

LA CULTURA DEL DARE

Il «progetto Araceli», che Chiara Lubich ha formulato nel maggio 1991 in Brasile ed ha ben presto ampliato al Movimento dei Focolari di quella nazione e poi di tutti i continenti, non è un appello assistenziale: riguarda esplicitamente l'agire economico ripensato ed illuminato come «economia di comunione»; e già suscita nuovi comportamenti nella conduzione aziendale, nell'uso di capitali, risparmio e profitto, nella trasmissione delle tecnologie, nell'accendersi di iniziative produttive o di servizio in forme prevalentemente cooperative.

Il progetto però nasce non da una visione «economicistica» del lavoro e della produzione, bensì da una «concezione dell'uomo» che Paolo VI chiamerebbe «umanesimo plenario»¹: perciò pur ravvivando e – come vedremo – innovando nel campo economico, non rimane confinato in esso, ma si riversa immediatamente nel sociale e provoca dei «ritorni» sullo stesso realizzarsi dell'uomo e sulla sua ricerca di qualità della vita globale.

Questa non è una considerazione teorica, bensì una constatazione nascente dalla lettura delle esperienze che, piccole ma numerose, i membri del Movimento stanno realizzando nelle varie parti del mondo, in contesti sociali i più diversi. Tali esperienze sono delle realtà che, pur nei limiti di un processo appena iniziale, offrono molti elementi di riflessione, con quesiti e apertura di prospettive sul piano pratico e forse anche teorico.

Tali elementi sarà opportuno esaminare almeno in parte per una più esatta comprensione e più profonda esplorazione della

¹ Paolo VI, *Populorum progressio* (1967), 42.

natura della «economia di comunione» e della sua possibile incidenza sulla vita personale e sociale del cristiano e dell'uomo alle soglie del terzo millennio.

1. ECONOMIA COME «LUOGO SOCIOLOGICO»

Osservando le realizzazioni in atto, vi si coglie un duplice aspetto di ordine sociologico e antropologico, con implicazioni di ordine specificamente spirituale.

La prima considerazione che viene suscitata da ciò che si sta verificando è che l'economia ritrova la sua naturale essenza di «luogo sociologico». La si riscopre cioè come un intreccio di relazioni concrete tra attori sociali, che si comunicano da persona a persona (vicina o lontana) i propri beni solidi o liquidi, si associano per cooperare, rivedono i bilanci personali e familiari alla luce di una acuita sensibilità verso le esigenze altrui, investono i risparmi per partecipare ad imprese dichiarando in partenza di devolvere gli eventuali utili a predeterminati scopi di solidarietà con altri e di formazione dei giovani. C'è anche di più: operatori di aree sviluppate mettono a disposizione capacità operative, competenze tecniche, professionalità, tecnologie acquisite con lunga esperienza. Fanno questo per attivare nuove imprese in aree in via di sviluppo, sia addestrando nelle proprie aziende lavoratori di quelle aree, sia andandovi di persona da altra città o altro continente onde spendere le proprie personali capacità imprenditoriali e finanziarie, facendosi parte viva di popolazioni diverse dalle proprie. Sono iniziative in corso o in avanzata fase di progettazione, naturalmente tutte in un agire libero dalle logiche del ristretto interesse «per sé» e protese a produrre lavoro e sistemazione economico-sociale per altri.

È non solo un *donare*, ma anche un *donarsi*: oltre che una comunione di beni è – come appare chiaro – anche una comunione di persone. Come risultato si ha la creazione di nuove situazioni sociali, con nuovi tipi di rapporti, nuovi «modelli socio-culturali», frutto – e a loro volta anche diffusori e stimolo – di nuova mentalità, di nuova cultura: quella che da Chiara Lubich è stata chiamata la «cultura del dare».

Si tratta nel complesso di un vero e proprio fenomeno sociale che si immette nel fatto economico e gli dà senso e alto spessore umano. Quanto sta avvenendo con questa «economia di comunione» ci procura un soprassalto di coscienza – psicologica e morale – spingendoci a «rileggere» il quotidiano sonnacchioso nel quale tutti più o meno si vive: una prassi – e spesso anche una «filosofia» – che rinsecchisce l'agire economico a nudo rapporto materiale tra ognuno e il suo denaro, tra ognuno e l'*oggetto* (utensile, alimento, servizio e via dicendo) che produce o compra. È un rapporto dell'*io* con le *cose*, che oltre a «materializzare» in qualche misura la vita dentro di noi, in ciascuno annebbia o forse cancella la presenza «umana» dell'*altro*, creando una situazione di sociale avvizzito, in cui ci depersonalizziamo a vicenda². E ciò quando non avvenga che l'*altro* acquisti una forte presenza, ma negativa, in quanto strumento ben preciso di avido guadagno o concorrente in affari da schiacciare e perfino da eliminare³.

Certo non è tutta e solo questa la realtà economico-sociale: essa è pervasa anche da tante iniziative di assistenza, filantropia, solidarietà anche oltre le frontiere, con forme di cooperazione e di volontariato, iniziative e forme a cui il nostro Movimento ha dato e dà il suo convinto contributo. Senza sminuire di un millesimo il bene che esse sono e fanno, bisogna tuttavia notare che il loro spirito è di agire come supplenti del sistema e della mentalità economica vigente, di rimanere alla sua periferia, accettando una distinzione tra il sociale e l'economico e operando più in quello che in questo.

Con l'«economia di comunione» nasce un tentativo di giungere al cuore dell'economia, riscoprendola nella sua socialità radiale, sia in quanto dimensione obiettivamente necessaria della vita sociale, sia come via privilegiata disponibile per la soggettività

² Cf. T. Sorgi, *Costruire il sociale*, Città Nuova, Roma 1991, pp.115-120.

³ In proposito si può pensare tanto allo spirito esasperato di competizione che tende ad eliminare economicamente il concorrente, quanto a certe attività criminali (spaccio di droga, racket delle estorsioni, sequestri di persona, metodi per acquisizioni di appalti, ecc.) in cui, oltre all'aspetto morale e giuridico, va considerata la dimensione interpersonale (negativa), puntata esplicitamente su condizionamento, strumentalizzazione o eliminazione fisica dell'altro a fini propriamente economici.

di ciascuno che intenda far la sua parte nel riaccendere il sociale spento e, tutti insieme, costruire una società piú umana in tutti i suoi ambiti, una società concretamente solidale.

2. CRESCITA IN UMANITÀ

Un effetto ancor piú evidente che risulta fin dal primo lancio della «economia di comunione», quello che in pratica ha trasformato il «progetto Araceli» in realtà vissuta, riguarda il risvegliarsi della persona umana in mezzo all'intrico dei problemi che appaiono – e sono – tanto piú grandi di ciascun singolo. Quando sembrava indiscutibile che la loro enormità e complessità tendesse a scoraggiare e paralizzare l'iniziativa delle persone, ognuno s'è vista offerta una possibilità concreta di inserirsi in un processo economico alla propria portata, s'è visto vicino un progetto limitato, ma realizzabile anche con il suo contributo. Era ed è un progetto che scuote ciascuno nella sua «coscienza economica» – psicologica e morale – ottenendo il primo effetto di aiutarlo a scoprirsi anch'egli prigioniero inconsapevole dei modelli consumistici correnti e di imprimergli una grande spinta a liberarsene. Lo stimola inoltre ad attivarsi per *partecipare* in tutti i modi possibili, mettendo a disposizione di questo progetto oltre che i propri beni materiali (chi ne ha a sufficienza), anche le proprie capacità di lavoro, di tempo, di fantasia per procurarsi qualcosa da dare, anche la propria cultura e l'azione educativa in famiglia e a scuola – dall'asilo all'università – per diffondere una mentalità di comunione attiva.

Cosí chi ha e già dava, si accorge che può compiere un «passo piú in là» per dominare – e non soggiacere a – le ricchezze che ha, riordinando la propria vita, la professione, l'azienda (se è un operatore economico) e orientando in modo piú attivo e sociale il proprio conto in banca. Chi ha poco, trova anch'egli nuovi margini e scopre altre vie per farsi «datore». Chi non ha niente esce dallo stato di passiva e rassegnata attesa di ricevere, mette in movimento la propria inventiva e s'improvvisa magari venditore di tapioca – come avviene per qualche abitante delle favelas o dei

mocambos – pur d'essere a sua misura parte attiva di questo fenomeno. Su questa linea si muovono specialmente giovani e perfino ragazzi e bambini, con una miriade di iniziative le piú impenstate, dalla formazione di una cooperativa di *baby-sitter*, al dare passaggio in motoscooter a pagamento (destinando alla comunione il biglietto d'autobus risparmiato), alle cartoline delle Gen 4 con i loro disegni.

Vediamo come la personalità di ognuno venga rimessa in movimento e sollecitata la crescita in umanità proprio tramite quell'ambito economico che – preso a rovescio – è motivo principale di sclerosi spirituale per gli abbienti, di emarginazione sociale per i poveri, e fa appassire l'umano nell'uomo almeno quanto – e forse ancora piú che – la mancanza di libertà e di cultura intellettuale. L'uomo veramente si trova al centro del processo economico, sempre in posizione attiva.

Anche quelle persone o famiglie indigenti che Chiara Lubich indica come uno dei tre destinatari degli utili, sono da lei invitate a considerarsi su un piano costruttivo con l'«offrire il proprio bisogno»⁴. Ammessa la sottile verità che anche il lasciarsi amare è atto d'amore, lo stesso ricevere si colora dei toni del «dare», innanzitutto sul piano psicologico-spirituale ma poi anche sul piano oggettivo: è infatti un contributo che cosí si offre, in piena dignità e fraternità, allo stimolo e al funzionamento di un programma di solidarietà. Siamo inoltre in presenza di una partecipazione di nuovo genere: anche persone malate, le quali proprio non sono in grado di azione economica in senso stretto, vogliono contribuire con l'offrire le proprie sofferenze. E sentono che il loro contributo, anche se non monetizzabile, è un contributo vero, dato il quadro spiritual-materiale e umano-divino (teantropico), in cui la «economia di comunione» nasce e si sviluppa.

Sottolineano l'effetto spirituale del fenomeno diffuse esperienze giunte in un primo tempo inattese, ma, a rifletterci, da non considerare sorprendenti: membri del Movimento dei Focolari all'annuncio di questa economia basata sulla comunione, avvertito-

⁴ C. Lubich scrive: «chi ci confida i suoi bisogni per essere aiutato, anche questo dà» (lettera del 2 marzo 1958 indirizzata a tutto il Movimento).

no come rilanciata, precisata, completata la propria specifica vocazione; ed in altri, ch'erano ancora in attesa di decidere l'orientamento della propria vita, scocca la scintilla decisiva che li muove a rispondere alla chiamata interiore per una più profonda scelta di Dio.

Questo fiorire o rinverdirsi di vocazioni trova una prima spiegazione nel fatto che la persona umana è un insieme di varie componenti vitalmente intrecciate fra loro: un sistema. Producendosi variazioni in un punto, tutto il sistema si muove; illuminandosi la dimensione economica, anch'essa costitutiva dell'uomo, tutto l'essere umano si dirige verso una nuova armonia. La spiegazione si approfondisce quando si considera che il Vangelo ci interpella davanti ad un bivio da cui dipende la nostra scelta di vita: «o Dio o mammona»; non si può servire a tutti e due: se si rifiuta l'uno dei due, si può amare l'altro (cf. Mt 6, 24).

L'annuncio della «economia di comunione», appena viene accettato e tradotto in atti concreti – che sono atti d'amore all'uomo in necessità – si dimostra forza che agisce «sgelando la cristallizzata personalità umana»⁵ e dà inizio alla liberazione delle energie profonde dell'uomo: svincolato dai condizionamenti dei beni materiali, egli sa imboccare *l'altra via*, quella su cui incamminarsi come «pellegrino dell'Assoluto».

3. COMUNIONE DEI BENI E IMPEGNO SOCIALE

Lo spirito da cui fiorisce il «progetto Araceli» è in fondo quello stesso che animava la prima comunità di Trento, ricordata nell'articolo di Pino Quartana.

Se consideriamo quella esperienza – in cui si profilava l'inizio di un nuovo Movimento e fiorivano i primi segni di una nuova spiritualità – scopriamo che sia sul piano storico sia nel contenuto spirituale operava in misura fortemente incisiva un particolare uso dei beni terreni, una tipica *concezione dell'economia*.

⁵ Id., *Tutti siano uno*, 1968, in *Scritti spirituali/3*, Città Nuova, Roma 1979, p. 39.

Ci troviamo davanti ad un distacco dalle ricchezze, che è cosa diversa dalla scelta della povertà ascetica, vissuta – e con tanti frutti – da altre spiritualità nella Chiesa. Nella comunità di Trento era intenso l'uso dei beni resi disponibili dalla *rinuncia per amore*; si rinunciava a un bene per amore di chi non l'aveva e subito lo si metteva in circolazione per costruire l'unità, per vivere una comunione concreta, che fosse attuazione del comandamento dell'amore reciproco e incarnazione della «comunione dei santi», in una accettazione del tutto libera e aggiornata del modello di comunità descritta negli Atti degli Apostoli ⁶.

La comunione dei beni è stata fin dall'inizio un uso in qualche misura *attivo* dei beni: non un disfarsene, non un darli e basta, ma una condivisione continuata, sistematica e organizzata, che era stimolata dall'aspirazione a vivere il Vangelo in modo non intimistico e non episodico, e puntava sull'impegno a fare di essa la base concreta per una vita comunitaria con un profondo, esplicito «desiderio di maggior equilibrio sociale» ⁷.

La prima *conversione* che raggiungeva il cuore di quelle persone, era di trasformarle in *persone di comunione*: comunione tra Dio e gli uomini, comunione degli uomini tra loro, spirituale e materiale, ecclesiale e civile.

Era così che prendeva fisionomia il primo degli «aspetti» – che man mano diventeranno sette – in cui si organizza la vita concreta del Movimento dei Focolari ⁸; è un aspetto che viene espresso dal binomio «scelta di Dio – comunione dei beni e lavoro». Si può pensare che non sia senza profondo significato il fatto che sin dall'inizio – in un disegno che alla stessa fondatrice s'illuminava solo man mano che lo si viveva – tale aspetto venisse in luce per primo. Pensandoci ora, vi si scorge un essenziale parallelismo con la prima delle beatitudini, la «povertà in spirito», lì collocata dagli evangelisti come chiave per entrare nel «regno» (cf. *Mt* 5, 3; *Lc* 5, 20).

⁶ Id., *La carità come ideale*, 1971, *ibid.* pp. 95-99.

⁷ Id., *Tutti siano uno*, cit., p. 40.

⁸ Id., *Rivoluzione arcobaleno*, 1968, in *Colloqui con i Gen*, Città Nuova, Roma 1978, 3^a ed., pp. 49-60.

Dopo l'esperienza di Trento, tale tensione alla comunione dei beni – vissuta in gradi e modi diversi, secondo le diverse vocazioni dentro l'Opera di Maria – ha continuato a caratterizzare la vita delle comunità che sono nate nelle varie parti del mondo. Ed è stata la stessa tensione che, portata a raggio più vasto, ha ispirato particolari *azioni* sociali, quali ad esempio la «operazione Africa», condotta per alcuni anni dai gen europei, o la «operazione Libano», sostenuta in particolare dalle «Famiglie Nuove», o la «operazione Sahel». Sulla stessa onda sono nate molte *opere* sociali quali – per citarne alcune indicative – il complesso di strutture sanitarie, scolastiche e artigianali a Fontem (Camerun), aziende di riforma agraria come il «Magnificat» in Brasile, iniziative per la promozione sociale (Bukas Palad) o per l'addestramento professionale (falegnameria) a Manila. Sono realizzazioni di varia portata, che, per numero e consistenza, hanno costituito materia valida perché il *Bureau internazionale dell'economia e lavoro* del nostro Movimento «Umanità Nuova» meritasse di essere accolto nel maggio 1987 fra i membri del Consiglio Economico-sociale dell'ONU. Nello stesso tempo per meglio sostenerle si sono costituiti, secondo le legislazioni dei vari stati, enti morali ed associazioni quali l'AMU (Azione per un Mondo Unito) in Italia (1987) – esplicitamente rivolta verso le aree del Terzo Mondo, con l'utilizzo anche di fondi pubblici – la «New Humanity, Inc.» in USA (1990), il SERCOM (Servicio Comunitario) a Belem in Brasile (1980) ed altri in altri paesi, con l'intento anche di usufruire dei benefici legali, compresi quelli fiscali, nella raccolta ed erogazione di fondi a scopi sociali.

Sono state e sono attività mai intese come puramente assistenziali, né fine a se stesse. Sono sempre condotte dalle nostre comunità del luogo in collegamento con altri punti del Movimento nel mondo, e vivono sempre come particolari di un disegno molto più ampio: concorrere alla «immane impresa... di rinnovare il mondo», cominciando con l'attuare là dove possiamo la rivoluzione evangelica, che è «anche la più potente rivoluzione sociale»⁹; e

⁹ C. Lubich, *Messaggio* del 20. 3. 1983 in *Verso una nuova umanità*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 45-48.

perciò favorire la nascita di «uomini nuovi» e di strutture per una umanità nuova, cammino verso l'unità dei popoli¹⁰. È un ideale certamente molto più grande di ogni capacità umana: e il Movimento sa che finora non ha potuto se non far nascere «qua e là qualche fazzoletto di tenue prato verde»; ma intanto continua a «disseminare il mondo di queste opere come di candelabri accesi ad illuminare il nuovo cammino dell'umanità»¹¹. E sulla via intrapresa procede nel convincimento che da qualche parte bisogna pur cominciare a viverla – per testimoniarla – la realtà futura che si annunzia.

4. ECONOMIA DI COMUNIONE

In tale procedere, per gli stimoli ideali e storici presenti in Chiara – quali sono ricordati da Pino Quartana – la comunione dei beni ha compiuto «un passo più in là»¹², sviluppando nel proprio seno questo «specifico» che è la «economia di comunione». Sono state numerose e diverse le esperienze messe in atto prima d'ora nella vita del Movimento: l'esercitarsi per lunghi anni nel dare, nel condividere, nel promuovere azioni di solidarietà verso i bisognosi del proprio quartiere o verso le popolazioni di terre lontane, avvilita da fame e malattie o colpite da disastri naturali o politici; il considerare, come fanno i gen, «capitale di Dio» quanto riescono a produrre per poi donarlo con generosità totale¹³; i germi di attivismo economico contenuti in alcune delle iniziative di promozione sociale finora svolte, come, per dirne una sola, la centralina idroelettrica costruita dal nostro Piero Pasolini, con l'aiuto gratuito di operai genovesi, per introdurre nel dimenticato popolo dei Bangwa (Camerun) una fonte moderna di illuminazio-

¹⁰ Id., *Per una civiltà dell'unità*, 11. 6. 1988, in *Una cultura di pace per l'unità dei popoli*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 14-15 e 17.

¹¹ *Ibid.*, pp. 15 e 17.

¹² Cf. Pino Quartana, *L'economia di comunione nel pensiero di Chiara Lubich*, supra, pp. 9-20.

¹³ C. Lubich, *Il piccolo capitale di Dio*, in *Colloqui con i Gen*, cit., pp. 72-74; v. anche *ibid.*, p. 52.

ne e nuove tecnologie nella estrazione dell'olio dalle noci di palma¹⁴; e tante altre iniziative, sorte dovunque il nostro Movimento abbia raggiunto una certa maturità di vita, e delle quali si può ricostruire la fioritura con la lettura del periodico «Città Nuova» nelle sue edizioni in varie lingue. Tutto questo assume oggi il valore di segni premonitori, di marcia di avvicinamento, di formazione ad una mentalità, di preparazione pratica a questa svolta, a questo «passo piú in là» di portata straordinaria che è la «economia di comunione».

In questa la comunione dei beni assume una piú precisa forma e sostanza di *agire economico*. S'è già detto come fin dall'inizio il mettere in comune i propri beni fosse non un rifiuto, ma un loro uso *attivo*: era però, e anche oggi, in quanto tale, è un uso dei beni che rimane limitato all'aspetto della *distribuzione* (o redistribuzione) della ricchezza. La novità che ora sopraggiunge è la *produzione*: l'impegno nuovo sta nel mettere a frutto i propri beni per produrne altri, per moltiplicarli, onde averne di piú da mettere in comune (da *distribuire*) secondo le tre destinazioni indicate nel «progetto Araceli».

La comunione dei beni rimane. Anzi, come costatiamo, da quel maggio s'è accresciuta in chi già la praticava, e va coinvolgendo anche altri. Essa – per citare i termini usati dalla stessa Chiara in occasioni diverse – è la «base» della economia di comunione e finisce con l'esserne anche il «coronamento». Soprattutto ne costituisce lo «spirito».

Ed è tale spirito che aiuta a comprendere le varie vocazioni che si sono configurate in seno al Movimento dei focolari, come risposta al messaggio evangelico in merito all'uso dei beni. Sullo sfondo comune del distacco interiore dalle ricchezze – scelta libera, ma fondamentale non solo per ogni membro del Movimento, ma per ognuno che voglia esser seguace di Cristo (*Lc 14, 33*) – si distinguono due diverse posizioni: l'una comporta l'abbandono effettivo dei «campi»; l'altra lascia il cristiano – ma non il suo cuore – in mezzo ai «campi», orientandolo a «considerare i beni come patrimonio di Dio da amministrare per il bene di tut-

¹⁴ Cf. *Verso una nuova umanità*, cit., pp. 98-100.

ti»¹⁵. Ambedue le posizioni sono nell'ambito della parola di Gesù, che a Levi e a Zaccheo chiede due cose diverse: all'uno di lasciar tutto e seguirlo, all'altro di convertirsi ad una economia nuova.

«Gesù non condanna i beni: condanna il loro abuso», scrive Giordani, analizzando l'azione insita nel messaggio evangelico contro le radici del capitalismo antico, con effetti rivoluzionari sul piano dei rapporti sociali¹⁶. Gesù condanna l'idolatria del denaro ed esorta tutti a vivere la «povertà in spirito» (Mt 5, 3; Lc 6, 20), dichiarando l'attaccamento alla ricchezza ostacolo al fruttare della sua parola (le spine che soffocano il seme: Mc 4, 18-19) ed alla stessa salvezza (il cammello e la cruna dell'ago: Mt 19, 23-26). Seguendo il suo invito, alcuni nel Movimento vivono la vocazione particolare (uno dei «consigli evangelici») di «vendere tutto e distribuirlo ai poveri» (Mt 19, 22) nel caratteristico spirito di comunione sopra ricordato; sono quelli che vivono in comunità e praticano la comunione dei beni dando *tutto*: ricchezze, professione, disponibilità personale completa.

Altri, rimanendo nella propria famiglia e conservando le proprie attività economiche, fanno una comunione dei beni di cui si potrebbe indicare questa *definizione*: dare «nella misura da ciascuno liberamente stabilita tenendo conto dei propri doveri familiari e delle proprie responsabilità sociali» e con l'impegno di «affinare la propria coscienza nel riconsiderare continuamente sia le proprie possibilità che le necessità dei fratelli»¹⁷. Si tratta cioè di una comunione dei beni praticamente parziale: essa però continua a nascere da un distacco interiore totale e dallo spirito dell'unità, generando varie forme del dare e del darsi. Comporta un «dare nella libertà» che viene talora indicato col termine «superfluo» (*quod superest*: Lc 11, 41), ma con un significato ben più profondo di quanto non dica la pa-

¹⁵ C. Lubich, *Rivoluzione arcobaleno*, cit., p. 53; *La carità come ideale*, cit., pp. 99-100.

¹⁶ I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1963, 8ª ed., pp. 214-216.

¹⁷ *Regolamento dei volontari e delle volontarie*, art. 10.

rola in sé¹⁸, trattandosi di un dare che – come appare evidente nella *definizione* sopra indicata – è dettato da senso comunitario ed ha aspetto profondamente coscienziale e dinamico («affinare», «riconsiderare»). Esso – come esplicitamente aveva già spiegato Chiara Lubich in uno scritto del 1971 – comporta anche l'esser disposti, se è possibile, a dare di «tutti i propri beni» quant'altro è richiesto dal bisogno degli altri, il donare per la comunità tempo, talenti intellettuali e operativi e ogni realizzabile forma di ospitalità, il dare del proprio per aiutare i paesi in via di sviluppo: e tutto ciò nell'intento di «adeguare il più perfettamente possibile alle condizioni presenti lo spirito dei primi cristiani»¹⁹. Inoltre quelli che praticano tale forma di comunione dei beni, si adoperano – e qui si va verso la economia di comunione – per meritare l'elogio da Gesù rivolto a quelli che fanno fruttificare i «talenti» e le «mine» loro affidati per moltiplicarli e non per soterrarli (*Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27*), e che dimostrano capacità di iniziativa nell'usare i beni materiali per «procurarsi amici» che possano accoglierli in cielo (*Lc 16, 8-9*).

Senza pretendere di entrare in questioni di esegetica – che esulano dal mio compito e competenza – aggiungerò che a sottolineare e quasi a spiegare questo sviluppo della comunione dei beni in economia di comunione, può valere il pensiero di Paolo, che più volte insiste sull'impegno del cristiano nel lavoro, come fa in particolare scrivendo ai Tessalonicesi (*1 Tess 4, 11; 2 Tess 3, 7-12*). Per il nostro discorso risulta di grande significato la sua perentoria esortazione a «darsi da fare lavorando onestamente con le proprie mani per avere di che dare a chi patisce necessità» (*Ef 4, 28*)²⁰.

In tale espressione non c'è più solo il pensiero severo e attivistico di Paolo sul lavoro come dovere individuale da cui scaturi-

¹⁸ Appare molto significativo il fatto che, anche se nel parlare corrente entro il Movimento talvolta si usa per brevità il termine «superfluo», questo non compare in nessun punto né degli *Statuti* dell'Opera di Maria, né dei *Regolamenti* delle sue varie diramazioni: in essi si parla solo di «comunione dei beni» praticata in maniere diverse secondo le varie vocazioni.

¹⁹ C. Lubich, *La carità come ideale*, cit., pp. 95-101.

²⁰ Questo concetto risulta rafforzato in S. Basilio: «chi tende alla perfezione deve lavorare giorno e notte per avere di che dare a chi ne ha bisogno» (*Regole lunghe 42, 1-2* in *La teologia dei Padri*, Città Nuova, Roma 1982, vol. 3°, p. 141).

sce il diritto di mangiare («chi non vuol lavorare, neppure mangi»: 2 Tess 3, 10). Vi è chiaro riferimento, oltre che alla onestà e al diretto impegno personale nell'agire economico, anche alla industriosità da esprimere, alla produttività da ottenere, allo scopo sociale che la deve ispirare.

È in questo spirito dei «talenti» da moltiplicare, del lavoro e impegno produttivo da orientare al bene degli altri, che opera la «economia di comunione», con tutte le applicazioni e gli sviluppi che l'esperienza del cristianesimo *vissuto* e le concrete situazioni socio-economiche e culturali concorrono a suggerirle.

5. «NON SIAMO SOLI»

Per tale evidenza assunta con l'impegno di *produrre*, anche il lavoro viene rilanciato nella dimensione di componente coesenziale della spiritualità del Movimento. Come tale era già inscritto – per così dire – nel codice genetico della idea della «quarta strada»²¹: nuova via che la giovane Chiara Lubich nel 1939 sentì di essere chiamata a percorrere nella Chiesa, insieme con altri, in mezzo al mondo, ispirandosi alla famiglia di Nazareth, composta da tre lavoratori. Da prendere a modelli appunto anche come lavoratori²². In tal modo non solo per quei membri del Movimento che, vivendo nelle proprie famiglie, più rimangono legati ad impegni professionali, ma anche per i chiamati alla vita in comune nei focolari, la fondatrice può dire che il lavoro non è come un'appendice «ad una vita contemplativa, di preghiera o d'apostolato, ma sarà la loro vita»; la loro vocazione è soprattutto quella di «offrire a Dio il loro lavoro»²³.

A questo punto bisognerà pur dire che la concezione del lavoro – come anche dell'economia – nello spirito e nel pensiero di

²¹ C. Lubich, *Così nacque il focolare*, in G. Lubich, *Intervista al Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 1975, pp. 10 e 16-18.

²² C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento Umanità Nuova*, in *Atti del Convegno Il lavoro e l'economia oggi nella visione cristiana*, Città Nuova, Roma 1984, p. 12.

²³ *Ibid.*, pp. 12-13.

Chiara Lubich e nella vita del Movimento presenta una ambivalenza, che in un certo senso potrebbe chiamarsi «dialettica del lavoro», rientrando sí nella teologia delle realtà terrene, ma anche inserendosi in quella che da qualcuno è stata chiamata «bipolarità del cristiano»²⁴. Il lavoro cioè viene esaltato come attività di cui avere un «altissimo concetto», come una partecipazione all'opera creatrice del Padre e, per la sofferenza che comporta, all'opera redentrice del Figlio, come un valore concreto che realizza l'umanità dell'uomo e merita di essere liberato da ogni strumentalizzazione alienante; ma nello stesso tempo viene esposto al «distacco» interiore profondo ed è immerso in una visione super-umana²⁵ che sembrerebbe spegnere l'umano nel divino: lavoro affermato – lavoro negato. Lo stesso avviene per l'economia, intesa come intreccio fra beni materiali e rapporti dell'uomo con essi, oltre che dei rapporti degli uomini fra loro in merito ai beni stessi: anche l'economia è una realtà riconosciuta e vissuta, ma in un quadro che – come s'è già visto – chiede all'attore umano un «lasciare», un netto «distacco interiore», una scelta di campo – «o Dio o mammona» – che è fondamentale.

Però nella visione teorico-pratica di Chiara la «bipolarità» trova un superamento in radice (anche se il problema rimane nella nostra quotidiana ricerca di coerenza tra fede e vita). Ella ci invita ad avere una concezione unitaria (evangelica) del reale, basata sull'accogliere senza restrizioni la Parola, che si manifesta come Verbo incarnato (il divino fattosi anche umano). Tutte le realtà umane – quindi anche l'economia e il lavoro – ella sa che hanno «aspetti piú celesti e aspetti piú umani»; per capire «alla radice» le realtà umane è necessario «leggerle in Dio» e per farle crescere autentiche occorre conformarle al «pensiero di Dio» su di esse²⁶.

Interrogando il Vangelo, riceve due risposte fondamentali sul modo cristiano di vivere il problema economico: a) bisogna cominciare col «cercare prima il regno di Dio e la sua giustizia»,

²⁴ M. Nédoncelle, *Le chrétien appartient a deux mondes*, Paris 1070, tr. it. a cura di C. Valenziano col titolo *Bipolarità del cristiano*, AVE, Roma 1971.

²⁵ C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento «Umanità Nuova»*, cit., pp. 13-16 e 19-21.

²⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

nella certezza che il Padre ci darà «in aggiunta» quelle cose di cui «sa che abbiamo bisogno» (cf. *Mt* 6, 32-33); b) è necessario certo lavorare – e bene – però senza fare del lavoro un idolo: impegnarsi in esso nello spirito del «distacco», nella fede che chi avrà «lasciato i campi» anche solo spiritualmente (e per «campi» Chiara intende pure il lavoro), riceverà non solo la vita eterna, ma anche il «centuplo» su questa terra ²⁷.

Una posizione di questo genere può sembrare angelismo, ingenuità, utopia, ascetismo di fuga dal reale storico. Ma Chiara non ne fa una ipotesi teorica, su cui dibattere: ne fa un modo concreto di vivere, una testimonianza valida per lei stessa, per la prima comunità di Trento, per le persone che in numero crescente da tutte le parti del mondo accettano di riscoprire il Vangelo nella sua genuinità immediata e si impegnano a viverlo insieme, inserendosi nella «divina avventura» dell'Opera di Maria. La quale, per chi voglia osservarla dal di dentro, si presenta come un laboratorio dove da ormai cinquant'anni questi principi spirituali-materiali vengono sperimentati, questo processo teantropico (*unum* di divino e di umano) giornalmente si realizza, sottoponendosi alla verifica della storia, della sua storia, per piccola e limitata che possa essere. Già all'inizio «era uno spettacolo che non si sa se mano d'uomo o d'angelo andasse componendo», con «fatterelli minuti, ma significativi», tanti piccoli fatti – scrive Chiara – che succedono a chiunque prende alla lettera le parole di Gesù, «ma che ci facevano rimanere ammirate», e ci incoraggiavano a proseguire ricordandoci «quegli altri fatti, straordinari, successi ai grandi fratelli che ci precedettero» ²⁸; i santi e le tante opere di Dio di cui è costellata la storia della Chiesa.

Quello «spettacolo» si prolunga. E, senza provocare illusioni di miracolismo, fa sperimentare al Movimento quanto siano vere e concrete le promesse del Vangelo in merito a quell'«in aggiunta» che viene dalla Provvidenza, a quel «centuplo» che fiorisce dal «distacco».

²⁷ *Ibid.*, pp. 11-13. Il tema, con espressioni leggermente diverse, è trattato dai tre sinottici: *Mt* 19, 29; *Mc* 10, 30; *Lc* 18, 30; negli ultimi due si fa riferimento esplicito al «tempo presente».

²⁸ *Id.*, *Tutti siano uno*, cit., pp. 38-39.

Viene ora una domanda, che è di fondo: tutto questo può valere entro i limiti di una attività religiosa, sia pure nella concretezza di opere di misericordia e di promozione sociale; ma fino a che punto può valere – si chiedono anche i credenti – in una sfera così «laica» quale è l'agire economico?

Anche noi credenti siamo invitati a svegliarci dal nostro ateismo pratico, per ricordarci che Dio agisce davvero nella storia. Troppe volte riteniamo anche noi – come i non credenti – che nel tentativo di riformare la società e di perfezionare il cammino dell'umanità dobbiamo «far calcolo unicamente sulle nostre forze»: così ignoriamo che noi «non siamo soli» e che «un Padre, una Provvidenza divina è sopra di noi e ci segue»²⁹, un Padre che si vuole coinvolgere con amore nelle nostre vicende umane e chiede alla nostra libertà (che Egli stesso ci ha data) di lasciargli lo spazio per fare la sua parte nell'ardua impresa del rinnovamento dell'umanità³⁰.

È questo il problema che il cristiano ha nel suo agire economico: problema non di dottrina economica o di contabilità aziendale, ma di atteggiamento che è spirituale e operativo insieme, di orientamento esistenziale. Egli non può pensare – sia pure nel subconscio – di apporre al cancello di un'azienda, d'una banca, d'una scuola di economia un cartello con la scritta: «divieto di accesso ai non addetti ai lavori». E rivolgerlo in su, come a dire al suo Dio: «scusami, ma Tu in questi ingranaggi non c'entri». D'altro lato però egli neppure può lanciarsi senza la necessaria competenza, prudenza, correttezza in avventure imprenditoriali e finanziarie, e pensare che poi a turare i buchi del suo bilancio, se egli è uno che prega, dovrà pensarci la Provvidenza: si sentirebbe ripetere le parole dello stesso Gesù: «non tentare il Signore Dio tuo» (Mt 4, 7).

La promessa evangelica «non vuol dire che ci esenti dal lavoro»³¹ cioè dal fare tutta la nostra parte umana; ci aiuta anzi a farla bene proprio sul piano umano: nella serenità, nella respon-

²⁹ Id., *Verso una nuova umanità*, cit., pp. 44-45.

³⁰ Id., *Per una civiltà dell'unità*, cit., pp. 15-16.

³¹ Id., *Economia e lavoro nel Movimento «Umanità Nuova»*, cit., p. 12.

sabilità (davanti a Dio e agli uomini), con senso di socialità, con coraggio per superare stanchezze e scoraggiamenti. E poi «cercare il regno di Dio e la sua giustizia» significa, sí, «far regnare Dio in noi», vivendo come *uomini nuovi* una vita interiore di unione con Dio e di amore spirituale con i fratelli. Significa però anche «far regnare Dio nel mondo»³²; e questo comporta un operare concretamente e in molti per costruire una società con *strutture nuove* in cui regni l'amore reciproco concreto, base per la soluzione di ogni problema sociale, compresi i problemi economici (e qui s'innesta il discorso sulla economia di comunione). Ma c'è una ulteriore riflessione da compiere: la fede nella Provvidenza del Padre, oltre ad infiorare la vita dei singoli e della comunità con quei reali interventi in cui Egli muove circostanze e cuori umani verso di noi, ci converte continuamente – come singoli e come comunità – affinché ci si renda anche noi espressioni attive della sua Provvidenza, gli uni per i bisogni degli altri.

6. LAVORO CON, LAVORO PER

Anche l'altro aspetto – quello del lavorare in spirito di «distacco» – non sminuisce l'impegno del lavoratore né il valore umano del lavoro: anzi illumina quello e questo e li consolida sul piano psicologico-esistenziale della singola persona; in piú offre la risposta ad alcune esigenze propriamente economiche considerate nel quadro generale di una politica del lavoro.

Se va applicata al lavoro la promessa evangelica «chi lascia i campi avrà il centuplo su questa terra», bisogna vedere in che modo anche nel lavorare con «distacco» – oltre ai meriti spirituali e agli interventi provvidenziali – si realizzi per l'uomo e per la società un «centuplo» propriamente terreno.

La stessa autrice del «progetto Araceli» compie del fenomeno un'analisi che ci scopre conseguenze sorprendentemente pratiche e moderne di questo «lasciare» evangelico (conseguenze in cui si manifesta il completarsi della dialettica del lavoro prima ac-

³² *Ibid.*, p. 11.

cennata: lavoro affermato – negato – *rilanciato* in luce divina e umana). Dai punti di fondo delle sue considerazioni risulta che il «distacco»

— fa sí che la professione, «lasciata» in spirito, venga «ritrovata» come disegno di Dio su di noi e quindi rilanciata: ciò infatti spinge dal profondo della coscienza ad adempierla nel modo piú perfetto possibile, tanto da «fare di ogni ora di lavoro un capolavoro di precisione, di ordine e di armonia» e da impegnare ciascuno a migliorare la propria professionalità;

— rilanciando la professione con tale dimensione coscienziale, offre un rimedio alla poca diligenza nel lavoro e in particolare all'assenteismo;

— rende piú disponibili i lavoratori ai fenomeni di mobilità e di riciclaggio imposti dalle trasformazioni tecnologiche e dai mutamenti del mercato;

— aiuta a superare gli effetti alienanti che sulla psiche dei lavoratori vengono indotti dai movimenti ripetitivi, dallo sfruttamento operato dal sistema, dalla condizione passiva di un lavoro «subíto come mero strumento di sopravvivenza»;

— offre la via piú profonda per rompere la pratica assimilazione dell'uomo ad una macchina e riscoprirgli il suo «essere ad immagine di Dio creatore»³³.

Si ottiene quindi una liberazione dell'uomo dagli aspetti servili del lavoro, nell'interesse della persona e contemporaneamente della stessa economia. Inoltre, combinando tale «distacco», maturato nei singoli, con il senso *comunitario* (che è del Vangelo e viene sottolineato al massimo nel Movimento), viene potenziata la dimensione della socialità, già insita nel lavoro. È una socialità che comincia dall'ambiente di lavoro, ed è ancora una volta vista da Chiara Lubich «nel pensiero di Dio»: quindi una «apertura e donazione agli altri fino ad amarli come se stessi». Cosí l'azienda da arido sistema, pieno di necessità materiali e di conflitti, si trasforma in un «piccolo mondo del lavoro», dove tutti – dagli operai ai dirigenti e ai proprietari – sono coinvolti in un amarsi a vicenda fino a «divenire una cosa sola tra loro»: allora nasce la compresio-

³³ *Ibid.*, pp. 14-15.

ne reciproca, la condivisione di fatiche e di problemi, la ricerca comune delle soluzioni e di «nuove forme di organizzazione del lavoro. Si viene con ciò a condividere e a partecipare tutti insieme anche ai mezzi di produzione e ai frutti del lavoro»³⁴.

In tal modo l'azienda diventa una *comunità di persone*. Inoltre, poiché per il cristiano è non solo logica ma doverosa una «coscienza sociale a dimensione planetaria», poiché è per lui necessario «essere un uomo-mondo»³⁵, tale spirito di comunione scavalca i recinti dell'azienda, cammina per il mondo intero ed opera nella consapevolezza (oggi confermata anche dai fatti del 1989) «che non è sufficiente unire gli operai per risolvere i problemi economici. Occorre unire tutti gli uomini del mondo del lavoro»³⁶.

A rileggere oggi l'analisi compiuta da Chiara Lubich nel giugno del 1984³⁷ si scopre come nel suo pensiero e nell'animo suo fossero già vivi e precisi i germi che poi dovevano fruttificare nel «progetto Araceli» del 1991. E viene in evidenza come questo non si comprenda appieno e non si possa attuare correttamente senza tener conto dei concetti basilari (ne ho sottolineati solo alcuni) contenuti in quella analisi.

Mi sembra opportuno aggiungere una breve considerazione a commento e sviluppo dei concetti della socialità del lavoro e della forza realizzante che esso ha in merito al crescere dell'uomo in umanità (concetto, questo, particolarmente esaminato nella *Laborem exercens*).

Ciò che realizza l'uomo è certo il suo operare nel dominare la materia, il suo agire, il suo innovare nella natura. Ma soprattutto lo è il suo lavorare *con* e *per* altri esseri umani: è nella crescita delle relazioni che si arricchisce la personalità. Perciò anche nel lavoro non si cresce – anzi ci si abbrutisce – se non si punta sui rapporti interumani, se non si cura la «strategia dell'attenzione» verso l'Altro, riscoperto *persona* al di sotto della maschera dei

³⁴ *Ibid.*, p. 16

³⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ È un vero breve trattato di concezione non-materialistica – umano-divina, personalista e comunitaria insieme – dell'economia e del lavoro, da approfondire più di quanto qui si sia potuto fare.

ruoli, sia dentro l'azienda sia nei rapporti economici in genere tra chi produce un bene (oggetto o servizio) e chi lo utilizza³⁸. La piú grande e bella forza umana e umanizzante del lavoro, il suo «vero e piú impagabile *plus-valore umano*»³⁹, è la sua socialità.

Lavoro *con*, lavoro *per*: sono due dimensioni della socialità del lavoro, di cui la prima è piú ovvia, anche se deve essere di continuo alimentata e ricostruita nel freddo e fra gli attriti dell'ambiente di lavoro (dove una «cellula d'ambiente» può suscitare la comunione mancante). La seconda rischia di fermarsi a considerare il *per* che giunge all'Altro dentro la famiglia: gli conferisce un vero contenuto sociale solo il *per* che scavalchi i piccoli muri domestici.

Prima ancora che uno voglia fare tale ampliamento per propria decisione, c'è già un *per* che è una realtà *fattuale* e che, se coscientizzata, crea una nuova solidarietà morale: è il *per* che indica i *destinatari* a cui giungono i frutti di ogni lavoro, gli oggetti o i servizi prodotti dai vari tipi di lavoro fisico e intellettuale di singoli lavoratori o di affollate aziende o uffici. In certe situazioni lavorative questi *destinatari* il lavoratore li può guardare negli occhi, come il medico i suoi pazienti o il negoziante i suoi acquirenti: si tratta di agire in modo che non ci sia lí solo una prestazione a pagamento, ma un vero rapporto da persona a persona (con impegno umano vissuto da ambedue le parti). In tante altre situazioni invece il lavoratore non vede coloro ai quali giunge il suo prodotto (un'auto, una radio, le scarpe, un alimento): egli non pensa a loro; ed essi per lui non esistono. E neppure lui per loro. Eppure ha lavorato – senza saperlo – *per* loro. E una parte del loro denaro essi lo danno – senza saperlo – *per* lui. In un oggetto, in un servizio due persone si trovano ai due capi di un filo umano che li congiunge, pur vivendo esse spesso lontane e reciprocamente ignote: è un filo *reale*, attraverso cui, con un minimo di «strategia dell'attenzione», i due possono farsi veramente prossimi, se il lavoro dell'uno e l'uso da parte dell'altro si caricano di significati

³⁸ T. Sorgi, *Economia e lavoro per l'uomo* in *Atti del convegno 1984*, cit., pp. 28-29; v. anche Id., *Costruire il sociale*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 78-84 e 115-121.

³⁹ Id., *Economia e lavoro per l'uomo*, cit., p. 30.

morali: con conseguenze anche pratiche, poiché l'attenzione al destinatario di un oggetto, impegna nella qualità del produrre ⁴⁰.

Ma la dimensione piú profonda della socialità del lavoro *per* si raggiunge quando tutti i muri e distanze e diversità sono superati nella esplicita decisione di lavorare onde avere qualcosa *per* darla nella comunione dei beni, ulteriormente specificata come economia di comunione.

Caricando poi tutto questo di quel senso umano-divino prima ricordato, si giunge a lavorare *con* Dio e *per* Dio: un senso del lavoro che iniziato con Adamo ⁴¹ si esprime come partecipazione al grande evento della creazione anche oggi e si estende, nel Golgota, all'opera della Redenzione; ed assume spirito particolare in forza dello scoprire che, in ultima analisi (analisi evangelica), si lavora *con* e *per* Altri con i quali si identifica Colui che ha detto: «ciò che fate al piú piccolo dei miei fratelli, lo fate a me» (cf. *Mt* 25, 40). Così dicendo, egli ci fa sapere che continua in loro – in noi – la sua incarnazione.

Ecco quello che mi è sembrato di poter chiamare il *plus-valore divino* del lavoro umano ⁴².

7. CONTEMPLAZIONE E FORZA D'AZIONE

Una riflessione di Chiara Lubich ci aiuta a fondere in uno quel binomio benedettino dell'«ora et labora», che sembra composto di due realtà: quando infatti ella dice che «vocazione del focolarino è non tanto dedicare a Dio ore di adorazione, quanto il proprio lavoro» ⁴³, vuol semplicemente significare che anche il lavoro, nel suo senso piú profondo, è tutto preghiera.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 29-30; il concetto è stato sviluppato ed applicato all'analisi sociologica, come «piccolo mondo a distanza», nel mio *Costruire il sociale*, cit., pp. 121-125.

⁴¹ Cf. A.M. Baggio, *Lavoro e cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 10-11.

⁴² T. Sorgi, *Economia e lavoro per l'uomo*, cit., p. 30.

⁴³ C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento «Umanità Nuova»*, cit., p. 12.

«Il lavoro come liturgia», scrive Iginò Giordani⁴⁴ specificando un particolare della sua teologia della storia, espressa in diversi suoi scritti e che si compendia nel leggere la storia sia universale che personale come «un quinto Evangelo»⁴⁵. Del resto per lo stesso San Benedetto, il lavoro ha il valore di preghiera, se nella sua *Regula* impegna a considerare gli arnesi di lavoro con la stessa venerazione «dei vasi sacri dell'altare»⁴⁶.

Sono «sacri» gli arnesi del lavoro, ma è «sacro» lo stesso lavoro: in certe epoche, appunto dalla sua sacralità – al di là di quanto si prefiggessero quei lavoratori e la *Regula* che li ispirava –, il lavoro ha attinto *di fatto* una efficacia pratica che non sempre viene apprezzata in giusta misura nella sua reale portata sia economica sia sociale.

C'è una diffidenza verso il troppo stretto accostamento tra spirito religioso e lavoro, che viene talora condiviso anche da alcuni storici del campo cristiano: questi generalizzano e sopravvalutano le posizioni teoriche e pratiche di alcune spiritualità nella storia della Chiesa, le quali avevano travolto il lavoro nel disprezzo delle cose umane come ostacolo alla contemplazione e alla santificazione⁴⁷. Ma più spesso la differenza proviene dal diffuso pregiudizio secolaristico, di cui espressione emblematica mi sembra il libro *Homo faber* di Tilgher. Questo autore si lancia in una esaltazione orgiastica dell'*azione* e del lavoro fine a se stesso, entro il quadro prometeico-faustiano (con dosi di illuminismo, storicismo idealistico, romanticismo, prassismo marxista) per cui l'uomo si proclama autocreare, autore unico ed autonomo della storia e della propria redenzione⁴⁸. Il critico da un lato riconosce la nuova dignità conferita al lavoro dal Cristianesimo ed ammira il benedettino «culto del lavoro» che ha «attraversato i secoli»,

⁴⁴ I. Giordani, *Diario di fuoco*, Città Nuova, Roma 1991, p. 122; Id., *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, pp. 89, 183 e 191

⁴⁵ Id., *Diario di fuoco*, cit., p. 85 (3 settembre 1955); Id., *Le due città*, cit., pp. 483-490.

⁴⁶ *Regola di San Benedetto*, c. 31, in Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e La Regola*, a cura di A. Stendardi, Città Nuova, Roma 1981, 3ª ed., p. 201.

⁴⁷ Ne riferisce A. M. Baggio, *op. cit.*, pp. 41-47.

⁴⁸ A. Tilgher, *Homo faber* (1929), 3ª ed. Bardi, Roma 1944, pp. 120-126.

ma dall'altro vi trova un difetto radicale: il lavoro «non è pregiato in sé e per sé», è «un semplice strumento di purificazione o di carità o di espiazione» per persone che l'attenzione alla patria celeste fissa in una «inerte contemplazione», impedendo loro di impegnarsi a fondo «nel mutare l'aspetto della terra col lavoro»⁴⁹.

La quale ultima affermazione dimostra chiaramente l'infondatezza storica e sociologica di un pregiudizio filosofico (meglio dire «ideologico») che oscura la vista di fronte al grandioso spettacolo di «terra» arida o paludosa «mutata» in tutta l'Europa medioevale dal lavoro delle comunità benedettine. E fa ignorare l'influsso da loro esercitato non solo sulla cultura intellettuale, ma anche proprio sullo sviluppo economico e sociale, sia col diretto lavoro personale sia con l'introduzione tra le popolazioni circostanti di un nuovo spirito di operosità, di nuove culture (coltivazioni) e di nuove tecniche di lavoro, di amministrazione, di organizzazione.

In quanto alla tilgheriana condanna del lavoro come «strumento di carità», era proprio tale spirito che spingeva i monasteri benedettini a produrre *più* delle necessità di sussistenza, onde avere di che aiutare i bisognosi; li spingeva talora ad *investire* il guadagno in ampliamenti terrieri per dar lavoro a interi gruppi di nullatenenti incapaci di autorganizzarsi.

Non solo per il cristiano, ma anche per l'uomo saggio, il lavoro pur nella sua nobiltà, non può che rimanere uno *strumento*: il lavoro è per l'uomo, non l'uomo per il lavoro. Il lavoro, posto a categoria suprema dell'esistenza, non solo allontana da Dio l'uomo, ma si fa dio all'uomo e lo asserva. I teorici che esaltano il lavoro come valore autonomo, non si accorgono che ridanno al lavoro, e in modo peggiorativo, il ruolo di *strumento*, strumento non dell'uomo bensì della produzione; così nasce la alienazione praticata sull'uomo moderno dalle due opposte, ma in ciò coinci-

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 35-36; non sarà inopportuno precisare che quello dei benedettini non era «culto del lavoro», ma solo un associare lavoro e preghiera nell'unico culto a Dio. Tilgher nella propria concezione parla della «Religione del lavoro»; tuttavia nonostante la sua ottimistica fede in «questa grande e nuova religione», già deve denunciarne i «sintomi di esaurimento o, almeno, di serissima crisi» (*ibid.*, pp. 127-133).

denti concezioni: capitalismo privato selvaggio e capitalismo di stato (o comunismo teorico e reale).

Quella «ambivalenza» o «dialettica» umano-divina del lavoro contenuta nella lettura evangelica di Chiara Lubich è necessaria per mantenere l'equilibrio a salvezza anche terrena dell'uomo.

Una concezione *ascetica-individualistica* può anche allontanare dal lavoro o svuotarlo di qualsiasi valore economico (come avveniva nel monaco che tesseva e disfaceva sempre la stessa tela). Una concezione *ascetica-comunitaria* (o anche semplicemente nutrita di carità), dirò di più, una concezione *mistica*, teantropica, dell'intera vita, che compenetri tra loro «la più alta contemplazione» e immergersi nella folla per condividere attivamente i suoi problemi, può operare anche in questo tempo moderno⁵⁰. E non infiacchisce affatto la capacità economica dell'uomo, anzi – come avviene nel «progetto Araceli» – la rende ordinata, aperta, traboccante nella ricerca della solidarietà tra individui, gruppi, popoli, attenta e attiva verso le esigenze degli altri, colte e servite a cerchi concentrici sempre più ampi.

Già l'esperienza di Benedetto, sorta in epoca ben diversa, dimostra una carica di concretezza umana – forse effetto indiretto, ma comunque del tutto reale e storicamente operante – con forme così innovative e in misura così incisiva che Mumford nel tipo di organizzazione dei benedettini e soprattutto nel loro uso razionale del tempo scorge il lontano preannuncio della odierna civiltà della tecnica⁵¹.

Il lavorare con un certo spirito, diciamo pure esplicitamente con spirito religioso, *soprannaturale*, può produrre dunque – anche al di là delle stesse intenzioni dell'attore umano – effetti *naturali* che diventano segni profetici di realtà destinate a incidere nella storia a lungo termine.

Naturalmente oltre allo spirito come atteggiamento dell'anima, il credente nota che nell'autore della *Regula* operava pure lo

⁵⁰ C. Lubich, *L'attrattiva del tempo moderno*, in *Meditazioni*, 1959, ora in *Scritti spirituali/1*, Città Nuova, Roma 1991³, p. 27.

⁵¹ L. Mumford, *Tecnica e cultura*, New York 1934, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1968: l'argomento è analizzato nel par. «Il monastero e l'orologio», pp. 28-33.

Spirito come carisma. E, insieme con lo storico e il sociologo che analizzano dall'esterno, gli riconosce anche notevoli capacità umane: organizzazione, creatività, profondità nella lettura di tempi e situazioni sociali.

Non intendo compiere un parallelo tra la plurisecolare esperienza benedettina e quella appena in fiore, minuscola, seppure già diffusa nei continenti, del «progetto Araceli». È significativo tuttavia il fatto che, insieme alla comunione dei primi cristiani di Gerusalemme, anche la vista dell'abbazia di Einsiedeln⁵² abbia concorso a stimolare l'autrice del progetto affinché l'esperienza di Trento degli anni '40 maturasse in aspetto e sostanza di nuovo modo di agire socio-economico, inserito nel moderno e ispirato dal carisma dell'unità.

In quel che, sia pure impropriamente, possiamo chiamare «modello» socio-economico, c'è la dialettica di impegno-distacco, l'ascesi personale e comunitaria, la fusione tra contemplazione e azione nello spirito evangelico con le specificazioni sopra indicate. C'è in più anche la dichiarata intenzione di prefiggersi effetti concreti di economia sociale, che scaturiscano appunto da una impostazione umano-divina, non indirettamente ma per consapevole scelta. È una scelta maturata con lo sguardo e l'anima aperti alla realtà dell'oggi planetario, con la precisa tensione a testimoniare una proposta specifica, innovatrice tra le diverse vie, che l'umanità contemporanea sta percorrendo con dentro le sue illusioni e delusioni, angosce e speranze per mondi e muri che crollano e per altri muri, meno visibili perché ormai interiorizzati, ma non meno problematici.

8. UN MODELLO CONCRETO

Il «progetto Araceli» non è il frutto di un'astratta teoria socio-economica, ma una tappa nella vita di un Movimento, lo

⁵² Cf. C. Lubich, *Una cittadella pilota*, intervista a cura di G. Boselli, in «Città Nuova» 1991, n. 13 (agosto), p. 30; v. anche P. Quartana, *L'economia di comunione nel pensiero di Chiara Lubich*, supra, p. 14.

sbocco di una esperienza spirituale e sociale. La sua autrice non sogna nel vuoto storico: sa bene che operiamo nell'ambito di un'economia di mercato con le sue regole spietate, nonostante i correttivi politici, e con i suoi squilibri all'interno dei popoli e fra i popoli. Perciò, pur nella piena certezza della verità della parola divina e della sua promessa, richiede che nelle persone del Movimento impegnate in operazioni economiche ci sia l'umano più razionale possibile: capacità imprenditoriali e tecniche, preparazione, serietà, intelligenza delle esigenze e opportunità secondo le culture locali. Chiede che ogni iniziativa sia condotta con la consulenza di esperti nei vari campi e con il sostegno morale e pratico della comunità.

Nel suo punto di avvio il «progetto» è limitato. Parte con confini ben precisi: si rivolge ai membri del Movimento affinché le iniziative dei singoli si colleghino per coordinarsi in una testimonianza globale; intende risolvere il problema sociale all'interno del Movimento sparso nei continenti; si concentra sulle sue «cittadelle» come cardini intorno a cui far girare tutto l'impegno di nuova economia. E ciò non già nell'intento di costruire quasi una società parallela, rinchiusa in sé e incurante del contesto sociale. Tutt'altro. La sua prospettiva ultima è addirittura l'intera umanità: l'immagine dei cerchi concentrici sempre più ampi, sopra ricordata, è stata la stessa Chiara Lubich ad usarla per rendere plasticamente la ardita aspirazione all'universale di questo «progetto»⁵³. Il fatto è che all'umanità si vuole offrire non una vaga teoria o una ideologia, bensì un modello concreto di società già operante, un modello che, iniziato nella «cittadella Araceli», viene riproposto in vari punti del pianeta dalle «cittadelle» ad essa simili; si pensa che possano costituire altrettanti esperimenti-pilota, da presentarsi come realizzazioni esemplari, anche se limitate, ma capaci di parlare alla società d'oggi per dirle a fatti che la nuova via ha una sua capacità di funzionare. È percorribile.

Certo, c'è una condizione preliminare: una economia così nuova, rivoluzionaria – che abbia al centro non il profitto per l'*Io*

⁵³ C. Lubich, *Alla segreteria Centrale del Movimento Umanità Nuova*, 3. 1. 1992.

ma il bene dell'*Altro* – non potrà né nascere, né funzionare se a praticarla non ci saranno molti «uomini nuovi»⁵⁴, capaci di avere in sé il «distacco» e di vivere oggi quello stesso «un cuor solo e un'anima sola» dei primi cristiani, «uomini nuovi» capaci anche – per dirlo in parole povere – di investire denaro in azioni rinunciando, in tutto o in parte, al relativo dividendo. E lo scopo primario delle «cittadelle» è proprio la formazione di «uomini nuovi», perseguita in una vita di comunione, con studio e lavoro, attraverso le apposite scuole (per focolarini, volontari, famiglie intere, sacerdoti, religiosi, di parte femminile e maschile) e le aziende ad essa aggregate: il loro complesso costituisce la «città celeste», che è stata finora la componente quasi unica, o comunque del tutto prevalente, delle «cittadelle» già costituite e consolidate: Araceli (Brasile), O'Higgins (Argentina), Loppiano (Firenze), Fontem (Camerun), Luminosa (New York), Tagaytay (Manila), Montet (Svizzera).

Dal maggio 1991 al fianco della «città celeste» nella «cittadella Araceli» si è cominciato a fondare la «città terrestre»⁵⁵: un vero e proprio «polo economico», con aree già acquisite e in via di sistemazione per ospitare attività industriali e artigianali, agricole e zootecniche, commerciali e di altri tipi di servizio. Alla «cittadella» stanno pervenendo parte degli utili di aziende già funzionanti nel resto del Brasile ed anche i ricavi di varie iniziative personali e di gruppo da molte zone del Movimento nel mondo.

Lo stesso comincia ad avvenire per la «cittadella» argentina di O'Higgins e per altre, mentre ad alcune giunge il sostegno di qualche «cittadella», che può darlo (come sta facendo la «Luminosa»).

Naturalmente il processo è lungo e graduale: sono realtà economiche, soggette ai loro tempi umani e tecnici, che sarebbe del tutto irrealistico pensare di poter forzare. Il fatto rilevante è che già in questi dieci mesi si assiste meravigliati e grati ad un feno-

⁵⁴ Cf. V. Araújo, *Una economia per uomini nuovi*, in «Città Nuova» 15/16, 1991, pp. 36-39.

⁵⁵ C. Lubich, *Una cittadella pilota*, intervista a cura di G. Boselli, in «Città Nuova» 13, 1991, p. 33.

meno che è divino e umano: da un lato si moltiplicano straordinari interventi *provvidenziali* per favorire la nascita di nuove «cittadelle» (a tutt'oggi altre dodici, comprese quelle nell'est Europa), dall'altro si è messo in moto un convergere verso di loro di piccole ma diffusissime iniziative. Talvolta sono semplici operazioni di risparmio o di lavoro aggiuntivo, ma spesso sono vere e proprie *aziende*, personali o cooperative, a livello artigianale o più su: aziende ristrutturate che comunicano gli utili, aziende che impiantano lì una loro filiale, aziende che lì registrano la propria nuova nascita.

Sono tutte iniziative in corso di attuazione, intese a contribuire al raggiungimento dei tre scopi della «economia di comunione», in un intreccio che, pur entro l'ambito del Movimento, ha un suo respiro planetario e che trova i suoi punti nodali nelle «cittadelle», punti vivi, concreti e ben visibili come «città poste sul monte» (*Mt 5, 14*).

9. UN MODELLO DIVERSO

Il discorso sulla «economia di comunione» lascia alcuni scettici, altri pensosi. In qualche università se ne fanno tesi di laurea; e alcuni docenti, specialmente fra quelli più sensibili al tema del rapporto fra etica ed economia, si propongono di rifletterci su. Si hanno risonanze particolari da parte di vescovi: in America latina vi scorgono la risposta precisa all'auspicio espresso dal *Documento di Puebla* del gennaio 1979 («gli uomini hanno bisogno di modelli insigni che facciano loro da guida» per «aprire una strada verso un tipo più umano di società»); nell'Europa ex-comunista vi individuano una via capace di risollevare le loro popolazioni dal disastro del collettivismo e di preservarle dalle ingiustizie del capitalismo.

Molti parlano della «economia di comunione» come di una «terza via». Può esserlo veramente?

Il problema è molto complesso. Per quanto riguarda la dottrina sociale della Chiesa, gli ultimi documenti pontifici precisano che l'insegnamento magisteriale non costituisce una «terza via»:

esso infatti si pone sul piano dei principi di teologia morale⁵⁶. Perciò sta al di sopra del piano dove si elaborano le vie di concretezza tecnica. I cristiani laici immersi nella vicenda storica hanno però il problema di applicare quei principi proprio qui, nella mutevole contingenza storico-sociale; su una strada devono pur camminare. Tuttavia, anche su questo piano, non è semplice indicare una «via» precisa, la quale è un intreccio di molti elementi politici, economici e sociali ed anche giuridici e filosofici; ed è il frutto di numerosi stimoli e valutazioni che vanno emergendo durante il cammino.

Nonostante queste considerazioni, bisogna però rilevare il fatto che, nel sentir parlare dell'annuncio e delle prime esperienze di questa «economia di comunione», molti hanno la forte sensazione di trovarsi davanti qualcosa di veramente nuovo, un *modello diverso* sia dal capitalismo che dal comunismo, un *modello* che certo si basa sulla dottrina sociale della Chiesa, ma ne sottolinea particolarmente l'aspetto della *partecipazione* e della *solidarietà*, stimolandone l'ulteriore sviluppo in senso più profondamente *comunione*.

Sarebbe facile, dopo i crolli del 1989, ragionare sul fallimento dell'ideologia comunista. È meno facile parlare al capitalismo dimostrandogli che non può cantare vittoria: bisogna infatti ricordargli – e sarebbe antistorico non farlo – che al fianco di quei crolli, ci sono anche tutti i disastri procurati dalla «economia di mercato» sui gruppi umani più deboli: disastri non teorici ma con milioni di esseri umani che soffrono e continuano a morire per fame. E che il divario cresce ancora, a danno dei deboli, per i meccanismi perversi della finanza e del commercio internazionale⁵⁷. E che è reale la prospettiva di autodistruzione, la quale induce qualcuno a interrogarsi se l'ecologismo non sia «l'ultimo stadio del capitalismo»⁵⁸.

Una valutazione serena-razionale e non viscerale-emotiva deve aiutarci a non demonizzare né capitalismo né comunismo, a

⁵⁶ Cf. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis* (1988), n. 41.

⁵⁷ A. Ferrucci, *Nord-Sud: che fare. Inchiesta sull'economia mondiale*, Città Nuova, Roma 1992, p. 61-73.

⁵⁸ A. Ronchey, *I limiti del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 141-156.

non ignorare – accanto ai rispettivi guasti – quanto di libertà e progresso tecno-economico l'uno abbia apportato, quanto di idealità ugualitaria e solidaristica l'altro abbia seminato.

Soprattutto mi sembra una forte mancanza di analisi storico-sociologica ignorare un fatto innegabile, che ha pure un suo significato profondo: ambedue sono fioriti nella grande area culturale cristiana (con valida componente ebraica) dell'Euro-America e solo in una seconda fase sono stati esportati nelle altre aree culturali asiatica e africana. Non possiamo dimenticare la lettura sociologica datane, che esplicitamente collega la nascita di ambedue a profondi stimoli del cristianesimo.

Sono note le tesi intorno alla incidenza del calvinismo, secondo Weber⁵⁹, anche del cattolicesimo e dell'ebraismo, secondo Sombart⁶⁰ sul primo svilupparsi del capitalismo moderno: gli hanno impresso spinte interiori di attivismo economico (produrre più del bisogno) e, contemporaneamente gli hanno indicato come svolgere questo entro norme etico-religiose di austerità con se stessi e onestà verso gli altri.

Sombart, individuando due figure emblematiche del «borghese virtuoso» in Leon Battista Alberti del '400 e Benjamin Franklin del '700, trova che essi «hanno canonizzato la dottrina della «santa economia», della «sancta masserizia»⁶¹. Egli sottoli-

⁵⁹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Tubinga 1920, tr. it., Sansoni, Firenze 1965.

⁶⁰ W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, Monaco 1902, 1916, 1928, tr. it., UTET, Torino 1967, pp. 343-345; sugli ebrei v. l'apposito capitolo alle pp. 286-305. Sulla «importanza della religione per l'uomo del primo capitalismo», v. Id., *Il borghese. Contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno*, Monaco 1913, tr. it. Longanesi, Milano 1950, pp. 326-391, con appositi capitoli, nell'ordine, sui cattolici, sui protestanti, sugli ebrei

⁶¹ Id., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 258; Id., *Il borghese*, cit., pp. 148-156 (per L. B. Alberti) e pp. 165-172 (per B. Franklin); a quell'aggettivo «santa» bisogna però dare il giusto valore: esprime piuttosto una venerazione quasi religiosa che verso l'amministrazione del patrimonio familiare nutrono le persone citate, tuttavia nel quadro di una loro sincera professione e pratica di fede. Franklin enumera 13 virtù con i relativi aforismi, con cui si propone di ordinare la sua vita e la sua attività economica; su di esse si esercita per alcuni anni, e si esamina utilizzando uno schema settimanale dove giorno per giorno registra i suoi errori con una crocetta nera. La tredicesima virtù è l'umiltà e poggia sull'aforisma «imita Gesù e Socrate»; nella quinta («contenutezza») si propone: «non sprecare nulla» ma fa' solo spese che servono «per fare del bene ad altri o a te medesimo» (pp. 168-169).

nea come lo spirito di una certa epoca del primo capitalismo (tra '600 e '700) fosse permeato di «viva religiosità»: collegava le buone fortune con una vita giusta che assicurasse su di esse la benedizione di Dio e riteneva lecito solo il «guadagno onesto», secondo una mentalità etica e giuridica che «non voleva ammettere il diritto di arricchirsi se altri ne hanno a soffrire»⁶². Scopre che nel passaggio di abbazie benedettine e anche di alcuni signori terrieri dall'economia agricola al più difficoltoso impegno in imprese industriali «spesso era il puro amore del prossimo» a suscitare la loro iniziativa, anche se si affretta a precisare che ciò non costituiva certo la regola⁶³.

Sull'altra sponda, quella del comunismo pre-marxista, ancora più evidente è all'inizio la presenza di un elemento fortemente religioso. Fra le anticipazioni di un modello sociale di tipo comunista hanno un posto di rilievo i progetti teorici – e piuttosto letterari – di rifondazione della società formulati in *Utopia* (1516) da Tommaso Moro e nella *Civitas solis* (1602) da Tommaso Campanella – l'uno, laico finito canonizzato, l'altro, frate finito eretico; si aggiunga il «sacro esperimento» delle *reducciones* dei guaraní, organizzate nel '600-'700 dai gesuiti secondo un modello di comunismo parziale⁶⁴, che lo storico Muratori chiama «cristianesimo felice»⁶⁵. Nella polemica nascente agli inizi dell'800 contro i guasti già molto pesanti apportati dal capitalismo industriale or-

⁶² Id., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 342-345, 358, 360.

⁶³ *Ibid.*, pp. 249-250;

⁶⁴ Per aiutare quelle popolazioni a passare dalla caccia e pesca ad una economia agricola organizzata, in ogni villaggio a fianco della proprietà privata di terre ed animali delle singole famiglie, c'era, preponderante, una proprietà collettiva: questa veniva considerata «proprietà di Dio» (*tupa-mbaé*) ed era curata col lavoro di tutta la comunità. I suoi frutti erano utilizzati una parte per pagare i tributi al re, per il sostentamento dei missionari e per gli edifici di culto, una parte per integrare i bilanci delle singole famiglie e per gli inabili e i malati, una parte per le necessità comuni del villaggio: in caso di bisogni particolari servivano anche a soccorrere il vicino villaggio: cf. A. Armani, *Città di Dio e città del sole. Lo «Stato» gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Studium, Roma 1977, pp. 126-132 e A. Scurani S. J., *Le «riduzioni»: una pagina di storia missionaria* in «Civiltà cattolica» 1987, n. 3290, pp. 129-136.

⁶⁵ A. L. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, 1742, rist. Sellerio, Palermo 1985; egli scrive: «sono innamorato di quelle missioni, perché mi pare di trovarvi la primitiva Chiesa» (p. 11).

mai ben avviato, fu proprio il cristianesimo ad ispirare esplicitamente alcune delle prime proposte di riforma: nella Francia post-rivoluzionaria si è infatti abbondantemente parlato di «nuovo cristianesimo» (Saint-Simon), di «vero cristianesimo» (Cabet e Leroux), di «socialismo cristiano» (Buchezer)⁶⁶. Era un cristianesimo piuttosto personale e vago, e non certo ortodosso (eccetto che in Buchezer, uno degli autori del cattolicesimo sociale), come avveniva anche per alcuni riformatori inglesi⁶⁷: tuttavia era vivo in loro il senso sociale della figura e predicazione di Gesù («il proletario di Nazareth») e l'ispirazione al modello, esplicitamente richiamato, della primitiva comunità di Gerusalemme⁶⁸.

Su ambedue le sponde si sono poi affermati altri elementi, che hanno espulso ogni impronta religiosa (salvo le posizioni mantenute nella interiorità di singoli) per la dilagante secolarizzazione da un lato e per il dichiarato ateismo dall'altro: a tale espulsione, che i fatti dimostrano essere una sconfitta della persona umana e dei valori profondi della convivenza, ha risposto la Chiesa con il suo messaggio magisteriale dalla *Rerum Novarum* (1891) ad oggi, e, prima ancora, con l'azione e il pensiero dei suoi vescovi, sacerdoti e laici, sulla trincea sociale fin dall'inizio del secolo scorso⁶⁹.

Ne è venuta fuori una «dottrina sociale cristiana» che lancia annunci di speranza a ritmo incalzante: si tratta di passare dalla fase di studio e di dichiarazioni teoriche ad una fase di applicazione che sia più intensa e continua di quanto non sia avvenuto finora. Certo c'è almeno un secolo di legislazioni di politica sociale, nelle quali i movimenti cristiano-sociali hanno fatto già abbondantemente sentire, specialmente nell'Europa occidentale, il contributo del forte spirito di solidarietà di cui sono portatori. Ma tutti vedono quanto sia necessaria una svolta di più decisa, più

⁶⁶ Cf. J. Touchard, *Storia del pensiero politico*, Parigi 1959, tr. it., Comunità, Milano 1963, pp. 445, 449, 460-462. e G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista. I precursori (1789-1850)*, London 1953, tr. it., Laterza, Bari 1967, pp. 50, 67, 90.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 324-336.

⁶⁸ J. Touchard, *op. cit.*, p. 468; G. D. H. Cole, *op. cit.*, pp. 90, 255.

⁶⁹ Dell'abbondante letteratura in merito mi pare utile citare, proprio in riferimento al titolo, A. De Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»*, Vita e Pensiero, Milano 1931.

ampia (a livello planetario) ed anche piú esplicita applicazione dei principi sociali del cristianesimo: a tale svolta il «progetto Araceli» intende dare il suo contributo, in tutta umiltà ma con piena convinzione, partendo dal sociale e non dal politico (il quale però avrà anch'esso una funzione in merito). Ritiene pure di fare qualcosa di essenziale per il bene di tutti quando offre il suo apporto specifico proprio dando vivissimo rilievo allo spirito di comunione, ricavato da quella stessa fonte – il messaggio evangelico – a cui attinge tutta la Chiesa.

Il significato di questo apporto, come scelta tra le vie che l'umanità d'oggi – e forse di sempre – ha davanti a sé, era stato già indicato qualche anno addietro da Iginio Giordani. Egli lo aveva così espresso: «nè individualismo né collettivismo, ma comunione»⁷⁰.

Il «progetto Araceli» si mette in cammino su questa via concretamente – e spiritualmente – diversa.

10. ESSERE O AVERE?: DARE

Sono in molti oggi nel mondo a reclamare una economia molto diversa da quella che vediamo e che con l'espressione di un grande economista, ancora vivo in certe sue analisi, possiamo indicare come «povertà nell'abbondanza»⁷¹. Dopo i recenti collassi economici e umani del collettivismo solo certi potentati economici e finanziari, con la stampa ad essi collegata (e che purtroppo fa opinione pubblica), continuano a cantare la vittoria del capitalismo individualistico. Fra gli studiosi invece da tempo serpeggia una preoccupata riflessione sulla crescente dimostrazione, che nei fatti il liberismo economico sta dando della propria incapacità a raggiungere quella «armonia economica» promessa con certezza dogmatica dal modello del *laissez-faire*⁷².

⁷⁰ I. Giordani, *Le due città*, cit., p. 185.

⁷¹ J. M. Keynes, *Povertà nell'abbondanza: il sistema economico è in grado di equilibrarsi da solo?* (1934), in Id., *La fine del laissez-faire e altri scritti*, tr. it., Boringhieri, Milano 1991, pp. 101-108.

⁷² Id., *La fine del laissez-faire* (1924), in Id., *op. cit.*, pp. 27-31, 37, 54-55.

Oggi si accenna, in modo ancora vago, ad una economia *sociale* di mercato. Le critiche verso l'economia di mercato come principio assoluto provengono non piú solo dai teorici marxisti (voce ormai affievolita, ma destinata a non spegnersi finché le ingiustizie che l'hanno suscitata continuano ad alimentarla). Provengono con maggiore autorità dalla dottrina sociale della Chiesa. Ma aumentano anche all'interno dell'area di studiosi della teoria economica classica. Da conversazioni con esperti e da letture personali ho appreso qualche nozione, di cui riferisco per fare solo due o tre esempi, che mi paiono molto significativi. Vedo un economista, tra i piú citati nei convegni e nei libri di oggi, Amartya Sen, compiere uno sforzo tenace in una precisa direzione: bisogna riaccostare l'economia a principi etici⁷³. Nelle sue riflessioni mi pare di poter leggere un elemento di fondo che è di grande rilevanza per il nostro discorso intorno al «progetto Araceli»: l'economista indiano trova «estremamente restrittiva» e «poco plausibile» l'ipotesi che in economia ci sia solo «un comportamento guidato dall'interesse personale»⁷⁴.

Su un altro versante, di sociologia economica, alcuni studiosi si propongono di dimostrare quanto sia storicamente inesatta la «riduzione di tutto il pensabile e il possibile ai canoni della ragione utilitaria»⁷⁵.

Addirittura leggo una previsione di questo genere: «vedo gli uomini liberi tornare ad alcuni dei principi piú solidi e autentici della religione e della virtù tradizionali:... che l'amore per il denaro è spregevole e che chi meno s'affanna per il domani cammina veramente sul sentiero della virtù e della profonda saggezza...

⁷³ A. Sen, *Etica ed economia*, Oxford 1987, tr. it., Laterza, Bari 1988: v. in particolare il 1° cap. «Comportamento economico e sentimenti morali» (pp. 5-34) e pp. 97-110. L'etica di cui parla Sen non è certo quella che orienta tutto al profitto, come teorizzano alcuni imprenditori e managers, ai quali rivolge opportuni rilievi B. Gui, *Etica del profitto?*, in «Città Nuova» 5, 1991, p. 26.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁵ A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Parigi 1988, tr. it., Boringhieri, Milano 1991: il dono gratuito, la legge morale, il disinteresse radicale degli asceti - egli scrive - finiscono col rivelarsi «piú reali del reale»; ed avverte che gli egoisti e i calcolatori, se sono veramente razionali, dovranno concludere che il loro interesse razionale consiste nel cessare di essere esclusivamente interessati (pp. 7-8).

Preferiremo il bene all'utile. Renderemo onore...» a chi sa apprezzare «i gigli del campo che non seminano e non filano». Si avrà una mutazione generalizzata per cui «l'impegno di fare verso gli altri continuerà ad avere una ragione anche quando avrà cessato di averla il fare a nostro vantaggio»⁷⁶. Questa non è la profezia di un quaresimalista, ma una pagina di Keynes, che tale trasformazione vede possibile tra «almeno cent'anni» (scriveva nel 1930).

Egli non abbandona il modello economico individualistico, ma intende solo «purgarlo... se lo si può»⁷⁷; e si dichiara un «eretico» che vuole attaccare sia l'ortodossia marxista sia l'ortodossia del *laissez-faire* «nella loro cittadella»⁷⁸, cioè nel punto centrale delle loro teorie e delle loro forze operative.

Ora la storia sta dando una risposta netta riguardo alla cittadella marxista; per l'altra rimane la domanda: il modello individualistico basta purgarlo? ma soprattutto, *può* essere purgato? o non lo si deve piuttosto *sostituire*? Una economia veramente per l'uomo ha bisogno di avere alla radice la libera iniziativa individuale, certamente; ma occorre una libertà che si regga non sull'individualismo, neppure su un individualismo soltanto purgato, bensì su un principio che corrisponda di più alla natura intrinsecamente sociale dell'essere umano.

Oggi il «progetto Araceli» suscita «cittadelle» di tutt'altro genere, che non poggiano certo sulle teorie né di Sen né di Keynes (anche se questo dimostra di conoscere il Vangelo). Era solo importante – mi sembra – far qualche riferimento anche agli specialisti dell'economia, perché sia chiaro che il progetto esposto ed ispirato da Chiara Lubich non è un'utopia: risponde – e va anche oltre – ad intuizioni, ad auspici, a previsioni, ad analisi di scienziati.

La «cultura del dare» – insieme con l'impegno «per un mondo unito» – interpreta il bisogno profondo di questa epoca di grandi progressi tecnologici, di enormi ricchezze prodotte, sper-

⁷⁶ J. M. Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti* (1930) in Id., op. cit., p. 67.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 104-105,

perate e molto mal distribuite, di mondialità obiettivamente operante soprattutto sul piano economico.

Il dare gratuito è possibile. Il dare gratuito c'è.

C'è già in tante forme di solidarietà civile e di opere religiose. C'è anche in certi rapporti tra i popoli: l'accorrere in soccorso nei disastri naturali, l'aiuto disinteressato – almeno nelle intenzioni dei responsabili – ai popoli che muoiono di fame e malattie (perché non notare un dato di fatto?: a dare in tal modo sono i popoli di formazione cristiana, anche se oggi secolarizzati).

Il dare *non profit* può esserci anche nell'agire economico. Oltre ai teorici di cui alcuni già nominati, ne parlano in modo più proprio i due articoli di Alberto Ferrucci e Benedetto Gui in questo fascicolo ⁷⁹.

L'appello di Chiara Lubich intende farne l'anima di un nuovo modello di comportamento economico, che realizzi una vera rivoluzione copernicana: l'uomo al centro dell'economia, sí, ma quale uomo? Il fratello.

Si trova una «antitesi quasi fatale» tra l'essere e l'avere, scrive Van Gestel, citando G.Marcel: «la religione di Cristo non è una mistica dell'avere, ma una mistica dell'essere» ⁸⁰. Nel pensiero cristiano, s'è ancora precisato con Mounier, c'è un profondo significato dell'avere, del possedere: «non si possiede veramente se non ciò che si dona» ⁸¹.

Fromm, più recentemente, ha riproposto il dilemma in forma interrogativa: «essere o avere?»

La risposta che Chiara Lubich propone è: «dare».

In questo dare, che «può sembrare difficile, arduo, eroico», ella pone la sostanza dell'economia di comunione e la base della speranza per la sua diffusione universale: il dare infatti risponde alla più profonda esigenza della natura umana (modellata sull'imma-

⁷⁹ Dei due autori v. anche: A. Ferrucci, *Nord-Sud*, cit. ; B. Gui, *Private productive nonprofit organizations*, in «Annals of public and cooperative economy», 1987, n. 4, pp. 415-434 e Id., *Sull'idea di economia comunitaria*, in «Nuova Umanità», 5, 1988, pp. 77-88.

⁸⁰ G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, citato in Van Gestel, *La dottrina sociale della Chiesa*, tr. it., Città Nuova, Roma 1965, p. 227.

⁸¹ E. Mounier, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Paris 1936, pp. 40 ss.

gine di Dio). «Nell'amare, nel dare», ella aggiunge, l'uomo – credente o non credente – «trova la propria realizzazione»⁸².

Nella sua prospettiva non vive solo il dare e l'amare tra le persone: s'illumina anche il dare e l'amare tra i popoli. Occorre «amare la patria altrui come la propria» e far «crollare le barriere e correre con flusso ininterrotto la carità tra terra e terra, torrente di beni spirituali e materiali»⁸³.

Dando, l'uomo si realizza, ella dice. È un profondo principio di psicologia umanistica, per cui ai ragionamenti pur validi di Marcel e Mounier si può aggiungere: *dare per essere*. È la «mistica del dare» che Chiara Lubich legge nel Vangelo: possono viverla «uomini nuovi» che prendano questo alla lettera e che perciò vengono maturati in *persone*. Persone intere.

Anche i popoli, dando, si maturano.

Anche questa umanità deve maturare, concludeva Pino Quartana in una bella conversazione sulla «economia di comunione», tenuta a persone di vari continenti. Ora è una «umanità bambina», ancora frenata nel suo crescere dai mille bisogni di avere. Potrà *essere*, essere di più, diventerà matura a misura che imparerà a dare.

TOMMASO SORGI

⁸² C. Lubich, *Conclusione* del documentario-intervista del novembre 1991, rip. in P. Quartana, art. cit., p. 20.

⁸³ C. Lubich, *Maria regina del mondo*, in *Pensieri*, 1961, ora in *Scritti spirituali/1*, cit., pp. 211-212.