ampio sulla realtà odierna e futura. Effettivamente, l'utopia appare come un concetto performativo che ha a che vedere con credenze individuali e collettive. La coerenza tra teoria e pratica riposa su una fede e su un attivismo fino a poco tempo fa ispirato direttamente dalla figura di Chiara Lubich che appare come una profetessa in un certo qual modo esemplare, visionaria ma anche etica (secondo le categorie definite da M. Weber). L'elemento della credenza in senso lato influisce sugli atteggiamenti e sulle azioni, adempiendo in parte (in vari modi e varie misure) alle aspettative ideali che esprimono una forma di necessità, di urgenza. Benché rimanga circoscritta, l'azione dei Focolarini è effettivamente portatrice di frutti concreti che continuano ad alimentare lo "scopo all'infinito" (usando le parole di Charles Péguy), che entra sempre più in relazione con una forma di realismo della speranza.

Da questo modo di "sognare con i piedi per terra" guardando lontano[26], emerge la forte spinta creativa del gruppo. La costruzione di una fraternità senza frontiere permette di pensare l'orizzonte della storia, il cui esito non è scontato perché tutte le utopie presentano "un carattere obiettivamente non garantito"[27]. Il Movimento dei Focolari si situa alla frontiera della tradizione e dell'innovazione, del mondo e della Chiesa, della persona e della comunità umana. La virtuosità religiosa alla quale Chiara Lubich seppe portare il suo popolo diventa il motore dell'azione, appare come un mezzo: non è più fine a se stessa, anela ad incidere nella crisi di speranza che affligge la società. L'ambizione di unità dell'umanità porta dentro di sé le attese sempre riattualizzate di un'umanità in eterno divenire e rivela il potere della religione in quanto "sistema di forza"[28]. Finalmente, questo progetto svela «l'instancabile rilancio delle aspettative collettive, al di là degli insuccessi e delle disillusioni della storia»[29].

26) J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours wébérien en 12 essais*, cit., pp. 218-219: «l'utopia critica il presente in nome di un passato normativamente preso (o di un principio considerato "primitivo", "naturale" o "elementare") e si propone di informare su di esso l'avvenire». Egli distingue le utopie progressive dalle utopie retrogressive, cioè «delle utopie che vanno nel senso o all'incontrario del senso indicato dal cambiamento sociale percepito come inevitabilmente in via di instaurazione. L'utopia critica il presente o come presagendo una lentezza fatale nell'istallazione di condizioni nuove (utopia progressiva), oppure come colpevole di tollerare la minima parte di un cambiamento indirezione funesta (utopia rétrogressiva)».

27) E. Bloch, *Le Principe Espérance*, I, p. 240; III, p. 1624, citato da M. Löwy, L*e "Principe Espérance" d'Ernst Bloch face au "Principe Responsabilité"*, in http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/ERNST%20BLOCH.pdf, p. 10.

28 «La religione non è solo un sistema di idee, è anzitutto un sistema di forze. […] Quando l'uomo vive della vita religiosa, crede di partecipare a una forza che lo domina, ma che, nello stesso tempo, lo sostiene e lo eleva al di sopra di sé stesso. Appoggiato su di essa, gli sembra che possa fare fronte meglio alle prove e alle difficoltà dell'esistenza, che possa anche meglio piegare la natura ai suoi disegni» (E. Durkheim, *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, in «Archives des sciences sociales des religions», 27, 1969, p. 74.

29) D. Hervieu-Léger - J.-P. Willaime, *Sociologies et religion, Approches classiques,* cit., p. 264.

Al termine di questo contributo, non possiamo non esprimere il nostro stupore di fronte al fatto che sia stata una donna – in un mondo dominato dal modello maschile – a riuscire a innescare una riforma della Chiesa e a generare alternative e abbozzi di un sistema etico-assiologico con la sola forza del suo esempio, che seppe trasmettere e proiettare.

VIRGINIE ALNET
Dottore di Ricerca in Sociologia, *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS, Paris) e Università degli Studi di Trento
vosalnet@yahoo.fr

TECNOSCIENZA, DEMOCRAZIA DELIBERATIVA E RELAZIONALITÀ



Techno-scientific innovations with an impact on the lives of citizens are increasingly at the centre of strong debate. In this essay I intend to reflect on the relationship between science, technology and society, highlighting the mutual influences and effects on individuals. An examination should be given of the ways in which science and technology are co-produced by the adoption of regulations and procedures for use following the perspective of the social studies of science and technology (STS). The pervasive influence of science and technology requires a reflection on the role of political actors, decision-making processes and social order. To address these issues, and related controversies, I propose an analysis of the challenges posed by technoscience taking into consideration relevant dimensions of Chiara Lubich thought such as the Trinitarian relationship and the figure of the abandoned, to identify new forms of dialogue and participation.

di
GIUSEPPE PELLEGRINI

Avremmo mai potuto pensare che un oggetto tecnologico come uno *smartphone* avrebbe potuto contenere tutti i dispositivi per comunicare e registrare momenti di vita: telefono, videocamera, registratore, televisione, con utilizzi inimmaginabili? Oggigiorno un maestro di coro, nel corso di una prova, può estrarre il suo *smartphone* e far sentire ai coristi un brano per poterne studiare parti o l'intera composizione. Per certi versi si tratta di una cosa stupefacente, soprattutto se l'avessimo raccontata a qualcuno trent'anni fa. Oggi, invece, sembra una cosa del tutto normale, scontata. È il tipico effetto dell'utilizzo di una tecnologia: una volta entrata in uso, non la si mette più in discussione e ci sembra normale adoperarla, non considerando tutte le implicazioni che essa comporta.

L'introduzione di un dispositivo tecnologico o di una nuova tecnica di modificazione genetica non sono però inevitabili, ma rappresentano un momento in cui – almeno in una cultura democratica – un dibattito può avere luogo sulla possibilità che la tecnologia possa o meno essere vantaggiosa. Quando una tecnologia o una tecnica sono adottate, si riducono le opzioni di scelta. Si può anche dire che le innovazioni tecnologiche assomigliano a leggi che costituiscono una cornice di senso e un quadro duraturo di norme per l'ordine pubblico, vincolante per molte generazioni. Queste implicazioni normative sviluppano un controllo degli strumenti e delle persone con il forte rischio di limitare la libertà dei singoli e dei gruppi, come segnalato da Ellul in molti suoi contributi (Manzone 1994).

Considerare lo svolgersi della scienza e della tecnologia in forte relazione con la società sottolinea la miriade di modi in cui è condizionata la conoscenza del mondo, le condizioni e le scelte su come le persone desiderino vivere in essa (Jasanoff 2005, p. 274). Pertanto si può mettere in forte discussione la separazione tra scienza, tecnologia e società come sfere differenziate che rispondono ad ordinamenti diversi per la loro essenza. È quanto si propongono gli studi sociali sulla scienza e la tecnologia (STS).

Il campo degli STS ha come principale obiettivo la messa in questione delle attività scientifiche e tecnologiche, e come oggetto di studio l'insieme di manufatti, discorsi e ideologie prodotti direttamente e indirettamente dalle discipline scientifiche come la biologia, la fisica, la chimica ecc., ma anche le scienze sociali, cercando di analizzare le affermazioni degli scienziati su verità e oggettività, mettendo in luce la natura contingente, sociale, e a volte accidentale della ricerca scientifica e delle innovazioni tecnologiche (Gehl 2008).

Gli STS enfatizzano il forte legame esistente tra scienza, tecnologia e società. Un legame che risulta a tutti evidente, ma allo stesso tempo oscuro e non spiegato nella sua complessità: oscuro, perché quando una tecnologia viene adottata non ci si chiede più perché e come funziona, ma la si dà quasi sempre per scontata, come abbiamo visto in precedenza.

Si parla sempre più di tecnoscienza, perché la tradizionale divisione tra scienza e tecnologia è ormai superata. I due termini sono usati nello stesso tempo per indicare come progressivamente, a partire dal diciottesimo secolo, si sia verificata una confluenza fra le due attività. La scienza non è solo l'attività di studio e indirizzo di innovazioni e la tecnologia l'attività di applicazione, ma esiste una forte compenetrazione tra le due attività, tanto che si può dire che entrambe si influenzino nei campi della scoperta e dell'applicazione: entrambe si contendo-

no la possibilità di offrire nuovi orizzonti l'una all'altra (Latour 1999; MacKenzie e Wajcman 1999).

Per studiare i legami tra scienza e società, gli studiosi di STS esaminano tipicamente i modi in cui la scienza e la tecnologia sono co-prodotti mediante l'adozione di regolamenti e procedure d'uso. È bene precisare che i fruitori dei prodotti della tecnoscienza non sono sempre meri spettatori passivi; anzi, negli anni recenti i fruitori-consumatori diventano soggetti attivi per proporre soluzioni e contribuire a precisi cambiamenti. È ormai di dominio comune il fatto che, come individui, siamo costantemente coinvolti in processi di co-produzione: specialmente quando, in veste di consumatori, digitiamo al computer richieste o partecipiamo a sondaggi di ogni genere, orientando così l'offerta di informazioni, prodotti e relazioni di ogni tipo, come risulta evidente nell'utilizzo dei *social network*. In modo spesso inconsapevole, siamo attori di processi di cambiamento, contribuendo ad innovazioni che avranno effetti imprevedibili.

Naturalmente, i prodotti della tecnoscienza ai quali contribuiamo sono vari e di diverso uso. Non si possono mettere sullo stesso piano, infatti, le tecnologie digitali con le cellule staminali, con i prodotti nanotecnologici o le linee ad alta velocità. In altre parole, nei processi di innovazione tecnoscientifica il contributo esperto gioca un ruolo rilevante, e la portata di ciascun fenomeno o prodotto permettono diversi livelli di condizionamento sociale e culturale.

Gli STS vedono dunque la scienza, la tecnologia e la società in un rapporto dialettico, che sfida il concetto di trascendente, le verità neutre e cosiddette "apolitiche" che si producono nei laboratori, una supposta indipendenza delle istituzioni scientifiche e degli scienziati come dimostrato da numerosi casi di scienza interessata. Si mette pertanto in discussione il mito illuminista di un universo definito che può essere conosciuto, e le cui azioni potrebbero essere previste con le sole teorie scientifiche.

La scienza e la tecnologia hanno una loro forza politica, che interagisce con particolari interessi di varie categorie sociali in diversi contesti storici. Questo indirizzo di pensiero è stato a volte tacciato di anti-scientismo, con l'accusa di negare l'importanza e il valore dell'impresa scientifica per l'umanità. Il punto di vista degli STS non ha ovviamente solo un intento critico, e muove piuttosto dal tentativo di contribuire a mettere al giusto posto e ricollocare le potenzialità della scienza e della tecnologia in un'ottica di maggiore equilibrio sociale.

In questa prospettiva, l'attività scientifica e tecnologica è studiata e interpretata sociologicamente, quindi non solo considerando le modalità con cui si costruisce la conoscenza scientifica. Gli STS studiano pertanto l'impatto delle nuove tecnologie sulla cultura, cercando di cogliere gli effetti dell'attività scientifica e tecnologica che si sarebbero potuti verificare in determinate condizioni economiche e sociali. Il campo degli STS è piuttosto giovane, essendo sorto nel 1970, ma sin dagli inizi si è connotato di una forte dimensione interdisciplinare, coinvolgendo studiosi delle scienze sociali, naturali e umanistiche.

Tra gli oggetti di ricerca preferiti nel campo degli STS si riconoscono i casi di fallimento di una determinata applicazione tecno-scientifica, oppure le controversie, cioè quelle situazioni in cui si vengono a creare dei cortocircuiti tra attori, tra paradigmi, tra concezioni della natura e della società. I casi sono diversi: l'utilizzo degli ogm, le applicazioni mediche come le cellule staminali, i problemi energetici, l'introduzione di nuove tecnologie ma anche di nuove infrastrutture.

In questi casi l'ordine sociale è messo in discussione, si creano tensioni e conflitti perché la portata e la potenza delle innovazioni è in grado di modificare in maniera significativa la vita delle persone e l'ambiente in cui esse vivono. Gli esempi più rilevanti sono quelli delle modificazioni genetiche, che portano a riconsiderare il concetto di ben-essere e di vita.

La pervasività della tecnoscienza, dunque, pone a tema la considerazione della relazione tra il dovere e il diritto di coloro che producono innovazioni scientifiche, scienziati e tecnologi, e il diritto dei cittadini di essere tutelati dagli effetti sempre più rilevanti che le applicazioni della scienza e della tecnologia hanno sulla loro esistenza. Per questi e altri motivi, si è parlato negli ultimi vent'anni di una cittadinanza tecnologica, ossia del diritto-dovere dei cittadini di poter avere voce in capitolo, nei contesti democratici, sulle innovazioni che producono rilevanti effetti per la salute e l'ambiente (Frankenfeld 1992).

1. Un modo diverso di guardare alle controversie tecnoscientifiche: unità, abbandono e relazionalità

È chiaro che nelle situazioni in cui la tecnoscienza manifesta tutta la sua potenza si può mettere in discussione l'ordine sociale. Come affrontare questi veri e propri terremoti che sconvolgono gli equilibri di potere, la conoscenza e le relazioni sociali?

Suggerimenti adeguati per rispondere a tale domanda possono essere rintracciati nel pensiero di autori che, sebbene da prospettive non sociologiche, forniscono un orientamento che ci pare fecondo per analizzare e comprendere i forti contrasti presenti nella nostra contemporaneità. Una di tali prospettive può essere quella offerta dal pensiero di Chiara Lubich, la quale propone un ordine sociale fondato sulla visione cristiana dell'unità della famiglia umana, che trae origine dalla prospettiva teologicamente definita "trinitaria", quale «paradigma originario della relazionalità» (Baggio 2010, p. 164).

A prima vista, sociologicamente potremmo dire di rintracciare nel pensiero della Lubich una proposta di ordine sociale e globale paragonabile ad un nuovo tipo di organicismo, in cui un'autorità soprannaturale è in grado di sostenere gli equilibri sociali e dare riferimenti certi per una giusta convivenza. In realtà, la proposta è quella di una società che si costituisce e si interroga vedendosi come un "noi" fondato sulla fraternità: una forma di convivenza che non annulla le differenze, ma affronta in modo attivo le numerose tensioni, difficoltà, piaghe dell'umanità. La fraternità non è considerata perciò solamente come categoria analitica: ma come categoria concreta in grado di orientare strategie e azioni, che si impone come un'esperienza in atto per affrontare le sfide epocali del nostro tempo (Araujo 2007).

Ma, per completare la proposta di quest'ordine dinamico, si affrontano le tensioni e i conflitti inevitabili generati dalla storia e del progresso umano, considerandoli come riflessi del volto di Cristo crocefisso e abbandonato, in quanto parte integrante della dinamica trinitaria. Per Chiara Lubich la coesione sociale si costruisce mettendo al centro la figura di Gesù abbandonato: figura interrogante nel gridare l'abbandono, figura comprendente del dolore umano in quanto sintesi

di tutte le sofferenze ma anche figura generativa in quanto «forza costruttiva della realtà» (Baggio, cit., p. 164). Gesù abbandonato è sulla croce, giace su un oggetto che interseca la dimensione verticale della tensione verso l'assoluto nella relazione trinitaria, ma intreccia anche la dimensione orizzontale di attenzione all'umanità e all'ambiente. Questa dimensione simbolica indica un programma che vuole fare sintesi tra la dimensione trascendente e la dimensione umana. L'Abbandonato «introduce nella storia umana una dimensione dell'alterità che prima era sconosciuta: è l'alterità come possibilità di condivisione essenziale dell'essere» (Baggio, cit., pp. 168-169).

La figura interrogante del Cristo abbandonato propone un "perché" e interroga tutti sulle sfide che l'uomo moderno deve affrontare. Considerare attentamente quel perché significa accettare il limite dell'uomo, l'incapacità di essere da solo costruttore nell'universo, l'incertezza della scienza e della tecnologia. In quell'abbandono si trova un forte invito a considerare gli elementi di conflitto, di contraddizione, come luoghi in cui ripensare i rapporti sociali, i livelli di potere, il ruolo delle *expertise*, come nel caso di innovazioni tecnoscientifiche che impattano nel sociale con il potere di cambiare l'intero ordine sociale. Ancor più, questo invito mobilita al dialogo, al confronto fondato sul riconoscimento della fraternità che pone tutti gli uomini su un piano di libertà ed eguaglianza. In buona misura si propone un soggetto, un "noi" in grado di fare sintesi dalle diverse espressioni, anche contrastanti, rendendo possibile e operante la fraternità universale.

L'incertezza e il rischio, inevitabili nei processi di innovazione tecnoscientifica, permettono di aprire nuovi orizzonti, inducono a trovare nuove strade e nuovi strumenti. Ma, soprattutto, costringono a processi di cambiamento che non si possono gestire in modo autodiretto da alcune componenti della società. Pensare che gli esperti da soli, o i decisori politici riescano a gestire innovazioni tecnoscientifiche di portata epocale sembra essere, dunque, un'utopia irraggiungibile.

Chiara Lubich, in maniera indiretta, non propone una nuova teoria del conflitto, come interazione intensa in momenti di crisi e incertezza, come meccanismo per mantenere la coesione di gruppi contrapposti (Simmel 1908): propone piuttosto una diversa modalità di vedere e utilizzare il conflitto come sintomo di un ordine sociale che si incrina, che merita maggiore attenzione, che richiede uno sforzo nuovo di relazione tra gli attori, una capacità di disegnare nuovi processi di interazione e di conoscenza inter-soggettiva. Lo scopo non è finalistico ma processuale, indicando nella relazionalità e nel dialogo gli elementi cardine di una ricerca di integrazione sociale.

Dal pensiero di Chiara Lubich si possano trarre delle implicazioni teoriche e metodologiche di ampio respiro per analizzare le sfide che i prodotti della tecnoscienza pongono alla società contemporanea. La relazionalità che scaturisce dal paradigma della fraternità e dalla figura dell'Abbandonato permette di identificare e analizzare alcune pratiche di autentico ed efficace coinvolgimento, tra cui le pratiche deliberative di cui parleremo in seguito, che possono contribuire a costruire nuovi equilibri relazionali e di potere fra gli attori coinvolti.

2. Relazione, partecipazione e deliberazione

Il tempo in cui viviamo ci ha resi protagonisti e spettatori dei rischi della modernità, e abbiamo assistito ad effetti di grande rilevanza, spesso indesiderati, che hanno causato forti danni alle popolazioni e all'ambiente senza che le previsioni di esperti, scienziati e la capacità decisionale di chi governa abbia potuto prevederne le conseguenze. In varia misura, la fiducia che un tempo si assegnava alla politica e alle istituzioni scientifiche si è andata incrinando, con l'aumento dello scetticismo verso chi di fatto dovrebbe prendere le più importanti decisioni su questi temi. Gli incidenti nucleari o il riscaldamento globale prodotto dall'attività umana sono alcuni tra gli esempi più evidenti dell'aumentata incertezza sulla gestione delle condizioni ambientali. Un'incertezza che pone seri interrogativi sulla capacità di governo delle risorse, sulle responsabilità degli stati e delle imprese, ma anche sul comportamento dei cittadini.

Non si può trascurare, inoltre, che accanto a tali evidenti effetti, è aumentata la percezione del rischio in virtù della potenza mediatica, oramai accessibile a tutti con moltissimi mezzi, che ha la capacità di far partecipi gli individui proponendo in tempo reale avvenimenti tragici che periodicamente avvengono in varie parti del pianeta. Ciò ha determinato un mutamento della coscienza pubblica, mettendo in forte crisi l'autorevolezza delle istituzioni politiche e scientifiche e la loro capacità di individuare scelte adeguate.

Per affrontare questa crisi di legittimità, i teorici della democrazia deliberativa sostengono la necessità di affrontare le inevitabili incertezze, legate allo sviluppo di innovazioni tecno-scientifiche, aprendo spazi di ascolto e coinvolgimento dei cittadini e delle componenti sociali interessate, per evitare l'elitismo decisionale guidato da esperti e politici. In questo modo si propone una nuova forma di relazionalità politica, assumendo che la legittimità dei decisori si debba fondare su un coinvolgimento maggiore dei cittadini nei processi di discussione e decisione[1]. Questo spazio di riflessione può essere indagato con cura mediante la prospettiva relazionale proposta nel paragrafo precedente.

Un ruolo decisivo, nei processi decisionali e operativi che permettono l'affermazione di prodotti della tecnoscienza, è esercitato normalmente dagli esperti. La prospettiva deliberativa consente di ri-assegnare agli esperti un ruolo più adatto al contesto di incertezza scientifica in cui ci troviamo; essi saranno tanto più autorevoli e legittimati quanto più offriranno in un contesto pubblico il loro apporto, e saranno perciò persuasivi nella misura in cui potranno essere anche contestati, in un'ottica plurale di confronto tra diverse posizioni. Pertanto, la legittimazione degli esperti deriva da un confronto discorsivo e non solo da un'autorevolezza interna alla scienza e alla tecnologia in quanto tale.

Nella prospettiva della democrazia deliberativa, la partecipazione assume una completa rilevanza se si attiva l'inclusione dei cittadini e delle organizzazioni della società civile nei processi di innovazione come "cittadinanza tecnologica":

1) Per una rassegna dei principali fondamenti delle democrazia deliberativa e le questioni critiche ad essa connesse si vedano: Barber 1984; Fishkin 1995; Cohen 1989; Mansbridge 1992; Gutmann e Thompson 1996; Stokes 1998; Macedo 1999; Dryzek 2000.

una condizione caratterizzata dalla esigibilità di diritti e doveri assieme all'apertura di opportunità di partecipazione alla fase di discussione, in vista delle decisioni che avranno un forte impatto sull'ambiente e i cittadini.

Le iniziative che si realizzano a partire da questi presupposti sono le cosiddette "arene deliberative" (Bobbio 2002), mediante le quali si possono affrontare situazioni critiche nella programmazione di interventi che coinvolgono cittadini, esperti e decisori pubblici. Quando ci riferiamo a pratiche deliberative, intendiamo momenti pubblici di confronto in cui si propongono argomentazioni con la partecipazione attiva di vari attori sociali, senza costrizioni, con l'intento di esporre e accogliere ragioni diverse (Habermas 1996). Un tipo di processi in cui, secondo il paradigma della relazionalità, si fa forte affidamento sulla responsabilità di ciascun attore in quanto protagonista della procedura dialettica che si intende attivare. In questo senso, si devono distinguere dalle iniziative negoziali strutturate che si realizzano per prendere decisioni, tra cui, ad esempio, i patti territoriali e le iniziative di Agenda 21.

Un tipico strumento delle democrazia rappresentativa, il referendum di tipo abrogativo o consultivo, non è una procedura deliberativa, poiché si fonda sull'aggregazione delle preferenze polarizzando le posizioni tra favorevoli e contrari ad una determinata proposta, o per l'abolizione di una legge. Le arene deliberative, invece, consentono il confronto aperto e costruttivo tra argomentazioni fondate e posizioni definite in vista di una migliore decisione, accogliendo le diversità per coglierne le potenzialità cognitive (trovare argomenti ragionevoli per soluzioni migliori) e negoziali (ricercare un compromesso accettabile). È come se, nel caso della legge 40 sulla procreazione medicalmente assistita in Italia, anziché proporre e votare un referendum abrogativo, si fosse attivato un dibattito per un periodo di sei mesi per raccogliere i diversi argomenti a sostegno o a sfavore, coinvolgendo in modi e tempi diversi le diverse componenti sociali, per arrivare poi ad attivare il processo decisionale conseguente: un percorso intrapreso in altri paesi, tra cui il Regno Unito e la Danimarca.

Le riflessioni sviluppate dagli STS hanno ispirato varie forme di partecipazione per consentire ai cittadini e alle organizzazioni della società civile di svolgere un ruolo attivo in processi dialettici utili a formulare decisioni migliori (Bucchi e Neresini 2008). Naturalmente, il tipo di problema che si intende affrontare condizionerà il tipo di processo che si intende utilizzare, mediante accorgimenti che vedremo in seguito. Esistono diverse linee di pensiero in merito, dalle più inclusive alle più selettive nella costruzione di spazi di dialogo (Pellegrini 2011).

3. Relazionalità e deliberazione: diversi livelli di inclusione nel dibattito

Vista la complessità che i temi di questo tipo affrontano, i livelli di inclusione ed esclusione sono fortemente connessi al ruolo che gli esperti possono interpretare in questi processi. È chiaro che il potere influenzante di uno scienziato in un'arena deliberativa, seppur legittimo e scientificamente fondato, è molto alto e in grado di oscurare qualsiasi tipo di argomento, proposto ad esempio da cittadini o organizzazioni della società civile. Su questo punto, però, abbiamo assistito negli

ultimi anni, nel nostro paese, ad una rappresentazione pubblica di contraddittori tra esperti a favore ed esperti contro, soprattutto nelle questioni ambientali o per le linee ad alta velocità (pensiamo ad esempio alla TAV Torino Lione), in cui sembra necessario sentire pareri diversi, in un'*escalation* che aumenta il loro numero rendendo molto complicato il percorso dialettico e la comprensione dei principali temi di discussione (Bobbio 2010; Guzzetti e Pellegrini 2010). Si verifica dunque, nella scena pubblica, un processo di gestione dell'incertezza che richiede nuovi modi di interagire tra soggetti con ruoli, potere e competenze diverse.

In estrema sintesi, comunque, parlando di processi deliberativi possiamo distinguere due principali tipologie: la deliberazione cosiddetta "calda" e la deliberazione "fredda" (Fung 2003; Bobbio e Pomatto 2007).

La deliberazione calda sostiene la necessità di momenti di discussione volti a raggiungere il più alto consenso tra i protagonisti coinvolti, perché destinatari degli effetti che un'innovazione tecno-scientifica avrà su di essi. In questo modo si ritiene opportuno porre freno all'eccessivo potere delle istituzioni scientifiche e delle autorità politiche pubbliche, non per delegittimarle, ma per temperare la loro capacità di orientare le scelte di grande impatto pubblico. In questa prospettiva si assume la necessità, in capo alle istituzioni, di attivare maggiori modalità di cooperazione e ascolto. Questo tipo di deliberazione ha un livello di inclusione ridotto, poiché mira a coinvolgere soggetti informati, competenti e in grado di dialogare, per comporre un quadro di insieme articolato sulla questione esaminata. Se da un lato le liste di raccomandazioni prodotte potranno avere una significativa influenza sulle decisioni politiche, dall'altro vi è il forte rischio di rappresentare il parere di soggetti già interessati e con posizioni molto definite, a volte anche molto ideologizzate. Tra le procedure deliberative di questo tipo possiamo citare le *consensus conferences* secondo il modello danese, che coinvolgono in tempi distinti, con un meccanismo di dialogo guidato, diversi *stakeholders*, producendo un testo di indirizzo che rappresenta le principali posizioni emerse nel corso del dibattito (Einsiedel e Eastlick 2000).

La deliberazione fredda permette un vasto coinvolgimento di attori: cittadini, organizzazioni, esperti e decisori pubblici, senza che essi abbiano particolari competenze dirette sul tema oggetto di trattazione. Se da un lato questo genere di processi permette una maggiore inclusione di soggetti, dall'altro gli esiti della discussione rischiano spesso di essere troppo generici. Gli esempi internazionali, come i sondaggi deliberativi proposti da James Fishkin (Fishkin 1995), in cui un grande campione selezionato di cittadini esprime una sorta di voto prima e dopo una discussione su una questione di forte interesse pubblico, evidenziano una grande capacità di attirare il pubblico dei non esperti, ma allo stesso tempo una scarsa possibilità che gli esiti raggiunti in forma di raccomandazioni e suggerimenti riescano a influire sui processi decisionali (Smith e Brassett 2008). Le giurie di cittadini, realizzate anche in Italia, consentono di riunire esperti e cittadini non particolarmente competenti sulle materie di dibattito. A partire da scenari riguardanti una determinata problematica di forte interesse pubblico, ad esempio il piano del traffico veicolare in una città, un gruppo di cittadini seleziona e dialoga con esperti per formulare una serie di raccomandazioni da proporre ai decisori pubblici, arri-

vando anche a scegliere, tra le alternative, la più desiderata[2]. Queste procedure, e le pratiche deliberative in generale, comunque, hanno l'obiettivo di favorire il migliore coinvolgimento di chi è interessato direttamente e indirettamente alle conseguenze delle innovazioni.

Se le arene deliberative introducono elementi di forte novità democratica, e pertanto una nuova forma di relazionalità, non sono ovviamente esenti da aspetti critici. Molti studi dimostrano che i meccanismi di coinvolgimento sono piuttosto limitati, anche quando si tenta la versione "fredda", tanto che i partecipanti sono normalmente persone piuttosto competenti e motivate, mentre rimangono ai margini moltissimi cittadini e cittadine che formano la cosiddetta "maggioranza silenziosa" (Fung 2005). Questa evidenza è stata più volte proposta dai critici della deliberazione pubblica, e si è notato che anche i meccanismi più sofisticati di coinvolgimento non riescono a raggiungere completamente gli obiettivi sperati (Regonini 2005).

Non si deve dimenticare il ruolo chiave di chi organizza e conduce questi processi. Il potere influenzante di un moderatore, infatti, può vanificare tutti gli sforzi possibili per dare ad ognuno voce e garantire che gli esiti siano effettivamente rappresentativi delle diverse posizioni in campo.

I processi deliberativi permettono una partecipazione effettiva e hanno, tra i loro punti di forza e debolezza, l'ambizione di gestire e bilanciare gli inevitabili diversi livelli di potere degli attori coinvolti, riconoscendo le asimmetrie di tipo informativo e comunicativo, ma anche gli equilibri di ruolo e *status*. Non si deve dimenticare, infine, che le arene deliberative sono strumenti complementari alle procedure democratiche; non sono stati pensati e non si possono utilizzare come pratiche sostitutive, pena il rischio di cortocircuiti istituzionali e l'illusione per i partecipanti di decidere sul problema affrontato.

4. Relazionalità e processi decisionali

L'interesse crescente per il ruolo che i cittadini devono svolgere in questioni di forte impatto tecnoscientifico sulla salute e l'ambiente mette in evidenza che accanto all'insostituibile ruolo delle istituzioni e gli esperti per stabilire norme applicabili e fornire incentivi economici, un maggior senso di responsabilità della popolazione può contribuire a rafforzare e indirizzare correttamente le scelte politiche. Una nuova relazionalità che pone al centro il dialogo e l'assunzione di responsabilità.

Questo per limitare i casi, pur legittimi, di mobilitazione e protesta che spesso hanno vincolato la soluzione di problemi di grande impatto, creando situazioni di forte conflitto sociale e dinamiche di stallo sociale che hanno bloccato il processo decisionale. A questo proposito non si possono dimenticare i fenomeni della gestione dei rifiuti o delle linee ad alta velocità, per i quali non è stato possibile, in tempi ragionevoli, costruire percorsi deliberativi adeguati ed efficaci.

2) Per una trattazione di vari esempi di *Citizens' Juries* si veda: Bobbio e Ravazzi 2006, Carson 2006, Chiari e Podestà 2007, Giannetti e Lewanski 2007, Ravazzi 2007.

Nonostante questi segnali, a volte poco incoraggianti, non si deve però trascurare il fatto che gli spazi di coinvolgimento sulle decisioni riguardanti l'ambiente e la salute si possono aprire, e che alcune iniziative si sono realizzate sul fronte legislativo e sul fronte operativo non solo all'estero, ma anche nel nostro paese.

La regione Toscana ha promulgato nel 2007 una legge che promuove le iniziative autonome dei cittadini e dei soggetti sociali per incentivare procedure di coinvolgimento atte a produrre migliori decisioni, particolarmente per questioni controverse come spesso accade in ambito ambientale (Floridia 2007). Una legge costruita con un percorso partecipativo, che ha coinvolto più di 2000 persone e che si fonda su due pilastri principali: il dibattito regionale e il sostegno ai processi partecipativi locali. Il dibattito regionale prevede una discussione su grandi questioni di interesse territoriale da discutere in un tempo definito; a livello locale, cittadini e istituzioni possono organizzarsi per proporre un percorso di discussione pubblica in tempi ragionevoli prima che siano formate le decisioni su questioni di forte interesse collettivo, per le quali possono ricevere un finanziamento. Sono già state attivate alcune esperienze che vanno in questa direzione.

A partire dalla reale disponibilità dei cittadini a contribuire in modo attivo al dibattito pubblico e a modificare i propri stili di vita, sembra dunque che si possano attivare percorsi che a vario livello e con differenti strumenti permettano di aprire nuovi percorsi di partecipazione, ove si possano affrontare le questioni tecnoscientifiche in modo organico, favorendo una corretta comunicazione e la responsabilità degli attori interessati. Tutto ciò suggerisce che non ci si deve affidare ad una generica volontà di partecipazione e di coinvolgimento, ma piuttosto ad un impegno plurale mosso da motivazioni di varia natura e multi-livello: individuale, comunitario e collettivo.

In un momento di incertezza non solo per le questioni tecnoscientifiche, ma anche per la grave crisi economica, questi processi possono fornire elementi di senso e confronto, in cui gli attori compongono nel processo di dialogo le diverse opzioni, cercando di non affidarsi unicamente alle necessità ideologiche o alle soluzioni tecniche rese disponibili dalle istituzioni scientifiche.

È una grande sfida per la politica, perché la gestione di questioni controverse interroga la democrazia rappresentativa; per questo i temi della partecipazione e della deliberazione sono tornati in auge negli ultimi anni e soprattutto quando si devono affrontare decisioni che coinvolgono l'adozione di nuove tecnologie, di soluzioni che hanno un grande impatto sull'ambiente e sulla vita delle persone (Ezrahi 1990, Sclove 1995, Fuller 2000, Kleinman 2000, Kitcher 2001, Jasanoff 2004).

Il pensiero di Chiara Lubich, nella sua proposta di fraternità e attenzione al confronto aperto, permette di considerare anche un nuovo metodo dialettico per affrontare le sfide poste dalle innovazioni tecnoscientifiche; un metodo fondato sul dialogo che considera attentamente i rapporti tra natura, società, scienza e tecnologia. Un dialogo che riconosce la ricerca scientifica come fenomeno culturale e antropologico non limitato ad un sapere specialistico circoscritto, ma di più ampio significato nell'abbracciare questioni culturali, sociali ed etiche (Gismondi 1993). In questa luce credo si possano vedere, nelle tensioni tra conoscenza scientifica, applicazioni tecnologiche e società odierna, possibilità enormi di dialogo, di conciliazione. Queste tensioni – a volte veri e propri sismi – sono a mio avviso occasioni,

aperture per poter riconsiderare i mutamenti sociali in vista della definizione di un nuovo ordine sociale.

Questo tipo di approccio può permettere di bilanciare responsabilità e livelli di potere che competono agli scienziati e ai decisori politici, aiutando anche ad affrontare la sfida aperta dalla crisi di legittimità che recentemente affligge questi ultimi.

Bibliografia

G. Abels, *Participatory Technology Assessment and "The Institutional Void": Investigating Democratic Theory and representative Politics,* in A. Bora - H. Hausendorf (a cura di), *Democratic transgression of law. Governing Technology trough Public Participation,* Leiden, Brill 2010, pp. 239-268.

V. Araujo, *Livesimply: our Global Challenge*, *lecture* tenuta nel corso del «2007 Pope Paul VI Memorial Lecture», London.

A.M. Baggio, *L'intelligenza fraterna. Democrazia e partecipazione nell'età dei frammenti*, in D. Ropelato (a cura di), *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi*, Città Nuova, Roma 2010.

L. Bobbio, *Le arene deliberative,* in «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 2002/3, pp. 5-29.

L. Bobbio - S. Ravazzi, *Cittadini comuni e decisioni pubbliche. L'esperienza di una giuria di cittadini* , in «Studi organizzativi», 2006/2, pp. 89-112.

L. Bobbio - G. Pomatto, *Modelli di coinvolgimento dei cittadini nelle scelte pubbliche,* rapporto di ricerca, Trento 2007.

L. Bobbio - L. Guzzetti - G. Pellegrini, *Tecnoscienza e democrazia. Il ruolo degli esperti nelle procedure di partecipazione e coinvolgimento dei cittadini*, in «Tecnoscienza. Italian Journal of Science & Tecnology Studies», 2010.

M. Bucchi - F. Neresini, *Science and Public Participation*, in E. Hackett - O. Amsterdamska - M. Lynch (a cura di), *Handbook of Science and Technology Studies - Third Edition*, MIT press, Cambridge (Mass.) 2008, pp. 449-473.

L. Carson, *Improving Public Deliberative Practice: A Comparative Analysis of Two Italian Citizens Jury Projects in 2006*, in «Journal of Public Deliberation», II, 2006/1.

A. Chiari - N. Podestà, *Deliberare nella pratica: un modello per l analisi della formazione del consenso*, in «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 2007/2, pp. 75-99.

J.S. Dryzek, *Deliberative democracy and beyond: Liberals, critics, and contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000.

E. Einsiedel - D. Eastlick, *Consensus conferences as deliberative democracy*, in «Science Communication», 21, 2000, pp. 323–343.

Y. Ezrahi, *Descent of Icarus: Science and the transformation of contemporary democracy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990.

J.S. Fishkin, *The voice of the people: Public opinion and democracy*, Yale University Press, New Haven 1995; tr. it., *La nostra voce*, Marsilio, Venezia 2003.

A. Floridia, *La democrazia deliberativa, dalla teoria alle procedure. Il caso della legge regionale sulla partecipazione,* relazione presentata al convegno SISP di Catania, 20-22 settembre 2007.

S. Fuller, *The Governance of Science: Ideology and the Future of the Open Society*, Open University Press, Buckingham (UK) 2000.

A. Fung, *Recipes for Public Spheres*, in «Journal of Political Philosophy», 2003/3, pp. 338-367.

A. Fung, *Deliberation's Darker Side: Six Questions for Iris Marion Young and Jane Mansbridge*, in «National Civic Review», 93, 2005/4, pp. 47-54.

R.W. Gehl, *Science and Technology Studies Field Statement*, Paper on-line: http://www.robertwgehl.org/text/sts_field.pdf.

L. Giannetti - R. Lewanski, *Inclusione, efficacia e qualità della deliberazione: uno studio di caso*, in «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 2007/2, pp. 15-48.

G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna 1993.
A. Guttmann - D. Thompson, *Democracy and disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996.
J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini & Associati, Milano 1996.
S. Jasanoff, *Designs on nature: science and democracy in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2005; tr. it., *Fabbriche della natura. Biotecnologie e democrazia*, Il Saggiatore, Milano 2008.
P. Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2001.
D.L. Kleinman (a cura di), *Science, Technology and Democracy*, SUNY Press, Albany (NY) 2000.
B. Latour, *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.
D.A. MacKenzie - J. Wajcman, *The Social shaping of technology: how the refrigerator got its hum*. *Milton Keynes*, Open University Press, Philadelphia 1985.
S. Macedo, *Deliberative politics: Essays on democracy and difference*, Oxford University Press, New York 1999.
J. Mansbridge, *A deliberative theory of interest representation*, in M.P. Petracca (a cura di), *The politics of interests: Interest groups transformed*, Westview Press, Boulder (CO) 1992.
G. Manzone, *Libertà Cristiana e società tecnologica nel pensiero di J. Ellul* in «Rassegna di Teologia», 1994/4, pp. 445-463.
H. Nowotny, *Dilemma of Expertise. Democratising expertise and socially robust knowledge*, in «Science and Public Policy», 2003/3, pp. 151-156.
G. Pellegrini, *Techno-scientific innovation: uncertainties, complex decisions and participative democracy*, in G. Pellegrini (a cura di), *Techno-scientific innovation. Responsibility and new models of democracy in science and society relationship*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 11-39.
G. Pellegrini, *Questioni tecnoscientifiche e partecipazione dei cittadini*, in G. Pellegrini - F. Neresini, *Annuario Scienza e Società*, Il Mulino, Bologna 2011.
S. Ravazzi, *Civicrazia. Quando i cittadini decidono*, Aracne, Roma 2007.
G. Regonini, *Paradossi della democrazia deliberativa*, in «Stato e Mercato», 73, 2005, pp. 3-32.
D. Ropelato, *Democrazia intelligente*, Città Nuova, Roma 2010.
R.E. Sclove, *Democracy and technology*, Guilford Press, New York 1995.
G. Simmel, *Soziologie. Undersuchungen über die Formen der Vergellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1908; tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.
W. Smith - J. Brassett, *Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan, and Critical Perspective*, in «Ethics and International Affairs», 22, 2008/1, pp. 69-92.
S.C. Stokes, *Pathologies of deliberation*, in J. Elster (a cura di), *Deliberative democracy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1998, pp. 123-139.

GIUSEPPE PELLEGRINI
Docente di Metodologia della Ricerca Sociale presso l'Università di Padova e membro del comitato scientifico di *Observa Science in Society*
giuseppe.pellegrini@unipd.it

PER UN DISEGNO DI RICERCA PARTECIPATIVO AGAPICO

The goal of the article aims to improve the reflexivity of the researchers in designing social studies, asking them two essential questions: what kind of relationship develops between the researcher and the social actor? And what kind of ethical impact has the participation required from the social actor?
To answer these questions the article opens with a brief overview of how the relationship between researcher and object of study has been analysed in epistemological and sociological studies. A particular focus is dedicated to the critical perspectives of the Sixties and Seventies.
Considering in particular these, the core of the paper consists in suggesting a new research participation model based on agapic acting. The effects of this ideal type are explored by rediscovering all the practices that include a particular attention and a specific involvement of the social actor in the research process.

di
SILVIA CATALDI

1. Il rapporto tra soggetto e oggetto di studi nella riflessione epistemologica e sociologica

Il tema del rapporto tra soggetto e oggetto di studi non è certo di esclusivo interesse delle scienze sociali. A partire dalla fine dell'Ottocento, detto tema si è prepotentemente imposto all'attenzione del dibattito epistemologico, assumendo una rilevanza tale da rivoluzionare completamente i fondamenti teorici dei sistemi di riferimento utilizzati fino ad allora.

Ciò ha seguito un intenso periodo di scoperte avvenute in molteplici ambiti scientifici, che hanno avuto in comune il fatto di mettere in discussione i presupposti stessi del rapporto tra osservatore e osservato: in matematica e in geometria, dove la logica e la geometria non euclidea di matrice ellittica e gaussiana hanno avuto un forte impatto innovativo; in fisica, dove lo scheletro meccanicista è stato fortemente messo in discussione dagli studi sull'entropia termodinamica, sulla radioattività, sulla teoria ondulatoria della luce, e dalla teoria della relatività di Einstein[1]; ma soprattutto nella meccanica quantistica, dove, specialmente a seguito delle scoperte di Heisenberg[2] sul mondo subatomico, l'interazione oggetto-osservatore è stata riconosciuta come fattore di indeterminatezza ineliminabile (Ludovico 2001).

Sulla scia di queste rivoluzioni, la riflessione epistemologica e filosofica sul rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza è lentamente approdata al convincimento che, anche nelle cosiddette discipline *hard*, l'osservatore registra sempre un segmento della realtà che non è dato, ma è costruito, all'interno del composito sistema di relazioni instaurate tra soggetto e oggetto (Bateson 1972; tr. it., 1976).

Anche le scienze sociali hanno dovuto affrontare la questione relativa al rapporto tra il ricercatore e ciò che studia. Ma fin dalle proprie origini la questione è stata affrontata seguendo un doppio binario di definizione: la concezione sostenuta dal positivismo francese, radicata nella cultura postilluminista, a favore del riconoscimento dei caratteri di esteriorità e cosalità dell'oggetto di studio tipico della sociologia; e la concezione sostenuta dallo storicismo tedesco, a favore del riconoscimento dell'interiorità di ciò che è precipuo ambito di interesse delle discipline storico-sociali, in quanto realtà che riguardano tutto il contesto in cui l'uomo vive.

Questo spiega il perché per lungo tempo i termini del dibattito sono risultati molto polarizzati: a partire dalla doppia anima di fondazione della sociologia, infatti, la relazione tra ricercatore e oggetto di studi, se è stata tradizionalmente

1) Con il concetto di unitarietà spazio-tempo, tale teoria ha affermato tanto il superamento della teoria newtoniana, quanto la possibilità di mettere in relazione le dimensioni spazio-temporali afferenti a osservatore e osservato: è infatti la distanza luminosa fra l'evento e l'osservatore a definire la simultaneità fenomenica (Ludovico 2001, p. 47).

2) «L'indagine della natura ha costretto ad un cambiamento di prospettive negli ultimi decenni […]. Con ciò si pone *ex novo* il modo di ordinare le diverse connessioni o "ambiti della realtà", di comprenderle o di porle nel loro rapporto reciproco; di porle in relazione ad una divisione del mondo oggettivo e soggettivo; di delimitarle reciprocamente e di esaminare in che modo si condizionino l'un l'altra; di spingerci infine verso una comprensione della realtà che colga le diverse connessioni come parti di un unico mondo» (Heisenberg 1984; tr. it., 1991, p. 68).

considerata fonte di distorsione da quegli approcci più affini al monismo metodologico (evidenziando la distanza tra discorso scientifico e discorso dell'uomo comune), è invece stata brandita come vessillo distintivo da approcci più vicini al dualismo metodologico, i quali non solo l'hanno pienamente valorizzata, ma in alcuni casi portata anche alle estreme conseguenze, attraverso l'utilizzo di argomenti ontologici, oppure attraverso la caduta di una circolarità *ad infinitum*.

Non si deve però fare l'errore di intendere il discorso in termini manichei e monodimensionali: piuttosto, già ad un primo sguardo, risulta evidente che la riflessione sul rapporto soggetto-oggetto portata avanti in seno alla storia del pensiero sociologico non solo è risultata non sistematica, ma spesso non ha neppure tenuto adeguatamente conto di ciò che era avvenuto nelle scienze naturali a partire dalla fine dell'Ottocento.

In questo deve essere riscontrato il principale limite che ha contraddistinto la riflessione che è stata svolta fino a tempi recenti: l'incapacità di declinare la relazione tra i due soggetti della ricerca in termini concreti, ossia di valutare la natura dell'interazione umana che si instaura tra i diversi attori nelle diverse tappe dell'*iter* della ricerca.

Se infatti uno dei punti ineliminabili di definizione disciplinare è rappresentato dal fatto che, «diversamente dalle scienze naturali, le scienze sociali si trovano, nei confronti del loro campo di studi, in un rapporto da soggetto a soggetto, anziché in un rapporto da soggetto a oggetto» (Giddens 1976; tr. it., 1979, p. 208), prendere veramente sul serio tale affermazione significa riconoscere che l'oggetto di studio della sociologia è dotato di una propria integrità e dignità, che non può essere strumentalizzato – neppure a fini scientifici – e che, non solo agisce nello stesso contesto di azione del ricercatore, ma ha anche delle proprie interpretazioni sul mondo in cui vive e sulla sociologia stessa. In questo senso non appare possibile sostenere un'idea di conoscenza sociologica unidirezionale, ma appare fondamentale concepire lo stesso processo di ricerca come un percorso prettamente relazionale che è in continuo dialogo con il (s)oggetto di studio e con le sue interpretazioni della realtà.

Al fine di colmare tale lacuna, in primo luogo, sono dedicate le riflessioni che seguono. Esse hanno l'obiettivo di accrescere la riflessività nel percorso di indagine e sollevare una questione fondamentale nelle scienze umane: quale tipo di rapporto esiste tra lo studioso e il (s)oggetto di studio nella ricerca sociale?

2. Riflessività e critica: lo stimolo degli anni Sessanta e Settanta

Dalla breve carrellata introduttiva è dunque emerso che ciò che è mancato principalmente alla riflessione svolta finora sul rapporto tra ricercatore e attore sociale in ambito sociologico è un approccio riflessivo al problema. Anche se molto in voga, tale termine appare in realtà inflazionato. Esso implica però una capacità non comune: la capacità di assumere un punto di vista molto scomodo. Significa cioè mettersi in discussione, evidenziando i propri limiti e, allo stesso tempo, mettere in discussione pratiche, nonché conoscenze e percorsi assodati a cui si riferiscono i ricercatori nella loro attività quotidiana.

Lo sviluppo di una prospettiva riflessiva richiede quindi un approccio critico allo studio della prassi sociologica, tale non solo da analizzare in maniera disin-

cantata le dinamiche interne alle relazioni che si instaurano nel corso della ricerca, ma anche da rivalutarle in vista di un possibile rinnovamento. La missione storica della sociologia riflessiva, dice Gouldner, «dovrebbe essere quella di *trasformare* il sociologo, di penetrare a fondo nella sua vita e nell'attività di ogni giorno, attribuendo nuove sensibilità e sollevando l'autoconsapevolezza del sociologo a un nuovo livello» (1970; tr. it., 1970).

Ma la riflessività assume anche un altro compito specifico: evidenziare i rapporti gerarchici e di potere che si innestano nel corso dell'indagine. Se infatti nella ricerca è lo studioso che si autodefinisce come soggetto, ossia come colui che dà identità oggettiva al mondo sociale e lo reifica, attraverso definizioni, analisi, classificazioni e descrizioni, per Bourdieu e Wacquant (1992; tr. it., 1992, p. 32) la questione della riflessività può dunque essere considerata un problema di potere, connessa all'opportunità politica di far parte di un'istituzione, che legittima il tipo di sapere prodotto sul mondo sociale (cf. Bacigalupo 2007).

È principalmente in questa direzione che si è orientata la critica degli anni '60 e '70 del secolo scorso, quando, in concomitanza con quel periodo che è stato chiamato di *crisi del metodo tradizionale*, le istanze riflessive sulle pratiche di ricerca sono approdate a una vera e propria rivalutazione del rapporto tra il ricercatore e l'attore sociale, in quanto momento centrale di interazione e costruzione della rappresentazione della realtà indagata.

A questo filone appartengono alcuni studi che mettono in luce come l'indagine sociale non solo sia caratterizza da una tipica divisione del lavoro tra il committente, il ricercatore e l'attore sociale (Gilli 1971), ma sia soprattutto caratterizzata da rapporti altamente gerarchizzati e basati su modelli autoritari.

Per questo, da più parti si è parlato della ricerca sociale come *esercizio di potere*, mettendo così in rilievo l'asimmetria tipica dei rapporti di indagine. In ambito sociologico ciò è stato evidenziato da autori come Galtung (1967) e Gilli (1971); ma tale concezione ha attraversato anche altre discipline, come testimoniano i lavori di Clifford (1986), Dwyer (1977) e Tedlock (1979; 1983) in ambito antropologico, e di Holzkamp (1972) in ambito psicologico. Per tutti, il filo conduttore comune è stato riconoscere che nelle scienze umane le relazioni tra ricercatore e soggetto di studio sono affette da una struttura asimmetrica che necessita di essere demistificata.

Merito principale di tali istanze, che pure possono essere facilmente etichettate come storicamente e ideologicamente superate, è stato però evidenziare che «la scienza sociale è una *parte* del mondo sociale, oltre ad essere una concezione di esso» (Gouldner 1970; tr. it., 1970, pp. 26-27, corsivo nel testo) e che dunque l'interazione che si instaura nel corso dell'indagine scientifica tra il ricercatore e l'attore non costituisce un accidente per le discipline umane, ma il cuore stesso della comprensione e della rappresentazione del mondo che ci circonda.

Una chiara applicazione di questi concetti è operata da Gilli (1971), che ritiene l'intera esperienza di ricerca un esercizio di potere a diversi livelli: il potere esercitato dal committente sul ricercatore, il potere dello studioso su ciò che analizza. Per l'autore (Gilli 1971), il cuore del sistema sociale di indagine è, però, rappresentato dal rapporto tra il ricercatore e l'oggetto di studio. Esso costituisce il nucleo centrale non solo della fase di costruzione della base informativa, ma anche dell'intero percorso di indagine, fin dall'individuazione del problema di analisi.

In questo senso anche Galtung (1967) rileva l'esistenza di assunti sottostanti alle pratiche di interazione tipiche dell'indagine sociale che comportano implicazioni di natura autoritaria e che si avvalgono dei più diffusi strumenti di controllo sociale, quali incentivi, sanzioni, norme e valori condivisi.

All'interno delle relazioni di ricerca, però, si dovrà considerare l'esistenza di un elemento di *surplus*, di un carattere aggiuntivo che permette la strutturazione gerarchica e la legittimazione autoritaria dei rapporti. Tale elemento è costituito da quel potere che Gilli chiama «tecnico», che può essere sinteticamente definito come quell'«*insieme di capacità di disposizione* su individui o gruppi […] che trova il suo contenuto e la sua legittimazione nel possesso da parte del ricercatore (dello scienziato o del professionista) di un *complesso di conoscenze scientifiche*» (Gilli 1971, p. 105; corsivi nel testo).

Il potere tecnico, dunque, altro non è che la risposta al paradosso tipico delle scienze umane, che sono chiamate allo stesso tempo a basarsi sul mondo della vita, in quanto oggetto di studio, ma anche necessariamente a trascenderlo, pena il *non-sense*. Da questo paradosso, dunque, a ben vedere, nasce l'esigenza della metodologia sociologica tradizionale, di derivazione neopositivista e comportamentista, che secondo Galtung (1967) tende ad adombrare il più possibile la natura sociale e relazionale del rapporto tra l'analista e l'analizzato.

3. Per un'etica del rapporto ricercatore-attore sociale

Pur nascendo in un contesto di severa polemica e rottura con la scienza ufficiale, le istanze critiche degli anni Sessanta e Settanta non possono essere frettolosamente messe da parte: si correrebbe infatti il rischio di non considerare gli esiti di una riflessività che ha avuto il merito di rivendicare anzitutto il carattere eminentemente sociale e relazionale della ricerca. Tali considerazioni, d'altronde, esprimono il bisogno profondo di una riformulazione dei rapporti che si instaurano nel corso dell'indagine storico-sociale, tenendo in particolare considerazione i suoi obiettivi, i suoi valori portanti e la sua *mission* cognitiva ed esistenziale.

In questo senso, la tematizzazione del rapporto tra ricercatore e attore non può prescindere dall'aspetto valoriale della sociologia. Esso dovrà tenere conto anzitutto di una prospettiva etica.

È quello che sostiene Gouldner, quando, a tale proposito, ricorda che la pratica riflessiva non può essere priva di valori, ma deve analizzare «i motivi che spingono ad effettuare ricerche e le conseguenze che ne derivano siano tali da incorporare ed esaltare certi valori specifici» (1970; tr. it., 1970, p. 709). Per questo, conclude, «una sociologia riflessiva dovrebbe essere innanzitutto una sociologia morale» (*ibid*.).

In tale direzione vanno anche altre sollecitazioni, come quella di Coleman (1990) che invita la sociologia a non occuparsi solo della fondazione empirica delle sue teorizzazioni, ma ad occuparsi soprattutto delle conseguenze pratiche che la teoria comporta e di come quest'ultima influenza il mutamento della società. Ma anche quella di Touraine, che ne *Il ritorno dell'attore sociale* sostiene che «la nostra epoca non è più quella dello scientismo, bensì torna ad essere attenta all'etica» (Touraine 1984; tr. it., 1988, p. 54): le scienze umane non possono trascurare che l'oggetto di studio, il soggetto, è più attento alle libertà individuali e ciò che

reclama è anzitutto il diritto di essere se stesso, di non essere schiacciato dagli apparati di potere, della violenza e della propaganda.

Su questa scia, tra le proposte più recenti vi è quella afferente alla cosiddetta *svolta critica della sociologia pubblica* proposta da Burawoy (2005)[3], che ha come riferimento la relazione, definita allo stesso tempo spontanea e riflessiva, tra i due soggetti della ricerca, ossia tra gli scienziati sociali e la società civile. Ne deriva un invito rivolto alla comunità scientifica ad essere più coscienti delle relazioni che si instaurano con i soggetti della ricerca, ossia con le persone oggetto di studio e degli effetti che questa produce.

Innestandosi nel filone della *critical sociology*, Burawoy (2005) dunque respinge l'idea di una scienza neutrale con finalità esclusivamente conoscitive, e afferma con forza un'idea di scienza partecipativa, orientata verso il proprio pubblico e con finalità prettamente emancipative. Ma la *public sociology* risulta particolarmente significativa anche in merito ad un altro elemento in particolare: la questione appunto dell'atto morale (Padovan 2007). Burawoy (2005) infatti sostiene che la scintilla originaria, che spesso spinge i giovani a diventare sociologi, è proprio da rinvenire nella scelta morale, ossia nei messaggi che la sociologia può portare in merito ai vari argomenti. A tale scopo non risulta demagogico un richiamo ai valori fondanti della sociologia, non solo come ritorno alle origini della disciplina, ma anche come riscoperta della sua missione critica verso la società.

A ben vedere, trasformare eticamente la sociologia significa anche immaginare che il sociologo stesso venga a sua volta trasformato. In questo senso Giddens sostiene che

> «oggi la sociologia è necessaria più di quanto lo sia mai stata in passato. Il compito in cui i sociologi sono esperti, quello di recuperare il legame perduto tra afflizione oggettiva e esperienza soggettiva, è diventato più urgente e indispensabile che mai e al contempo sempre più difficile da assolvere senza il loro aiuto» (2000; tr. it., 2002, p. 251).

Ciò significa sostenere che il legame, strettissimo e reciproco, che sussiste tra conoscenza sociologico-umanistica e società, porterà frutto solo nella misura in cui sarà in grado di fondarsi su nuove basi di natura dialogica e inclusiva, in modo tale da tenere conto del fatto che «il mutamento sociale porta a risultati a cui da una parte si è contribuito, e che, dall'altra, devono essere accettati» (Luhman 1970; tr. it., 1983, p. 137).

3) La sociologia pubblica sostiene di fondarsi a partire proprio dalle istanze della sociologia critica. La sociologia pubblica rappresenta una sfida agli stili della sociologia professionale e accademica statunitense che hanno egemonizzato il campo disciplinare a partire dagli anni Cinquanta (Padovan 2007). Essa rimette in discussione una visione della comunità dei sociologi segnata da paternalismo, autoritarismo, élitismo, deferenza, opponendovi un'idea di comunità sociologica decentrata, democratica, paritaria, che diffonde conoscenze accessibili in uno spirito educativo non solo verso gli studenti (che rappresentano il primo pubblico dei sociologi accademici), ma anche verso il pubblico di secondo livello, ossia la società civile (Burawoy 2005).

4. La proposta partecipativa

Per cogliere questa sfida, alcuni autori hanno raccomandato la partecipazione dell'attore sociale nella ricerca sociologica (Ferrarotti 1961; Schwartz e Jacobs 1979, tr. it. 1987; Martino Simeoni 1991; Alquati 1993). Ciò esprime il bisogno di una riformulazione dei rapporti di ricerca, tale da rimettere a fuoco gli obiettivi dell'indagine storico-sociale e da valorizzare la risorsa umana, in quanto primariamente soggetto consapevole che deve prendere parte a tutte le fasi della ricerca, fin dalle sue origini.

In questo quadro, Ferrarotti (1961) parla della necessità di puntare ad una relazione sostanziale fra ricercatore e oggetto di indagine, e afferma la necessità di superare le prescrizioni tipiche dell'impostazione classica, che vedono l'indagato come soggetto passivo, inerme e non vivo.

Quali motivazioni possono però portarci ad implementare la partecipazione nel processo di ricerca? Anzitutto, vi è una motivazione funzionale che mette al centro del discorso l'ottimizzazione della base informativa.

Partendo dal presupposto secondo cui difficilmente i ricercatori sono in grado di comprendere e rappresentare adeguatamente il punto di vista degli attori sociali, tale motivazione intende la partecipazione come uno strumento che consente al ricercatore di ottenere il consenso da parte dell'attore sociale, e che dunque rappresenta un contributo fattivo in grado di migliorare notevolmente, in senso funzionale, la buona riuscita dell'indagine stessa. È proprio in ragione di tale concezione che nella manualistica classica della metodologia della ricerca sociale non sono rari gli inviti all'interazione consapevole, al coinvolgimento e all'adozione di uno stile partecipativo. Essi possono essere letti come moniti, richiami e campanelli di allarme che mettono in guardia da una pratica di ricerca sociale che ricalca – specialmente nell'adozione di alcune tecniche – il *clichè* del «galeteo da scompartimento» (Gilli 1971, p. 113).

Vi è però un'altra ragione più sostanziale, che sottende alla scelta della partecipazione nello stato attuale della disciplina sociologica: una ragione storico-sociale. Essa vede la partecipazione come esito di un percorso di emancipazione della società civile, che ha origine nella crisi dei valori della società industriale e che ha portato all'inaugurazione di una nuova era pluralistica. Lungi dall'essere costituita da soggetti passivi e indifferenti, questa nuova era è piuttosto caratterizzata da soggetti sempre più attivi, competenti e consapevoli, in grado di interpretare e assumere una visione critica non solo della realtà, ma anche della ricerca sociale stessa.

Quest'ultima ragione rientra in un filone di riflessione inaugurato a partire da Touraine (1978; 1984; tr. it., 1988) e vede la partecipazione come la risposta ad una nuova sfida: farsi interprete del protagonismo che caratterizza l'uomo e la donna di oggi, e allo stesso tempo rifuggire dal rischio dell'ipersoggettivismo nichilista e antipolitico.

Proprio a tale proposito appare suggestivo l'invito di Heron (1996, pp. 21-22):

> *«the democratization of research management is as much a human rights issue as the democratization of government at national and local level. This right of research subjects to participate in research decision making as its correlate, the matching duty of researchers to encourage, educate and empower their subject to exercise it. To generate knowledge about persons without their full participation in deciding how to generate it, is*

to misrepresent their personhood and to abuse by neglect their capacity for autonomous intentionality. It is fundamentally unethical».

5. Partecipazione agapica e disegno della ricerca

Proprio per far fronte alla sfida sopra richiamata ritengo sia fondamentale proporre un tipo puro di partecipazione che potremmo chiamare *agapico*. Esso, più che afferire a pratiche di indagine consolidate, si riferisce alle nuove concezioni costruttiviste e relazionali che si stanno affermando nell'ambito della riflessione metodologica sugli strumenti a disposizione dello studioso nelle diverse fasi dell'indagine.

Caratteristica portante di tale tipo di partecipazione può essere riconosciuta nella non strumentalizzazione del rapporto tra ricercatori e attori. In tal senso sarà necessario il rispetto inteso alla Sennett (2003; tr. it., 2004), ma anche il «*riconoscimento di uno status di parità fra soggetto e oggetto*»[4] (Ferrarotti 1961, p. 21, corsivo nel testo) e delle specificità degli apporti di ciascuno alla costruzione della ricerca. In tale impostazione, dunque, all'oggetto dovrà essere riconosciuto un ruolo di vero e proprio attore, in quanto protagonista dell'indagine, superando così le imposizioni tipiche dell'impostazione classica che vede l'indagato come soggetto passivo, inerme e non vivo.

Ispirandosi alla proposta concettuale di *agire agapico* (Boltanski 1990; 2007; Colasanto e Iorio 2008; Colasanto 2011; Iorio 2011), un'altra caratteristica di tale tipo di partecipazione potrà essere riconosciuta nell'interpenetrazione (Luhmann 1990, p. 356; Heron 1996, p. 14) dei sistemi afferenti ai due soggetti-chiave della ricerca: adottando questo modello, si potranno valorizzare tutte quelle istanze che portano ad una sorta di compenetrazione dei mondi vitali dello studioso e dell'attore sociale, e che tengono conto delle trasformazioni che avvengono nel corso della ricerca, fino a far sì che i due soggetti agiscano l'uno rivolto verso l'altro e, dunque, diventino l'uno parte dell'oggetto di azione dell'altro.

Si tratta di intendere la ricerca come «*una comunicazione effettiva, ossia un rapporto umano a due vie*» (Ferrarotti 1961, pp. 21-22, corsivo nel testo), un agire comune in cui si instaura una relazione autentica fra ricercatore e oggetto di indagine. Ma si tratta anche di superare l'impostazione dialettica, per sostenere un dialogo che non è duale, ma plurale e che guarda alla ricerca come un luogo di azione comune. In questo senso si può affermare che una ricerca basata su un modello partecipativo agapico, se da una parte fa proprio l'invito alla circolarità ermeneutica, dall'altra si definisce come relazione e spazio dinamico di azione condivisa, i cui esiti si caratterizzano per una costante tensione all'intersoggettività (Buber 1923; tr. it., 1993), ossia alla costruzione cooperativa dei significati tra ricercatore e attore sociale.

4) Si tratta di una parità sociale tra i due soggetti, in quanto individui consapevoli; non si tratta invece di parità interpretativa: in quest'ultimo caso, infatti, le differenze tra forme interpretative di primo livello e forme di secondo nascono da differenti interessi cognitivi dei due attori, da un lato dettati da esigenze pratiche, dall'altro guidati da esigenze prettamente conoscitive (Moerman 1974).

Infine, tale tipo si caratterizza per una struttura dialogica. Ispirandosi al filone dell'ermeneutica della tradizione ebraica (Buber 1923; tr. it., 1993; Rosenzweig 1981; tr. it., 1985) e cristiana contemporanea (Ebner 1935; 1983), tale tipo è consapevole della violenza[5] del pensiero teoretico occidentale e della «riduzione dell'Altro al Medesimo» (Levinas 1961; tr. it., 1980, p. 41) e, pertanto, afferma la necessità di ripensare i fondamenti della ricerca sociale non nei termini dell'egoità, ma nei termini della relazione io-tu-noi, affermando una soggettività responsabile, capace di ospitare l'altro.

Ciò non significa negare l'aspetto conflittuale che esiste nella ricerca, né tanto meno misconoscere le tensioni che si possono incontrare nel concreto farsi dell'indagine tra opposte visioni. Sostenere il carattere dialettico della ricerca significa infatti essere coscienti del fatto che «la discussione include spesso valori o finalità non automaticamente condivisi da chi vi partecipa, così che la reciprocità – o come la definisce Habermas (1984; tr. it., 1986), l'"azione comunicativa" – è spesso difficile da realizzare» (Burawoy 2007, p. 10). Ma è proprio lo sviluppo di tale dialogo – seppur difficoltoso e accidentato – che costituisce lo scopo primario di questo modello di partecipazione, che, basandosi sulla consapevolezza dei propri limiti, si offre al pubblico come spazio di confronto e azione comune.

Per questo, nell'ambito di un approccio agapico è possibile parlare di apprendimento: l'applicazione di un tale modello infatti consente a tutti gli attori coinvolti – compreso il *team* di ricerca – non solo di divenire più consapevole di sé e del proprio contesto, ma anche, grazie ad un percorso di ricerca, che è innanzitutto processo di comprensione collettiva, di approdare ad una sorta di autopromozione della soggettività, intesa in una logica di *empowerment*.

Ma cosa comporta in concreto l'assunzione di questo tipo di partecipazione? Sostenere un modello di ricerca agapico comporta infatti riprogettare tutto il percorso dell'indagine su nuove basi, riscoprendo le pratiche e i presupposti, che in ogni tappa della ricerca possono favorire una effettiva compartecipazione al processo di indagine.

Il primo passo di questo percorso consiste nel riconoscere che lo studioso condivide con l'attore sociale la stessa idea della *fatticità* del fenomeno in analisi, del suo spessore esterno, del suo *essere là da sempre*: se infatti le scienze sociali – e la ricerca in particolare – sono profondamente radicate nel mondo della vita, ciò avviene proprio in funzione di questo accordo tacito che sussiste tra il sociologo e il membro sociale, e che fa sì che ci sia una comune convinzione dell'esistenza fondamentale e ordinata del fenomeno, indipendentemente dal fatto che qualche metodo di analisi se ne occupi (Zimmerman e Pollner, 1970; tr. it., 1998).

5) Il concetto di violenza può essere considerato un unico filo conduttore che unisce il pensiero dei tre esponenti della tradizione ebraica. Esso viene ben espresso da Rosenzweig (1981; tr. it., 1985, p. 86) quando afferma: «nessuno percepiva nell'altro l'umano come tale, ciascuno lo percepiva immediatamente soltanto nel proprio "sé". Il "sé" rimaneva incapace di gettare lo sguardo oltre le proprie mura, il mondo intero rimaneva fuori. Se lo aveva in sé, non lo aveva come mondo, ma solo come un suo possesso. L'umanità di cui sapeva qualcosa era solo quella compresa dentro le sue quattro mura. Egli stesso rimaneva l'unico "altro" che riusciva a scorgere, ed ogni altro che volesse essere visto da lui doveva entrare in questo suo campo visivo e così rinunciare ad essere visto come "altro"».

In altre parole, in un'ottica di ricerca partecipativa gli obiettivi dell'indagine non possono mai essere scontati unilateralmente, da parte dei ricercatori o dei committenti, prescindendo dall'atteggiamento dei gruppi umani che sono oggetto della ricerca; essi devono invece originarsi da una comune consapevolezza di un problema reale che assume rilevanza proprio in ragione della condivisione della concretezza della dimensione quotidiana.

Così, per diversi autori (Ferrarotti 1961; Gilli 1971; Martino Simeoni 1991), l'argomento della ricerca deve costituire un vero e proprio elemento di difficoltà e di incertezza per l'attore sociale, deve sorgere dalle sue esigenze pratiche e cognitive.

In letteratura vengono citate, poi, alcune tecniche specifiche di coinvolgimento dell'attore nella fase iniziale dell'indagine: l'arruolamento di un mediatore culturale, il ricorso a informatori-chiave, l'intervista a testimoni qualificati. Caratteristica fondamentale di tali strumenti è che prevedono un ruolo attivo dell'attore sociale, fino all'assottigliamento delle differenze di *status* esistenti tra soggetto e oggetto di studio (Zimmerman e Pollner, 1970). In un'ottica di partecipazione agapica si potrà dunque non solo far ricorso a tali figure, ma valorizzare le loro competenze, evitando di mettere freno alla loro capacità di indirizzo nella strutturazione del disegno della ricerca.

Riguardo al momento principale di interazione tra ricercatore e attore sociale, l'assunzione di una prospettiva agapica può contribuire a rovesciare l'assunto strumentale che sottende alla rilevazione delle informazioni[6].

In tale direzione va ad esempio l'approccio «interazionale» (Sormano 1988, p. 362; 1996; Ranci 1998; Palumbo 1992) che si sta lentamente definendo e affermando nell'ambito della tecnica di intervista, e che si caratterizza per la valorizzazione dell'apporto di ciascun attore nella costruzione sociale dell'informazione. Nella stessa direzione va l'«orientamento empatico» (Ranci 1998; Gobo 2001), nato nella ricerca etnometodologica e in via di affermazione nella tecnica dell'osservazione partecipante, che fa dell'empatia, dell'immedesimazione e del riconoscimento emotivo l'elemento di discontinuità rispetto all'approccio classico, permettendo il superamento del dualismo osservatore-osservato (Ardigò 1988).

Infine, il tipo agapico può aiutare anche a superare lo stereotipo che vede la fase di analisi dei dati e di interpretazione dei risultati come esclusivamente spettante al ricercatore, che, lontano dalla realtà di studio, chiuso nella sua stanza, si adopera per elaborare e manipolare le informazioni raccolte. A questo scopo possono essere rivalutate alcune tecniche, come quelle riflessive (Gobo 2001; Cardano 2003 e 2011), che – diversamente da quelle classiche di convalida degli attori (Douglas, 1976; Schatzman e Strauss, 1973) – possono proporsi come strumenti di coinvolgimento dei soggetti di studio, finalizzati al confronto sull'andamento dell'indagine nel suo complesso e alla con-divisione partecipata dei risultati della ricerca.

6) Cf. ad esempio l'approccio «estrattivo semplice» (Sormano 1996, p. 351), che, ponendo al centro dell'opzione metodologica del ricercatore l'informazione, finisce con lo svalutare l'apporto soggettivo dell'attore alla costruzione dell'indagine.

***

In conclusione, possiamo dunque sostenere che l'adozione di un'ottica partecipativa agapica rappresenta una scommessa per il modo di fare ricerca sociale: significa poter puntare ad un futuro in cui esista non solo una sociologia, che valorizzi la sua *mission* critica ed emancipativa, ma anche una società composta da persone che cooperano attivamente alla conoscenza.

Bibliografia

R. Alquati, *Per fare conricerca*, Velleità alternative, Torino 1993.

A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Roma-Bari 1988.

A. Bacigalupo, *La circolarità riflessiva nelle fasi della ricerca sociale*, Creative commons, San Francisco 2007, in www.sociologiadip.unimib.it/dipartimento, pp. 1-27.

G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, New York 1972; tr. it., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Éditions Métailié, Paris 1990.

Id., *Stati di pace. Per una sociologia dell'agape*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, Éditions Seuil, Paris 1992; tr. it., *Risposte per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

M. Buber, *Ich und Du*, Insel, Leipzig 1923; tr. it., *Io e Tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 53-66.

M. Burawoy, *The Critical Turn to Public Sociology*, «Critical Sociology», 2005/3, pp. 313-326.

Id., *Per la sociologia pubblica*, «Socio*logica*», 2007/1, pp. 1-45.

M. Cardano, *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*, Carocci, Roma 2003.

Id., *La ricerca qualitativa*, Il Mulino, Bologna 2011.

J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, in J. Clifford - G.E. Marcus (a cura di) *Writing Culture: Poetics and Politics of Etnography*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 1-26; tr. it., *Introduzione: verità parziali*, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in antropologia*, Meltemi Editore, Roma 1997, pp. 25-58.

M. Colasanto, *Introduzione. L'agape per la riflessività della teoria sociale contemporanea*, in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 5-8.

M. Colasanto - G. Iorio, *Sette proposizione sull'homo agapicus*, in «Nuova Umanità», 182 (2009/2), pp. 252-278.

J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990.

J.D. Douglas, *Investigative Social Research: Individual and Team Field Research*, Sage, Beverly Hills (CA) 1976.

K. Dwyer, *The Dialogic of Anthropology*, «Dialectical Anthropology», 1977/2, pp. 143-151.

F. Ebner, *Wort und Liebe*, Pustet, Regensburg 1935.

Id., *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci - P. Rossano, Rusconi, Milano 1983.

F. Ferrarotti, *Sociologia come partecipazione e altri saggi*, Taylor, Torino 1961.

J. Galtung, *Theory and Methods of Social Research*, Universitetforlaget, Oslo 1967.

A. Giddens, *New rules of the sociological method: a positive critique of interpretative sociologies*, Hutchinson, London 1976; tr. it., *Nuove regole del metodo sociologico*, a cura di M. Corsale, Il Mulino, Bologna 1979.

G.A. Gilli, *Come si fa ricerca. Guida per non specialisti*, Arnoldo Editore, Milano 1971.

G. Gobo, *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*, Carocci, Roma 2001.

A.W. Gouldner, *The Coming Crisis of the Western Sociology*, Basic books, New York 1970; tr. it., *La crisi della sociologia*, a cura di V. Mortara, Il Mulino, Bologna 1970.

J. Habermas, *Theorie des Kommunikative Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984; tr. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

W. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit*, in W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Blum - H.P. Dürr - H. Rochenberg - I. Band, Piper & Co, München Werlag 1984, pp. 217-306; tr. it., *Ordinamento della realtà*, in W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli 1991, pp. 71-199.

J. Heron, *Co-operative inquiry: research into the human condition*, Sage, London 1996.

K. Holzkamp, *Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten*, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt a. M. 1972; tr. it., *Psicologia critica*, Mazzotta Editore, Milano 1974.

G. Iorio, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali*, in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 9-15.

E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 1980.

A. Ludovico, *La filosofia della scienza sotto l'effetto Heisenberg*, in A. Ludovico (a cura di), *Effetto Heisenberg. La rivoluzione scientifica che ha cambiato la storia*, Armando, Roma 2001, pp. 9-100.

N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, I, Westdeutscher Verlag, Opladen 1970; tr. it., *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983.

N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

C. Martino Simeoni, *La fatica di essere liberi: la sociologia come partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

M. Moerman, *Accomplishing Ethnicity*, in R. Turner (a cura di), *Ethnometodology*, Penguin, Harmondsworth 1974, pp. 34-57.

D. Padovan, *L'autonomia della sociologia e la riscoperta della morale. Può la sociologia pubblica prender piede in Italia?*, in «Socio*l*ogica», 2007/2, pp. 1-12.

M. Palumbo, *Concetti dell'uomo della strada e concetti del ricercatore*, in A. Marradi - G. Gasperoni (a cura di), *Costruire il dato 2. Vizi e virtù di alcune tecniche di raccolta delle informazioni*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 15-43.

C. Ranci, *Relazioni difficili. L'interazione tra il ricercatore e l'attore sociale*, in A. Melucci, *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 33-54.

F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague 1981; tr. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985.

L. Schatzman - A.L. Strauss, *Field research: strategies for a natural sociology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1973.

H. Schwartz - J. Jacobs, *Qualitative Sociology,* The Free Press, London 1979; tr. it., *Sociologia qualitativa*, Il Mulino, Bologna 1987.

R. Sennett, *Respect in a world of inequality*, W.W. Norton, New York 2003; tr. it., *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Il Mulino, Bologna 2004.

A. Sormano, *L'intervistatore come attore. Ovvero le difficoltà che non importa superare*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXVI (1988/2), pp. 347-382.

A. Sormano, *Modelli sociologici di intervista e modelli linguistici di razionalità dell'attore*, in Cipolla – De Lillo (a cura di), *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 350-385.

D. Tedlock, *The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology*, in «Journal of Anthropological Research», 35 (1979), pp. 387-400.

A. Touraine, *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Libraire Arthème Fayard, Paris 1984; tr. it., *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma 1988.

D.H. Zimmerman - M. Pollner, *The everyday word as a phenomenon*, in J.D. Douglas, *Understanding everyday life*, Routledge&Kegan Paul, London 1970*,* pp. 80-103; tr. it. in P.P. Giglioli - A. Dal Lago, *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 74-93.

SILVIA CATALDI
Dottore di Ricerca in Metodologia della Ricerca Sociale e Ricercatore in Sociologia presso l'Università degli Studi di Cagliari
s.cataldi@unica.it

LABORATORIO

IL RAPPORTO EDUCATIVO COME "RAPPORTO TRINITARIO"

LINEE PEDAGOGICHE NELLA LUCE DEL CARISMA DELL'UNITÀ

The current crisis in the experience of authority and of positive models in which personal freedom can be exercised threatens the very possibility of educational relationships, as children and adolescents are left without figures capable of accompanying them in their growth. The human experience of Jesus can represent a point of departure capable of illuminating this situation. Jesus, is the Son who understands himself in relationship with the Father, in an asymmetrical relationship in which the equality of nature of the Two is manifest. The Father, on the other hand, does not suffocate the human freedom of the Son and doesn't spare him the experience of suffering and darkness, to the point that the cry of forsakenness of Jesus on the cross marks the definitive accomplishment of his sonship and the revelation of the paternity of the Father, while the "Third" who is the Holy Spirit, expressed the reciprocal openness of the Father and the Son to and in the Other. Basing itself on the "trinitarian paradigm" the important speech of Chiara Lubich from 2001 on the occasion of the inauguration of the Higher Institute of Culture (ISC) can offer a significant contribution for a renewal of educative relationships.

di
JELENA MALIŠA

"I vostri figli non sono i vostri figli.
Sono i figli e le figlie della brama che la Vita ha di se stessa.
Essi vengono attraverso voi ma non da voi.
E sebbene siano con voi non vi appartengono (…)" .
(K.Gibran, *Il Profeta*)

Il tema del "rapporto educativo", tra i più attuali nella riflessione pedagogica contemporanea, è anche tra i più urgenti da affrontare per i suoi intrinseci risvolti pratici. Qui intendiamo affrontare la questione dei rapporti intergenerazionali sullo sfondo offerto dalla prospettiva del rapporto tra Gesù e il Padre, sul quale si sofferma la teologia trinitaria. Si considererà il rapporto educativo come posto su di un *asse orizzontale e insieme verticale*, quale è implicato dalla visione della *persona*[1] emersa dal rinnovamento del pensiero nel XX secolo: il termine "persona" mette in rilievo la dimensione più originaria dell'essere umano, quella *relazionale*, in senso, appunto, orizzontale e al contempo verticale.

1. La crisi del rapporto tra le generazioni nell'oggi socio-culturale

Il rapporto tra le generazioni è alla base dell'educazione: essa presuppone un accompagnamento del giovane essere umano nel suo percorso per diventare adulto[2]. Mentre, tuttavia, emerge sempre più la dimensione relazionale della persona, oggi si manifesta con evidenza una crisi dei rapporti interpersonali transgenerazionali. Le istituzioni educative concordano nell'affermare che l'educazione, con le persone coinvolte in questo processo, ossia i giovani e gli educatori (genitori, professionisti e altri adulti che si occupano dei giovani), stanno attraversando un periodo di instabilità, di disorientamento, poiché riflettono la crisi stessa della società in un'epoca di mutamenti troppo rapidi.

1) Cf. P. Coda, *Persona*, in P. Coda - G. Filoramo, *Dizionario del cristianesimo*, UTET, Torino 2006, pp. 861-866. Si tratta di una visione che vuole integrare e superare il concetto di *individuo* inteso come «soggetto morale capace di pensiero libero e dotato di pensieri, credenze e valori unici» e come «individuo contenuto nel proprio spazio psicologico e separato dalla realtà materiale e dagli altri individui» (V. Burr, *La persona in psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 15).

2) Cf. G. Savagnone, *Lo smarrimento dell'origine*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza episcopale italiana (CEI), *Di generazione in generazione. La difficile costruzione del futuro*, V Forum del Progetto Culturale, EDB, Bologna 2004, p. 306. *Educere* (tirare fuori, sviluppare) ed *educare* (allevare, coltivare) sono due verbi dai quali etimologicamente si può far derivare il sostantivo "educazione" (cf. A.V. Zani, *Formare l'uomo europeo. Sfide educative e politiche culturali*, Citta Nuova, Roma 2005, p. 22).

1.1. *Interruzione della tradizione (trasmissione dei valori) come sintomo della difficoltà di comunicazione tra le generazioni*

V. Zani, nel suo volume *Formare l'uomo europeo*, esamina le caratteristiche della "cultura postmoderna", caratterizzata dalla complessità dell'insieme dei cambiamenti attuali, su tutti e tre i livelli che rappresentano gli elementi principali di ogni sistema culturale e processo formativo: il primo di questi è il livello dei *sistemi di significato* (ad es. i riferimenti ultimi, le risposte alle domande di senso, le visioni del mondo e della vita, ecc.). Nella fase storica odierna le comunità tradizionali tendono a diminuire di importanza e, in alcuni contesti, addirittura a scomparire come soggetti significativi dal punto di vista educativo, ma con esse tendono anche a scomparire i caratteristici simboli e riti, sui quali si fondavano le identità individuali e collettive. Gli altri due livelli sono quello dei *valori* (ideali, bisogni, aspirazioni, strumenti che consentono di prendere in considerazione molteplici aspetti del vivere sociale, ecc.) e quello delle *norme* (schemi di comportamento, imperativi etici, codici di condotta, ecc.).

Riguardo a questi tre livelli nella società complessa è in atto una profonda crisi del senso di appartenenza sociale e culturale: a livello sociale, gli effetti sono l'imporsi del principio dell'"io" come "istanza primaria e irrinunciabile", cosicché ognuno rivendica come prioritaria la propria autorealizzazione; a livello culturale, la crisi d'appartenenza produce i suoi effetti nella forma dell'assenza di un centro, caratterizzata da intercambiabilità dei valori, e da un vuoto esistenziale[3] che assume i tratti del *nichilismo*[4]. A questo riguardo, W. Brezinka, un teorico tedesco dell'educazione, sottolinea la crisi della stabilità della persona. Tale stabilità, dipendendo dal sostegno di elementi costanti, viene resa impossibile da cambiamenti culturali troppo veloci, riguardanti ambiti valoriali fondamentali quali quello religioso, la concezione del mondo e della storia, la morale, la legge, gli usi e costumi, l'arte. Ciò che prima sembrava meritevole di essere ricordato e tramandato ora sembra sminuito e dimenticato. La giusta "liberazione" da vincoli troppo stretti, spesso dati da tradizioni, autorità e controllo sociale provoca così sradicamento, isolamento e mancanza di sicurezza. Lo studioso ritiene che i valori persistano solo se si riesce, attraverso l'educazione, a sviluppare nella generazione giovanile il senso del loro valore. Ma perché ciò si realizzi é necessario che gli adulti siano consapevoli di cosa è importante venga trasmesso in eredità come valore, e vivano di conseguenza[5].

Se questo non avviene, le conseguenze si riflettono fortemente sui più vulnerabili membri della società, i giovani: psicoterapeuti come Bettelheim e Scaparro segnalano come i bambini, percependo l'ansia dei genitori-adulti, non vivano la condizione adatta per uno sviluppo psicologico sano[6]. Riferendosi invece agli adolescenti, i quali attraversano un'età normalmente caratterizzata da incertezza e senso di

3) Cf. A.V. Zani, *Formare l'uomo europeo*, cit., pp. 60-64.
4) Cf. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2010.
5) Cf. W. Brezinka, *Educazione e pedagogia in tempi di cambiamento culturale*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 9-10.
6) Cf. B. Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto*, Feltrinelli, Milano 2010 (tit. or. *A good enugh parent*, Alfred A. Knopf, Inc., New York, 1987); F. Scaparro, *Talis pater. Padri, figli e altro ancora*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998.

vuoto, Bruzzone fa notare che le caratteristiche del nostro tempo – la complessità, la frammentarietà, la liquidità, l'incomunicabilità, l'anonimato, l'individualismo e l'incertezza – siano un'ulteriore causa d'insicurezza. Questo fa riflettere, secondo Bruzzone, circa lo smarrimento dei giovani dovuto non tanto a qualche loro "deficit", ma a una società che li priva di un orizzonte di senso[7]. Il disagio, allora, non sarebbe di tipo eminentemente *clinico*, ma *culturale*, sostanzialmente *noogeno*[8].

1.2. *Crisi dell'esperienza e del concetto di autorità e libertà nel rapporto educativo*

Auctor, dal latino, significa *creatore*, *fautore*, *moltiplicatore*[9]. Il termine, in genere, «richiama al concetto di forza interiore e propria, di potere legittimo e vincolante, di autorità riconosciuta e accettata»[10]. Non c'è educazione senza che qualcuno si assuma (e gli venga riconosciuta) una funzione di autorità[11]. Infatti, il bisogno di autorità è primario per i bambini: essi non possono fare a meno di figure autorevoli che li guidino e li rassicurino; non possono sviluppare la loro personalità senza il senso di fiducia e di protezione che proviene dal credere nell'autorità dei genitori. L'autorità è importante anche per la personalità degli adulti, i quali, impersonandola, realizzano una parte essenziale di sé: si tratta di un modo di esprimere la propria responsabilità verso gli altri. Se c'è dunque qualcuno bisognoso di crescere sotto un'autorità di qualcun altro che la esercita, significa che la relazione generativa-educativa è asimmetrica. Questo vuol dire che esiste un vincolo, per certi versi, tra ineguali, e tale vincolo può essere letto e vissuto con un doppio significato: legame, ma anche impedimento, costrizione[12], spesso asso-

7) Cf. D. Bruzzone, *L'educatore oggi: un nuovo slancio*, intervento tenuto all'incontro pedagogico europeo «Educazione: un atto d'amore», Cadine (Trento) 9-10 ottobre 2010; cf. U. Galimberti, *L'ospite inquietante,* cit., p. 12. La categoria di "senso", primariamente filosofica e religiosa, ma importante anche per la pedagogia, vuol dire «significato e direzione, capacità di dare un nome alle proprie esperienze ed esigenze, azioni e relazioni» (D. Bruzzone, *L'educatore oggi: un nuovo slancio*, cit.); come anche «provenienza da, appartenenza a una realtà più grande di sé entro cui si formulano ipotesi […] e con cui si ha riferimento e si è in comunicazione» (Comitato per il Progetto Culturale della CEI, *La sfida educativa*. *Rapporto-proposta sull'educazione*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2009, p. 5).

8) *Disagio* (*dis* – prefisso negativo – e *ad-iacere* – "stare presso" –) indica il sentirsi lontani, esclusi, isolati, estranei: una lontananza da se stessi, dagli altri e dal futuro. D'altra parte, l'autore fa notare che il "disagio" esprime allo stesso tempo anche un desiderio o "volontà" (anche se inconscia) di autenticità, intimità, senso, contatto con se stessi, con gli altri e con la vita. Proprio questa "ambiguità" per Bruzzone segnala un'opportunità educativa da cogliere.

9) Cf. V. Possenti, *Forme di un progetto educativo*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, *L'emergenza educativa*. *Persona, intelligenza, libertà, amore*, IX Forum del Progetto Culturale, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010, pp. 212-213.

10) P. Coda, *Autorità*, in P. Coda - G. Filoramo, *Dizionario del cristianesimo*, cit., pp. 92-106.

11) Comitato per il Progetto Culturale della CEI, *La sfida educativa*. *Rapporto-proposta sull'educazione*, cit., pp. 21-22.

12) Cf. R. Sennett, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2006, pp. 4, 9, 15.

ciate al concetto di *potere*. Va sottolineato, però, che il potere esercitato all'interno della relazione educativa è un potere giustificato: viene esercitato nella relazione interpersonale «in modo asimmetrico quanto alla funzione, ma simmetrico quanto al coinvolgimento, alla responsabilità, all'impegno di crescita di tutti e due i soggetti»[13]. Si è pari, quindi, in quanto esseri umani, nei diritti e nelle responsabilità di ciascuno, pur mantenendo la coscienza del proprio ruolo.

Sono appunto la costrizione e l'impedimento, gli aspetti che vengono accentuati e rendono negativa la visione dell'autorità nella società moderna, ma questo ha delle ripercussioni serie nei rapporti transgenerazionali: il fenomeno della dipendenza, intrinseco al legame di autorità, è giunto ad essere percepito come qualcosa di minaccioso, per il fatto che rende vulnerabili e privi di protezione[14]. Inoltre, l'autorità viene intesa come minaccia alla libertà, sia nella famiglia che nella società in generale. I genitori e le altre autorità «hanno paura di essere criticati, perciò spesso si rifiutano di esporsi, evitando di sostenere con convinzione determinati valori e norme»[15]. Nella "società dei valori incerti", non sanno più cosa ritenere importante, cosa trasmettere e proteggere e cosa lasciare cadere o combattere[16]. Tra educatori e giovani, allora, si instaura un rapporto contrattualistico, per effetto del quale i primi si sentono continuamente tenuti a giustificare le proprie scelte nei confronti dei giovani, i quali accettano o meno ciò che viene proposto all'interno di un rapporto *egualitario*. Trattare un giovane come pari, però, significa lasciarlo solo di fronte alle proprie pulsioni e all'ansia che ne deriva[17].

Il secondo concetto che qui va considerato, *libertas*, etimologicamente viene dall'aggettivo latino *liber* e indica "chi non ha padrone", in contrapposizione a *servus*, schiavo[18]. Il *Dizionario del cristianesimo* descrive una dimensione della libertà in negativo, presentandola come l'assenza di condizionamenti; e una in positivo, intendendola come autodeterminazione, come reale possibilità di scelta. Da un punto di vista ontologico ed etico, la libertà va intesa come «l'espressione sintetica dell'esistenza umana, […] nel suo consapevole decidersi e impegnarsi in rapporto al proprio fine/bene ultimo»[19]. Oggi, però, essa viene spesso concepita come «libertà autoreferenziale che vede nell'altro – e nella società – un limite e non invece un "tramite" della sua stessa piena espressione»[20]. E. Fromm, nella sua opera *Fuga dalla libertà*, spiega la tesi del duplice significato della libertà, riferendosi in particolare alla situazione dell'uomo moderno: la libertà positiva, a suo parere, si identifica con la piena realizzazione

13) Comitato per il Progetto Culturale della CEI, *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, cit., p. 22.
14) Cf. R. Sennett, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, cit., pp. 43-44.
15) W. Brezinka, *Educazione e pedagogia in tempi di cambiamento culturale*, cit., p. 22.
16) Cf. *Ibid.*, p. 16.
17) Cf. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani,* cit., pp. 28-29.
18) Cf. G. Chimirri, *Trattato filosofico sulla liberta. Etica della persona e teoria dell'agire*, Mimesis Edizioni, Milano 2007, p. 26.
19) P. Coda, *Libertà*, in P. Coda - G. Filoramo, *Dizionario del cristianesimo*, cit., pp. 610-617.
20) V. Cesareo, *Il soggetto postmoderno e la comunità educante*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, *L'emergenza educativa*, cit., p. 95.

dell'individuo che include l'amore come componente principale dell'attività della personalità totale, protesa verso l'unione dell'individuo con gli altri, sulla base della conservazione dell'io individuale. Oggi – e qui Fromm arriva al "punto" – l'uomo moderno si trova liberato dalle forme di costrizione e autorità tradizionali, volendo essere libero di agire secondo la propria volontà nella ricerca dell'affermazione del proprio io, ed è divenuto un individuo, più indipendente, autosufficiente e critico. Nello stesso tempo, questa liberazione comporta dei nuovi pericoli: quello di diventare più isolato, solo e impaurito, alienato da se stesso e dagli altri. La conseguenza è il rischio di sottomettersi a nuove forme di schiavitù, che Fromm definisce "autorità anonime", come l'opinione pubblica e il senso comune, e quindi di adottare una personalità che non è la propria. Ciò si manifesta, secondo lo studioso, perché l'uomo, nella sua profonda disposizione, tende a conformarsi a quello che altri si attendono da lui e ha paura di essere diverso. La libertà – conclude – ha raggiunto un punto critico in cui rischia di convertirsi nel suo opposto[21].

1.3. *La figura del genitore/educatore e dei giovani d'oggi*

I cambiamenti socio-culturali avvenuti nell'ambito valoriale, nel modo di vivere e di concepire la coppia concettuale autorità-libertà, fanno emergere figure di giovani e di adulti nuove, che presentano nuove modalità di interazione nei rapporti transgenerazionali.

Da un punto di vista psicodinamico, i nuovi adolescenti sembrano essere sempre meno conflittuali (nel senso "edipico"), non avendo un chiaro riferimento normativo da infrangere, e invece somigliano sempre più a "narcisi": sono orientati all'ideale dell'io, al culto di sé, della loro bellezza e del loro successo. Molti, infatti, sono stati cresciuti come "cuccioli d'oro", confermati nella convinzione che «non esiste qualcosa o qualcuno di più importante di loro stessi» [22]. Il loro rapporto con gli adulti non è oppositivo, perché gli adulti stessi sono "altrove", hanno altro di cui occuparsi. Sono queste le radici della loro spavalderia, dello spregio dell'autorità che talora ostentano e dell'indifferenza verso le istituzioni. Spavaldi da un lato, dall'altro sono fragili: «fanno fatica ad accettare il limite e a tollerare la frustrazione, dipendono radicalmente dal riconoscimento del mondo che li circonda e hanno una consistenza identitaria molto debole»[23]. Sono molto sensibili, ma incapaci di interpretare il proprio mondo interiore: non sanno leggere le proprie emozioni e i propri sentimenti, e, di conseguenza, questi vengono rimossi oppure esplodono incontrollatamente[24].

È avvenuto un passaggio da famiglie "etiche", nelle quali vi era il prevalere di codici "paterni" – norme, regole, pensiero che diviene scienza e cognizione, società,

21) Cf. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Oscar Mondadori, Milano 1987, pp. 89-91, 201-202, 204, 211.
22) D. Bruzzone, *L'educatore oggi: un nuovo slancio*, cit. L'autore qui riassume le caratteristiche dei giovani esposte da G. Pietropolli Charmet.
23) *Ibid.*
24) Cf. L. Melina, *Insegnare la grammatica dell'amore, nodo educativo cruciale per la questione antropologica e teologica*, in Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, *L'emergenza educativa. Persona, intelligenza, libertà, amore*, cit., p. 274.

valori, autonomia – a famiglie "affettive", con il prevalere di codici "materni" – quali affetto, cura, tenerezza, sicurezza, relazionalità[25]. Ciò significa che il principio e il metodo educativi dei genitori diventa l'affetto, più che regole e principi astratti. La prospettiva è contribuire a "costruire" dei figli "felici". Genitori affettuosi, infatti, riducono in modo considerevole il livello di ferite e frustrazioni che possono essere subite durante l'infanzia[26]. Qui tocchiamo un tema importante per l'educazione oggi: i ruoli maschile (paterno) – femminile (materno), che hanno subìto anch'essi dei cambiamenti significativi. È un fatto recente, ma ormai abbastanza diffuso, quello di voler essere padre creando maggiore prossimità con i figli e partecipando alla loro crescita sin dalla nascita; un ruolo che, da sempre, era invece affidato alla donna. Il fenomeno di un padre che tende ad assumere ruoli cosiddetti "materni" apre degli interrogativi sulla necessità di riconsiderare le competenze del maschile e del femminile nella generatività e nella cura dei figli, senza perdere l'apprezzabile stato di ciascuno dei generi[27]. Dall'altra parte, il pericolo di voler porre il padre e la madre "sullo stesso piano", come afferma Zoja, è quello di creare una "simbiosi", quasi un'indistinzione tra padre e madre, che priva di un'immagine che favorisca la distinzione, l'individuazione, l'ingresso in società (caratteristiche che vengono stimolate dal ruolo del padre)[28]. Il bambino continua ad avere bisogno di un'autorità che lo accompagni nel processo della propria integrazione nel mondo[29], ma la mancanza di figure autorevoli può segnare in modo problematico la sua crescita intellettuale e la sua personalità intera, a cominciare dalla sfera psichica e affettiva[30].

2. Per una illuminazione dei rapporti educativi dal centro della rivelazione cristiana

I problemi fin qui esposti pongono in essere una domanda essenziale riguardo al "come" guardare ai rapporti transgenerazionali odierni e a "quale" modello relazionale potrebbe ispirare gli educatori. La rivelazione cristiana indica la relazione per eccellenza: quella del Figlio e del Padre, nell'amore reciproco che è lo Spirito Santo. Da uno scavo teologico del loro rapporto, manifestato nell'esperienza umana di Gesù, possiamo ricavare elementi sui quali impostare una specifica analisi pedagogica. In questo senso, il pensiero pedagogico di Chiara Lubich, sviluppato all'interno dell'esperienza del carisma dell'unità, può costituire

25) Cf. G. Pietropolli Charmet, *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 44; cf. D. Bruzzone, *L'educatore oggi: un nuovo slancio*, cit.; cf. anche M.L. Mondello, *Note sulla paternità in psicoanalisi*, in Aa. Vv., *Le Figure del padre. Ricerche interdisciplinari*, Armando Editore, Roma 2001, p. 167.
26) G. Pietropolli Charmet, *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida,* cit., p. 44.
27) Cf. M.L. Mondello, *Note sulla paternità in psicanalisi,* cit., pp. 134, 167.
28) Cf. L. Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 261.
29) Cf. *Ibid*.
30) Cf. Comitato per il Progetto Culturale della CEI, *La sfida educativa*. *Rapporto-proposta sull'educazione*, cit., p. 57.

un significativo contributo all'educazione, e soprattutto alla crisi attuale che essa sta attraversando.

Cominciamo con il prendere in considerazione alcuni spunti offerti dalla teologia trinitaria.

2.1. *Il rapporto tra il Padre e il Figlio*

Il rapporto tra le Persone divine è caratterizzato dalla generazione del Figlio ad opera del Padre, che richiede l'iniziale ed eterna recettività del Figlio, pienamente manifesta nella vicenda storica di Gesù.

P. Coda fa notare il primato indiscusso che Gesù riconosce al Padre, evidente nell'autocoscienza di Gesù[31]. È il Padre, secondo Gesù, a conoscere il Figlio, la sua identità profonda e vera. Solo a partire da e all'interno della conoscenza che il Padre ha di lui, il Figlio conosce il Padre[32]. F. X. Durrwell afferma che la parola *Abbà*, con la quale Gesù si rivolge a Dio, è «essa stessa una risposta, poiché un bambino dice "papà" a colui che, per mezzo della sua presenza amorosa e protettrice, si fa conoscere da lui come suo padre»[33]. Gesù, definendosi Figlio e dando primato al Padre, dice qualcosa dell'esistenza di un'*asimmetria/diversità* nel loro rapporto: «il Padre è più grande di me» (*Gv* 14, 28). Questo riconoscimento, però, non vuole esprimere uno stato d'inferiorità, proprio per il fatto che a Gesù tutto è stato dato dal Padre. Il Padre è più grande: proprio perché è Padre, è il primo, la fonte[34]. Ma Egli, pur essendone l'origine, non è anteriore al Figlio, perché è nella generazione del Figlio che si costituisce la persona stessa del Padre in quanto Padre[35]. In questo senso, Egli è "dipendente" dal Figlio, «dato che questi, accogliendo l'Amore del Padre e facendolo ritornare eternamente a lui, "ri-genera il Padre da cui è stato generato"»[36]. D'altra parte, il fatto che Gesù dica: «tutto mi è stato dato dal Padre mio, nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (*Mt* 11, 27; *Lc* 10, 22), suggerisce un'*eguaglianza* di natura tra il Padre e il Figlio[37]. Le due Persone divine sono un unico Dio, quindi *uguali* in essenza («Io e il Padre siamo una cosa sola», dice Gesù in *Gv* 10, 30).

Questa "asimmetria nell'eguaglianza" è condizione ed effetto della trinitarietà, come scrive E. Cambòn: «non v'è nessuno che sia più grande o più piccolo. Tuttavia, si può dire che nella Trinità vi sia "disuguaglianza", "asimmetria" […] non in senso quantitativo, ma certamente rispetto alla diversità tra le Persone»[38].

Da qui, il secondo punto di osservazione riguarda il significato e il modo in cui si manifesta questa "asimmetria" all'interno del rapporto tra il Padre e il Figlio. La

31) Cf. la preghiera di Gesù nota come "inno di giubilo": *Mt* 11,25-27e *Lc* 10,21-22.
32) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova 2011, p. 226.
33) F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1994, p. 23.
34) Cf. *ibid*., p.127.
35) *Ibid*., p. 134.
36) E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 2005, p. 84.
37) Cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 153; cf. nota 15 in P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia,* cit., pp. 226-227.
38) E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., p. 84.

paternità di Dio non è una paternità paternalistica: essendo Padre, non domina in nessun modo, perché è Padre nell'amore. Scrive Durrwell: «chiunque ama profondamente, è umile, è felice di vivere per colui, ma anche per mezzo di colui che ama, di riceversi, per così dire, da lui»[39]. Il teologo sottolinea che Dio, anche se Onnipotente, non è un dominatore sovrano[40]. Similmente, Coda parla della paternità di Dio che non invade, soffoca o limita la libertà (del Figlio e dell'uomo). Inoltre, spiega che essa non è protettiva, bensì «invita alla responsabilità, garantisce e promuove la libertà e suscita nell'uomo la capacità di decidere e di rischiare»[41]. Si tratta di una paternità che non dispensa dall'oscurità, dalla sofferenza e persino dal rischio di perdere la vita[42]: è quella che si mostrerà al culmine nell'abbandono patito da Gesù in croce, proprio nel lasciare che il Figlio porti a compimento in fedeltà la missione che gli è affidata: «il nascondimento e il silenzio di Dio, il suo "abbandonare" Gesù alla prova atroce del sentirsi dimenticato, lasciato solo in balia del suo destino, persino rifiutato, sono il segno più vero – paradossalmente – del suo essere *Abbà*»[43].

Altrettanto, Dio è Madre: Durrwell fa notare che spesso, riguardo alle immagini che solitamente utilizziamo per parlare di Dio, si ricorre al modello materno[44]. Ci sono vari espressioni dell'Antico e del Nuovo Testamento che richiamano il "volto materno di Dio": Dio che non dimentica il proprio figlio come una donna che non si dimentica del suo bambino (*Is* 49,15); commozione fin nelle viscere (*Ger* 31, 20, *Lc* 15, 20), le viscere di misericordia (*Lc* 7,13)[45]. Questo riferimento all'aspetto femminile – sottolinea Coda – ci ricorda che Dio in sé comprende il maschile e il femminile nella loro radice e nella loro vocazione. Conseguentemente, l'essere umano, che è creato «a immagine e somiglianza» di Dio proprio in quanto è maschio e femmina (cf. *Gen* 1, 27), trova in Dio la pienezza e ricchezza del modello della sua genitorialità: la «peculiarità che è attestata dal ruolo del padre rispetto ai figli, cura amorevole e promozione dell'alterità» e la «peculiarità espressa dal simbolo femminile della maternità: tenerezza, intimità, misericordia»[46].

Osserviamo, infine, le caratteristiche fondamentali dell'esistenza di Gesù in quanto Figlio. Coda sottolinea che l'atteggiamento che il Figlio coltiva nei confronti del Padre è rappresentato nel modo migliore dal termine *Abbà*, che Gesù utilizza e per il quale «guarda al Padre con quella spontanea e confidente familiarità che nulla toglie al rispetto e alla pronta e piena adesione alla sua volontà»[47]. Esso esprime gratitudine profonda, affidamento totale e libertà responsabile, alimentata dalla gioia della reciprocità e della comunione[48]. La tentazione che può insidiare il

39) F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, cit., p. 219.
40) *Ibid.,* p. 169.
41) P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia.* cit., p. 235.
42) *Ibid.*, p. 236.
43) P. Coda, *La figura paterna di Dio*, Conferenza tenuta al "Festival Biblico", Vicenza, 27 maggio 2011; cf. Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia.* cit., pp. 222, 256; cf. anche F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero,* cit., pp. 63-64.
44) Cf. F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero,* cit., p. 140.
45) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., p. 237.
46) *Ibid.*
47) *Ibid.*, p. 227.
48) Cf. *ibid.*

rapporto tra il Figlio e il Padre è, per il Figlio, quella di non vivere *sempre* e *fino in fondo* discernendo la volontà del Padre e aderendo a Lui[49]. Gesù, all'appressarsi del momento decisivo della sua missione, nel Getsemani, consapevole della sua libertà e del sacrificio che lo attende, conforma la sua volontà a quella del Padre: in un atto che fa convergere le due libertà in un unico volere[50].

2.2. *Kenosi e pericoresi*

Dio-Padre e Dio-Figlio, insieme con e in Dio-Spirito Santo, sono il Dio Uno. Per descrivere questa realtà, significativa anche per i rapporti umani, si ricorre ai concetti di *kenosi* e *pericoresi*[51].

L'atteggiamento *kenotico* delle Persone divine è stato descritto da H.U. von Balthasar come: «l'autodedizione del Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che ha ma tutto ciò che è […] che passa interamente al Figlio generato […]. Questo totale dono di sé […] significa qualcosa come una "morte", una prima radicale "kenosi"»[52]. Il medesimo atteggiamento è anche quello del Figlio e dello Spirito. Ora – come nota Coda – mentre le Persone divine, essendo Dio, possono donarsi dando tutte Se stesse, e così anche ricevere Se stesse in ritorno, le persone create non possono vivere in pienezza il non-essere dell'amore: perché, appunto, ricevono il loro essere da Dio, e non possono privarsene *ontologicamente*. Quello che possono fare è donarsi *intenzionalmente*, in un atto che è contemporaneamente di conoscenza e di amore[53]. Secondo Cambón, la "kénosis reciproca" è condizione e premessa per il dispiegamento dell'unità trinitaria: è un evangelico "svuotarsi" e spogliarsi di sé, un "perdersi l'uno nell'altro" per amore, che non crea unità-fusione, permettendo invece ad ognuno di essere se stesso in pienezza[54].

Pericoresi (in latino *circumincessio* e *circuminsessio*) invece indica un rapporto di mutua in-esistenza delle tre divine Persone, a partire dalle affermazioni di Gesù «Io e il Padre siamo uno» (*Gv* 10, 30) e «Il Padre è in me e Io sono nel Padre» (*Gv* 10, 38; cf. 14, 9.11; 17, 21)[55]. Ogni Persona nella Trinità, scrive Cambón, è Se stessa attraverso l'Altra, nella reciprocità; e questo tipo di relazionalità (in e di Dio) costituisce il paradigma di ogni relazionalità, per cui si parla di un'*antropologia trinitaria*[56]. Essa si può descrivere con le parole di Coda: «mediante l'amore diventiamo uno nella pericoresi, nella reciprocità cioè del nostro essere in Cristo gli uni

49) Cf. *ibid*., p. 248.
50) Cf. *ibid*., p. 251.
51) Il verbo κενόω (kenóo), utilizzato in *Fil* 2, 7, esprime lo "svuotamento di sé per amore" che caratterizza anche la vita intratrinitaria di Dio (cf. *ibid.*, pp. 491-493). Il termine περιχώρησις (pericóresis) significa "andare intorno": termine coniato, probabilmente, dal filosofo Anassagora; utilizzato in riferimento alla vita intratrinitaria esprime il rapporto di mutua in-esistenza delle tre Persone (cf. p. 386).
52) H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, *V*: *L'ultimo Atto*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 71-72.
53) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., pp. 570-571.
54) Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., p. 68.
55) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., p. 398.
56) Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., pp. 46-47, 49.

per, con e negli altri. Come in Dio»[57]. In Cristo, continua, il rapporto intersoggettivo «si realizza nella logica pericoretica del dono di sé all'altro e dell'accoglimento in sé dell'altro»[58].

2.3. *Il Terzo in Dio*

Lo Spirito Santo si può definire come il "Terzo" nella Trinità: non nel senso di "ultimo" nella relazione tra i Tre, ma – riprendendo il pensiero di Durrwell – come Colui nel quale si costituiscono la persona del Padre (che genera) e quella del Figlio (generato). Anche se non é né l'inizio né la fine, lo Spirito Santo si colloca sia all'inizio sia alla fine: poiché è l'amore[59]. Coda, da parte sua, considerando lo Spirito Santo come «l'*intimo* di Dio», il «legame d'amore tra il Padre e il Figlio»[60], spiega anche, a proposito dei rapporti interpersonali vissuti nella reciprocità, che «la reciprocità presuppone e propizia sempre un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" (*zwischen*) dalla relazione o come frutto di essa, ma [...] come termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità»[61]. Nell'amore reciproco è naturale che le persone si vogliano bene l'un l'altra. La reciprocità, però, è vera quand'è aperta ed effusiva, quand'è «effusivamente *reciprocante*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità»[62]. L'unità trinitaria di Dio, infatti, non è *esclusiva* ma *inclusiva*, cioè *effusiva*: perchè è aperta e chiama a partecipare al suo mistero tutte le sue creature (mediante Gesù, il Figlio, e il dono dello Spirito Santo)[63].

3. Alcune linee pedagogiche scaturenti dal carisma dell'unità

La Lubich riconosce la "primarietà ontologica della relazione", che si realizza secondo la duplice dimensione del rapporto con Dio e con il prossimo. A partire da questa premessa, il suo discorso tenuto in occasione dell'inaugurazione dell'Istituto Superiore di Cultura (ISC) [64], nel 2001, configura il rapporto al quale sono chiamati studenti (educandi) e professori (educatori), offrendo elementi significativi per ogni rapporto educativo.

In quel discorso, la Lubich delinea alcune caratteristiche del rapporto tra Padre e Figlio, che possano portare a realizzare il compito della Scuola (del processo edu-

57) P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., p. 418.
58) *Ibid*., p. 562.
59) Cf. F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero,* cit., pp. 134, 197.
60) P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., p. 390.
61) *Ibid*., p. 566.
62) *Ibid*., p. 567.
63) Cf. *ibid*., p. 549.
64) Si tratta della *Summer School* "Per una cultura dell'unità", svoltasi dal 2001 al 2007 (fino alla fondazione dell'Istituto Universitario Sophia) in Svizzera, in Italia e in Germania. Le lezioni si svolgevano per due settimane ogni anno, per 4 anni, ed erano rivolte a giovani universitari delle più svariate facoltà, Paesi e culture. Cf. http://iu-sophia.org/default.asp?s=242&o=149 (consultato il 20 dicembre 2011). Per il discorso intero, consultare C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"*, Montet 15 agosto 2001, in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 12-18.

cativo): «insegnare la Sapienza», che si acquista avendo "Gesù in mezzo"[65] fra gli studenti, fra i professori, fra professori e studenti. In questo modo, Gesù - il mediatore della Sapienza - viene indicato come l'unico Maestro della Scuola, che conduce coloro che si pongono in rapporto gli uni incontro agli altri[66]. Qui emerge la novità della visione della Lubich e dell'esperienza vissuta alla luce del carisma dell'unità: la relazione percepita non come realtà diadica, ma triadica. Una relazione che considera un "terzo elemento", appunto: il Maestro-Gesù, che si rende presente nello Spirito attraverso l'amore reciproco tra gli uomini. Dopo queste considerazioni iniziali, procediamo con l'osservare alcuni aspetti cruciali del rapporto educativo proposto da C. Lubich.

3.1. *Rapporto educatore-educando*

In un'ottica trinitaria, l'educatore si ispira a Dio-Padre e l'educando a Dio-Figlio[67]. Entrambi, però, riconoscendosi fratelli in Gesù, sono rivolti al Padre come punto di riferimento ultimo. Allo stesso tempo, dunque, c'è *uguaglianza* – sono fratelli, avendo tra loro un unico Maestro e un unico Padre – e *asimmetria* – ognuno ha il proprio ruolo, di "padre" e di "figlio". La responsabilità dell'educatore, comunque, richiede umiltà: rimanendo disponibile a perdere la parzialità del proprio sguardo per assumerne uno più ampio, autoeducandosi[68], egli mostra di ricordare che, prima di essere padre, è figlio, e che per essere educatore deve saper essere educando[69]. Tale atteggiamento configura la sua identità di "autorità orientante", disposta a fare in prima persona lo stesso percorso che poi perseguirà con l'educando. La questione dell'autorità dell'educatore acquista allora una connotazione positiva: essa non si trova nella forza, ma «nella provocazione derivante dalla sua testimonianza»[70], dal suo convincimento, che implica la libera adesione dell'educando. Il potere dell'educatore è autentico se è liberante, e rispetta la sempre crescente autonomia dell'educando. Intesa in questo modo, l'autorità è identificabile come «legge che rispetta la coscienza», e la libertà come «coscienza

65) L'espressione "Gesù in mezzo" si riferisce alla presenza dello Spirito di Gesù risorto tra gli uomini grazie all'amore reciproco. Gesù, come riferisce il Vangelo, aveva promesso: «dove due o tre sono uniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (*Mt* 18, 20). Cf. J. Povilus, *Gesù in mezzo nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981.
66) Cf. A.V. Zani, *Introduzione*, in C. Lubich, *Educazione come vita*, cit., pp. 25-27.
67) Cf. Id., *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"*, cit., p. 17.
68) Cf. Aa. Vv., *"Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lubich*, Roma-Loppiano 2003, testo inedito, p. 9; cf. G. Milan, *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 89, 93-94.
69) Cf. Commissione internazionale Educazione Unità, *Educazione come amore,* intervento tenuto all'Incontro pedagogico «Educazione come amore», Bologna 31 marzo 2007, e Benevento 8 novembre 2007, scaricato dal sito http://www.eduforunity.org/it/incontri-pedagogici/educazione-come-amore/educazione-come-amore.html (consultato il 20 maggio 2011).
70) Cf. Aa. Vv., *"Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lubich*, cit., p. 9.

che rispetta la legge»[71]. Questo è il compito dell'educazione: provocare la "*libera conquista*" nell'educando, nello scegliere quei valori dai quali è stato attratto[72]. I veri "maestri", infatti, sono coloro che danni agli altri la possibilità di imparare a guardare con i propri occhi[73].

Questo si ottiene vivendo un "vuoto d'amore" (una *kenosi*) che, secondo la Lubich, è la «condizione per attuare l'amore reciproco» in rapporti *pericoretici*. Essere "vuoti" permette all'educatore di accogliere pienamente in sé l'educando, rimuovendo dalla mente le proprie idee, dalla volontà ogni propria cosa per fare spazio in sé solo all'altro[74]. Mettersi in atteggiamento d'accoglienza è un atto di *volontà* e di *intelligenza* che esprime tutta la persona: significa essere *presenza totale* per l'altro[75]. L'effetto dello "svuotamento" operato nell'ascolto empatico è la creazione di uno spazio nel quale l'altro si può manifestare per il fatto che trova qualcuno che lo accoglie; può donarsi, perché trova qualcuno che lo ascolta[76]. È importante dare fiducia all'educando, per la «qualità non-interessata e generativa nelle relazioni interpersonali»[77], tipica della fiducia: un atto di fiducia può suscitare una risposta affidabile, la cosiddetta «fiducia responsiva»[78]. La spiegazione del "paradosso della fiducia" è simile a quella dell'"effetto libertà": cioè, percependo di aver ricevuto la fiducia di qualcuno, ci sentiremo obbligati nei confronti di questa persona, e più difficilmente la tradiremo. Si crea un circolo virtuoso per il quale, agendo aspettandoci il meglio dagli altri, essi, spesso, si comporteranno effettivamente meglio[79].

Dall'altra parte, anche l'educando vive il "vuoto di sé": lasciandosi prima di tutto "generare" dall'educatore, cioé accogliendo ciò che gli sarà donato da quest'ultimo. Vi è poi anche una parte attiva da questi giocata: il "rispondere con amore"[80], con il proprio contributo specifico, che di nuovo viene accolto dall'educatore. La Lubich sottolinea che solo con il contributo di entrambi, educatore ed educando, si giunge alla Sapienza, perché è in rapporti reciproci in cui avviene uno scambio di saperi, opinioni ed esperienze, all'interno di un dialogo in cui vengono poste domande e risposte, che si crea una nuova *realtà* (il "tra", il "terzo") per entrambi, professori e studenti. Questa realtà, proprio perché vissuta, apre gli orizzonti del pensiero e dell'esperienza a tutti coloro che sono coinvolti in essa. Per

71) Cf. Commissione internazionale Educazione Unità, *Educazione come amore*, intervento tenuto all'Incontro pedagogico «Educazione come amore», cit.
72) Cf. *ibid*., p. 19; W. Brezinka, *Educazione e pedagogia in tempi di cambiamento culturale*, cit., pp. 23, 25.
73) Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., p. 191.
74) Cf. C. Lubich, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Arnoldo Mondadori, Milano 2002, p. 380.
75) Cf. G. Cicchese, *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 50-51, 58, 111.
76) C. Lubich, *Quale futuro per una società multiculturale, multietnica e multireligiosa?*, in Id., *Educazione come vita*, cit., p. 121.
77) T. Boi, *L'intelligenza sociale. Verso una teoria relazionale dell'intelligenza nel quadro della pedagogia di comunione*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/1), pp. 81-99, qui p. 92.
78) *Ibid.*, pp. 92-93.
79) Cf. V. Pelligra, *I paradossi della fiducia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 174.
80) Cf. C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"*, cit., pp. 16-17.

la Lubich, il processo educativo si realizza precisamente in questa reciprocità dialogica, nella quale l'educatore e l'educando realizzano e accrescono la verità che è in loro[81]. In un tale rapporto si arriva a dire "io sono io in te e tu sei tu in me": è, questa, una pertinente definizione della "reciprocità pericoretica"[82]: le persone sono ciascuna se stessa, ma attraverso l'altra. Nella reciprocità esiste unità nella distinzione, poiché si danno identità diverse che vivono in comunione[83].

Oltre il dialogo sincero, un altro importante aspetto dei rapporti reciproci è il "nuovo" o la "sorpresa" che scaturisce all'interno di un rapporto vissuto trinitariamente[84]. Questo permette di trasformare il rapporto in una *permanente novità*, che apre orizzonti nuovi per l'esistenza come per l'intelligenza: è possibile porsi di fronte all'altro mettendo da parte il passato, vedendolo sempre "con occhi nuovi". Se ci si lascia sorprendere dalle novità di cui è capace l'amore, si ottiene la possibilità di cambiare, di non cedere alle tendenze negative proprie e altrui, per assistere così alla lenta ma graduale e sicura trasformazione del cuore[85]. Sono qualità preziosissime per saper affrontare la vita e il costruire i rapporti umani sani.

3.2. *La questione del "Terzo" nel rapporto educativo*

È importante, in ambito educativo, prendere in considerazione la dimensione del trascendente, nella quale nominare l'*Altro*. Per la Lubich, in conformità con la rivelazione cristiana, l'Altro assume un carattere prettamente personale: si tratta di Dio-Amore, di Colui che offre un senso a tutto ciò che è. Egli è "l'Ideale" che va al di là di ogni altro ideale umano: è il «punto nodale dell'esperienza umana»[86]. È quel Dio-amore che, nei rapporti umani, «di due fa uno, ponendoSi a terzo, come relazione di essi»[87]. Si manifesta la «necessità di un Ideale, di una dimensione trascendente che realizzi l'unità delle persone coinvolte nel processo educativo»[88]. Il processo educativo stesso, inoltre, richiede che tutte le sue dimensioni siano «organizzate e vivificate da una visione sapienziale, da uno scopo supremo»[89], nel quale, così, risultino fondate e al quale siano orientate[90]. Un ideale che conduca le persone, nel rapporto educativo, a trascendersi, guidando la relazione e ponendosi «come suo criterio»[91].

L'educazione, per la Lubich, è in qualche modo un «"percorso verso un dover essere" religioso, morale, comportamentale, culturale e sociale dei giovani», che li fa

81) Aa. Vv., *"Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lubich*, cit., p. 31.
82) Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., p. 54.
83) Cf. *ibid.,* pp. 53-55.
84) Cf. H.U. von Balthasar seguendo A. von Speyr, in *TeoDrammatica*, cit., pp. 68-69.
85) Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, cit., p. 99.
86) A.V. Zani, *Introduzione, in C. Lubich, Educazione come vita*, cit., p. 28.
87) Aa. Vv. *"Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lubich*, cit., p. 32.
88) *Ibid.*, p. 33.
89) J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione,* La Scuola, Brescia 2001, pp. 126-127.
90) Cf. Aa. Vv. *"Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lubich*, cit., p. 33.
91) *Ibid.*

entrare nella «dimensione esistenziale come un "progetto di immortalità"»[92]. In altre parole, il fine dell'educazione è ciò che «ancora *non appare* ai sensi esterni – ad uno sguardo superficiale – ma è […]. È potenzialità da trasformare in atto»[93]. La vita umana, quindi, anche se all'insegna del *limite*, è rivolta a realtà inesauribili ed eterne. In questa visione, la pedagogia può farsi capace di promuovere valori ultimi: amore, bellezza, verità[94].

Vogliamo qui far notare come l'Ideale che è Dio, "Terzo" nel rapporto, pone l'educatore e l'educando nella *stessa condizione*: nel percorso educativo o formativo si trovano coinvolti entrambi i soggetti dell'educazione. Infatti, anche l'educatore «passa essenzialmente attraverso un significativo itinerario di autoformazione […] intrapreso nel continuo confronto con l'Altro da sé e interiorizzato come profondo stile di vita»[95]. In quest'ottica, educatore ed educando si trovano ad essere «educandi tra loro», che «agiscono in modo autonomo e, nello stesso tempo, interdipendente, tendente verso un unico Ideale»[96]. Il centro dell'attenzione, in questo tipo di rapporto, si sposta dall'educando e dall'educatore, singolarmente presi, alla loro relazione, che rappresenta uno spazio nel quale si costruisce l'unità tra i due in modo che, attraverso l'Ideale condiviso, avviene il processo educativo[97]. La relazione tra i due, guardando verso un Altro, si fa essa stessa "terzo": per questo, tale processo può definirsi autenticamente *trinitario*.

3.3. *Educazione al difficile e alla responsabilità*

Un punto cardinale della pedagogia che fiorisce dal carisma dell'unità è l'educazione al difficile, a partire dal significato che l'esperienza dell'abbandono di Gesù[98] riveste per l'esperienza umana ed educativa. A volte, atteggiamenti iperprottetivi cercano di preservare gli educandi dalle difficoltà, ma favoriscono così il formarsi in essi della convinzione che la vita possa essere una strada in discesa. In questo modo, «li si lascia in forte disagio di fronte alle inevitabili prove della vita e, in particolare, li si rende passivi e renitenti rispetto alle responsabilità che ogni essere umano deve assumersi di fronte a se stesso, al prossimo, alla società»[99].

92) C. Lubich, *L'evangelizzazione dei figli*, in Id., *Educazione come vita*, cit., p. 80.
93) Aa. Vv. "Risurrezione di Roma". Un iniziale approccio pedagogico al testo di Chiara Lucbich, cit., p. 4.
94) Cf. *ibid.*, p. 11.
95) *Ibid.*, p. 12.
96) *Ibid.*, p. 14.
97) Cf. *ibid.,* p. 33.
98) L'espressione "Gesù abbandonato" si riferisce all'esperienza dell'abbandono di Gesù sulla croce espressa nel grido riportato da *Mc* 15, 34 e *Mt* 27, 46: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Per un approfondimento del significato e del valore di questa esperienza di Gesù all'interno della spiritualità del movimento dei focolari, cf. C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 2008. Nell'esperienza dell'abbandono, la *kenosi* consiste nel fatto che Gesù si sentiva "svuotato" di tutto, avendo perso tutto – persino il sentimento del suo legame con Dio – per amore per gli uomini.
99) C. Lubich, *Il carisma dell'unità e la pedagogia*, in Id., *Educazione come vita*, cit., pp. 154-155.

Gesù Abbandonato, per il carisma dell'unità, rappresenta l'idea-chiave per affrontare questa questione. Dicendo «nelle tue mani, Padre, raccomando il mio spirito» (*Lc* 23,46), Gesù insegna a vedere la difficoltà, la prova, l'ostacolo, il dolore, come qualcosa da affrontare, da amare, da superare[100]. Si potrebbe dire: come qualcosa che fa crescere la responsabilità dell'educando e porta a compimento il rapporto educativo, in quanto esso è teso ad insegnare ad affrontare la vita da soli. Gesù, che aveva piena fiducia nel Padre, non poteva, pur nel suo immenso dolore, essere disperato. Infatti, chiede il "perché?" dell'abbandono, ma sa che il Padre c'è («Dio mio»). Il rapporto con il Padre, sperimentato in pienezza in ogni istante della vita, lo ha reso capace di resistere a quella prova nella quale, dopo aver compiuto la missione affidatagli, egli deve vivere ogni cosa, fino in fondo, "senza" il Padre. Si potrebbe dire che l'abbandono è la prova della sua "maturità", del suo essere pienamente se stesso, al punto da essere capace di "generare" egli stesso a sua volta, come il Padre, gli uomini alla figliolanza di Dio[101]. Il Padre, d'altra parte, in quel momento "attende", si "mette da parte" per far spazio al Figlio: si tratta di un "sacrificio" anche per il Padre. Esso, però, non si manifesta in Dio come sofferenza, bensì come "gioia fiduciosa": perché genera Gesù nella sua pienezza filiale. La felicità di Dio è quella della pienezza dell'amore, che nel suo intimo fa coabitare il dolore con la gioia, in modo che la felicità sovrabbonda e assorbe il dolore. Dio com-patisce con Gesù, lo accompagna nella sofferenza. Si può quindi parlare di una compassione in Dio, che fa parte della sua eterna felicità d'amare[102]. Per gli uomini, certamente, è diverso: perché spesso il dolore sovrasta la felicità d'amare, e si sostituisce ad essa come principio del loro agire. Ma la Lubich vuole che educatori ed educandi si ispirino a quel momento cruciale vissuto da Gesù e dal Padre: la maturità di entrambi si manifesta nel momento in cui questi ultimi sanno agire affrontando i momenti difficili autonomamente. Diventano così a loro volta adulti, e perciò anche pienamente capaci di non rispondere agli insegnamenti ricevuti. Sapendo che è arrivato il momento di "staccarsi" dalla "simbiosi" emotiva con il giovane, è compito degli educatori mettersi da parte, e vivere il dolore nell'amore: cioè lasciando prevalere il desiderio che il giovane possa vivere la propria responsabilità, e così diventare adulto. E questo è il profondo desiderio, il grande sogno, l'attesa anche nei momenti d'angoscia e di fallimento. Speranza sempre nuova dell'educare.

JELENA MALIŠA
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico-filosofico, presso l'Istituto Universitario Sophia
jelena.malisa@gmail.com

100) Cf. *ibid.*, p. 154.
101) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* cit., e F. X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, cit. La fiducia nel Padre, secondo Durrwell, è ben altro che una ricerca di sicurezza: l'onnipotenza non rassicura nessuno. I momenti difficili sono necessari per la crescita e la maturazione filiale: è nel distacco che un figlio nasce a se stesso. La personalità di chi è figlio può costruirsi solo nel vivere contemporaneamente l'alterità e la comunione: allo stesso modo, l'entrata nella piena comunione di Gesù con il Padre fu dolorosa, fu patita come abbandono nella solitudine. Ma il Padre non destina alla morte il Figlio; e pone, invece, la morte al servizio della generazione del Figlio (cf. pp. 64, 147, 170).
102) Cf. F. X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, cit., pp. 152-159.

UGUAGLIANZA, DIFFERENZA E FEMMINILITÀ IN EDITH STEIN



After a brief survey of some passages in which the Scripture and classic authors of the Christian tradition deal with the theme of the relationship between men and women, the author addresses the use that E. Stein makes of the category of "double species" in order to illustrate the equality and difference between men and women. Her treatment of the specificity of the woman is controversial, and linked to an anthropology that is not yet fully illuminated by a trinitarian comprehension of God. If, on the one hand, the category of "reciprocity" is absent from Stein's reflection, her "anthropology of gift", on the other hand, if it is referred both to men and women, contains precious potential in view of a trinitarian opening of the understanding of each human being.

di
STANISLAV ZATLOUKAL

Il processo di analisi della questione femminile ha conosciuto una rapida evoluzione negli ultimi decenni. All'interno di esso, Edith Stein ha conquistato un proprio posto, avendo offerto un contributo significativo per un pensiero sulla donna. Nel periodo 1928-1933 partecipava come conferenziera agli incontri dei movimenti femminili cattolici in Germania, in Austria e in Svizzera. I testi delle conferenze, pubblicati a volte in riviste, sono stati poi raccolti in un libro: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*[1]. Sin dagli anni giovanili l'Autrice lottava per il diritto al voto delle donne[2]. Conosceva diversi circoli femministi, probabilmente mediante la sua allieva Gerda Walther[3]. Nelle sue lezioni presso l'Istituto Tedesco per la Pedagogia scientifica, a Münster, giustifica la corrente cattolica del movimento femminista, indicando il gruppo delle donne attorno a san Domenico e santa Mary Word come precedenti storici[4]. Svolgendo l'insegnamento presso l'Istituto Santa Maddalena delle Domenicane di Spira (1923-1931), si preoccupa seriamente del futuro delle sue allieve che si preparavano a diventare maestre[5]: il suo pensiero sulla donna è dunque radicato nell'esperienza viva e nel contatto quotidiano con le ragazze. Possiamo aggiungere un altro motivo personale per la ricerca intrapresa: Edith Stein era, proprio perché donna, penalizzata in campo professionale[6].

Invece di reagire contro la mentalità maschilista, offre una «visione globale della società»[7], anticipa le categorie usate nella riflessione odierna[8] ed esamina la questione con una completezza senza pari nel pensiero antropologico cristiano sulla donna[9]. Infine, pone serie questioni di metodo ed è critica rispetto alle generalizzazioni: questi ultimi due aspetti, per inciso, meriterebbero di essere valorizzati anche dalla teologia femminista, che della Stein non ha ancora scoperto pienamente l'originalità[10].

Riconoscendo con Laura Cantò l'importanza dei valori femminili nella transizione odierna verso il postmoderno, vogliamo qui porci in ascolto di Edith

1) E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, in *Edith Stein Werke*, V, H.E. Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br. 1959. Noi seguiremo l'ultima edizione italiana: E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova – Edizioni OCD, Roma 2010, tradotta dall'ultima edizione tedesca *Edith Stein Gesamtausgabe*, Band 13: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000. Il libro d'ora in poi viene citato con l'abbreviazione LD.

2) Cf. A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 2003, p. 102.

3) Cf. A. Ales Bello, *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità*, in *Edith Stein testimone di oggi profeta per domani*, J. Sleiman – L. Borriello (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, p. 49.

4) Cf. E. Stein, *LD*, pp. 201-204.

5) Cf. A. Ales Bello, *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità*, in *Edith Stein testimone di oggi profeta per domani*, J. Sleiman – L. Borriello (a cura di), cit., p. 49.

6) Cf. A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, cit., p. 108.

7) Cf. L. Cantò, *Sguardo essenziale. Antropologia e teologia in Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma 2005, p. 103.

8) Cf. A. Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Città Aperta, Troina 2004, p. 59. Le categorie anticipate sono la differenza, l'identità e la reciprocità.

9) Cf. Id., *Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità*, in *Edith Stein testimone di oggi profeta per domani*, J. Sleiman – L. Borriello (a cura di), cit., p. 54.

10) Cf. M.T. Porcile Santiso, *La donna spazio di salvezza*, EDB, Bologna 1994, p. 71, nota 57.

Stein. Cercheremo di esporre i contenuti più rilevanti del suo pensiero: analizzando, dapprima, la sua interpretazione dei dati scritturistici, e poi il suo concetto della doppia specie e la specificità femminile. Concluderemo con alcune implicazioni trinitarie, accennando ad alcuni approfondimenti del pensiero della Stein, operati da autrici contemporanee.

1. L'uguaglianza di uomo e donna, creati a immagine e somiglianza di Dio

Nella conferenza *Vocazione dell'uomo e della donna secondo l'ordine della natura e della grazia*[11] (1931), spiegando alcuni passaggi particolarmente incisivi della Genesi e delle lettere paoline, Edith Stein ricorre ad un approccio esegetico, sostenendo l'importanza di «studiare attentamente l'intera Sacra Scrittura da questo punto di vista»[12]. In particolare, ella si sofferma sulla creazione della coppia umana in *Gen* 1, 27, che si pone in contrasto con *1Cor* 11, 7, dove è proprio soltanto dell'uomo essere la gloria di Dio.

I Padri della Chiesa, nel loro modo di fare esegesi, hanno ereditato una certa misoginia dai grandi autori greci. Per Platone, un uomo che avesse agito male si sarebbe reincarnato in un corpo femminile[13]; mentre Aristotele riteneva il sangue mestruale un seme imperfetto: poiché l'anima, dal suo punto di vista, viene trasmessa con il seme, la donna risulta menomata[14]. Fino all'Ottocento, una fisiologia considerata inadeguata condizionava la posizione della donna nella società. Finalmente, la scoperta dell'ovulo femminile (1827) e il progresso tecnologico comportano una vera rivoluzione: con una nuova visione della gravidanza, la donna acquisisce una «nuova identità: non più mera copia difettosa del maschile, ma fondamentale soggetto con un proprio ruolo»[15].

Alcuni Padri della Chiesa giungono a riconoscere l'uguaglianza uomo – donna almeno in ambito etico e spirituale, o nella *vita beatorum*. Secondo Clemente Alessandrino, tanto per l'uomo quanto per la donna c'è un solo Dio, un solo Pedagogo, una e medesima chiesa, salvezza, virtù, morale: basandosi su *Lc* 20,34-35, egli riserva la differenza maschio – femmina soltanto a questo mondo[16]. Mentre per Aristotele la debolezza corporea della donna implicava anche l'inferiorità spirituale, secondo san Basilio il corpo femminile non è affatto di ostacolo; anzi, le donne possono superare gli uomini nella virtù, nella vita di preghiera e nelle opere buone. La donna è creata a immagine di Dio: la seconda parte del versetto genesiaco (1, 27b: li creò come «maschio e femmina») è, dal suo punto di vista, un

11) In E. Stein, *LD*, cit., pp. 79-108.
12) *Ibid.,* p. 219.
13) Cf. Platone, *Timeo*, 90E.
14) Cf. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, 737a26-29.32.
15) G. Galeotti, *La storia dell'aborto*, Mulino, Bologna 2003, p. 62.
16) Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, I, 4, 10.3: «*In questo mondo* – sta scritto – *si prende moglie* e *si prende marito*, poiché solamente quaggiù la femmina si distingue dal maschile: *lassù invece non sarà più così*. Ivi la ricompensa preparata […] non è per il maschio o per la femmina, ma per l'uomo […]. Sia all'uomo che alla donna infatti è comune il nome di *anthropos*».

modo per ribadirlo[17]. Agostino, poi, spiega simbolicamente *1Cor* 11,7, sostenendo che l'uomo indica la parte superiore dell'anima, e la donna la sua parte inferiore: il dedicarsi alle cose materiali deve essere sottoposto alla contemplazione, e non la donna all'uomo[18]. Così l'Ipponate evita l'interpretazione letterale, che ha portato ad esempio Pelagio a negare alla donna la libertà e a riservarle un ordine di sottomissione[19].

Tommaso d'Aquino riafferma l'inferiorità della donna, considerandola un aiuto per l'uomo soltanto in vista della procreazione[20]. Se non le riserva la sudditanza servile (il padrone si serve dei sottoposti per i propri interessi), ma quella «economica o politica», presuppone tuttavia che «l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento razionale»[21]. Il ragionamento dell'Aquinate è più complesso nel *Super primam epistolam Pauli Apostoli ad Corinthios*, II, *Lectio* 2: se non è detto che la donna sia *immagine* e gloria dell'uomo, ma soltanto che è gloria dell'uomo, è per affermare l'immagine di Dio in entrambi i sessi[22].

Come affronta Edith Stein le difficoltà presentate dalla Scrittura? Afferma la creazione di entrambi a immagine di Dio, conservando la loro differenza: «Dio ha creato l'uomo come maschio e come femmina ed entrambi a sua immagine. Solo il dispiegamento puro della specificità maschile *e* della specificità femminile ha come esito la più perfetta somiglianza possibile con Dio»[23]. La sottomissione della donna è perciò soltanto una conseguenza del peccato[24].

Nell'epistolario paolino, Edith Stein distingue diversi strati: Paolo a volte dimentica l'ordine originario (della creazione) e quello evangelico, e ricade nell'ordine della caduta. Segue l'ordine evangelico in *1Cor* 7,14-16 e *Gal* 3,28; si lascia invece travolgere dall'ordine della natura decaduta scrivendo *1Cor* 11,3ss., e dallo "spirito della legge" scrivendo (se ne è l'autore) *1Tm* 2,9ss.[25]. I costumi e le tradizioni delle chiese locali, descritti negli ultimi passi citati, sono inoltre storicamente condizionati e non possono vincolare «la visione fondamentale del rapporto tra i sessi»[26]. D'altra parte, la mediazione del marito tra la moglie e Dio, presupposta in *1Cor* 11, non si trova né nella Genesi né nel Vangelo: deriva quindi dalla legge mosaica o dal diritto romano[27]. Edith Stein dunque confronta le lettere paoline con l'insegnamento e la prassi di Gesù stesso. Ne consegue, ad esempio, che *1Tim* 2,9ss

17) Cf. K.E. Børresen, *Immagine di Dio, immagine dell'uomo? L'interpretazione patristica di Genesi 1,27 e di 1 Corinzi 11,7*, in Aa.Vv., *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, a cura di K.E. Børresen, Carocci, Roma 2001, pp. 176-177.
18) *Genesi alla lettera* 3,22.
19) *Commento alla Prima Epistola ai Corinzi* 11,7.
20) Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 92, 1.
21) *Ibid*.
22) Cf. K.E. Børresen, *La donna è esclusa dal privilegio di essere "immagine di Dio"? L'interpretazione medievale di Genesi 1,27 e di I Corinzi 11,7*, in Aa.Vv., *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, a cura di K.E. Børresen, cit., p. 208.
23) Cf. E. Stein, LD, cit., pp. 41-42.
24) *Ibid*., p. 84.
25) *Ibid*., pp. 87-91.
26) *Ibid*., p. 91.
27) Cf. *Ibid*., p. 88.

> «è troppo in contraddizione con le parole e con tutta la prassi del Salvatore, che tra i suoi più intimi aveva delle donne e che ha dimostrato in ogni momento con la sua opera redentrice che era venuto a operare non meno per le anime delle donne che per quelle degli uomini»[28].

Come Jacques Maritain a modo suo[29], anche Edith Stein trae dal racconto jahvista (*Gen* 2) alcune conclusioni positive per la donna. Traduce letteralmente *eser kenegdo* (*Gen* 2,18.20) in «aiuto come a lui dirimpetto» e lo spiega come «un complemento, un *pendant*, così che entrambi si assomiglino, per quanto non in tutto, ma in modo tale da completarsi a vicenda»[30]. La Stein implicitamente contesta san Tommaso che, come detto, vedeva la donna creata soltanto in vista della generazione:

> «Non mi pare […] che la donna sia stata creata solo per l'uomo; ogni creatura, infatti, ha un senso proprio, che è il suo modo peculiare di essere immagine dell'essenza divina. Era certamente possibile che la moltiplicazione del genere umano si attuasse in un modo diverso da quello del rapporto tra i sessi, se questo rapporto non avesse un senso e un valore proprio»[31].

Essere d'aiuto per l'uomo non comporta, nella lettura della Stein, un abbassamento: stare a fianco dell'uomo non è stare «al suo posto, ma neppure in un ruolo umiliante, che non corrisponderebbe alla sua dignità personale di essere umano»[32]. Osserviamo, dunque, che il principio personalista spinge Edith Stein ad affermare la piena uguaglianza dei sessi[33], mentre la mancanza di un'esegesi adeguata lascia posto a un sottile squilibrio: «il fatto che l'uomo sia stato creato per primo lascia intendere una certa posizione di preminenza»[34].

2. L'antropologia della doppia specie e la differenza femminile

Trattando della differenza dei sessi, bisogna tenere presenti le difficoltà che quest'ultima rappresentava per le femministe seguaci di Simone de Beauvoir[35].

28) *Ibid*., p. 91.
29) Cf. A. Ales Bello, *La donna nell'antropologia cristiana*, in Aa.Vv., *La donna: memoria e attualità. Vol. I Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 43-45.
30) E. Stein, *LD*, cit., p. 82.
31) *Ibid*., p. 238.
32) *Ibid*., p. 239.
33) Cf. A. Ales Bello, *Giovanni Paolo II e la questione femminile. Appello alla coscienza cristiana*, in M.M. Nicolais (a cura di), *La dignità della donna. La questione femminile negli scritti di Giovanni Paolo II*, Editrice Esperienze, Fossano 1998, p. 116: «l'analisi antropologica della Stein ci conduce ad accettare proprio l''unità dei due', per usare l'espressione dell'enciclica, senza far prevalere l'uno sull'altro, anzi dando a ciascuno la propria autonomia personale».
34) E. Stein, *LD*, cit., pp. 82-83.
35) Cf. A. Ales Bello, *La donna nell'antropologia cristiana*, in Aa.Vv., *La donna: memoria e attualità. Vol. I Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, cit., p. 29.

D'altronde, rispetto al passato, «oggi […] è normale non vedere più nella diversità della donna un valore inferiore, ma un valore peculiare»[36].

Per chiarire il significato ontologico della distinzione sessuale, l'Autrice fa riferimento alle caratteristiche della "specie". Tale termine indica primariamente l'essere umano in quanto tale, ma sempre nella duplicità del maschile e del femminile:

> «Sono convinta che la "specie uomo" si articoli in qualità di specie doppia, in "uomo" e "donna"; che l'essenza dell'essere umano, della quale non può mancare nessun tratto né nell'uno né nell'altra, giunga a esprimersi in modo duplice; e che l'intera struttura essenziale mostri l'impronta specifica»[37].

Questa impostazione di Edith Stein sembra concedere un'attenzione particolare tanto all'individualità quanto all'universalità. A. Ales Bello, chiamando «antropologia uni-duale» l'approccio di Edith Stein, apprezza proprio questa «necessaria compresenza simultanea di universalità, dualità e singolarità»: in una indagine antropologica adeguata, «la nostra attenzione deve trascorrere dalla particolarità all'universalità, passando attraverso la dualità»[38]. Si potrebbe ipotizzare che (e in quale modo) la *doppia specie* sia paragonabile all'essenza generica (*Gattung Wesen*) di Feuerbach, riferita appunto a "maschio e femmina"[39].

Con la *doppia specie*, che non nega la medesima essenza (e quindi dignità) di esseri umani, Edith Stein tiene insieme uguaglianza e differenza. Sottolineando l'uguaglianza supera i pregiudizi culturali nei confronti della donna; mentre affermando la differenza valorizza l'*ethos* specifico maschile e femminile[40]. Quest'equilibrio porta l'Autrice all'apertura di genere: in ogni individuo vi è la presenza dell'elemento sia maschile che femminile. Una simile apertura mostra anche nei confronti dei ruoli sociali attribuiti tradizionalmente ai due sessi: pur parlando di professioni tipicamente femminili, non chiude alle donne alcun ambito professionale. Ritiene che il campo delle scienze astratte sia maggiormente connesso a una *forma mentis* maschile, ma rimane sempre aperta alle modalità nelle quali può svolgere tale compito la donna[41]. Questa distinzione avvicina Edith Stein alla più recente posizione di M.T. Porcile Santiso: la distinzione tra ruolo e modalità evita gli eccessi di un'antropologia dualistica come di quella unitaria androgina[42].

36) *Ibid*. p. 187.
37) *Ibid*. p. 227.
38) A. Ales Bello, *Antropologia duale e cristianesimo*, *pro manuscripto*, in corso di stampa.
39) Cf. R. Lucas Lucas, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 292.
40) Cf. D. del Gaudio, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 99-100.
41) Cf. E. Stein, *LD*, cit., p. 16.
42) «Non si tratta del "ruolo", che può essere lo stesso, ma delle modalità con cui viene svolto. Nostra è un'*antropologia duale e inclusiva*: i *due* sono *anthropos*, includendosi reciprocamente come tali e distinguendosi nel modo di esserlo» (M.T. Porcile Santiso, *La donna spazio di salvezza*, cit., pp. 203-204).

Più discutibile potrebbe sembrare la specificità femminile descritta da Edith Stein. Se la distinzione sessuale è un dato pre-culturale e imprescindibile, la sua interpretazione viene oggi illustrata con tanta cautela: è sempre necessario riconoscere la «provvisorietà del dire il maschile e il femminile»[43]. La Stein, dopo la conferenza a Bendorf (1930), fu accusata di presentare qualità femminili «di ciò che è cristiano, alimentato dalla mistica»[44]; mentre una delle partecipanti alla conferenza affermava che «la donna di oggi è il prodotto delle forme»[45]. Già allora cominciava a prendere forma quella categoria di genere, che verrà pienamente in luce a partire dagli anni Ottanta.

Edith Stein non esprime la specificità femminile in maniera univoca. Evocativamente, la coglie in «un profondo desiderio di dare e ricevere amore»[46], nel bisogno e nella capacità di «stimolare e favorire negli altri il maturare della loro perfezione»[47]. Le note distintive della specie femminile sono «unità e compiutezza dell'intera personalità psico-fisica, e sviluppo armonico delle forze»[48]. Queste caratteristiche femminili, espresse con il linguaggio della psicologia ma colte nel loro significato filosofico, sono consone alla vocazione di sposa e madre. Gli atteggiamenti di fondo che predispongono a tale compito possono essere sintetizzati nella «posizione predominante della componente erotica in tutta la vita» e in un «più puro dispiegamento dell'essenza in un amore pronto al servizio»[49]. Con parole di Vincenza Mele, designiamo questi fondamentali atteggiamenti femminili come *eros* e *cura*[50]. Anche se la Stein, a volte, enfatizza maggiormente la cura, l'elemento *eros* è sempre presente come piattaforma corporea e vitale di tutta la vita spirituale[51]. La stessa vocazione religiosa sembra contenere il dipolo di *cura* e *eros*: «donarsi, amando, a un altro essere, *diventare* tutta di un altro e *possedere* totalmente questo altro: ecco il desiderio più profondo del cuore femminile»[52].

Una volta introdotta la categoria di genere, anche la cura («amore pronto a servire» e «dono incondizionato») potrebbe essere messa in dubbio: è davvero la specificità femminile? Non è piuttosto una scelta operata dalla donna, consapevole del fatto che l'uomo l'avrebbe apprezzata[53]? Per questa ragione, le autrici contemporanee si esprimono nella direzione di una fenomenologia delle forme, o tramite metafore o racconti. La donna è «lo spazio aperto, il tempo vissuto e l'oblazione della vita»[54]; la donna (con il parto e il figlio nato dal suo corpo) "rac-

43) C. Militello, *Maschile e femminile: la sfida della identità*, in *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, a cura di B. Moriconi, Città Nuova, Roma 2001, p. 663.
44) E. Stein, LD, cit., p. 339.
45) *Ibid*., p. 330.
46) *Ibid*., p. 117.
47) *Ibid*., p. 118.
48) *Ibid*., p. 228.
49) *Ibid*.
50) Cf. V. Mele, *La bioetica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 98.
51) E. Stein, *LD*, cit., p. 338.
52) E. Stein, *LD*, cit., p. 36. Corsivi nostri.
53) Cf. B. Zorzi, *Genere in teologia: dalla trinitaria verso una ri-generazione della maschilità*, in «Convivium Assisiense», XI (2009), p. 128.
54) M.T. Porcile Santiso, *La donna spazio di salvezza*, cit., p. 226.

conta" la dipendenza costitutiva dell'essere umano e la sua apertura al rapporto[55]. Edith Stein non è estranea a simili espressioni metaforiche: la donna «ha disposizione a essere asilo e dimora di altre anime che in lei possono svilupparsi»[56].

3. Per un'illuminazione teologica

In ambito teologico, la distinzione sessuale è, per la Stein, confermata dalle diverse punizioni dopo il peccato (*Gn* 3,16), ma prima ancora dalla stessa creazione dell'essere umano: il triplice compito affidato ugualmente a entrambi (*Gn* 1,28) mostra una differenziazione «consona alla diversa natura dei sessi»[57]. Passando al Nuovo Testamento, un'ulteriore conferma è data dalla presenza di una nuova coppia umana: «il fatto che […] accanto al nuovo Adamo vi sia la nuova Eva è la dimostrazione più chiara del significato eterno e del valore eterno della divisione dei sessi»[58]. Edith Stein legge «le dottrine della creazione e della redenzione […] in […] ottica cristologica, che è anche duale nello sviluppo dell'iconicità cristica e mariana»[59].

Mentre il riferimento alla natura umana, alle differenti doti e al peccato originale non trovano consenso univoco, il riferimento all'Incarnazione sembra sempre pertinente[60]. A questa intuizione, Edith Stein ne aggiunge un'altra: il legame con Dio Trinità.

L'Autrice inizia col cogliere il legame intrinseco tra la relazionalità di Dio creatore e quella della sua immagine: «Dio è *amore*. Ma tra meno di due non vi può essere amore»[61]. Riguardo alla distinzione sessuale, invece,

> «ogni creatura, nella sua finitezza, può rispecchiare soltanto un frammento dell'essenza divina, e nella molteplicità delle creature l'infinita unità e semplicità di Dio appare frantumata in una quantità di raggi tra loro differenti, così anche il genere maschile e quello femminile riprodurranno l'immagine di Dio in modi diversi»[62].

Sviluppando la riflessione sulla doppia specie, la Stein sostiene che tra l'uomo e la donna «si possono anche notare delle differenze in rapporto agli attributi essenziali di Dio, e alle Persone divine»[63]. La donna trova il suo prototipo nella

55) Cf. V. Mele, *La bioetica al femminile*, cit., p. 135: «l'evento nascita è un racconto antropologico, ovvero la nascita racconta dell'ontologia dell'essere umano».
56) E. Stein, *LD*, cit., p. 48.
57) *Ibid*., p. 125.
58) *Ibid*., p. 240.
59) D. Del Gaudio, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, cit., p. 150.
60) Ad esempio G.P. Di Nicola, *Il linguaggio del corpo femminile come paradigma etico*, in G. Mura - R. Cipriani (a cura di), *Corpo e religione*, Città Nuova, Roma 2009, p. 381: «ciascuno può dirsi uomo o donna solo nella sua specifica condizione corporea. Allo stesso modo il Verbo di Dio può farsi uomo solo se assume una "carne", uno spazio e un tempo definiti, un genere, appunto un corpo».
61) E. Stein, *LD*, cit., p. 83.
62) *Ibid*., p. 145.
63) *Ibid*., p. 229.

terza Persona divina, nello Spirito Santo. L'Autrice sviluppa un'analogia tra le proprietà femminili e l'agire dello Spirito – Consolatore[64]. Nella sequenza *Veni sancte Spiritus*, inoltre, lo Spirito è Colui che «risana colui che è ferito», «monda ogni macchia» e «piega ciò che è rigido».

Nella filosofia moderna, il concetto di soggetto diviene maggiormente influente di quello di persona, e questo ha ripercussioni nella stessa impostazione della Stein: se, da un lato, ella ricorre alla Trinità per spiegare la distinzione sessuale, dall'altro non applica fino in fondo i guadagni della sua antropologia in ambito trinitario[65]. Il legame tra i due ambiti non è irrilevante; anzi, tocca profondamente la prassi: Benedetta Zorzi formula l'ipotesi che la fatica di riconoscere la donna creata parimenti *a immagine* era dovuta alla mancanza di una teologia autenticamente trinitaria, muovendosi la teologia «soprattutto nell'orizzonte dell'unità divina, o addirittura nella separazione tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino*»[66]. Infatti, l'unità perfetta delle tre distinte Persone garantisce l'equilibrio tra uguaglianza e differenza in ambito antropologico. Affermare un'uguaglianza senza differenza equivarrebbe, in ambito trinitario, a modalismo; come la differenza senza uguaglianza a subordinazionismo[67]. L'importanza dell'ancoramento trinitario è sottolineata anche dall'incidenza del rapporto tra i sessi sui rapporti umani nella società: «l'archetipo di ogni reciprocità è la relazione uomo/donna e […] il suo modello – di più, la sua "forma" – è la Trinità»[68].

***

Se, come detto, mettendo a punto le categorie di identità e differenza a proposito della relazione uomo-donna, Edith Stein anticipa la categoria della reciprocità, in lei non troviamo ancora, tuttavia, una trattazione esplicita di quest'ultima. In seguito, E. Behr-Sigel parlerà di quella "mutualità-alterità" che rispecchia la Trinità[69]. Ancora: una vera reciprocità, riflesso dei rapporti trinitari, dovrebbe essere pericoretica, «mutuo in-essere delle divine Persona l'una nell'altra»[70]. L'antropologia del dono steiniana, tuttavia, se riferita all'uomo come alla donna, con-

64) Il Paraclito, in *Gv* 14,16.26, agisce come Consolatore o Soccorritore (traduzione italiana della CEI).

65) Quando, in *Essere finito e Essere eterno*, Edith Stein descrive la presenza della Trinità nell'essere umano, lo fa «come se […] dimenticasse l'antropologia duale […] e desse la preminenza al singolo» (A. Ales Bello, *Antropologia uniduale e teologia nuziale*, in G. Marengo - J. Pradez López - R. Richi Alberti [a cura di], *Sufficit grazia tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola, arcivescovo di Milano, in occasione del 70° genetliaco*, Marcianum press, Venezia 2012, pp. 49-50).

66) B. Zorzi, *Genere in teologia: dalla trinitaria verso una ri-generazione della maschilità*, in «Convivium Assisiense», cit., p. 131.

67) Cf. G.P. di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988, p. 241.

68) P. Coda, *Reciprocità e "trinitizzazione"*, in L. D'Armi, *La reciprocità uomo donna. Nostalgia dell'origine*, Città Nuova, Roma 1996, p. 135.

69) Cf. M.T. Porcile Santiso, *La donna spazio di salvezza*, cit., p. 132.

70) P. Coda, *Reciprocità e "trinitizzazione"*, in L. D'Armi, *La reciprocità uomo donna. Nostalgia dell'origine*, cit., p. 137.

duce implicitamente alla "pericoreticità": la misura della vocazione di ogni donna e ogni uomo, chiamati a diventare dono, si trova infatti nell'amore «quale sgorga dal cuore divino»[71].

STANISLAV ZATLOUKAL
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico-filosofico, presso l'Istituto Universitario Sophia
s.zatloukal@seznam.cz

71) E. Stein, *LD*, cit., p. 41.

FORUM

ALESSANDRO CLEMENZIA, *NELLA TRINITÀ COME CHIESA*. IN DIALOGO CON HERIBERT MÜHLEN

A. Clemenzia, lecturer in ecclesiology and pneumatology at the Sophia University Institute, launched his first book, entitled Nella Trinità come Chiesa*: In dialogo con Heribert Mühlen, on 26 October 2012. On that occasion, philosopher A. Fabris, theologian R. Repole and economist G. Argiolas gathered to dialogue on the theme "What Church? What Sociality?". This discussion, introduced by the president of Sophia, Piero Coda, offered a range of reactions from various disciplines to the valuable work of the young theologian, and is here offered to the reader.*

Introduzione

di PIERO CODA

Il "primo" libro è sempre un evento. Soprattutto per chi l'ha scritto. In questo caso, poi, essendo il libro in questione degno di ogni interesse, l'attenzione si dilata e offre l'opportunità di un dialogo e di un approfondimento serio e stimolante intorno alla "cosa" che ne è oggetto. È per tale motivo che s'intrecciano in questo Forum, che nasce attorno al saggio di Alessandro Clemenzia *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con H. Mühlen* (Città Nuova, Roma 2012), gli spunti di riflessione e di dibattito di tre qualificati studiosi.

Ma prima una parola su Alessandro Clemenzia, il giovane Autore, il cui libro è frutto della tesi dottorale discussa presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense, di cui ho avuto la gioia d'essere il relatore: gioia, dico, per il cammino che ad essa ha condotto e per il cammino che di qui si è imprevistamente aperto. Alessandro Clemenzia, attualmente, è incaricato a Sophia di due corsi attinenti l'uno la teologia della Chiesa, l'altro la teologia dello Spirito Santo, e dall'a.a. 2012/13 è anche incaricato sulla cattedra di ecclesiologia a Firenze, presso la Facoltà di Teologia dell'Italia Centrale.

Ed ecco gli studiosi che partecipano al Forum. Adriano Fabris, professore di filosofia morale all'Università di Pisa, è tra gli amici intellettualmente e affettivamente più vicini a Sophia; anzi, in occasione di un *Forum* analogo a questo, abbiamo dialogato attorno a uno dei suoi ultimi saggi, *TeorEtica. Filosofia della relazione,* (Morcelliana, 2009), e il risultato ne è poi rifluito sulle pagine della rivista «Sophia». L'attenzione – in una ricchissima e caleidoscopica, ormai, produzione filosofica – ai temi del dialogo, della comunicazione, la messa a tema di un pensiero "coinvolgente", suscitatore ed espressione d'una specifica prassi che lo nutre e lo veicola, rendono il suo punto di vista sull'opera di Clemenzia senz'altro pertinente e stimolante.

Roberto Repole, che sono davvero felice di vedere tra i protagonisti di questo momento, è professore di ecclesiologia a Torino ed è, da poco più di un anno, Presidente dell'Associazione Teologica Italiana. Questo fatto attesta, se ve ne fosse bisogno, la stima che il suo lavoro teologico gli ha già meritato, nonostante la sua ancor giovane età. Ricordo la sua tesi dottorale: *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac* (2002), e il suggestivo saggio *Il pensiero umile* (2007); l'ultimo suo dono in fatto di libri – se non erro – è un altro stimolante sguardo sulla Chiesa oggi: *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione* (2012).

Di Giuseppe Argiolas, infine, basti dire che è Ricercatore di "Economia e gestione delle imprese" e Professore aggregato di "Responsabilità sociale delle Organizzazioni" presso l'Università di Cagliari, mentre a Sophia insegna "Management ed economica di comunione". Ed è, in effetti, la sua sensibilità e competenza a proposito del paradigma innovativo dell'economia di comunione e della sua rilevanza nell'ambito dell'organizzazione aziendale e d'impresa che – nell'ottica inter e transdisciplinare di Sophia – rendono questa sera appetibile il suo punto di vista. Di lui mi piace menzionare soltanto la voce "*Economia di Comunione*", redatta per il *Dizionario di Economia Civile* curato da S. Zamagni e L. Bruni (Città Nuova, 2009).

Ospiti di tutto rispetto, dunque, che ci permetteranno, attraverso colpi di sonda lanciati da diverse prospettive, di sviscerare qualche aspetto del volume di Alessandro Clemenzia. La cornice, del resto, entro la quale si svolge questo Forum – *Quale Chiesa? quale socialità?* – ci rimanda al 50° anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II che abbiamo celebrato l'11 ottobre scorso. Il teologo H. Mühlen – la cui opera è il punto di partenza e di riferimento del saggio in oggetto – , per tanti versi, ne è stato coraggioso apripista e poi creativo interprete. Come annota, nella bella postfazione al libro un antico allievo di Mühlen e prestigioso docente, sino allo scorso anno, presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, Elmar Salmann, Mühlen ha avuto il merito d'invitarci a pensare ed esperire Dio come "*non-poter-non-essere-amore-disinteressato, concreativo, congeniale, ospitale*". A partire di qui, – continua Salmann – «il grande merito della tesi di Alessandro Clemenzia è di aver dato una fisionomia ardita e attendibile a quella sfera divina che ci comprende e ci incoraggia ad essere persone libere e comunicative» (p. 422).

Il fatto è che il Vaticano II – come sottolinea il teologo fiorentino Enrico Chiavacci – ha rappresentato un passaggio epocale nella crescita dell'autocoscienza della Chiesa e nella conseguente proiezione dello stile che essa è chiamata a esibire nel far da lievito e sale nella società. Innestando, infatti, la socialità umana nell'evento del Dio che è Trinità di persone – come fa la *Gaudium et spes* al n. 24 – il Concilio ha dato definitiva consistenza e ha impegnato in una costosa responsabilità la testimonianza, da parte dei cristiani, di una vita sociale che sia genuina e profetica espressione del Vangelo di Gesù. Come mostrerà, in forma dispiegata e con promettente apertura, tutta da eseguire, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org



SOCIALITÀ, CHIESA E FILOSOFIA

di
ADRIANO FABRIS

Alessandro Clemenzia's book treats of two deeply important themes in contemporary theological reflection: the question of the person*, and the theme of the* relation as it concretely actuates itself*. In our current context, we tend to think first of the isolated and self-referential individual, and only then of that individual's relation with the other. Clemenzia shows how the idea of "person" is still capable of expressing the original relationality of the human being. In his analysis of the theologian H. Mühlen, he looks at the Holy Spirit as the "a-priori We" who is the personification of the divine nature. He sees the "We" not just as the third to which the "I" and the "You" can address themselves: the "We" is primary and within. A second important contribution of this book is the thematization of original relationality of key concepts of theology (and of philosophy). This is a deeply rational relationality, it is a bond that draws us in, the* logos*, which unites the human and the divine. Finally, this implies a renewed vision of the church: in it, relation is called to become* communio*, the experience of communitarian conversion.*

Il libro di Alessandro Clemenzia è un testo ben scritto e chiaro nella sua articolazione, nonostante la complessità dell'argomento che affronta. Non è solo un libro sulla concezione della Trinità in Mühlen, soprattutto per quanto riguarda le implicazioni ecclesiologiche della tematica, ma è un testo che vuole andare oltre Mühlen, riflettendo a partire dalle posizioni di questo autore, criticandole e sviluppandole. Di ciò danno conto anche la prefazione di Piero Coda e la postfazione di Elmar Salmann. In ciò, soprattutto, sta il carattere prezioso di questo contributo.

Non sono un teologo, e quindi non posso credibilmente addentrarmi nell'interpretazione che Clemenzia offre del pensiero di Mühlen e nell'applicazione di questo pensiero, per certi aspetti anche abbastanza controverso, alle questioni di fondo della teologia contemporanea. Ciò che mi preme piuttosto, e che risulta più consono al mio specifico lavoro, è individuare alcuni nodi di fondo della riflessione contemporanea che vengono messi in luce da Clemenzia nella sua lettura di Mühlen e rispetto a cui, poi, si sviluppa l'autonoma riflessione dello stesso Clemenzia. Potrebbero essere molti, questi nodi, quali emergono da un'attenta lettura del libro. Ne scelgo in particolare due, fra loro strettamente correlati: *la questione della persona* e il tema, potrei chiamarlo, della *relazione che concretamente si attua*.

Lo sfondo su cui si svolge l'approfondimento e la ripresa di nozioni tradizionali offerto da Clemenzia attraverso la sua lettura di Mühlen – perché di nozioni tradizionali del pensiero cristiano si tratta, e dunque è in gioco una loro ripresa, che però non può essere considerata una semplice riproposizione, bensì dev'essere concepita come un ulteriore sviluppo in forme nuove – è dato dalla situazione in cui oggi la ricerca teologica si trova a elaborare il proprio pensiero. Ma non solo questa ricerca. È infatti una situazione nella quale l'assunzione acritica dell'individuo è compiuta preventivamente a ogni relazione che lo potrebbe coinvolgere. In una formula: prima, cioè, c'è l'individuo, isolato e autoreferenziale, concepito nella sua autonomia e autoreferenzialità; poi c'è la relazione ad altro. È evidente che l'assunzione di questa prospettiva è esiziale per ogni esperienza religiosa: nella misura in cui la religione è appunto, anzitutto, *religamen*, relazione, tra l'essere umano e il suo altro, vale a dire una relazione in cui l'essere umano fin dall'inizio è coinvolto e che lo fa davvero tale.

Ebbene, l'idea di "persona", questo antico concetto, è in grado di esprimere tale profonda relazionalità dell'essere umano. Non solo per la sua etimologia (che rimanda, per il greco *prospon*, a ciò che ho davanti agli occhi e, per il latino *persona*, a ciò che risuona da me verso altro), ma soprattutto per il suo uso: sia in chiave teologica che in prospettiva antropologica. Il problema, però, è quello di fare i conti con interpretazioni "sostanzialistiche" del termine (ad esempio il riferimento alla *naturae rationabilis individua substantia* nella definizione di Boezio), e questo proprio per recuperare il significato e il valore espressivo che tale concetto può continuare ad avere nell'epoca contemporanea.

Questo è ciò che fa Mühlen, ponendo il Noi, come categoria del Noi-a-priori, quale condizione dello stesso rapporto io-tu. E ciò vale per tutti i livelli in cui una relazione, in maniera complessa e complicata, può realizzarsi. Si tratta della dimensione trinitaria, nella quale il Noi è inteso come la personificazione non unicamente dello Spirito Santo, ma anche della stessa natura divina; si tratta della

dimensione interumana, dove il Noi è inteso nella prospettiva del Noi ecclesiale; si tratta, soprattutto, del Noi che lega Trinità e Chiesa, umano e divino, in una dimensione di compartecipazione e di fede. È un po' un azzardo dire questo, certo. Ma che cos'è la fede se non l'assunzione e la professione del Noi, cioè del rapporto in atto, fra l'essere umano e quel Dio che viene chiamato "Padre"?

Ebbene, oggi questo partire dal Noi nell'esperienza personalistica è particolarmente importante, se si vuole appunto ripensare, anche, la possibilità di una nuova evangelizzazione, e questo proprio all'inizio dell'"anno della fede". Ma un tale pensare al Noi e metterne in opera le implicazioni non si realizza (come mostra molto bene Clemenzia nei primi tre capitoli del suo libro) concependo il Noi come quel terzo al quale l'io e il tu possono rivolgersi. Invece il Noi è prima. O meglio, è prima e dentro: una dimensione «né estranea né esterna, ma interna al circolo d'amore, tanto da esserne, nel momento in cui torna indietro, la stessa chiusura *ad intra*» (p. 97).

La riflessione su questi temi viene poi sviluppata in maniera autonoma da Clemenzia nel capitolo VI del suo libro, specialmente nella sua ultima parte. Qui la formula ecclesiologica proposta da Mühlen, "una Persona in molte persone", viene approfondita nell'ottica della dimensione agapica: nella prospettiva cioè di un rapporto coinvolgente e unificante, reso possibile dall'azione dello Spirito. Ma tale approfondimento richiede anche un ripensamento, una vera e propria risemantizzazione di alcuni concetti chiave della teologia e, direi anche, della filosofia. Tali concetti – lo si vede bene anche nella Conclusione generale del libro – vengono ripensati tutti nell'ottica della loro relazionalità, del loro "essere tra" e in ciò che può rendere possibile questo loro legame. Ma, soprattutto, tale legame, tale relazione sono attivi e agenti solo in quanto risultano qualcosa di dinamico, solo cioè se sfuggono a ogni tentativo di sostanzializzazione.

Vi è dunque in tutto questo, in questa relazione attiva, una razionalità profonda. Si tratta della razionalità della fede. È il legame coinvolgente, il *logos*, che unisce umano e divino.

Ma dato che, sotto questo rispetto, la ragione, così come la fede, è qualcosa di umano, appare comprensibile e, anzi, risulta giustificato ripensare i caratteri di fondo di una ragione che sia davvero adeguata alla fede, e che dunque, per far ciò, sia autorizzata a modificare i propri modelli: nella misura in cui si pone alla ricerca di quelli più adatti a dire l'esperienza radicale dell'atteggiamento credente. Va sottolineato infatti che, fra questi modelli, ciò che viene offerto dalla ragione apofantica non sempre, soprattutto oggi, può essere avvertito come soluzione adeguata. Può dare il suo aiuto, invece, il riferimento a tutto un importante filone del pensiero cristiano: si pensi ad Agostino e al suo rivolgersi a Dio al modo della "confessione"; si pensi ad Anselmo e alla sua formulazione della cosiddetta "prova" dell'esistenza di Dio. Su di essa, fra l'altro, si sofferma lo stesso Clemenzia nel capitolo V del suo libro, anche prendendo spunto dall'"elogio dell'ablativo" di Elmar Salmann, e sottolineando come la cosiddetta "prova" anselmiana sia l'esperienza di una relazione in atto tra l'essere umano e il Dio-Persona, elaborata da un pensiero che, nel mentre che mette in opera questa relazione, elabora propriamente una *ratio fidei*.

L'ultimo aspetto che voglio segnalare – avendo affrontato da un punto di vista filosofico i nodi della persona e della relazione, a partire dalla lettura che del

pensiero di Mühlen offre Clemenzia nel suo libro – è la necessità che tale relazione si manifesti concretamente. Nell'ambito della Chiesa, come emerge ancora nel capitolo VI, questa relazione si fa *communio* e si sviluppa nelle forme, articolate e diversificate, di un'autentica comunicazione. Nel caso del rapporto fra Chiesa e *Deus-Trinitas*, il recupero del Noi – cito Clemenzia – «è lo spazio d'apertura attraverso cui il *Noi* divino può introdursi nell'umano per condurlo a sé» (p. 419).

Emerge qui, in definitiva, la necessità di un'esperienza di conversione, quale si esprime ad esempio nella preghiera. Ma non si tratta né di una conversione, né di una preghiera che risultano puramente individuali. A loro volta, infatti, esse si prolungano e si esercitano in una dimensione comune, comunitaria. E tale esperienza comunitaria è chiamata, dal canto suo, a rivivere e a espandersi ulteriormente: creando sempre nuove relazioni e facendosi, così, davvero universale.

ADRIANO FABRIS
Professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Pisa
fabris.@fls.unipi.it



SOCIALITÀ, CHIESA E TEOLOGIA

di
ROBERTO REPOLE

In a reading of Alessandro Clemenzia's volume, Roberto Repole identifies three fundamental acquisitions found in this work against the background of a dialogue that Clemenzia carries ahead with the theologian H. Mühlen. The German theologian, viewing the Holy Spirit as the "We in person" who unites by distinguishing the Father and the Son, conceives of the church by analogy as "one Person in many persons". Clemenzia builds his analysis of Mühlen on this point of departure. The three fundamental contributions of Clemenzia's work at, firstly a reinforced understanding of the unity of the divine nature; secondly, the consideration of the church as "a priori We"; and – finally – the Christification of the church operated by the Holy Spirit: Christ is the "one Person in many persons" that the Spirit generates as church.

Sophia V (2013-1) 162-166

Nell'introdurre il prezioso libro di Alessandro Clemenzia, molto opportunamente Piero Coda indica che

> «[…] il saggio che abbiamo la gioia di avere tra le mani è decisamente apprezzabile, sotto il profilo scientifico, soprattutto per due qualità che non è comune trovar congiunte in modo equilibrato ed armonico: la rigorosa analisi dei testi, capace di propiziare un'ermeneutica del loro significato anche inedita e rivelatrice, da un lato; e la passione e il vigore speculativi nel sondarne i presupposti e i nodi insieme alle conseguenze pratiche, dall'altro» (p. 6).

Ciò è possibile – mi verrebbe spontaneo di aggiungere – non solo perché l'Autore mostra di essere dotato di indubbie capacità analitiche e speculative insieme, che gli hanno permesso di scrivere, come dice Salmann nella sua postfazione, «pagine suggestive e speculativamente ardite» (p. 421); ma anche perché queste pagine muovono da una domanda e da una passione autentiche.

Non c'è, infatti, opera significativa che si possa scrivere e consegnare al dibattito teologico che non nasca da una domanda chiara e da un interesse reale. Cosa che Clemenzia evidenzia, invece, sin dalla Introduzione alla sua ricerca. Egli dichiara, infatti, come la sua ricerca abbia un obiettivo preciso che è quello di «argomentare, alla luce della proposta di Mühlen, un'ecclesiologia fondata sul *noi*» (p. 21). Per questo, chiarifica sempre Clemenzia,

> «l'oggetto materiale della tesi […] è l'opera mühleniana; l'oggetto formale, invece, sono le categorie personologiche, istanza fondamentale che ha guidato l'intera ricerca del nostro autore e che rappresenta la caratteristica della sua teo-*logica* , tanto da propiziarne il passaggio dal piano trinitario a quello ecclesiologico» (p. 21).

I testi che l'Autore prende in considerazione sono, peraltro, alcuni tra i più ricchi che il già ricco pensiero teologico del secolo scorso ci ha consegnato; ancorché si tratti di opere troppo spesso poco conosciute e meno citate di altre, anche all'interno degli studi ecclesiologici. Si tratta, come richiama lo stesso sottotitolo del libro di Clemenzia e come si è già esplicitamente detto, dell'opera di Heribert Mühlen, con una attenzione speciale a quelle che lo stesso Clemenzia segnala – nell'introduzione al suo testo (p. 15) – come le sue opere maggiormente conosciute in ambito teologico, ovvero l'opera pneumatologica *Der Heilige Geist als Person* e quella ecclesiologica *Una mystica Persona*. Dato l'interesse ecclesiologico della ricca ricerca di Clemenzia, quest'ultima opera del teologo di Paderborn acquista ovviamente un significato particolare all'interno del percorso compiuto.

Che la sua lettura dei testi di Mühlen sia rigorosa e sia capace di propiziare un'ermeneutica originale e inedita può essere testato, a mio parere, dallo scavo che Clemenzia fa di quegli autori che rappresentano le fonti recenti del concetto di persona che hanno influenzato il pensiero mühleniano. Si tratta della speculazione di Ebner e di quella di von Hildebrand. Le prospettive del primo risultano particolarmente suggestive, in quanto Ebner mostra come la relazione tra io e tu è mediata dalla parola. Ma questa parola non è un *quid* che si aggiungerebbe a posteriori

all'io e al tu. Si tratta piuttosto di un *tra* all'io e al tu, che rappresenta un *a- priori*. E giustamente Clemenzia può notare come si tratti di una specificazione fondamentale «[…] per comprendere che non vi è una solitudine originale alla quale si è aggiunta, in un secondo momento e attraverso la parola, la relazione con il *tu*; è invece come se ci fosse già da sempre una comunanza primordiale» (pp. 58-59).

Lo scavo dentro il pensiero di Ebner, mi pare un esempio significativo di come la lettura che Clemenzia fa di Mühlen sia rigorosa e insieme capace di un'ermeneutica nuova. Infatti, l'autore del libro mostra una puntualità di lettura capace di sondare anche le fonti del pensiero di Mühlen; e insieme, però, mostra di intravvedere quegli aspetti che dischiudono l'originalità del pensiero mühleniano non sempre percepiti, neppure dagli stessi studiosi di Mühlen. La scoperta, infatti, che la relazione non soltanto presuppone l'esistenza dell'io e del tu, ma è proprio questo *tra* che ne costituisce lo stesso presupposto, risulta fondamentale per una lettura originale del pensiero di Mühlen. Si tratta, infatti, della possibilità di far emergere tutta l'importanza che la categoria personologica del noi ha in Mühlen come a-priori dell'io e del tu: tanto *in divinis*, quanto sul piano espressamente ecclesiologico.

Questo richiamo permette di fare un accenno a quelli che mi paiono alcuni indubbi guadagni dell'opera di Clemenzia che evidenziano anche, per fare ancora eco a Piero Coda, il suo vigore speculativo.

Per farli emergere, può essere utile accennare appena ad alcune tesi di fondo di ordine pneumatologico ed ecclesiologico che caratterizzano il pensiero di Mühlen, il quale si declina proprio attraverso categorie personologiche. Per Mühlen, lo Spirito Santo si presenta in Dio stesso come il Noi in Persona, che unisce distinguendo l'Io e il Tu del Padre e del Figlio e la cui caratteristica è di essere una Persona in due Persone. «In questa formulazione si evince in modo immediato – commenta Clemenzia – che nella costituzione dello Spirito Santo come persona compaiono anche le altre due, il Padre e il Figlio» (p. 102). Su questa base, Mühlen, può vedere la stessa Chiesa in termini di una Persona in molte persone, Cristo e i cristiani. Essa non sarebbe, secondo l'interpretazione möhleriana, l'incarnazione continuata, quanto piuttosto il prolungamento dell'unzione di Cristo, che si offre anche ai cristiani.

Proprio sullo sfondo di queste prospettive fondamentali del pensiero di Mühlen, si possono riconoscere alcuni guadagni della elaborazione di Alessandro Clemenzia.

Anzitutto, egli, riconosce come in Mühlen la categoria del Noi, mentre indica, *in divinis*, lo Spirito in quanto una Persona in due Persone, esprime la *noità* a priori delle ipostasi. E, come sottolinea lo stesso Clemenzia, si tratta di qualcosa che i commentatori di Mühlen generalmente non evidenziano. Quale ne è il guadagno? È quello di ridare consistenza alla unità di natura divina. Dice espressamente Clemenzia:

> «l'*a-priori* indica la condizione di possibilità perché una qualsiasi realtà appaia in quel determinato modo, è un orizzonte interpretante, il *ciò attraverso cui* e *grazie a cui* si è o si ha qualcosa; proprio per queste diverse accezioni che *l'a-priori* assume, *l'ablativo* è il caso che meglio ne esprime il significato, quasi ne fosse l'espressione concettuale».

E questo ablativo, questo *quo* e *in quo*, è qualcosa che permette di superare la prospettiva di una unità divina che sia di *communio* delle ipostasi e, dunque, in seconda battuta rispetto alla pluralità delle persone, così come avviene ad esempio in un pensiero come quello più recente di Greshake. D'altro canto, però, il fatto che l'unità sia pensata secondo la categoria personologica del noi, dice – come nota efficacemente Salmann nella sua postfazione – che si deve ormai pensare «l'assoluto come differenziato in sé senza perdersi»; e che questo Dio è spazio ospitale e accogliente dell'altro in sé, un *ablativo* – per usare ancora il linguaggio di Salmann – che si fa *oblativo*.

Del resto – ed è il secondo grande guadagno che metterei in evidenza dell'opera di Clemenzia – anche la Chiesa appare come un Noi, che se è il frutto dei diversi soggetti che la compongono continua ad essere ugualmente un a-priori rispetto ai singoli, capace di accoglierli senza annullarli come singoli, ma anzi facendoli essere, proprio in questa unità, nella loro singolarità. Dice espressamente Clemenzia, a proposito della Chiesa:

> «pur trattandosi, infatti, di un corpo formato da tanti *io*, il noi non può essere considerato come la somma di questi *io*, ma come un *unum* che li accoglie in sé, senza cancellare la loro identità, ma anzi, proprio come effetto specifico dell'azione dello Spirito, facendo sì che il singolo scopra nella molteplicità la propria peculiarità personale che lo distingue dagli altri *io*» (p. 414).

Infine, il terzo ed ultimo guadagno che segnalerei è quello di prendere le mosse dall'idea di Mühlen della Chiesa come dell'Una persona in molte persone, ma sorpassandola con un chiaro guadagno cristologico e con un più marcato ritorno alla Pasqua come evento pienamente rivelativo di Dio. Nella Pasqua, infatti, viene donato lo Spirito perché il Risorto possa, nello Spirito, rendersi presente nella sua Chiesa. In tal senso, allora, l'una persona che si forma nello Spirito è quella del Cristo. I cristiani vengono cristificati nella forza e nello spazio dischiuso dallo Spirito. In questa dinamica il noi della Chiesa, dice Clemenzia,

> «acquisisce la fisionomia dell'unico Cristo che si rivolge al Padre come un *io* di fronte al *Tu*. In questa nuova relazione la Chiesa non comunica più con il *noi* di Dio come se essa fosse un *noi* esterno alle tre Persone divine, ma, in quanto attraverso Cristo e nello Spirito è fatta *uno* con il Figlio nella Trinità, entra in Dio non come "quarta", ma come Figlio che, nello Spirito, comunica con il Padre» (p. 415).

Si spiega così il titolo che l'Autore ha dato al suo libro *Nella Trinità come Chiesa*. L'indagine ha permesso di vedere che il Noi ecclesiale nell'assunzione del Figlio nello Spirito, viene incluso nel dialogo stesso della Trinità.

Sono diversi gli spunti ecclesiologici e sociali che da una prospettiva di questo genere si possono e si debbono raccogliere. Se ne possono, in conclusione, richiamare alcuni.

- Se c'è un interesse sociale che lo stesso Autore manifesta e dentro cui si colloca la sua ricerca, esso è dato dal contesto della globalizzazione, così come si sta realizzando. Una globalizzazione che, da un lato realizza una unità massifican-

te e spersonalizzante e che, per converso, presta il fianco a individualismi e localismi egoistici e mortificanti. Il libro di Clemenzia rimanda alla possibilità dischiusa, proprio all'interno di questo mondo, da una Chiesa intesa nella prospettiva del noi: proprio all'interno del mondo globalizzato, infatti, essa avrebbe la possibilità di rappresentare la profezia di una unità che esalta e si realizza nelle persone e nelle diverse culture; e non al margine o nella soppressione di esse.

- Da un punto di vista più squisitamente ecclesiologico, il ricupero della prospettiva del "noi" per intendere la Chiesa può portare meglio a riconoscere come ogni soggetto ecclesiale non si possa pensare e vivere in modo ir-relato agli altri. Il "noi ecclesiale" dice che ciascuno può realmente rappresentare gli altri solo se parla, agisce e si esprime in quanto espressione autentica del "noi". Ciò può risultare particolarmente utile per una ri-comprensione della autorevolezza che, nella Chiesa, è accordata al ministero ordinato, in tutti i suoi gradi. Anche i ministri ordinati, infatti, non possono pensarsi al di fuori del "noi" della Chiesa; e la loro autorevolezza è sempre anche legata alla loro rappresentatività del "noi ecclesiale".

- La comprensione della Chiesa in una stretta correlazione alla visione teologica, rappresenta poi un invito a considerare come la questione della comunione ecclesiale non sia soltanto una questione ecclesiologica, ma sia invece sempre anche questione teologica: nel senso che la comunione ecclesiale è realtà nella quale e attraverso la quale si manifesta l'identità del Dio rivelato in Cristo e nel dono dello Spirito. Ciò significa, in altri termini, che non si può dire che l'assoluto cristiano è uno spazio ablativo e oblativo se non attraverso una Chiesa che vive ed è così.

A cinquant'anni dal Vaticano II, questa prospettiva si può offrire anche per una corretta ermeneutica dei testi conciliari. È infatti chiaro che con essi – specie con alcuni di essi (si pensi a *Sacrosanctum Concillium* o a *Dei Verbum*) – si è espresso un primato di Dio. Ma si tratta sempre del primato del Dio rivelatosi in Cristo. E per questo tale primato implica anche un ripensamento della Chiesa, perché questa possa ripensarsi in modo tale da esprimere – nel suo essere – non un dio qualunque, ma il Dio di Gesù: che è spazio aperto; e che è capace di fare spazio anche a ciò che Dio non è.

ROBERTO REPOLE
Professore di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Torino
robertorepole.@libero.it

SOCIALITÀ, CHIESA E MANAGEMENT



In this paper, I intend to propose some reflections emerged from the reading of the book by Alessandro Clemenzia "Nella Trinità come Chiesa" taking an economic - managerial interpretation and in relation to the perspective offered by the Economy of Communion. This paper is organized on three levels: the personal, the institutional (business) and the global one. In fact, if the individual's behavior (both in terms of descriptive and prescriptive point of view) is critical in the economic issue, it cannot be neglected the theoretical approach assumed on the nature of the company, which produces different implications both on relationships occurring in the inside of the organizations and between organizations. Equally important is the overall size of the economic and social life, which attracts not only the need to affect the lifestyles of individuals and peoples, but also to reconsider the relationship between the peoples themselves, so that everyone can make their own peculiar contribution to the common good.

di
GIUSEPPE ARGIOLAS

In questo mio commento al libro di Alessandro Clemenzia, cercherò di cogliere alcuni stimoli e implicazioni che, dalla chiave di lettura che egli propone, possono emergere per l'economia e precipuamente per le scienze manageriali, ed in particolare quali punti di incontro esistano con la prospettiva economico-sociale che viene offerta dall'Economia di Comunione (Bruni, Crivelli 2004; Lubich 2006; Argiolas 2009).

Il mio intervento si svilupperà a tre livelli:

1) a livello personale;
2) a livello di istituzioni intermedie e segnatamente d'impresa;
3) a livello globale.

1) *A livello personale*

Il comportamento dell'individuo è centrale nel discorso economico, o meglio assume centralità sia il tentativo di descrizione e predizione dei comportamenti che di prescrizione degli stessi. Il punto di partenza non può che riguardare la questione della razionalità. L'individuo che agisce in economia è razionale, deve essere razionale. Ma cosa significa questo, quali ne sono le implicazioni? Secondo i canoni economici, essere razionali significa operare per massimizzare la propria funzione di utilità. L'*homo oeconomicus* è auto-interessato; quindi nei suoi comportamenti (sia egoistici che altruistici) è mosso esclusivamente dal proprio interesse. L'interazione con *l'altro* non è che di tipo strumentale, avviene se ed in quanto utile al raggiungimento dei propri obiettivi.

Non sono mancate e non mancano le critiche alla razionalità economica così intesa, la quale si mostra stretta nelle maglie di un formalismo che la rende sovente incapace di leggere molti dei fenomeni economici e sociali che si manifestano (Sen 1977; Bruni 1999; Smerilli 2009). La prospettiva dell'individualismo metodologico finisce per dotare l'osservatore di occhiali quantomeno sfuocati, per cui la realtà che si descrive, attraverso l'atto riduzionista che si compie, appare piuttosto incompleta: una parte del tutto, monodimensionale, in bianco e nero più che a colori, in ultima analisi diversa da se stessa. Le conseguenze di un tale approccio alla socialità non sono di poco conto, e a maggior ragione se si passa dall'individualismo metodologico a quello filosofico e antropologico (Zamagni 2006). Sappiamo, infatti, che le scienze sociali sono connesse con la società che studiano dal cosiddetto circolo ermeneutico: per cui non solo vengono arricchite da ciò che studiano, ma le teorie che si enucleano dall'osservazione e dalla riflessione influenzano i comportamenti sociali, modificando di fatto l'oggetto stesso dello studio.

Individuo abbiamo detto, non persona. Ecco quindi che la questione dell'io, del tu e del noi assume contorni estremamente diversi se la chiave di lettura che adottiamo è di tipo personale e personalista piuttosto che individuale ed individualista. La persona, infatti, trova la propria realizzazione nella relazione: la quale non è della prima un *accidens*; anzi ne è un elemento costitutivo.

Il rapporto che abbiamo con noi stessi e con il mondo nel quale siamo immersi è, al medesimo tempo, in qualche modo connesso alla nostra conoscenza, quale carico teorico di cui disponiamo in un determinato momento, e alla nostra, alle nostre – dovremmo dire – *intelligenze* (Gardner 2010). Infatti, se la conoscenza è ciò che conosco, ciò che comprendo, e l'intelligenza significa *le* capacità e *le*

abilità di conoscere, comprendere e correlare, di leggere dentro le cose e mettere in relazione le conoscenze ereditate, quelle acquisite ed infine quelle riflesse – cioè elaborate dall'esperienza e dalla relazione con gli altri –, lo stare nel mondo, interpretarlo e comprenderlo è un processo intrinsecamente complesso, che necessita di adeguata coscienza e adeguati strumenti.

Allora, la prospettiva *personale* (Clemenzia 2011), prima che illuminare la razionalità, deve illuminare la nostra intelligenza, intesa non semplicisticamente quale intelligenza cognitiva, ma neppure semplicemente soltanto quale intelligenza interpersonale, intrapersonale, o esistenziale – solo per citarne alcune delle numerose proposte da Gardner (Gardner 2010) –, o emozionale (Goleman 1998) e sociale (Gulotta Boi 1997); deve piuttosto attivare ed illuminare – dal mio punto di vista – un'"intelligenza ontologica" (Argiolas 2012, p. 136). Un'intelligenza, cioè, capace di andare al cuore dell'essere, e dell'essere *persona*. Cogliendo che cosa? La dimensione unitaria e distintiva del nostro essere: siamo tutti umanità e, al tempo stesso, ognuno di noi è una persona, in cui questo essere umanità si specifica. Con quale implicazione? Che ciascuno di noi è necessario all'altro di una necessità, appunto, ontologica, esistenziale e non semplicemente funzionale (in vista di un obiettivo comune da raggiungere) o, peggio, strumentale, ossia da asservire ad un obiettivo predefinito (Argiolas 2012). La capacità di cogliere questa dimensione del vivere non può che incidere sulla razionalità, anche economica, dando ad essa un'ampiezza ed una integralità nuova, una razionalità capace di comunione (Bruni 1999), quindi per se stessa relazionale. Una razionalità che dà valore alla relazione non solo per i pur importanti risultati che porta, ma in sé stessa e per se stessa, al punto d'essere considerata un bene: il bene relazionale (Gui 2009; Becchetti *et al.* 2011).

2) *A livello istituzionale*

Il dibattito sulla natura dell'impresa è sempre vivo nelle scienze del management, in modo sia diretto che indiretto. Infatti, a seconda della prospettiva che si ha nel considerare l'impresa e la sua natura, diverse sono le implicazioni di carattere operativo che ne scaturiscono dal punto di vista sociale, sia nelle dinamiche infraorganizzative che in quelle interorganizzative.

Ad esempio, nell'*impresa* intesa come *organismo vivente* si ha, di fatto, una omologazione delle parti al tutto. Le parti spariscono nel tutto, non generando un *noi*, ma piuttosto un altro *io* – *collettivo* – dove non c'è spazio per la specificità del singolo, che è considerato in una dimensione meramente organicistica e strumentale al raggiungimento dell'obiettivo del tutto negando, di fatto, anche la responsabilità personale.

Nell'*impresa* come *sistema cognitivo* l'enfasi è posta sul fattore conoscenza. Della persona, che in essa opera, viene presa in considerazione una parte, certamente importante, ma pur sempre una parte, la conoscenza; o meglio, la quota di conoscenza che ogni individuo decide di condividere nell'impresa per il raggiungimento delle finalità organizzative e di quelle personali.

Ora, se la visione dell'impresa come organismo vivente appare omologante e globalista, quella dell'impresa come sistema cognitivo appare piuttosto riduzionista, confondendo il tutto con una parte.

Nell'*impresa intesa come nesso di contratti* al centro non stanno le persone, bensì i contratti, le transazioni. Essa stessa ha natura esclusivamente strumentale; è cioè orientata alla riduzione dei costi di transazione. Appare in tutta evidenza che qui non è neanche necessario parlare di relazione: è sufficiente l'interazione tra i soggetti, la quale come ben sappiamo si distingue dalla relazione, perché mentre la seconda richiede sempre un rapporto con *il volto* di un *altro,* l'interazione può essere anche anonima.

Un'altra prospettiva è quella che vede l'impresa come istituzione sociale, come organizzazione, sistema di persone che produce beni e servizi per il mercato. Parlare di sistema di persone significa dare rilevanza alle relazioni di interdipendenza tra esse. Occorre però, comunque, specificare a quale tipo di relazioni ci si riferisce. Le relazioni possono essere, infatti, di vario tipo: di scontro, di dominio, di violenza (anche semplicemente verbale o psicologica), di appropriazione, di strumentalizzazione, solo per citarne alcune con connotazione evidentemente negativa.

Se, però, la prospettiva che ci guida è quella del dono di sé che si fa accoglienza dell'altro, allora le relazioni di interdipendenza si specificano nella comunione. Si tratta di relazioni, cioè, in cui il dialogo, la fiducia e la reciprocità sono in atto. Relazioni in cui si sperimenti una co-appartenenza, una con-vivenza libera, plurale ed universale. Libera perché la relazione di comunione autentica può essere suscitata, favorita, stimolata, giammai imposta, pena la perdita del suo senso proprio. Plurale perché considera la diversità come ricchezza; non è quindi massificante, ma porta ad unità ciò che è diverso e nell'unità potenzia le specificità, conducendole ad una nuova pienezza. Universale perché sempre aperta al bene comune, non solo di chi partecipa alla dinamica relazionale in questione, ma di chiunque in qualche modo ne è, o da essa possa esserne, direttamente o indirettamente, toccato, influenzato.

L'impresa si pone, in questi termini, come *spazio* di comunione; non per cause di carattere esteriore o perché in essa si adibiscano locali di meditazione o riflessione, ma perché la qualità delle relazioni è tale che le persone santificano se stesse e santificano il lavoro: non si santificano nonostante il lavoro, ma attraverso il lavoro e nel lavorare insieme. Così, come la famiglia è stata felicemente definita come «Chiesa domestica» (cf. *Lumen Gentium*, n. 11), si potrebbe definire l'impresa come "Chiesa economica": come *luogo*, cioè, in cui si rende presente quello *Spazio* che ci permette di generare il Noi che tutto santifica, riconducendo l'uomo stesso e la sua opera al Progetto Originario, che è un progetto di Relazione e quindi di felicità. Uno spazio in cui il valore è attribuito non soltanto a *cosa* si fa e da cosa si fa, ma anche a *come* e da come si fa, al *perché* e dal perché si fa. Recuperando così una visione che valorizzi la questione di senso, da intendersi nella triplice dimensione del verso dove andare, attraverso quali vie, nell'azione congiunta di sempre nuovi e più profondi significati condivisi.

3) *A livello globale*

A nessuno sfugge la profonda crisi che stiamo vivendo. Crisi che viene definita talvolta come economica, talaltra come finanziaria. La crisi finanziaria che è esplosa nel 2007 e che ha travolto l'economia reale, con le conseguenze che tutti conosciamo e viviamo, non è soltanto finanziaria, né esclusivamente economica:

essa è anche e soprattutto una crisi culturale, sociale, relazionale. La prospettiva antropologica di matrice individualista, che ha informato i comportamenti dei singoli e delle più varie istituzioni, ha finito per dare un duro colpo all'economia mondiale. Ma se riflettiamo con attenzione, i Paesi che definirei "in attesa di sviluppo" soffrono da ben prima del 2007, sotto gli occhi troppo spesso colpevolmente chiusi degli altri.

Fin dal suo lancio, avvenuto in terra brasiliana nel maggio del 1991, l'Economia di Comunione viene proposta come un progetto che intende sovvenire alle necessità degli indigenti; i quali però non vengono intesi, in prospettiva filantropica, come semplici beneficiari di assistenza: essi costituiscono piuttosto parte attiva del progetto. La differenza tra filantropia e comunione, giova forse ribadirlo, risiede nel fatto che, mentre la prima fa *per* gli altri, la seconda fa *con* gli altri, mettendo donatori e riceventi sullo stesso piano, perché entrambi donano; donando qualcosa di sé (beni, talenti, necessità) non donano solo una parte di sé, ma tutti se stessi. L'Economia di Comunione non può e non deve quindi essere confusa con un'iniziativa di carattere filantropico, animata da un gruppo di generosi imprenditori. Essa è al tempo stesso un punto di arrivo e di partenza dell'esperienza di un Movimento ecclesiale (quello dei Focolari), che sin dal suo sorgere ha fatto della comunione dei beni materiali e spirituali uno dei suoi capisaldi (Lubich 2006; Argiolas 2009). Con ciò non intendo affermare una visione esclusivista dell'Economia di Comunione, quanto piuttosto sottolineare la necessità che la Comunione diventi stile di vita, categoria, punto di riferimento dell'agire in ogni aspetto dell'esistenza umana e quindi anche della dimensione economica. Gli utili delle imprese aderenti all'Economia di Comunione vengono ripartiti in tre parti: una parte per l'impresa (è essa stessa luogo di comunione), una parte per le necessità impellenti degli indigenti, una parte per la formazione. Infatti, senza alimentare la dimensione culturale non c'è futuro per i singoli, non c'è futuro per i popoli. Non si creano le condizioni perché chi dona possa farlo in modo radicale e duraturo, e chi riceve possa farlo non solo donando le proprie necessità, ma sviluppando le proprie conoscenze, competenze, peculiarità, potenzialità, e offra così il proprio specifico contributo al bene comune.

Evidentemente, una tale impostazione affonda le radici in una visione dell'Umanità come famiglia dei popoli. Non mi pare casuale il fatto che, nel voler proporre all'attenzione di tutta la Chiesa l'esperienza dell'Economia di Comunione, papa Benedetto XVI abbia voluto inserirla nel capitolo relativo allo sviluppo dei popoli. Anche il più che necessario sviluppo economico risulta fallace, se non mira a raggiungere – dotandosi degli strumenti necessari – ciò di cui c'è realmente bisogno: un autentico "sviluppo umano integrale" (cf. *Caritas in Veritate*, n. 8).

L'economia di comunione si caratterizza quindi come una opportunità perché la comunione innervi le azioni e le relazioni a livello individuale, di istituzioni intermedie, ma anche a livello dei popoli, offrendo un contributo per condurre l'Umanità verso la pienezza della sua vocazione: «*ut omnes unum sint*» (cf. *Gv* 17,21); concorrendo cioè a dar «forma di unità e di pace alla *città dell'uomo,* e renderla in qualche misura anticipazione prefiguratrice della città senza barriere di Dio» (*Caritas in Veritate*, n. 7).

Bibliografia
G. Argiolas, *Economia di Comunione,* in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova*,* Roma 2009.
Id., *Management e orientamento sociale dell'impresa,* Dispensa ad uso esclusivo degli studenti, Università degli Studi di Cagliari 2012.
L. Becchetti - L. Bruni - S. Zamagni, *Microeconomia*, Il Mulino, Bologna 2011.
Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
L. Bruni, *Verso una razionalità economica «capace di comunione»*, in Id. (a cura di), *Economia di comunione. Per una cultura economica a più dimensioni,* Città Nuova, Roma 1999.
L. Bruni - L. Crivelli, *Per un'economia di comunione. Un approccio multidisciplinare*, Città Nuova, Roma 2004.
A. Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2011.
H. Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 2010.
D. Goleman, *Working with Emotional Intelligence,* Bantam Books, New York 1998.
B. Gui, *Bene Relazionale,* in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova*,* Roma 2009.
G. Gulotta - T. Boi, L'i*ntelligenza sociale,* Giuffrè Editore, Milano 1997.
C. Lubich, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2006.
A.K. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs», VI (1977/4), pp. 317-344.
A. Smerilli, *We-Rationality*, in L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova*,* Roma 2009.S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse,* in P.L. Sacco – S. Zamagni (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali,* Il Mulino, Bologna 2006.

GIUSEPPE ARGIOLAS
Prof. aggregato di Responsabilità sociale delle Organizzazioni
presso l'Università di Cagliari
g.argiolas@unica.it

RECENSIONE

SUL SAGGIO DI PIERPAOLO DONATI, *LA MATRICE TEOLOGICA DELLA SOCIETÀ*

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2010)

P. Coda presents a recent volume of the sociologist P. Donati (2010) entitled La matrice teologica della società. In this work, Donati explicitly thematizes the complex fruitfulness of the dialogue between the disciplines of sociology and theology against the more basic dialogue between civil society and christianity.

di
PIERO CODA

È questo un libro che stimola e offre qualcosa di nuovo al pensiero. Raccoglie, è vero, saggi già pubblicati e propone tematiche ben conosciute nel mondo della ricerca sociologica, eppure dice qualcosa di inedito e promettente. Si presenta, infatti, non solo compaginato e intenzionalizzato con chiarezza ma anche con maturità e pertinenza di impianto concettuale, e contemporaneamente con apertura a un dialogo che possa offrire apporti diversi e propiziare ulteriori scavi.

Ciò che da subito catalizza l'attenzione del teologo è il tema della relazionalità: una chiave di lettura originale della lezione sociologica di Donati che qui si staglia a tutto tondo nella sua qualità di oggetto formale centrale non solo nella sociologia, ma per l'integrazione tra i saperi – nel rispetto delle specifiche autonomie, intenzionalità e metodologie. In quella linea che Benedetto XVI ha messo a fuoco nella *Caritas in veritate*, invitando a un "nuovo slancio di pensiero" che sappia coinvolgere i diversi percorsi disciplinari in un'autentica relazionalità esercitata in un adeguato spazio sapienziale. Questo libro – certamente *ante litteram*, se si bada alla datazione dei saggi di cui risulta composto – giustifica robustamente tale possibilità. Ciò che, in particolare, intriga il teologo, è il fatto che Donati, a quanto mi risulta per la prima volta, senz'altro in modo discreto ma nello stesso tempo con ferma esplicitezza, evidenzia l'orizzonte di senso ultimo, teologicamente qualificato, del suo discorso: la visione del Dio cristiano rivelato in Gesù Cristo e annunciato dalla Chiesa come Trinità.

In Donati, il riferimento a questa sorgente d'ispirazione e a questo orizzonte d'interpretazione è presente, dicevo, in maniera equilibrata e ponderata. E fa subito pensare a un testo dell'allora Prof. Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (1968), dove, commentando il simbolo della fede, l'Autore scrive delle pagine di straordinaria intensità e lucidità sulla fede trinitaria, riferendosi al libro V del *De Trinitate* di Agostino. Avviene qui – annota – una vera e propria "rivoluzione" del pensiero: a un pensiero incentrato sulla sostanza si sostituisce, in fedeltà alla rivelazione, un pensiero che scopre l'equipollenza della relazione. Il che implica non soltanto una rilettura determinata della questione ontologica, ma anche un diverso approccio alla questione gnoseologica ed epistemologica. Si tratta dell'invito a uscire da una concezione oggettivante del sapere per attingere a un altro tipo di pensare, anzi a un "nuovo pensiero", per dirla con Franz Rosenzweig.

> «Con ogni probabilità – conclude Ratzinger –, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»[1].

Questa intuizione trova nel libro di Donati, al suo proprio livello, una declinazione pertinente e ampia. E questo sotto almeno quattro profili, che mi limito qui appena a rilevare.

1. Il rapporto, a livello epistemologico, tra teologia e sociologia. Donati, innanzi tutto, mette alla berlina una certa visione della sociologia, ma insieme anche una

1) J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolosche Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968; tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 140-141; citato nell'Introduzione a Donati, p. 24.

certa visione della teologia. La sociologia, in effetti, per svolgere con pertinenza e profitto la sua funzione, e cioè per essere fenomenologicamente critica, capace di leggere ciò che sta accadendo individuando le linee di tendenze senza essere prescrittiva assiologicamente (non è questo il suo compito), ha da riconoscere, contro i pregiudizi epistemici che l'hanno segnata nella sua formulazione moderna, la portata e la pertinenza della simbolica religiosa. E cioè l'impatto storico della trascendenza veicolata dalle religioni dentro il tessuto vivo della società. Una sociologia che non s'industri nel mettere a tema l'immanenza simbolica delle religioni nel suo rimando alla trascendenza, non è sociologia a tutto tondo. Ora, facendo quest'operazione è chiaro che la sociologia si apre dall'interno a una relazione costruttiva con altre forme del sapere: in questo caso, con la fenomenologia delle religioni e la teologia.

Ma anche la teologia è chiamata a produrre un'operazione corrispondente. Essa, infatti, deve prendere sul serio un assioma che esprime il dato da cui essa stessa parte e che si potrebbe formulare in questi termini: "Gesù il Cristo ha redento non solo l'individuo, ma anche la relazione sociale". È questo un dato costitutivo dell'evento cristiano nella sua realtà più profonda, un dato che, di fatto, la grande tradizione della Chiesa ha sempre messo in rilievo. Eppure dobbiamo chiederci: questo dato, costitutivo dell'evento cristiano, è diventato davvero consapevolezza ermeneutica nell'intelligenza teologica e nel dialogo tra la teologia e le altre scienze?

In uno dei passaggi a mio avviso più penetranti di questo saggio, Donati rimarca che questo dato è stato tematizzato, in modo epistemicamente formale, nella dottrina sociale della Chiesa: la quale altro non è se non il tentativo (in gran parte riuscito) di mostrare come la *res* dell'evento cristologico abbia una rilevanza per sé sociale: perché salvare l'individuo al di fuori della relazione sociale vuol dire non onorare la struttura incarnatoria e pneumatica, in riferimento al Cristo, della fede cristiana. La dottrina sociale, in tal senso, dà figura a una novità epistemica nella storia del pensiero cristiano. Benché ancor oggi si possa completare il triennio di studi teologici senz'aver, non dico approfondito, ma neppure incontrato nel proprio *curriculum* la dottrina sociale della Chiesa! Il che significa che questa decisiva acquisizione non è entrata nel *depositum* di un'integrale formazione teologica.

Il Vaticano II, per il vero, nella *Gaudium et spes*, quando afferma che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio e ricreato in Cristo, così che si dà una certa somiglianza tra la vita interumana e la vita trinitaria, dichiara la consistenza ontologica e teologica del sociale (cf. nn. 22, 24, 38)[2]. Di qui *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, che ai nn. 54-55 segnala con convinzione la necessità di elaborare una metafisica dell'*umanum* segnata dalla relazionalità. L'affermazione di Gesù, nel vangelo di Giovanni, «Io e il Padre siamo uno» (*Gv* 10,30), connota infatti mediante una definizione plurale e relazionale l'identità e la vita di Dio, cui è chiamato a partecipare l'uomo, come scrive, nel Vaticano II, la *Dei Verbum* (cf. n. 2). Ecco un terreno assai fecondo per il rapporto tra la sociologia e la teologia.

2) Cf. G.M. Zanghì, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità», XIV (1992), pp. 5-16.

2. La matrice teologica della dopo-modernità. Anche l'idea della matrice teologica mi trova consenziente come tematizzazione di una questione sociologica fondamentale. Donati, in una forma che direi weberianamente idealtipica, dà un'interpretazione diacronica di come l'immagine del divino prima della modernità, nella modernità e nel dopo-modernità incide sulla concezione antropologica e sociale. Il "vuoto" di cui Donati parla con serena pacatezza, causato dalla fine della modernità e che segna lo spazio della dopo-modernità, viene di qui letto con l'occhio della speranza teologale, supportata da una lettura fenomenologica della società così come oggi si mostra, nella contraddittorietà e nelle tentazioni di deriva che si fanno palesi nella sua versione sia europea sia nordamericana, ma insieme cogliendo i fermenti e le linee di sviluppo del nuovo. Opportunamente, Donati non cede a una certa retorica che tende a privilegiare la soluzione del rapporto tra religioni e politica tipica del mondo nordamericano. Ne fa vedere piuttosto anche il punto debole. Piace, in particolare, questa lettura in chiave di speranza che trova consonanza con quanto ha avuto occasione di dire Benedetto XVI: certamente «il cristianesimo non determina l'opinione pubblica mondiale, altri ne sono alla guida. E tuttavia il cristianesimo è la forza vitale senza la quale anche le altre cose non potrebbero continuare ad esistere. Perciò, sulla base di quello che vedo e di cui riesco a fare personale esperienza, sono molto ottimista rispetto al fatto che il cristianesimo si trovi di fronte a una dinamica nuova». Mi trovo invece a disagio nel giudizio a mio parere troppo rigoroso che Donati dà sul protestantesimo come agente risolutivo nella messa in moto di una certa deriva della modernità. Certamente, un modello di marca protestante va in questa linea, ma vi sono anche esempi di Autori che indicano un'altra strada, per molti versi vicina a quella proposta nella *Sociologia del soprannaturale* (1947) da Luigi Sturzo. Penso, per non far che un nome, a Dietrich Bonhoeffer e al suo saggio che porta il significativo titolo *Sanctorum communio* (1930). Certamente egli vi è influenzato dal contatto col cattolicesimo, ma resta il fatto che avverte l'esigenza di pensare un'ecclesiologia che tenga conto della dimensione di una socialità connotata cristologicamente.

3. La società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata. Anche questa è una bella e condivisibile intuizione. Si tratta di far presente, a livello di rilevazione fenomenologica e di urgenza etica, a una vera e propria emergenza. Nelle società occidentali, da un lato, sembra venir sempre più a mancare un contesto di riferimento valoriale sprigionato dalla pervasività spirituale e culturale del fatto cristiano; ma, dall'altro, si rende sempre più visibile e incidente una rinnovata presenza del fatto religioso nella sua declinazione pluralistica e quindi anche, talvolta, conflittuale. Di qui – sottolinea giustamente Donati – l'esigenza di un concetto rinnovato e maturo di laicità, che egli delinea con rapidi e precisi tratti, offrendoci un vero e proprio *framework* concettuale.

4. *La differenza cristiana*. Ecco un ultimo profilo per molti versi discriminante. Se forse qualche volta le pagine di Donati danno l'impressione di una lettura uniforme del fatto religioso, in realtà nella sua lettura c'è uno spazio, e non irrilevante, per descriverne la varietà e diversità. Di qui vien fuori in modo netto la "differenza cristiana", connotata trinitariamente dalla proposizione di una relazione specifica tra trascendenza e immanenza. Anzi, proprio qui trova origine un punto

forza rimarchevole della proposta di Donati che viene offerto alla cultura d'ispirazione cristiana, ma non solo.

Non c'è che da ringraziare l'Autore per questo prezioso saggio. Esso, tra l'altro, richiama alla mente un'affermazione di Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze*: «*in Deo abstracta relatione nihil manet*» (*In Sent.* I,26,2). Direi, per fare una chiosa a Tommaso, che il *nihil* di cui egli qui parla era, al suo tempo, una semplice ipotesi per assurdo, mentre con la modernità tragicamente è diventato realtà. Il "vuoto" di cui parla Donati, la fede cristiana ci spinge a portarlo sulle spalle e ad attraversarlo, perché la fede di Gesù è in grado di offrire le chiavi culturalmente attrezzate per compiere l'operazione che questo libro c'invita a fare: realizzare una trascendenza verso l'alto, *trans* che sia al contempo una trascendenza, proprio perché verso l'alto (il Dio di Gesù che è Trinità), anche verso il basso, e cioè come relazione *tra*.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute