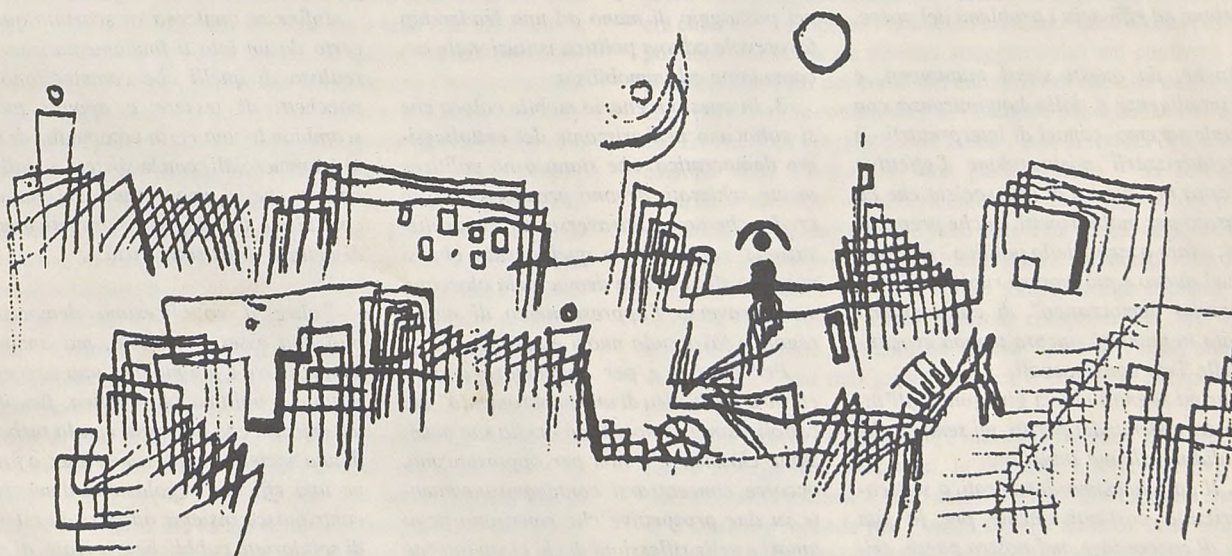
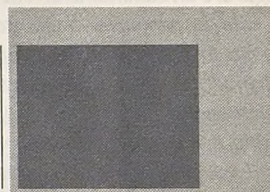


# RICERCA

Fucina

Teologia e politica:

modelli storici e  
prospettive di ricerca



PAUL KLEE, *Difficile viaggio attraverso O*, (1927)

ANNO V n. 1/2 - GENNAIO/FEBBRAIO 1989

SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Nuova Serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana



## APPUNTI PER IL CATTOLICESIMO DEMOCRATICO PROSSIMO VENTURO

di Salvatore Vassallo

La stagione dei congressi che, mentre scrivo, è giunta alla sua seconda tappa, sembra prefigurare un cambiamento che riguarda non solo la proposta di questo o quel partito, ma lo scenario e lo sviluppo del sistema democratico nel suo complesso.

Si è già nettamente ridefinito il profilo della leadership e della proposta del maggior partito di governo. Comincia, con la messa in scena della deriva del soggetto culturalmente meno attrezzato - il PSDI -, la ridefinizione del profilo della possibile futura aggregazione di sinistra, alternativa alla Democrazia Cristiana.

E' anche da questo mutamento di scenari che dipenderanno, in via diretta, alcuni cambiamenti non marginali nel come - e da chi - saremo governati, ed, in via indiretta, nel se e nel quando il sistema dei partiti imboccherà la strada che lo conduca ad una autoriforma dei suoi meccanismi interni e lo metta in condizione di affrontare con decisione ed efficacia i problemi del paese.

Anche, da questi stessi mutamenti, e dall'intelligenze e dalla lungimiranza con la quale saremo capaci di interpretarli - e di relativizzarli misurandone l'effettiva rilevanza nel quadro di una società che ha imparato per molti aspetti, anche preoccupanti, a fare a meno della politica - emergerà quel nuovo e più maturo ruolo del "cattolicesimo democratico" di cui abbiamo parlato in maniera ancora troppo evocativa nelle Tesi congressuali.

I primi segnali che ci giungono dall'interno del sistema dei partiti, mi sembra che consolidino alcune intuizioni.

1. Il cattolicesimo democratico si è caratterizzato costitutivamente per la sua ansia di raccordare, nel nostro paese, cristianesimo e democrazia, masse cattoliche e politica, Chiesa e Stato, oltre un'ottica particolaristica e di mera riproduzione dei privilegi ecclesiastici e del potere o della

"centralità" di una parte. Questo ha voluto dire puntare alla costruzione di una solida **casa comune**: ha voluto dire cioè porre le basi e tenere in piedi i pilastri dell'edificio costituzionale. Questa fase si è definitivamente chiusa.

2. Il vero problema con cui deve misurarsi chi voglia sviluppare un ulteriore compimento di quella tradizione è costituito oggi dalla riforma del sistema dei partiti e delle istituzioni affinché essi siano rimessi in grado di svolgere il loro ruolo di rappresentanza ed equilibrato governo della modernizzazione.

Qui prendiamo atto se che la linea della prima fase della segreteria De Mita aveva, soprattutto sul piano istituzionale, una strategia chiara (condivisibile o no, ma netta e lungimirante) essa è stata illanguidita prima, ed è definitivamente affogata nella assoluta vuotezza di contenuti programmatici del Congresso democristiano e nel passaggio di mano ad una leadership favorevole ad una politica istituzionale accomodante ed immobilista.

3. In questo scenario mobile coloro che si collocano nell'orizzonte del **cattolicesimo democratico**, che siano o no politicamente schierati, devono prendere atto, io credo, che non è attraverso la "rimoralizzazione" di questo o quel partito che si regge la sfida di una democrazia bloccata, ma attraverso l'apprestamento di nuove regole e favorendo nuovi equilibri.

Per questo, e per cominciare a dare corpo a quell'idea di un "superamento" del cattolicesimo democratico - nella sua accezione classica -, e non per opportunismo, occorre concentrarsi contemporaneamente su due prospettive che emergono negli umori e nelle riflessioni di chi ci sta intorno e scartarne in modo ugualmente contestuale altrettante.

Una prima linea si muove nell'ottica di una razionalizzazione competitiva del si-

stema politico-istituzionale che dia potere vincolante ai cittadini e favorisca una competizione in base ai programmi piuttosto che a scambi clientelari o al carisma dei leaders.

Una seconda linea vede con favore l'emergere di una soggettività sociale trasversale - di cui il caso Palermo è sicuramente un esempio emblematico -, una soggettività decentrata e multiforme che lega, senza costringerli in angusti recinti organizzativi, le nuove forme di impegno sociale di cristiani e di laici impegnati nelle pieghe della società.

Non bisogna disperdere il contributo di acuta intelligenza degli avvenimenti della prima ne l'impegnato realismo della seconda. La prima linea senza la seconda rischia di rimanere subalterna ed intellettualmente inerme di fronte a ciò che si muove all'interno nel sistema dei partiti con il rischio di rappresentare una pura e semplice legittimazione ex-post del principe vincente. La seconda senza la prima rischia di essere del tutto priva di consistenza e di efficacia nel ridefinire le logiche del gioco politico.

Infine se qualcosa va scartato questo è certo da un lato il fondamentalismo iperrealista di quelli che commerciano voti, pacchetti di tessere e appalti pubblici scambiando una certa compagnia di società (commerciali) con la società e, dall'altro coloro che si spaventano del nuovo da costruire e si ripiegano moralisticamente a discettare di astratte virtù.

"oltre il cattolicesimo democratico" può non esserci il vuoto, ma ancora, in forme nuove e più mature, una soggettività sociale e politica pluralistica, flessibile e decentrata, che fa i conti con la turbolenza di una società complessa e riesce a favorirne una efficace regolazione democratica, contribuisce insieme ad altri ad intesserla di solidarietà pubbliche e private, di regole e di istanze volontaristiche, di competenze e vocazioni politiche mature, di coscienze adulte.



# SCELTA RELIGIOSA E LAICITA' DELLA POLITICA

di Stefano Brogi

Il rapido mutare del contesto culturale, sociale e politico rischia di mettere a dura prova la capacità della Chiesa italiana di rendere vivo e presente l'annuncio evangelico per gli uomini del nostro tempo. Dopo una stagione di grandi travagli ma anche di grande tensione nella ricerca di nuove strade e di nuove dimensioni per l'evangelizzazione - con alcuni grandi momenti corali a Roma e a Loreto - sembrano emergere difficoltà nuove e forse qualche stanchezza. La Fuci che si avvia a celebrare il suo 49° congresso nazionale sente perciò più viva che mai la responsabilità di contribuire - per la piccola parte che le spetta - al cammino di tutta la comunità cristiana, in costante dialogo con lo sforzo dell'Azione Cattolica Italiana, che si prepara - dal canto suo - alla VII Assemblea Nazionale.

La Chiesa italiana è chiamata nuovamente a ridefinire il proprio rapporto con il paese, evitando di disperdere la ricchezza delle esperienze accumulate dal Concilio ad oggi. Occorre però saper indagare strade nuove e finora inesplorate, occorre ricercare forme diverse e coraggiose per rendere davvero significativo il messaggio cristiano per gli uomini del nostro tempo, in cui esso rischia di apparire niente più che uno fra i tanti che affollano le frequenze televisive. Non c'è spazio, in questo sforzo, per tentazioni regressive, come quelle di chi vorrebbe una Chiesa che torni a chiudersi nella difesa del proprio *particolare*: c'è bisogno al contrario di uno spirito di grande libertà e di grande apertura, che solo può renderci capaci di leggere ed interpretare i *segni dei tempi*.

Per parte nostra siamo convinti che in questo sforzo sia di grande utilità rimeditare le radici profonde della *scelta religiosa* della Chiesa italiana. Al fondo - ci pare - essa scaturisce da una rinnovata consapevolezza del fatto che la Chiesa non ha *né argento né oro* da offrire agli uomini che incontra, ma solo - ancora e sempre - l'annuncio della salvezza operata dal Cristo morto e risorto. Questa nuova consapevolezza è il frutto da una parte di una più approfondita riflessione teologica (sulla scia del Concilio) e dall'altra di una difficile opera di *discernimento* sui mutamenti radicali avvenuti nel tessuto sociale e politico del nostro paese. E' per questo che la *scelta religiosa* non può essere considerata un patrimonio acquisito, ma va al contrario rinnovata quotidianamente, declinandola in modi sempre nuovi di fronte al mutare degli scenari e delle situazioni. Se ridotta ad una formula facile e scontata, la *scelta religiosa* perde fatalmente di mordente e di incisività. Essa va compresa dunque come una categoria intrinsecamente *dinamica*, che non offre ricette né sicurezze, ma provoca la creatività e la libertà di ciascun credente e dell'intera

comunità ecclesiale.

Contrariamente a quanto molti hanno pensato, infatti, la *scelta religiosa* non è mai stata la scelta di una Chiesa ripiegata su se stessa e non è mai consistita nella delimitazione di una *sfera di competenza ecclesiale*. Al contrario essa è stata la scelta di una Chiesa disposta a scendere in campo aperto, senza più reti di protezione o privilegi politici, per annunciare chiaro e forte il Vangelo di Cristo, superando ogni concezione sacrale della fede ma dimostrando - proprio per questo - che nessuna parte della vita degli uomini è estranea alla sua missione. In questo senso, la Chiesa italiana - con la *scelta religiosa* - ha inteso rendere un servizio più alto ed autentico alla comunità degli uomini, anche per quanto attiene alla sua dimensione politica ed in particolare alla crescita ed allo sviluppo della democrazia, che essa ha imparato a sentire come un valore autentico ed in profonda consonanza con i valori evangelici.

E' certo che la *scelta religiosa* è stata soprattutto il frutto della rinnovata tensione evangelizzatrice di una Chiesa che ha preso coscienza del contesto di crescente secolarizzazione in cui era chiamata a proporre l'annuncio cristiano. Essa è stata però resa possibile anche da un diverso atteggiamento nei confronti della politica, maturato nel corso del cammino di crescita democratica che - pur fra mille contraddizioni - il nostro paese andava compiendo. Ed in effetti proprio quella scelta - con la rottura dell'identificazione della Chiesa con una parte politica - ha fornito un contributo rilevante al superamento delle contrapposizioni e delle pregiudiziali ideologiche che sono state a lungo uno degli inciampi più gravi per una vera crescita della nostra democrazia. La *scelta religiosa* è stata infatti allo stesso tempo effetto e causa della scoperta della *laicità della politica*, compresa nel suo valore autonomo rispetto a qualunque visione "sacrale", nella consapevolezza dei *limiti* dell'azione politica e delle sue competenze e possibilità.

Alla *scelta religiosa* non è mai stata estranea, dunque, la capacità di leggere i mutamenti, le esigenze e le prospettive della società e della politica: è stato anzi in forza di tale capacità che essa si è mostrata feconda per l'intera Chiesa italiana. Non stupisce, dunque, che in concomitanza con una crescente difficoltà a comprendere i nodi reali del travaglio della democrazia italiana, che attraversa una fase particolarmente delicata ed importante, la *scelta religiosa* sia sottoposta a tensioni molto forti, con il rischio di accantonamenti o di interpretazioni al ribasso.



Segno ed insieme causa di questa difficoltà è certamente la crisi del *cattolicesimo politico*, di quel modello cioè di presenza dei cristiani nella politica legato alle distinzioni maritainiane ed alla autonomia del laicato, ma concretamente declinato nel nostro paese a partire dall'affermazione della necessità *contingente* dell'unità politica. La crisi di questo modello - che pure ha consentito ai credenti di fondare l'impegno politico (almeno in linea di principio) sulla ricerca del *bene comune* e non sulla difesa di interessi confessionali - chiederebbe di essere superata in positivo da una nuova capacità di iniziativa dei credenti (libera e pluralista) per concorrere alla soluzione dei tanti e gravi problemi che affliggono le istituzioni politiche ed il tessuto economico e sociale del nostro paese. Su di essa invece si innestano tendenze che spingono verso la riproposizione di un modello *pattizio* di rapporto tra la Chiesa ed il sistema politico, variamente interpretato in chiave *neogentiloniana* oppure enfaticizzando il significato del sistema concordatario tra stato e Chiesa.

Ecco allora tornare d'attualità la riflessione - che la Fuci ha sempre coltivato - sul rapporto tra *scelta religiosa* ed impegno politico: il senso dell'impegno politico dei credenti non può essere quello di recuperare spazi di *contrattazione* col sistema politico, magari a tutela degli *interessi cattolici*. Al contrario, esso non può essere che quello - assolutamente *laico* - di contribuire al superamento della crisi della democrazia italiana, che rischia di trasformarsi definitivamente in una sorta di stagnante palude, in cui la politica finirebbe per perdere ogni residua capacità di incidere sulle trasformazioni economiche e sociali prodotte dai sempre più rapidi processi di modernizzazione.

La *scelta religiosa* si è sempre interpretata, dunque, *anche* come un contributo alla maturazione ed alla crescita della democrazia italiana. Alla fine degli anni '80 è facile prevedere che essa difficilmente avrà un futuro se sarà interpretata come scelta difensiva o *intraecclesiale* e se non dimostrerà di essere capace di alimentare la ricerca di modi più autentici di vivere la fede a livello personale e comunitario, e *quindi anche* di alimentare un rapporto più maturo dei credenti con le questioni poste dall'evoluzione della democrazia italiana.

A tale proposito, è ormai chiaro che anche i cattolici italiani devono prendere atto della necessità di un superamento definitivo della cultura e della prassi consociativa, a cui pure la cultura cattolico-democratica ha legato alcune delle sue vicende più importanti. Il modello del *dialogo tra culture*, tipico della stagione consociativa, ha avuto certamente un ruolo positivo nel nostro paese in uno scenario contrassegnato dallo scontro tra sistemi ideologici contrapposti, svolgendo una funzione di composizione del conflitto ideologico che ha consentito la maturazione graduale di un tessuto di valori democratici comuni. Oggi - però - lo scenario è profondamente mutato, con la dissoluzione dei sistemi ideologici stessi e con l'impossibilità pratica di definire e delimitare le diverse *culture*.

Sarebbe dunque un errore di prospettiva gravissimo se la *scelta religiosa* venisse collegata ad una cultura consociativa ormai in crisi e che rappresenta sempre di più un ostacolo per l'evoluzione positiva della democrazia italiana. E' chiaro infatti che il sistema politico italiano è destinato ad avvatarsi sempre più su se stesso se non si realizzeranno in tempi brevi le condizioni istituzionali, politiche e culturali per una vera competizione tra schieramenti portatori di programmi di governo diversi e ben definiti. Una democrazia matura, infatti, è inevitabilmente una *democrazia dell'alternanza*, in cui i cittadini abbiano la possibilità di decidere realmente - tra le alternative in gioco - quella che essi ritengono più adatta a fronteggiare i mille problemi del governo della modernizzazione. Nel nostro paese, come è evidente per tutti, il cittadino-elettore è di fatto privato di questo potere, in un contesto ancora segnato da squilibri gravissimi (si pensi alle aree meridionali) e condizionato da meccanismi iniqui e perversi (si pensi al sistema fiscale), col risultato che la politica appare da troppo tempo assolutamente marginale ed inincidente su questioni di grande rilevanza.

La cultura politica che è cresciuta *anche* sulla spinta della *scelta religiosa* si è caratterizzata soprattutto per la sottolineatura della necessità di un *dialogo* autentico tra forze politiche e sociali provenienti da tradizioni diverse. Ciò ha contribuito indubbiamente al rafforzamento di un consenso di fondo sui valori e le regole della democrazia. Questo patrimonio non va certamente disperso, ma i problemi nuovi ed urgenti prodotti dalla modernizzazione economica e sociale richiedono la maturazione di una *cultura democratica del conflitto*, che sia capace - pur mantenendo quel consenso di fondo - di non occultare le divisioni e le alternative che inevitabilmente devono prodursi perché i cittadini siano davvero posti in condizione di scegliere.

In questo contesto, il compito che anche la Fuci sente proprio è quello di favorire la maturazione di una cultura politica meno portata alla teorizzazione ed alla generalizzazione e più capace di evidenziare empiricamente i risvolti etici dei conflitti che la modernizzazione produce e delle scelte che le istituzioni sono chiamate ad operare al riguardo. Solo a questa condizione la tensione alla tutela anche dei soggetti e degli interessi più deboli non si tradurrà semplicemente in un volontarismo inincidente.

In questo sforzo, che va condotto tenendo ben ferma la dimensione ecclesiale del lavoro culturale della Fuci, la riflessione sulle condizioni di una democrazia matura si traduce in una provocazione forte verso il sistema politico e soprattutto verso il sistema dei partiti, all'interno dei quali - come dimostra anche la stagione congressuale appena agli inizi - si manifestano resistenze assai forti verso la possibile maturazione di un nuovo scenario. E' ancora troppo poco diffusa, infatti, la consapevolezza della necessità di attrezzarsi politicamente e culturalmente per favorire l'affermarsi di una democrazia dell'alternanza, rompendo con le molte rendite di posizione coltivate - un po' da tutti - al di là delle



## Un evento e un grande segno: Il Concilio

di Agostino Bonivento

**R. Latourelle, Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo**, Cittadella editrice, 1988, 2 vol., p.1600, L. 80.000

Nell'introdurre la grande opera in due volumi *"VATICANO II: BILANCIO E PROSPETTIVE venticinque anni dopo (1962-1987)"* curata dalle istituzioni universitarie della Compagnia di Gesù a Roma (Univ. Gregoriana, Ist. Biblico, Ist. Orientale) e realizzata in elegante edizione dalla Cittadella Editrice di Assisi, René Latourelle definisce il recente Concilio "un evento planetario e simultaneo" del quale "non bisogna dimenticare che è anche un 'grande segno' nella storia". Di esso ricorda l'ampiezza dei temi affrontati, l'umanità delle votazioni e, rapportandolo alle assise precedenti, l'originalità "unica".

R. Latourelle è il coordinatore dell'opera, sostenuta per l'edizione italiana dall'Istituto Paolo VI di Brescia che ha voluto in tal modo rendere omaggio a quel grande Pontefice a venticinque anni dall'inizio del Concilio. Di questo evento, che ha segnato il passaggio ad un futuro appena accennato ma che per lungo tempo è destinato a determinarne gli sviluppi, l'opera ha voluto essere, come dice il titolo, un "Bilancio" per indicarne le "Prospettive" prendendo il

Concilio come punto di partenza di soluzioni ancora inedite. In particolare parlando di "Bilancio" s'intendeva compiere "una valutazione critica dell'opera conciliare, sottolineandone gli apporti positivi, ma anche i brancolamenti, le omissioni, le ambiguità, i limiti, l'inflazione di certi temi a scapito di altri". Un progetto certamente ambizioso sul quale è lecito interrogarsi se l'opera ha conseguito l'obiettivo. E' difficile dare una risposta esaustiva, anche perché la scelta di carattere tematico ha logicamente indotto ad una specificità di analisi intorno ad alcuni nodi, piuttosto che ad una valutazione dei limiti e potenzialità del fatto conciliare nel suo complesso; senza peraltro venir meno ad una lettura contestuale assai illuminante e preziosa assolta soprattutto dalla sez. I dell'opera e, particolarmente, dagli apporti di G. Martina e di K.H. Neufeld. Dall'altra parte la strada seguita ha consentito la messa a fuoco puntuale di una serie di problemi che costituiscono una sorta di paradigma con ampi rimandi ai testi conciliari a cui quelle riflessioni si riferiscono. Fare una cernita delle sezioni o degli studi singoli più significativi è piuttosto

arduo. Ma non possono sfuggire le sezioni II sulla Parola di Dio, III sulla Chiesa, VI sulla visione dell'uomo e X sulle nuove prospettive.

Lo studio di S. Lyonnet sui capp. IV e VI della *Dei Verbum* (inviato poco prima della sua scomparsa) compiuto con una attenta analisi delle varie redazioni del testo, mira a far cogliere l'unità dei due testamenti per la vita del cristiano. E' un contributo emblematico per serietà e tensione spirituale che traspare anche da certi interrogativi su un passato, per fortuna assai lontano, nel quale poteva accadere che Clemente XI condannasse proposizioni come questa: "La lettura della Sacra Scrittura è per tutti gli uomini". Così si può dire per l'apporto di I. De La Potterie sul problema dell'interpretazione che va compiuta "nello stesso Spirito nel quale è stata scritta" (DV, 12). Perché è dalle stesse parole della Scrittura che va colto il "senso profondo" che è "spirito e vita" secondo l'affermazione di Cristo (GV, 6,63), ed è per questa profondità che la dimensione interiore della parola rivelata spinge a cogliere la presenza dello 'Spirito' nella 'lettera'. E' la *'fides quae-*

dichiarazioni sulla fine della stagione consociativa. E' qui che passa ormai - dentro e fuori i singoli partiti - lo spartiacque tra chi vuole costruire il nuovo e chi si attarda a difendere l'esistente.

Di fronte allo scenario nuovo che va prefigurandosi, con le sue molte ombre, ma anche con le sue possibilità reali di evoluzione, la Chiesa italiana - ed in particolare l'area della *scelta religiosa* - deve sentirsi provocata a far emergere tutte le implicazioni contenute nell'affermazione della laicità della politica. E' partendo di qui, infatti, che è possibile maturare una capacità nuova di rapporto con la politica stessa, nel momento in cui questa cessa di concepirsi come confronto e scontro (ma più spesso *compromesso*) tra *modelli* o *sistemi* alternativi, e si propone come competizione tra programmi diversi che si misurino concretamente con una serie di problemi ordinati secondo priorità che concorrono anch'esse in maniera determinante a caratterizzarli. Una cultura che

faccia perno sulla laicità della politica deve inevitabilmente fare i conti, infatti, come già dicevamo, con i limiti della politica stessa, evitando di affidare ad essa aspettative palinogenetiche o totalizzanti ed individuando le possibilità reali di innovazione che consentano di mantenere viva la tensione etica per l'affermazione della libertà e della giustizia sociale e per il controllo democratico dei processi di modernizzazione. E' solo grazie alla maturazione di questa cultura che sarà possibile recuperare una dimensione etica dell'agire politico che non si rassegni all'apologia dell'esistente (e delle capacità di *autoregolazione* dei processi di modernizzazione), ma che non scada per questo in una delle tante forme di fondamentalismo che rappresentano - in ogni caso - la manifestazione dell'incapacità di individuare i nodi reali dei conflitti sociali e politici.

Stefano Brogi



rens intellectum' che postula, nella lettura e comprensione della Scrittura, la precomprensione della fede, secondo un principio ormai acquisito dall'ermeneutica contemporanea, proprio mentre ci si interroga sullo statuto epistemologico dell'esegesi.

Ma l'opera si arricchisce anche di studi puntuali per suggestione e contemporaneità, com'è quello di L. Ligier sui "Ministeri laicali di supplenza", uscito alla vigilia, si può dire, di quel Sinodo sulla "vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo" che certamente è destinato ad aprire nuovi orizzonti in tema di evangelizzazione. Ligier analizza un passo della *Lumen Gentium* (n. 35 c), laddove vengono riconosciuti quei ministeri e mette il passo in questione a fronte delle riflessioni conciliari contenute in *Ad Gentes* e in *Apostolicam Actuositatem*. Ligier chiarisce in modo estremamente preciso tre concetti di base, "consensus, mandatum, missio", che, se ben compresi, tanti equivoci attuali servirebbero a fugare; nello stesso tempo indica pregi e limiti del citato "ministero di supplenza", di cui al paragrafo 35 c., che avrebbe meritato migliori approfondimenti nello stesso testo conciliare.

Abbiamo solo portato qualche esempio della preziosità e del valore dei contributi contenuti nell'opera. Ma per concludere crediamo valga la pena citare l'apporto di H. Carrier sul "Contributo del Concilio alla cultura". E' uno studio di rara precisione e profondità, pur nella brevità della sua estensione. Carrier prende il Concilio nel suo complesso come fatto culturale (allo stesso modo come è tutto teologico e pastorale) che si colloca in una lunga vicenda storica destinata a proseguire nel tempo. "L'avvenimento più importante che si è prodotto durante il Concilio - afferma l'A - è stato quello di sensibilizzare tutta la Chiesa a una comprensione moderna dei cambiamenti culturali, così come sono vissuti dall'uomo attuale... Questa sensibilizzazione, tanto intellettuale quanto spirituale, costituisce un'acquisizione, un arricchimento da cui tutta la Chiesa ha tratto beneficio e di cui non può più fare a meno" (p.

1450). Parole che da sole fanno comprendere il decisivo ruolo assunto dalla cultura nell'evangelizzazione del mondo di oggi e l'aprirsi di una disponibilità della Chiesa al dialogo con le culture e con la modernità, che sono i nuovi oceani da varcare per l'annuncio della salvezza.

Giustamente H. Carrier cita Giovanni Paolo II che nella Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio per la Cultura afferma: "La Chiesa deve consacrarsi effettivamente e in nome della sua missione al progresso della cultura e al dialogo fecondo delle culture, così come all'incontro benefico con il Vangelo".

In conclusione un'opera giunta opportunamente a venticinque anni dall'apertura del Concilio; un'opera che compie un primo tentativo serio di riflessione su quello che è stato il Vaticano II in se stesso e

relativamente ai processi da esso avviati nei vari campi in questo quarto di secolo. Costituisce fra l'altro un esempio di serietà scientifica oltre che un servizio di amore alla Chiesa nella quale l'evento-segno del Concilio va tenuto alto per aiutarne la "receptio" soprattutto nelle sfere più responsabili del cammino del Popolo di Dio. La cosa più temuta è, infatti, la perdita della memoria conciliare che favorirebbe un ripiegamento preoccupante, alla distanza certamente dannoso per l'opera di evangelizzazione a cui siamo sollecitati in questi anni, nei quali non si può rispondere ai processi secolarizzanti se non entrando nel vivo del dettato conciliare e serenamente proponendolo come il nuovo catechismo che lo Spirito ha consegnato alla Chiesa del nostro tempo.

Agostino Bonivento

L. Tamburrino e M. Villari (a cura di), *Questioni del mezzogiorno. Le ipotesi di sviluppo nel dibattito degli anni ottanta*, Editori Riuniti, 1988.

Il volume raccoglie materiali eterogenei con cui si intende avviare una riflessione sulle diverse 'questioni del mezzogiorno', rispetto alle quali la ricerca scientifica, ma ancor più forse la cultura politica, sono rimaste disorientate. Infatti chi volesse osservare il mezzogiorno abbastanza da vicino si troverebbe di fronte tutte le sue contraddizioni, intorno alle quali deve concentrarsi un'attenzione politica che sia culturalmente ben attrezzata. Il tentativo, particolarmente importante per la sinistra, è quello di offrire spunti per interpretare una realtà nella quale si trovano, combinati in modo assolutamente originale, modernità dei modelli culturali ed extralegalità diffusa dei rapporti sociali, profondo malessere e marcata stabilità del voto politico.

Se lo zoccolo duro delle 'questioni del mezzogiorno' resta il problema delle condizioni di possibilità e delle forme di un governo democratico dello sviluppo regio-

nale, nell'attuale fase di transizione delle economie industriali, tuttavia la prima discriminante è di tipo culturale e riguarda la necessità di ricomprendere il mezzogiorno andando oltre i luoghi comuni del meridionalismo tradizionale.

Gli articoli, che elenchiamo, coprono una pluralità di temi e di casi regionali: Un nuovo modello? La Puglia, di F. Botta, La Regione, un'occasione mancata per la Calabria, di L. Ammannati, La spesa pubblica: il caso della Sicilia, di Centorrino e Hoffmann, L'economia criminale, di A. Lamberti, Banche e sviluppo nel Mezzogiorno, di G. Minghetti; nella seconda parte sono raccolti interventi, già presentati altrove, sull'economia meridionale: Il rapporto Nord-Sud come criterio per la valutazione dell'efficacia degli investimenti, di S. Adriani e R. Brancati, Il Mezzogiorno e l'economia di oggi, di A. Graziani, La questione meridionale negli anni ottanta, di P. Saraceno, L'evoluzione economica del Mezzogiorno negli ultimi trent'anni, di P. Sylos-Labini, Il Mezzogiorno dopo il Welfare, di G. Vacca.

(g.c.)



## Nuove prospettive di presenza in università

di Stefania Cammarata

*"Studenti nella Chiesa, credenti nell'università  
per una presenza partecipativa e critica negli spazi e nei dibattiti"*

Nella settimana tra il 13 e il 20 di novembre si è tenuta a Strasburgo, presso il Centro Europeo della Gioventù, una sessione di studi dal titolo "Quale presenza in quale università?", organizzata dal coordinamento Jeci-Miec e rivolta ai rappresentanti dei movimenti dei diversi paesi che aderiscono ad esso.

Dal titolo è facile intuire che le due dimensioni sulle quali si è incentrata la riflessione sono state quelle dell'università e della presenza, nella loro pluralità di aspetti e di forme.

Partendo dalla realtà in cui ognuno di noi vive quotidianamente e in prima persona la duplice condizione di studente e di credente, hanno preso il via i lavori della sessione.

Già dallo scambio di esperienze e di opinioni su alcuni aspetti legati al mondo dell'università - sapere, politiche universitarie, mercato del lavoro, strutture - è stato possibile notare una comune sensibilità, e al tempo stesso una forte preoccupazione verso alcune tendenze negative che si stanno manifestando all'interno dei sistemi educativi di tutta Europa. E in parziale sintonia con questa visione si sono rivelati contributi di due esperti (Armido Rizzi e Ndrej Wielowieyski) che hanno proposto rispettivamente una lettura di tipo filosofico sul rapporto sapere/università, e un'analisi di taglio sociologico sull'evoluzione dei sistemi universitari in Europa negli ultimi 20 anni. Sui contenuti ci soffermeremo più avanti.

In un'ottica più strettamente europeistica, si è svolta poi una tavola rotonda che ha visto intervenire il direttore dell'Institut des Haute Etudes Européennes di Strasburgo e un rappresentante del Consiglio d'Europa che si occupa delle politiche universitarie. Va segnalata in proposito anche una

significativa assenza: quella di un rappresentante della CEE per progetti Erasmus e Comett.

Successivamente, al fine di conoscere direttamente alcune forme di presenza in università e volendo così segnare il passaggio della riflessione dalle singole realtà universitarie ai vari tipi di presenza, si sono svolti degli incontri con alcuni movimenti di studenti - cattolici e protestanti - impegnati nell'università di Strasburgo.

Questa trasferta ha indotto i partecipanti ad interrogarsi sul tipo di presenza che caratterizza i movimenti di cui fanno parte. (Per desiderio di chiarezza, teniamo a precisare che il termine presenza nonché quello di movimento sono stati rispettivamente usati per indicare in modo generico la pluralità di espressioni e distili con cui i vari gruppi di studenti credenti operano nella realtà universitaria).

Infine, con l'aiuto di una serie di provocazioni e di domande sul significato della presenza e sui modelli di università di cui si è portatori, la sessione si è conclusa con delle brevissime sintesi svolte non tanto a trovare modelli unitari o soluzioni generalizzabili, quanto a sottolineare differenze, affinità e peculiarità dei tipi di università, presenza e movimenti dei vari paesi.

Ma volendo ripercorrere un itinerario più contenutistico possiamo individuare alcune tematiche ed alcune sfide emerse durante la sessione di studi.

Per quanto riguarda l'università, è stata evidenziata da un lato la necessità di una maggiore autonomia (finanziaria, legislativa, di ricerca) e dall'altro la consapevolezza che urgono riforme radicali per rimetterla al passo con i mutamenti sociali, culturali e tecnologici. Inoltre, modificandosi i paradigmi, moltiplicandosi le conoscenze e

mancando una loro sistematizzazione univoca ed universalmente condivisa, cresce la necessità di conoscere il maggior numero possibile di informazioni e di linguaggi, di modalità e di procedure di

scelta e di selezione, per saper dare adeguate interpretazioni della realtà. Qui *retorica* ed *epistemologia* sono sembrati due elementi chiave per una nuova possibile *filosofia dell'università*. Università che, nonostante non abbia perso alcune delle sue funzioni tradizionali ed il suo ruolo centrale nel sistema di produzione, codificazione, controllo e trasmissione del sapere, paradossalmente sembra rimanere comunque un luogo privilegiato di dialogo, di dibattito interculturale, di critica del sapere; di tensione dinamica tra formazione individuale e formazione alla democrazia, tra istanze professionali e istanze critiche.

Da non sottovalutare è anche il forte accento che si è voluto porre sull'esigenza di una maggiore attenzione alla responsabilità ed alla dimensione etica della formazione degli studenti.

Per quanto riguarda invece i tipi di presenza e le prospettive di azione, non è stato concretamente possibile - nè si è voluto - fare una sintesi, e ciò nel rispetto di una ricchezza di espressioni e di una feconda creatività che caratterizzano i movimenti nei diversi paesi. Il bisogno di riflettere sulla propria identità religiosa di movimento ecclesiale d'ambiente; una maggiore attenzione all'uso appropriato del linguaggio; il coraggio di un'esperienza pubblica della fede; uno stile propositivo per una presenza evangelizzatrice e missionaria (opzione per i poveri) in università: questi i quattro punti scaturiti dal lavoro dei gruppi di studio sulla presenza. Più sintetica e significativa risulta forse questa frase che, anche se di stampo un po' sloganistico, riassume bene i lavori di tutta la sessione: *Studenti nella Chiesa, credenti nell'università per una presenza partecipativa e criti-*



## Università: eppur si muove!

di Giovanni Guzzetta

*una nota sulle recenti ipotesi di intervento  
in materia di diritto allo studio*

La valutazione della Fuci sulle politiche pubbliche per l'educazione non è mai stata particolarmente tenera. Lungi dall'essere motivata da uno spirito di pregiudiziale contestazione, la nostra riflessione, accanto ad uno sforzo di individuazione dei problemi reali che assillano l'università - non certo facili da risolvere - ha voluto marcare la discontinuità e la miopia delle iniziative governative, quasi mai sostenute da una "progettualità strategica" adeguata all'importanza che il segmento formativo ricopre nelle società industriali avanzate. E ciò praticamente da sempre.

Anche sulla vicenda dello "scorporo" (trasferimento delle competenze dal Min. P.I. al Min. per la Ricerca Scientifica) avemmo modo di sottolineare a più riprese, e specialmente in occasione di un'audizione presso la Commissione Istruzione del Senato, come ci sembrasse che la pur sensata iniziativa di riorganizzare il governo della ricerca in Italia fosse estremamente monca ed ambigua in assenza di una legge quadro sull'autonomia e che potesse ridursi ad essere una incognita ristrutturazione di potere (del potere di intermediazione tra ministri e lobbies accademiche), senza una adeguata rete di protezione.

Ci fa, viceversa, piacere constatare la significativa iniziativa legislativa in ordine dell'annoso problema del diritto allo studio universitario. Questione di competenza regionale, ma che almeno dal 1977 richiede l'approntamento di una legge cornice na-

zionale.

La proposta di legge che è stata ufficialmente presentata in un convegno organizzato a Siena per il 15/16 dicembre ci sembra denotare - intanto come semplice fatto - la presa di coscienza della centralità che la qualità dell'offerta formativa assume in ordine allo sviluppo ed alla "produttività" del sistema. E' necessario finalmente capire come siano riduttive quelle letture dello stato del sistema scolastico fondate sullo stereotipo piuttosto "perbenista" - e millantato come principio meritocratico - per il quale i fallimenti delle esperienze di studio universitario (da noi solo il 28% degli iscritti arriva alla laurea) sarebbero dovuti all'incapacità personale di chi si lascia adulare dalle mitologie dell'educazione di massa.

Il fatto è, invece - come recenti studi stanno a dimostrare (cfr. Indagine Istat sui laureati, 1987; De Francesco, Trivellato, *L'università incontrollata*, 1985; rapporto Censis 1988) - che la maggior parte dei guai della nostra università (che non è ancora - è bene che lo si accetti - una università di massa, almeno in rapporto alle altre società industrializzate) sono determinati dalla rigidità dell'istituzione, incapace di modulare la propria offerta sulla nuova e differenziata domanda di istruzione, ed alla

insufficienza, giustappunto, delle politiche per il diritto allo studio.

E' così - come scriviamo nelle tesi - che a venti anni dalla liberalizzazione degli accessi, la selezione universitaria resta una selezione sulla base del censo e della estrazione sociale (vedi indagine Istat, sopra cit.). Questo non per dire in modo semplificato che esiste una pervicace ed elitaria "selezione di classe programmata dal padronato", che non ha senso, ma piuttosto (e forse più drammaticamente) che la casualità delle verifiche e l'inefficienza della didattica nei nostri atenei è pagata dagli strati socialmente comunque più deboli. Speriamo allora che finalmente la cultura politica ed accademica cominci a ridiscutere alcuni tranquillizzanti (per lei!) luoghi comuni, che hanno impedito finora di considerare l'università come "risorsa" veramente centrale per la nostra società.

**Dsu come diritto ad una istruzione di qualità.**

C'è da notare, intanto, una nuova cultura dell'intervento di politica sociale verso l'istruzione. Da una cultura dell'assistenzialismo intesa come pura erogazione - spesso casuale - di un assegno di studio, si vuole

*ca negli spazi e nei dibattiti.*

Al termine di questo resoconto vorrei ulteriormente evidenziare l'aspetto di interscambio culturale *sovranazionale* che ha caratterizzato questa iniziativa, risultata vivace e stimolante. Tale aspetto va utilmente valorizzato in vista di un importante appuntamento - il Congresso europeo che si

terrà a Milano nel novembre del 1989 - che ci dovrà trovare da una parte ben preparati, ma soprattutto estremamente sensibili, all'ottica internazionale (non solo occidentale) con cui dovremo affrontare ed analizzare le tematiche e dall'altra maggiormente inseriti in quella dimensione europea (e mondiale) con la quale dovremo presto im-

parare a confrontarci.

E già la riflessione ed il dibattito avviato con le Tesi per il 49° Congresso sulle categorie *trasversali* dell'interdipendenza e della differenza ci sono fin d'ora di aiuto.

**Stefania Cammarata**



passare ad una concezione *ampia e differenziata* dell'intervento.

Intanto si riconosce la necessità di intervenire a doppio livello, sia con una generale *politica dei servizi* (di tipo qualitativo, a destinatario collettivo, che tenga conto della differenziazione delle forme di utenza), sia con una politica di diritto allo studio in senso stretto, che concepisca in modo nuovo, in una prospettiva postmaterialistica (ma non solo, speriamo!) la nozione di *bisogno*. In questa prospettiva poco si può fare ed i problemi risultano difficilmente risolvibili, con la sola erogazione monetaria "a pioggia".

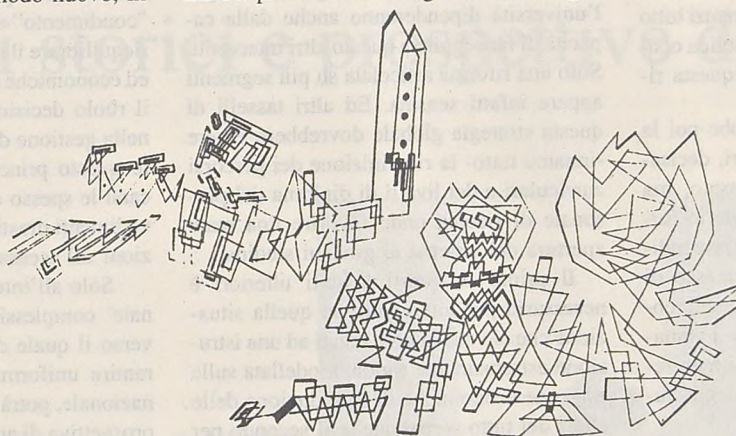
Gli interventi con provvidenze in danaro (e nemmeno esclusivamente in danaro) si riducono nel d.d.l. ad una fascia particolarmente ristretta di bisognosi, imponendo una procedura concorsuale per l'assegnazione e prevedendo delle sanzioni amministrative per i non aventi diritto che si siano avvalsi dei servizi; tutto ciò secondo quanto stabilito dalle leggi regionali il cui raggio di azione viene molto razionalizzato.

Ma, per il resto, le innovazioni vengono proposte nella logica di una estensione generalizzata della qualità dell'offerta. Finalmente si prendono in considerazione, tra l'altro, forme di tutoraggio, sistemi di orientamento, l'imposizione di precisi vincoli per spingere alla creazione di corsi speciali rivolti agli studenti lavoratori o per l'apertura - anche nelle ore serali - di laboratori e biblioteche. Certo cose anche scontate ma nella maggior parte dei casi trascurate del tutto nei nostri atenei.

Spesso poi, nel d.d.l. l'intervento coordinato dei vari soggetti (stato, regioni, università) si concentra sulle forme di *garanzia specifica* per il miglioramento delle condizioni - quantomeno quelle strutturali e quantitative - dei servizi didattici. Si tratta, anche

qui senza eccessivo entusiasmo, di primi tentativi per entrare in questo spinoso terreno, nel quale più si scontano le irresponsabilità del corpo accademico e che perciò - onde non urtare la corporazione - ha costituito finora il tabù di qualunque iniziativa di riforma.

A nostro avviso, però il vero salto di qualità del provvedimento riguarda la configu-



PAUL KLEE, *La Torre tien fermo*, (1927)

razione di un ruolo di forte programmazione e di alta direzione che viene attribuito all'autorità del governo centrale.

Da più parti, e da lungo tempo si sostiene che l'intervento dello stato debba "scaricarsi" dell'appesantimento burocratico e della eccessiva estensione delle funzioni di gestione diretta dell'università, e che esso debba viceversa concentrarsi su un'azione di controllo, indirizzo e regolazione dello sviluppo del sistema che manifesta i propri guai maggiori proprio negli squilibri territoriali, disciplinari, di risorse.

Ora ci pare che in due direzioni il provvedimento vada salutato con favore. In primo luogo perché introduce il criterio della programmazione anche nella materia del diritto allo studio. Sono i piani di sviluppo quadriennale - sui quali pendono molte riserve, peraltro - a dover intervenire per incentivare la redistribuzione dell'utenza sul territorio o tra le varie aree disciplinari (verso quelle a

maggior prospettive di sviluppo), decongestionando le sedi più affollate mediante la definizione degli standards di posti-studente per ciascuna sede, calcolati sulla base della "capienza didattica e dei servizi". Ma con quale coerenza, non è dato sapere!

In secondo luogo stabilisce il meccanismo di un raggiungimento flessibile (ogni tre anni) dei requisiti minimi per l'accesso alle prestazioni di diritto allo studio fornite da università e regioni.

Il riconoscimento della necessità di redistribuzione delle risorse e di razionalizzazione dello sviluppo ci pare la prova tangibile di come, in qualunque prospettiva di riforma, sia ineliminabile un momento di regolazione centrale non burocratizzata e flessibile dell'evoluzione del sistema universitario, la cui sorte non può essere lasciata in mano ad una pura deregulation i cui esiti rischiano, come sempre, di scaricarsi sulla popolazione studentesca.

#### Investire sulla risorsa

##### universitaria

Ovviamente come ogni prefigurazione puramente astratta questo d.d.l. presta il fianco a numerose riserve, quando si prova ad immaginarne l'impatto con la realtà della università italiana ormai costretta dalle pressioni corporative a sopravvivere nello *status quo*.

Ci si domanda cosa significherà concretamente che il Parlamento nel varare il piano di sviluppo indicherà le aree di "maggiore utilità per lo sviluppo economico e nazionale" verso cui indirizzare, mediante incentivi, gli studenti. E' in grado - ed è astrattamente possibile e sensato - la farraginoso struttura pubblica di anticipare le trasformazioni del mercato del lavoro ed evitare che quando il "prodotto" (i laureati) sarà immesso sul mercato questo non sia già saturato? Cosa fare delle materie a impiego



"non tecnologico", quando tra l'altro proprio da settori imprenditoriali sorge una domanda di formazione "fondamentale e di base"? E poi, per rilanciare la funzione didattica è sufficiente prevedere aggiustamenti quantitativi senza prevedere anche standards di efficienza e controlli anche qualitativi? O quando ancora le politiche di diritto allo studio potranno essere efficaci senza una costante immissione di risorse, innanzi tutto economiche, con una politica pubblica oculata, ma decisa nell'investire su questa risorsa?

Un discorso a parte meriterebbe poi la disciplina prevista per gli stranieri, decisamente innovativa rispetto al passato, ma che rischia di cristallizzare un criterio formalistico di merito (agganciandovi e condizionando la concessione del permesso di soggiorno) che forse invece bisognerebbe di maggiore articolazione, dato il ventaglio delle forme concrete in cui si manifesta la presenza dei nostri atenei degli studenti stranieri.

Risulta difficile, guardando al futuro, prevedere la sorte cui questo provvedimento andrà incontro. Probabilmente ci sarà il tentativo delle componenti accademiche e

politiche più retrive di annacquare e disinnescare la portata. Del resto nel nostro Paese non esiste solo un problema di fare le riforme, ma anche - diremmo soprattutto - di gestirne l'applicazione efficacemente, come dimostra tristemente la vicenda della 382.

Crediamo poi che le sorti di questa reimpostazione delle politiche pubbliche per l'università dipenderanno anche dalla capacità di far seguire a questo altri interventi. Solo una riforma articolata su più segmenti appare infatti sensata. Ed altri tasselli di questa strategia globale dovrebbero essere - innanzi tutto - la ridefinizione dei percorsi curriculari e dei livelli di diploma del personale di ricerca onde favorire una reale apertura del sistema ai giovani studiosi.

Il primo di questi tasselli ulteriori è necessario per intervenire su quella situazione che ci vede ancora legati ad una istruzione estremamente rigida, modellata sulle esigenze economiche di riproduzione delle élites del tutto sorpassate, e il secondo per investire in modo globale sulla ricerca e sulla promozione del sapere che passa per le reali opportunità di intraprendere la carriera di studio. Che la gestione del reclutamen-

to oggi in Italia sia di tipo "castale" ed al limite dello sconcio, nessuno, crediamo, possa negarlo.

Infine quella che potrà sembrare una sfida: per quanto tempo ancora l'organizzazione istituzionale e rappresentativa attraverso la quale si gestisce l'università (e il diritto allo studio universitario), dovrà vedere la componente studentesca come un "condimento" di facciata? E' necessario riequilibrare il rapporto tra le risorse umane ed economiche che ogni studente investe ed il ruolo decisionale che esso può giocare nella gestione delle stesse. Senza ammettere questo principio finiscono per giustificarsi le spesso esasperate reazioni ai provvedimenti drastici sulle tasse e sulle limitazioni all'accesso.

Solo all'interno di un quadro istituzionale complessivamente riformato, attraverso il quale definire compatibilità e garantire uniformità di trattamento su base nazionale, potrà cominciare a profilarsi una prospettiva di autonomia per il sistema universitario che non sia all'insegna della pura deregulation e dell'avventurismo.

Giovanni Guzzetta

#### ERRATA CORRIGE

*Per un errore nell'impaginazione del precedente numero di RICERCA contenute le Tesi per il 49° Congresso sono saltate alcune righe alla fine dei punti 4.1.1 (p.17) e 5.1.6 (p.26).*

*Le proposizioni, che per questo motivo rimanevano monche, nella loro formulazione completa avrebbero dovuto suonare rispettivamente come segue:*

*"Una nuova autocoscienza di Chiesa sarà da ricercarsi in vista di una capacità di comunicazione non strumentale, con gli uomini di questo tempo e con le emergen-*

*ze e le sfide dei nuovi e sempre complessi assetti della convivenza civile."*

*"Occorre cioè lavorare per una innovazione efficace delle regole (le istituzioni democratiche), dei soggetti (il sistema dei partiti, i sindacati e i nuovi movimenti dei cittadini) e dei contenuti (i temi ed i programmi in grado di disegnare realisticamente i tratti di una modernizzazione senza squilibri) della politica."*

*Per un errore redazionale, invece, la proposizione al punto 4.2.3 (p.21) ha assunto una formulazione sbagliata. Correttamente doveva essere:*

*"Per questa dimensione missionaria è ancora necessario in gran parte attrezzarci per ridisegnare il volto di una Chiesa estroversa, una Chiesa capace di vivere con fedeltà il proprio essere 'gettata nella storia'."*

le foto delle settimane estive di camal-doli che abbiamo pubblicato in questo e nel numero di Ricerca dell'ottobre 1988 ci sono state cortesemente fornite rispettivamente da Antonio Casella e Saverio Langianni che ringraziamo.



## Teologia e politica

### modelli storici e prospettive di ricerca

La sezione monografica di questo fascicolo di *Ricerca* riprende sostanzialmente alcuni tra i passaggi tematici più significativi della nostra riflessione estiva di Camaldoli. Insieme ad una sintesi di ognuno degli interventi svolti in quella sede abbiamo ritenuto utile "commissionare" ad alcuni fuochini due integrazioni. Con i loro interventi Giuseppe Boschini, Alberto Tondi e Massimo Biancalani chiariscono i due diversi - ma entrambi culturalmente influenti - punti di vista attraverso i quali è stato introdotto il concetto di "teologia politica": quello legato alla prestazione teorico politica di Carl Schmitt e quello maturato dentro l'orizzonte propriamente teologico della riflessione di J.B. Metz.



*Atti della settimana teologica  
Camaldoli, 25-31 luglio 1988*



# Teologia e politica

## modelli storici e prospettive di ricerca

### 1. Fuci e significato del tema

Apprendo questa settimana di studio su teologia e politica, ospiti come sempre ormai da molti anni della comunità camaldolese, ci troviamo a dover fare il punto sullo stato di una questione che attraversa, a nostro parere, una fase improvvisa quanto inaspettata di ridefinizione.

Eppure, per una astuta casualità, oggi più che altre volte la memoria ritorna alle origini della nostra esperienza ed alle ragioni lontane del nostro interrogarci.

Ricordiamo infatti come la preoccupazione di una ricerca costante dei tanti nessi tra agire storico ed esperienza di fede abbia animato in modo particolare anche in questi luoghi la vicenda fucina di Aldo Moro e Giovan Battista Montini, proprio negli anni in cui gli equilibri dei rapporti tra comunità ecclesiale e regime, o meglio tra Chiesa e Potere si trovavano esposti alle ambiguità ed ai rischi di uno stato di grande emergenza storica.

Non a caso proprio qui a Camaldoli, con la discussione del codice, si compì il primo tentativo di elaborazione di un contributo che sottoponesse al dibattito costituente le riflessioni più avanzate nel solco della tradizione - quella di allora, certo - del pensiero cattolico democratico.

Toccò poi proprio a Montini guidare la transizione tra Concilio e post-Concilio nella recezione delle categorie ecclesologiche che hanno segnato il punto di svolta nell'impostazione del rapporto tra chiesa e società. Solo nel momento in cui un tale rapporto diviene questione centrale nella ridefinizione della coscienza ecclesiale in relazione alla missione, la dottrina sociale finisce di essere solo un grande capitolo dell'etica cristiana per investire trasversalmente - con centralità teologica - un nuovo concetto di evangelizzazione.

"Tra evangelizzazione e promozione umana - sviluppo, liberazione - ci sono legami profondi. (...) Legami di ordine teologico, poichè non si può dissociare il

piano della creazione da quello della Redenzione che arriva sino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare" (E.N. 31).

E' questa centralità teologica che ha spinto la Fuci, nel percorso di preparazione del Congresso del prossimo anno, ad affrontare in questa sede il nodo della politica.

Se la politica non è più un semplice capitolo ma è, con gradualità e distinzioni, lo spazio stesso del nostro essere nella storia, allora sarà bene in quanto cristiani interrogarci con accortezza, ma apertamente.

Le trasformazioni della politica, ancor prima di ridefinire le opzioni dei singoli, rischiano di modificare strutturalmente le categorie stesse del pensiero e degli assetti istituzionali ad essa tradizionalmente sottesi e di travolgere i paradigmi all'interno dei quali la riflessione dei cristiani e della chiesa si era finora venuta formulando.

La crisi delle ideologie classiche e dei blocchi sociali di riferimento, la progressiva e spesso surrettizia ridefinizione del patto sociale democratico, gli slittamenti del concetto di sovranità, a cui si sovrappone una riaggregazione trans-nazionale dei centri di potere, oltre alla crisi, culturale prima che socioeconomica, del modello unilineare e continuo di sviluppo, hanno aperto una fase di grande turbolenza sul cui orizzonte stentano a delinearsi modelli teorico pratici in grado di permettere una composizione alta dei vecchi e nuovi conflitti.

A fronte dei disagi di ordine epistemologico dello stesso pensiero storico-politico si fanno sempre più palesi le contraddizioni ed i costi sociali di questa fase di modernizzazione.

La comunità credente, del resto, è posta di fronte agli interrogativi pressanti di una

secolarizzazione che la vede apparentemente decentrata, ne fa saltare i contorni tradizionali di identità e che la consegna al mondo senza i privilegi di un "apriori" istituzionale e culturale di cristianità eurocentrica.

Vengono alla mente le domande angosciose e radicali del Bonhoeffer delle lettere del carcere: "Se alla fine anche la forma occidentale del cristianesimo dovessimo giudicarla solo uno stadio previo rispetto ad una totale non religiosità che situazione allora ne deriverebbe per noi, per la chiesa? (...) Come parliamo (...) "mondanamente" di Dio, (...) come siamo ec-clesia, cioè chamati fuori, senza considerarci religiosamente favoriti, ma piuttosto in tutto e per tutto appartenenti al "mondo"?".

Se la questione dell'agire politico è investita dalla ridefinizione della missione di chiesa, allora anche questi interrogativi reagiscono sulla concezione delle cose ultime e penultime.

### 2. Modelli in corso di ridefinizione

Sullo specifico orizzonte dell'impegno sociale abbiamo constatato negli ultimi tempi un rinnovato interesse da parte della comunità ecclesiale.

L'inaspettato ed improvviso insorgere di fenomeni, ormai abbastanza capillari, come le scuole di formazione alla politica, per lo più promosse direttamente dalle singole diocesi, ha introdotto un segno di discontinuità nel circuito tradizionale di approccio a tali questioni.

A meno di non voler accettare ricostruzioni riduttive e poco convincenti, fondate su una forzata distinzione tra formazione alla politica ed agire politico, il cui luogo teorico ci pare difficilmente individuabile, si conferma una fase di ridiscussione di alcuni paradigmi idealtipici di relazione tra



## Chiesa, democrazia e conflitto sociale

chiesa e società.

La crisi dei modelli tradizionali qualora fosse effettivamente confermata, non lascia intravedere nuove e più alte sintesi, prospettando viceversa una fase di coesistenza tra vecchio e nuovo certamente esposta a sincretismi ed ai compromessi di risorgenti integralismi e collateralismi.

Il fatto è - e ciò spiega la decisione di circoscrivere il tema di questa settimana piuttosto per definizioni disciplinari che per categorie concettuali - che ci troviamo a constatare come la eventuale mediazione alta, sottratta alle incrostazioni dei segmenti di interesse ed alle strategie, anche ecclesiali, di piccolo cabotaggio, renda necessaria una ulteriore rivisitazione dei poli perennemente sottoposti a dinamica tensione che vanno sotto la cifra linguistica di mondo, chiesa, regno.

Il rapporto tra la storia degli uomini e la storia della salvezza è del resto alla base della impalcatura teorica che ha sostenuto i vari progetti avvicendatisi nell'ultimo secolo.

E' stata proprio una nuova consapevolezza del rapporto tra i vari poli del problema a farci convenire sui risultati della riflessione teologica ed ecclesiologica che denunciava l'esaurirsi di quel progetto maritainiano intorno al quale pure una vasta componente del cattolicesimo democratico aveva trovato le ragioni di un impegno politico e volte radicale.

La sottolineatura vigorosa del riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene oltre a costituire comunque un traguardo insuperato ha rappresentato la prima significativa svolta dinamizzante della autocoscienza ecclesiale in ordine allo statuto del rapporto con il mondo.

La semplice consapevolezza ed accettazione della possibilità teoretica di un secondo progetto cristiano a fronte dell'esaurimento del primo, ha aperto definitivamente la strada ad una rilettura del moderno come uno spazio necessario e "destinato" per l'edificazione di una nuova cristianità ed ha innescato l'irreversibile processo di transizione verso la democrazia, liberando ener-

gie preziose per la fondazione del nuovo ordine costituzionale.

Laddove il progetto si espone ad una debolezza teorico-pratica più consistente fu proprio nell'aggirare, senza risolverlo fino in fondo, il nodo della tendenziale indistinguibilità - se non in modo tendenzialmente informale - dei compiti della missione da quelli dell'azione temporale.

Sostenuta dalla sottesa teologia del laicato e della missione speculare alla distinzione tra natura e soprannatura, la declinazione concreta dello schema dei piani distinti non tarderà a manifestare le proprie aporie. E non è un caso se proprio Maritain, già nel 1935, nel definire la "Struttura dell'azione" - dovendo trarre le conseguenze logiche della subordinazione del piano temporale a quello spirituale (garante la chiesa gerarchica) - sarà costretto ad introdurre quel Terzo piano relativo appunto alla "salvaguardia dei beni propri dello spirituale nell'ordine temporale". Ed è proprio questa sorta di cortocircuito ad evidenziare come gli esiti pratici di un tale modello fossero esposti comunque ai rischi - integralistici - di definizione eterodiretta degli obiettivi dell'agire politico dei cristiani.

La dirompente ed a volte scandalizzante portata della ecclesiologia conciliare in ordine alla missione ed alla autoidentificazione del soggetto chiesa ha provocato la riflessione teologica esattamente intorno all'intricato nodo delle relazioni mediate tra la storia ed il Regno che viene.

L'idea della preparazione della materia del regno - attraverso il servizio nella storia - quale viene fuori dalla *Gaudium et Spes* (n. 38), insieme alla considerazione del processo storico come "prefigurazione che adombra un mondo nuovo" (G.S. 39) hanno introdotto un dinamismo (teorico e pratico) che ha offerto l'occasione per ridiscutere schemi e paradigmi staticizzati da tempo.

Nel pensare teologia e politica ad di là del secondo *progetto storico* ritroviamo nell'insegnamento conciliare e nel processo di lunga receptio il parametro su cui misurare le riflessioni dell'oggi.

La corrispondenza logica e teologica tra

svolta ecclesiologica e pensiero sociale ha richiesto, infatti, in primo luogo un processo di ricalibratura dei termini che non ci appare affatto concluso.

Dobbiamo constatare come un primo frutto del Concilio sia stato rappresentato dal delinearsi, in forma coesistente, di una pluralità di griglie e di schemi di tematizzazione della questione politica.

La scoperta di una diversità regionale e culturale, in questo senso, è dimostrativa di una nuova autocoscienza policentrica di chiesa, diversamente provocata dai contesti.

Il dibattito tra *teologie della liberazione* e teologie dell'occidente, parzialmente mediato anche dagli interventi dottrinali della Congregazione per la Dottrina della Fede, si prospetta carico di contenuti e fa presagire degli esiti tutt'altro che scontati.

Sono in gioco, appunto, diversi modelli di missione che non a caso reagiscono proprio sulle figure del rapporto con il potere, le istituzioni e l'impegno civile. Recentemente è stato sottolineato tra l'altro come intorno alle nozioni di libertà e liberazione si giochi uno, ma non il solo, dei più significativi confronti sul modo di essere dei cristiani nella storia.

Ancora una volta crediamo sia provocatorio il richiamo interrogativamente reiterativo di Bonhoeffer: "Non è venuto a cadere quasi completamente per noi il problema individualistico della salvezza personale dell'anima? Non ci troviamo effettivamente sotto l'impressione che ci siano cose più importanti di questo problema (forse non più importanti di questa cosa, ma di questo problema!)? So che suona quasi mostruoso dire una cosa simile. Ma in fondo non è addirittura biblico? Si trova in generale nell'A.T. il problema della salvezza personale dell'anima? Il centro di tutto non è la giustizia ed il Regno di Dio sulla terra? (...) Non si tratta infatti dell'aldilà, ma di questo mondo, di come è creato, conservato, articolato secondo le leggi, riconciliato e rinnovato".

Nella sua paradossalità una tale riflessione smaschera alcune responsabilità a cui



anche la comunità ecclesiale sembra chiamata nella propria collocazione misterica all'interno della storia.

### 3. Per una nuova autocoscienza di chiesa

A partire dalla consapevolezza del dispiegarsi di nuovi orizzonti della riflessione teologica sulla politica - per la cui concreta ed articolata declinazione rinviando ovviamente alla riflessione che si svolgerà nel corso della settimana - ci è sembrato di dover ordinare la nostra analisi a partire da quelli che sono i nuovi contorni in cui l'esperienza di chiesa e quindi anche la nostra si colloca.

Ci è sembrato cioè che solo partendo dalla consapevolezza del processo di articolazione in più forme del soggetto ecclesiale si potesse cominciare a reimpostare anche la questione di come e fin dove ricollocare i confini dell'agire politico.

Crediamo che concepire l'"essere gettati" nella storia come individui ed in quanto comunità, non costituisca un indebolimento di identità o un preludio di afasia, ma viceversa riteniamo le nostre parole autorevoli e significative solo in ragione della concretezza delle situazioni che interrogano instancabilmente quella Parola che è stata consegnata al mondo.

In questo senso la sacramentalità della chiesa come "luogo che mantiene aperto il mondo alla ricezione del compimento comunicatogli in Gesù Cristo" (Waldenfelds), dispiega la sua integrale efficacia solo in una prospettiva in cui il mondo non sia grandezza provvisoria e storicamente superabile, ma vero spazio e *luogo teologico*.

Ma se, come afferma il Concilio, "i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità, la libertà, (...) dopo che li avremo diffusi sulla terra (...) li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati quando Cristo rimetterà al Padre 'il Regno eterno ed universale'" (G.S. 39), allora ci troviamo provocati dalla

riflessione della teologia politica post-conciliare, latino-americana ed occidentale, quando afferma azzerata la distinzione funzionale dei compiti in ordine all'azione politica, sottolineando viceversa il potenziale critico che l'intera comunità può elaborare verso l'ordine costituito.

Si tratterà piuttosto di evitare che la pretesa di una istanza critica si muova in quella zona franca di neutralità teorica in cui si pretende una comunità salvata.

L'itinerario del discorso sociale della chiesa ci sembra indicativo della progressiva evoluzione da una prospettiva puramente deduzionistica incentrata su alcuni immutabili principi dottrinali ad una lettura empirica e critica delle urgenze e delle contraddizioni di uno sviluppo squilibrato.

In questo senso la recente enciclica opera prospettive decisamente innovatrici nel solco di questa riflessione. Un processo di desacralizzazione degli interventi ecclesiastici sulle questioni politiche, dovrebbe innescare un libero ed argomentato dibattito che riproduca quelle stesse dinamiche di confronto democratico che animano e ci provengono dalla comunità politica.

L'esperienza degli esiti storici del *secondo progetto cristiano* ci ha insegnato che l'esposizione ad ipotesi di recupero clericale dell'azione laica non è eliminabile. E' la particolarità stessa della questione ad imporre continue negoziazioni ed, a volte, laceranti strappi.

Ed esposizione significa naturalmente anche la possibilità che le dinamiche dell'istituzione la conducano ad assestarsi su posizioni fortemente difensive di pura rivendicazione di spazi.

Ci pare a questo proposito, evidente il rischio che le questioni dell'azione politica si riducano all'avanzamento di pretese nei confronti delle pubbliche istituzioni volte alla mera garanzia "concordata" di alcune questioni "cattoliche" codificate ed interpretate come discriminanti. La tendenza ad una definizione puramente contrattuale e pattizia dei rapporti tra stato e chiesa appare a noi il residuo di una concezione della missione come pura *plantatio ecclesiae*, la

quale troverebbe in un ordine giuridico istituzionale garantito la condizione funzionale ad una mera cura pastorale delle anime.

Ad una tale impostazione risulterebbe poi sotteso - in una sorta di complicità di fatto - il disinteresse dei cristiani comuni all'attività politica già preventivamente definita a livello di vertice o preordinata secondo l'antica logica del mandato.

Al contrario risulta necessario ricondurre la riflessione e l'azione agli oggetti propri, che sono poi le questioni cruciali che interessano il paese e le trasformazioni del sistema democratico, e che provocano la coscienza credente ad un dibattito ragionato su scelte ed opzioni.

Funzione ecclesiale sarebbe allora quella di predisporre le condizioni, attraverso l'avvio di una prassi di chiesa sempre più diffusa, per la messa in circolo e la valorizzazione delle esperienze e dei nodi del dibattito.

Non spetta probabilmente a noi definire qui quali accorgimenti istituzionali e pratici possono rendersi necessari per la diffusione di una tale prassi.

Gli strumenti teologici ed ecclesiologici che con questa settimana vorremmo rivisitare, costituiscono certamente un valido terreno di verifica della sensatezza di un simile approccio.

In tal senso se una ridefinizione del ruolo dei laici può essere pensata, essa sarà nella direzione di una funzione di provocazione verso il resto della comunità, con la quale escogitare in quanto cristiani nuove e più alte mediazioni.

La nuova responsabilità di testimonianza e discernimento, ribaltando vecchie prospettive, potrebbe condurci ad una posizione di attenta avanguardia.

Risuona a questo proposito assai efficace la riflessione critica di don Primo Mazzolari: "La chiesa giustamente si è preoccupata di salvare l'integrità del suo deposito divino, ma i cristiani avrebbero dovuto avere maggiore fiducia e maggiore slancio nel testimoniare davanti ad un mondo che, nelle stesse sue follie, ha meravigliosi momenti di grandezza e generosità".



## Chiesa, democrazia e conflitto sociale

di Antonio Acerbi

1. La riflessione dei cattolici durante l'800 è stata a lungo incentrata sul problema istituzionale, che è tipico dell'età liberale. Una direttiva è stata lo sganciamento dalle posizioni cattoliche del legittimismo dinastico; l'altra è stata la polemica con l'estremismo giacobino e la sua concezione della "sovranità popolare", in difesa del fondamento veritativo - ultimamente riferito a Dio - della convivenza sociale, nonché la polemica contro le "libertà moderne", in difesa del ruolo pubblico della Chiesa. La prospettiva era quella dello stato confessionale e di un rapporto immediato, *vis a vis*, fra Stato e Chiesa e il tono era quello di una considerazione astratta, in chiave di metafisica sociale, dei problemi posti dallo Stato postrivoluzionario.

L'interesse istituzionale rimane sempre vivo nella riflessione cattolica, ma negli ultimi decenni dell'800, con la fine dell'età liberale e il decrescere nella cultura politica generale dell'interesse per la questione istituzionale, i cattolici dovettero fare i conti con l'emergere sempre più assillante della "questione sociale".

La Chiesa tese a inquadrare i nuovi problemi all'interno degli schemi ideologici antiliberi, opportunamente adattati (la "questione sociale" frutto delle rivoluzioni; il socialismo conseguenza estrema dei principi liberali). Questo dava tono di critica globale degli assetti sociali: in realtà, il pensiero cattolico non opponeva un progetto alternativo globale dei rapporti sociali, bensì agiva (o proponeva che si agisse) per contropinta, in modo da contrastare effetti dello sviluppo sociale ritenuti eccessivamente negativi, e riservava alla Chiesa e alla azione organizzata dei cattolici un influsso per via di capillarità sociale. In questa prospettiva i cattolici formulavano una serie di indirizzi riformistici, condivisi al di là della cerchia cattolica.

L'alternativa rigida c'era, ma rispetto al movimento socialista. L'ideale confesio-

nale - difeso almeno in linea di tesi - si congiungeva all'antisocialismo teorico e alla diffidenza per la lotta sociale, largamente sentita come un dato patologico.

Un ultimo tratto caratteristico era il carattere ecclesiocentrico: l'interesse per lo status pubblico della Chiesa era a tal punto prevalente da assorbire ogni distinzione di piani nell'azione organizzata dei cattolici e da strumentalizzare gli interventi politici stessi.

Se il rapporto col movimento operaio, in larga parte egemonizzato dai socialisti, era un punto critico, altrettanto critico era il rapporto con la concezione e la prassi della vita politica basata sui partiti. E' significativa l'assenza in tutto il magistero sociale di una considerazione esplicita del partito, compreso quello "cattolico" o "di ispirazione cattolica". Quest'ultima forma, sotto Leone XIII, era inconciliabile (perlomeno in Italia) con la visione unitaria del "movimento cattolico", che il papa caldeggiava. Ne derivava il ruolo strumentale della partecipazione alla vita pubblica - nell'idea del papa, naturalmente; ben altro poteva essere lo spirito dei cattolici impegnati nell'azione politica! - e il rifiuto di considerare la democrazia come un valore. A quest'ultima prospettiva ostava, nella visione della neoscolastica sociale, l'immagine della società basata sui corpi "naturali", l'importanza fondamentale del diritto naturale, l'interesse per l'unità del corpo sociale e, quindi, l'interesse per la statica sociale (la legittimazione dei poteri) più che per la dinamica sociale.

La prospettiva dominante era quella di una soluzione istituzionale dei conflitti sociali (idea corporativa) e di una egemonia definitiva - almeno in linea di ipotesi - dei cattolici, che avrebbe assicurato il necessa-

rio fondamento veritativo della vita sociale e dello Stato. Il Partito Popolare di Sturzo era chiaramente un corpo non omogeneo in questa tradizione dottrinale; anzi, esso era esterno anche a quella considerazione del "problema italiano" che poneva il baricentro all'interno della Chiesa e dei suoi interessi spirituali, perché esso significava lo spostamento del baricentro all'interno della società italiana e degli interessi politici nazionali.

2. In questo contesto ideale si colloca l'equivoco dell'incontro con il nazionalismo autoritario. Essò sembrava che desse soddisfazione ad alcune rivendicazioni tradizionali dei cattolici: l'esigenza del fondamento veritativo, valoriale della società, garantito dall'appello ai valori nazionali e cattolici; il recupero dell'unità e dell'armonia del corpo sociale e l'oltrepasamento dei problemi posti dal regime dei partiti; il riconoscimento del ruolo pubblico della Chiesa, attuato in un rapporto diretto e istituzionale fra lo Stato e la Chiesa, senza mediazioni partitiche.

La svolta, che permise alla Chiesa di uscire, anche dal punto di vista dottrinale, dai rischi impliciti nelle posizioni tradizionali ottocentesche, fu impressa dal pontificato di Pio XII. E' ben noto come papa Pacelli abbia optato per la democrazia politica, intesa come sistema di valore e non necessariamente come regime di governo - anche se il papa non esclude questa forma di attuazione.

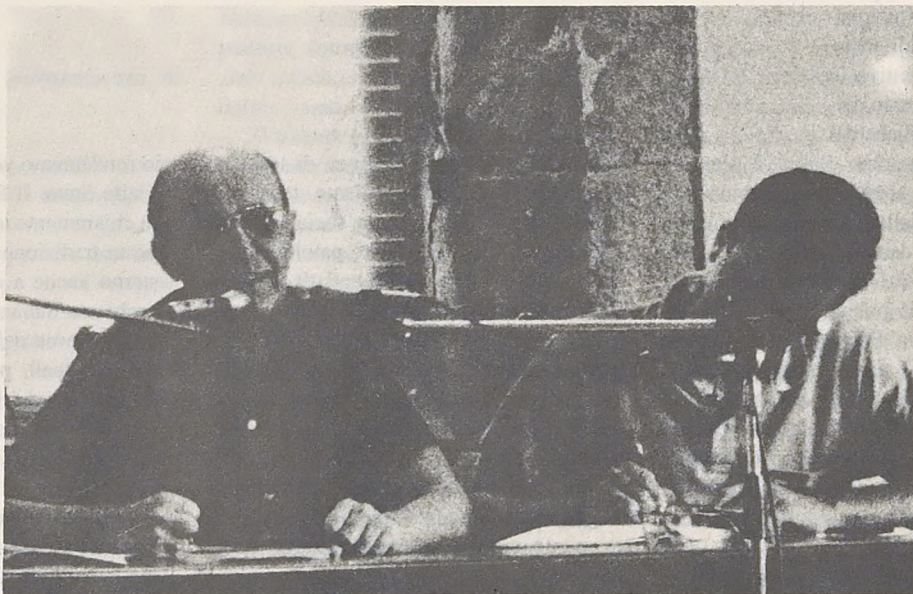
La sostanza della democrazia coincide, infatti, secondo Pio XII, con il principio di autonomia e di responsabilità della persona umana nella esplicazione dei suoi diritti e dei suoi doveri sociali. L'aver radicato nell'idea di persona la democrazia politica



significa aver riconosciuto che quest'ultima non è priva di fondamento valoriale: la persona è, infatti, al centro di quell'ordine dei fini, che è ultimamente radicato in Dio. Era così superata l'obiezione tradizionale, che vedeva nel regime democratico-parlamentare una forma politica sganciata dal riferimento alla verità e alla norma morale e, quindi, inaccettabile.

In Pio XII comincia anche ad essere superata la pregiudiziale contro la lotta sociale. Il conflitto non è necessariamente un momento patologico, vi possono essere forme fisiologiche: Pio XII, rivolgendosi ai lavoratori, parla di "lotta dura ma leale", il che si inquadra in una visione non eversiva e non antidemocratica della conflittualità politica. Peraltro, permane in Pio XII un forte interesse per la statica sociale, per una soluzione istituzionale dei rapporti fra Stato e Chiesa e per la prospettiva di una egemonia definitiva del pensiero sociale cattolico (legata all'idea del diritto naturale). Però, nel corso dello stesso pontificato di Pio XII, e non senza l'impulso del papa stesso, prende corpo tra i cattolici una tendenza che finirà per spostare i termini stessi con cui papa Pacelli poneva il problema del rapporto fra i cattolici e la società, cioè la volontà di incontro con il moto storico. Questa tendenza significava, in primo luogo, l'identificazione di alcuni "luoghi" storici e, poi, l'inserzione al loro interno. I cattolici furono così in larga misura indotti a inserirsi nel processo di democratizzazione politica, a inserirsi nelle società industriali, a inserirsi nel movimento operaio. Diventava così sempre più importante quel che ho prima chiamato il baricentro esterno; in altri termini, i catto-

lici erano sempre più chiamati a ragionare e ad agire secondo una logica intrinseca alla



realtà sociale ed esterna alla comunità ecclesiale. Ciò si rifletteva in un mutamento degli equilibri ideali, che si faceva sempre più manifesto quanto più ci si allontanava dal pontificato di Pio XII: la perdita di rilevanza della "dottrina sociale cristiana", se non in linea di principio, almeno quanto alle sue direttive tradizionali; la fine del confessionnalismo nella presenza organizzata dei cattolici; il riflesso nei rapporti intraecclesiali delle divisioni sociali e, quindi, l'emergenza di un pluralismo prima sconosciuto; le tensioni per il rapporto fra movimento storico ed ideologie: sono questi i riflessi più evidenti dello spostamento di equilibri iniziatisi durante il pontificato di Pio XII.

Il Vaticano II, accettando la libertà religiosa come diritto civile e costituzionale, ha riconosciuto il fondamento razionale autonomo dello Stato e ha chiuso anche idealmente una *querelle* secolare.

Per altro verso il Concilio ha stabilizzato ed amplificato le tendenze all'inserzione nel moto sociale, le cui conseguenze cominciano a farsi luce nel magistero sociale

del periodo conciliare e postconciliare.

Il discorso è ormai arrivato alla soglia dell'epoca che stiamo vivendo; questo mi consente di procedere quasi per allusioni. I tratti più rilevanti del magistero sociale più recente, che manifestano lo spostamento degli equilibri ideali intervenuto nella Chiesa, sono, a mio avviso: la concentrazione sul fondamento della

vita sociale, cioè sull'uomo e la proposta, quindi, dell'antropologia come criterio fondamentale di giudizio sociale; la distinzione chiara dei livelli, tra il fondamento, i criteri e la strumentazione, con un'esplicita accettazione della diversificazione degli esiti concreti; la rinuncia alla modellistica sociale e la caduta di interesse per una forma "cattolica" e l'accentuazione, invece, della funzione critica e antiideologica dell'etica sociale cristiana; la rinuncia, infine, all'idea di una egemonia sociale definitiva come unico termine ideale possibile dell'influsso sociale dei cattolici e l'accettazione della dialettica sociale come via per la proposizione della concezione cattolica dell'uomo e della società. Mi rendo conto di aver toccato di sfuggita temi gravissimi, che meriterebbero una considerazione analitica e documentata. Bastino questi brevi accenni per far scorgere una continuità ideale, nei problemi se non sempre nelle soluzioni, fra la riflessione meno recente e quella dei nostri giorni.

Antonio Acerbi



## Chiesa, esperienza storica e testimonianza del Regno

I. RELIGIONE PRIVATA E TESTIMONIANZA PUBBLICA.

dalle lezioni di Giuseppe Ruggieri

### Il problema della privatizzazione della fede.

Nel suo intervento al congresso internazionale di teologia a Toronto, nel 1967, J.B. Metz racchiudeva nella parola d'ordine della "de-privatizzazione" uno dei compiti principali della nuova teologia politica. Secondo il Metz, "già nella coscienza del primo illuminismo viene a cadere l'unità e la connessione, prima evidenti, tra religione e società, esistenza religiosa ed esistenza sociale. La religione cristiana appare quindi in riferimento alla società che la circondava come particolarista. (...) La parola della predicazione venne intesa unicamente come parola della personale autorivelazione di Dio e non già come parola di promessa al mondo (...) Appare quindi chiaro come si renda necessaria una de-privatizzazione critica della comprensione dei fondamenti della nostra teologia." "Questa de-privatizzazione - aggiungeva poi Metz - non ha nulla a

che fare con una neo-politicizzazione della fede."

Compito della nostra riflessione è una ripresa critica di questo tema che, come l'altro 'motivo' della prima teologia politica del Metz cioè quello della 'riserva escatologica', mi sembra centrale. Personalmente ritengo che la posizione del Metz, così come è stata formulata, è quanto mai felice nell'individuare il problema, ma non è altrettanto rigorosa nella esplicitazione e nella esecuzione del compito. Ritengo infatti che essa manchi nel determinare quali siano con esattezza le radici storiche di questo problema. Come abbiamo già visto, Metz pone il problema con gli inizi dell'illuminismo, e quindi nel '700.

Invece, a mio avviso, il problema sorge già prima e occorre collocarsi nel XVI secolo per intenderne la portata ancora at-

tuale. In altri termini nella impostazione del Metz mi sembra prevalere un confronto con il problema della privatizzazione del cristianesimo, secondo uno schema purtroppo molto diffuso, ma non per questo sufficientemente critico. Al fondo ci si confronta soprattutto con il prevalere della mediazione marxista della critica dell'illuminismo, cioè si afferra il problema così come è stato formulato tra settecento e ottocento, ma soprattutto dopo Feuerbach e Marx.

La religione appare cioè all'uomo moderno come una 'proiezione' della propria coscienza. E' ovvio, in questa posizione, che occorre superare questa alienazione, o al massimo lasciare questa proiezione alla coscienza appunto privata del singolo. I teologi, e molti cristiani con loro, riprendono il problema della privatizzazione del cristianesimo nella formulazione illuministico-marxista del problema stesso.

Sebbene nel successivo volume "La fede nella storia e nella società" il Metz allarghi l'orizzonte storico, non mi pare però che ne tragga le conseguenze. Ora, se è giusto confrontarsi con questa posizione del problema è altrettanto doveroso dire che questo procedimento è insufficiente, anzi non fa altro che nascondersi la reale portata, in primo luogo ecclesiale, della posta in gioco. Nel secolo diciannovesimo e ventesimo si è avuta infatti una posizione del problema che è derivata da una contraddizione precedente. Non a caso il problema viene visto come una *privatizzazione della religione in quanto tale*, cioè

*Il testo che presentiamo è una sintesi redazionale delle prime due lezioni tenute da don Giuseppe Ruggieri.*

*Le riduzioni che ragioni di spazio hanno richiesto, lasciando fuori tutta una serie di riferimenti e di passaggi, danno al discorso un tono talvolta poco argomentato; pare utile suggerire, allora, una bibliografia alla quale rinviare per ogni eventuale approfondimento.*

**G.Ruggieri**, "La necessità dell'inutile: sul rapporto tra fatto cristiano e politica", in *La necessità dell'inutile. Fede e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 7-43.

**Idem**, "Una nuova pace costantiniana?" e "Postfazione", in *Una nuova pace costantiniana? Religione e politica negli anni '80*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 13-27; 213-219.

**Idem**, *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale*, Marietti, Torino 1980, 109-165.

**Idem**, "L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano", in *Enciclopedia di teologia fondamentale I*, Marietti, Genova 1987, 403-467.

**IDEM**, "Ecclesiologia ed etica", in *Cristianesimo nella storia* 9(1988) 1-21.

**Idem**, "Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson", in E.Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, 5-26.



come privatizzazione del bisogno religioso dell'uomo, e il cristianesimo viene assunto in quanto categoria religiosa.

Ma questa posizione del problema è a sua volta una reazione al fallimento della centralità della fede ecclesiale nella società dell'occidente, ed è proprio questo che occorre capire. Io credo che bisogna parlare della crisi della funzione sociale del cristianesimo come *crisi delle chiese*.

Sappiamo tutti - è ormai uno slogan - che nel medioevo c'era una profonda unità tra religione cristiana e società. Questa unità perde la sua evidenza nel contesto delle guerre di religione.

Detto in termini più immediati si può dire che in seguito alla rottura tra le chiese cristiane d'occidente, la fede è diventata un motivo di guerra: ci si ammazza per la propria fede, che non è motivo di pace, ma appunto di guerra nella società europea. Mi pare molto bella, a questo proposito, la frase di Agrippa d'Aubigné che, accompagnando un visitatore nel cimitero in cui sono sepolti gli ugonotti, così commenta: "Tutti costoro hanno creduto alla loro coscienza. Ed essa li ha uccisi". Tutti avevano una forte coscienza di fede, e questa coscienza di fede li ha ammazzati. Perciò gli uomini hanno deciso di fare a meno della propria coscienza di fede. Diceva ancora Michel de L'Hospital (1503-1573) agli Stati Generali francesi: "Vitæ mulieris aut sunt tollenda aut toleranda". Quasi a dire, da buon giurista: c'è una famiglia, e poiché la famiglia non si può certamente sciogliere, allora un uomo o riesce a eliminare i vizi della moglie, o, se non ci riesce, li deve tollerare. In altri termini, i vizi religiosi dei cristiani - e dei cristiani che si ammazzano - poiché non riusciamo a eliminarli, allora dobbiamo tollerarli.

Che cosa è implicito in questa frase? Intanto, per stare alla metafora, occorre notare che in essa la confessione religiosa è diventata un elemento della famiglia, non è la famiglia. E' importante, credo, notare questo particolare. La moglie non è il matrimonio, la chiesa non è la società; e come la pace della famiglia è più importante dei vizi

della moglie, così la pace della società è più importante dei vizi della chiesa e delle confessioni cristiane. Ma se la fede diventava motivo di guerra, la pace a chi doveva essere affidata? Si noti che non certo per colpa dello stato le chiese non erano più motivo di pace: le chiese non lo erano più per loro stesse, per le loro contraddizioni.

E' chiaro che qualcuno doveva assumersi la responsabilità della pace tra la gente: lo stato. Lo stato, a questo punto 'absolutus' cioè sciolto dai vincoli della coscienza, delle varie convenzioni religiose, diventa sovrano. Ed è in questo contesto che J.Bodin (1530-1596) comincerà a formulare il concetto di 'stato sovrano' che è anteriore, è bene notarlo, alla concezione dello stato di diritto.

Se le confessioni cristiane e quindi il cristianesimo storico erano, come tali, incapaci di garantire la pace, e se lo stato si appropriava 'in toto' della garanzia pacificatrice che ne era allora della *forza di rappresentazione* della fede? Questo è un concetto a cui pochi badano, ma esso è centrale per comprendere tutta la problematica di questi secoli, fino ai nostri giorni.

Che cosa significa "rappresentazione"? E' un termine che mutua da quel famoso giurista, contraddittorio e complesso, che è Carl Schmitt (1888-1985). Rappresentazione è la forza di rendere presente qualcosa, e non è dunque rappresentanza che è invece fondata su una delega formale, che prescinde tuttavia dalla capacità di "rappresentazione".

La forza della chiesa è nella sua capacità di rendere presente, di "rappresentare" l'assoluto, la trascendenza per la società. Ma se la chiesa non era più il cemento universale della convivenza, la sua forza di rappresentazione da chi sarebbe stata ereditata? Questo è un problema delicatissimo a cui spesso non si bada, ma che a me sembra centrale, e mi pare di poter dire che, sempre sotto lo 'choc' delle guerre di religione, la risposta viene data in una maniera gravida di conseguenze.

E cioè: alla *rappresentazione* si sostituisce - come cemento - *ciò che è comune a*

*tutti*, ciò che è *universale*. Al posto della rappresentazione, della necessità cioè di rendere in qualche maniera presente l'assoluto, si afferma che l'assoluto è raggiungibile attraverso la *comune convinzione*. E' vero ciò in cui tutti possono convenire; ciò in cui tutti non possono convenire è invece particolare, è *proprio* ad alcuni, come tale non può avere forza per tutti. Ciò in cui tutti possono convenire ha forza per tutti, indipendentemente dal suo contenuto. Non solo, ma *ciò in cui tutti possono convenire è norma* per giudicare la posizione che nella comunità ha il particolare, quindi anche la religione, anche la fede. Esse infatti non esprimono una convinzione comune ma solo propria ad alcuni.

#### La critica del deismo

Nessun autore è più istruttivo a questo riguardo di Herbert of Cherbury (1583-1648), il cosiddetto padre del deismo inglese. Che cosa è il deismo? E' un fenomeno estremamente importante ma largamente sottovalutato e spesso liquidato con la definizione che il deismo è la negazione della rivelazione positiva. Occorre che non ci lasciamo sviare in errore dal concetto tradizionale del deismo. Nella filosofia di Herbert of Cherbury la rivelazione non viene negata né implicitamente né esplicitamente, ma piuttosto vengono adottati criteri secondo i quali decidere se un determinato evento o dottrina sia rivelazione di Dio. Per il deismo filosoficamente avvertito non è caratteristica la negazione della rivelazione, ed in ogni caso questo giudizio non si adatta ad Herbert né alla maggioranza dei deisti inglesi. L'idea del deismo non esclude cioè la rivelazione, ma solo l'idea che la fede in una rivelazione sia oggettivamente necessaria alla salvezza, e cioè una condizione posta da Dio per l'ingresso nel regno. Occorre quindi che comprendiamo dove va collocata questa apparente protesta dei deisti contro la rivelazione cristiana, che si afferma nel seicento e che poi porterà all'illuminismo settecentesco.

Il problema andrebbe affrontato attra-



verso l'analisi di alcuni testi, il che non è qui possibile; ritengo utile tuttavia proporvi almeno questa pagina del capolavoro di Herbert, il "De Veritate" (1624).

"E giacché tutte le questioni non vertono più sulla verità delle cose, ma si devasta la bontà delle cose, occorre chiedersi se vi sia qualcosa di talmente integro e sano a cui possa rivolgersi l'animo ansioso." Riferendosi poi alle lotte fra le chiese in Europa, prosegue: "Da qui tante sette, scismi da cui sono miseramente tormentati gli ingegni dei dotti e le coscienze degli indotti. Ma giacché una certa anima di verità permea questo portentoso e informe caos di opinioni, nella presente opera ci proponiamo di indagarla" - appunto la concezione di verità - "di estrarla e di rivendicarla a se stessa, ed abbiamo intrapreso questa trattazione con l'animo di conciliare quelle cose che sono proprie alla natura o alla provvidenza comune delle cose con la grazia e la provvidenza particolare delle cose." Singolare caratteristica di quest'opera è che, subito dopo il frontespizio, si presenta un vocabolario dove viene data la definizione dei termini. "Natura: providentia communis; gratia: providentia particularis", la natura è comune a tutti gli uomini, la grazia, e quindi la rivelazione, è ciò che è proprio solo ad alcuni.

Si tratta di trasformazioni di cui forse non riusciamo a meditare la portata.

Il mondo cambia, è rovesciato: la fede diventa quanto di più particolare e di meno universale si possa immaginare, la fede non è comune agli uomini.

Non si può intendere la posizione di Herbert al di fuori del clima delle lotte di religione, per cui la convivenza comune è distrutta dalle diverse fedi. E, attenzione, qui non si parla di libri, di idee, ma di persone

che muoiono solamente perché l'uno è cattolico, l'altro calvinista o luterano. Naturalmente tutto questo è poi intessuto, lo sappiamo bene, anche di lotte politiche, e fa corpo con tante altre cose.

In secondo luogo va notato che la concezione della verità in questo contesto viene risolta non solo nella retta conformazione della facoltà al proprio oggetto, ma nella universalità di questa conformazione. E' vero ciò che in tutti gli uomini corrisponde a una conformità tra la facoltà dell'uomo e il suo oggetto ("common sense").

Ciò che è particolare non è necessariamente falso, ma diventa vero solo nella misura in cui è integrabile in un consenso universale. Non viene respinta cioè una diversità del particolare, ma il particolare deve provare la sua verità integrandosi nel consenso universale. Si aprono a questo punto una serie di problemi attuali ed a cui la teologia è - a mio avviso - ancora impari.

Che significa, in altri termini, la diversità cristiana? Quale è la vera natura del 'particolare' cristiano? Non possiamo non essere

ne? Qual'è allora il rapporto di questo particolare con la religione universale o con le altre religioni? Per noi è 'scontato' che la fede sia la religione della società, ma di per sé non è assolutamente scontato, o almeno non dovrebbe esserlo. Su questa base occorre riprendere il problema delle religioni, dell'etica e della ragione comune. Cosa è accaduto?

In un primo momento, quando la fede cristiana cessa di essere il cemento universale della convivenza sociale si ha un trasferimento di questa funzione alla religione naturale. Occorre che si badi bene a questo aggettivo 'naturale'. Nel '500 esso ha ormai un significato post-cristiano già nel de Vitoria.

Anche qui è necessario 'storicizzare': gli spagnoli, quando andavano alla conquista delle Americhe, fondavano la propria pretesa sul dominio universale del Dio cristiano, sul fatto che il papa era il delegato di questo Dio e che il papa aveva delegato il re di Spagna a questa conquista. Questo "diritto" veniva proclamato nel "requerimiento", una intimazione che i conquistatori, approssimandosi alle città ed ai villaggi, leggevano "soli nella notte e inuditi" (B. de las Casas) a opportuna distanza. "E poco prima dell'alba, mentre quegli innocenti ancora dormivano con le loro donne e i figli, s'avventavano sul villaggio mettendo a ferro e fuoco le case di paglia, e bruciavano vivi i bambini, le donne e gran parte degli uomini prima ancora che si fossero resi conto di quanto accadeva" (B. de las Casas, *Brevissima relazione*

della distruzione delle Indie, a cura di C. Acutis, Milano 1987. Se i dati di B. de las Casas possono sembrare esagerati, è da ricordare tuttavia che, secondo i computi della cosiddetta "scuola di Berkeley", prima della conquista vi erano in Messico 25 milioni di abitanti; nel 1600 erano ridotti a 1 milione). Nelle sue famose "Relectiones", il de Vitoria è costretto quindi a



d'accordo, al fondo, con Herbert of Cherbury: il cristianesimo è grazia, e grazia significa che Dio dà, come vuole, a chi vuole, quando vuole. Quindi non tutti hanno il dono della fede; nel catechismo ce l'hanno insegnato ma, non tutti ne traggono le conseguenze.

Ma che significa allora questa fede, questa diversità di alcuni nella storia comu-



trovare un fondamento al diritto degli indiani a possedere quelle terre che non si fondi sulla fede, poiché essi sono pagani. E allora deve fondare un **diritto di natura** che permetta loro di possedere: ma un concetto di natura così escogitato non è più la natura medievale, bensì qualcosa che difende l'uomo dal cristianesimo e dalla pretesa dei cristiani.

E' questo uno snodo importantissimo per capire poi tutta la evoluzione susseguente. Per i medievali la natura andava integrata dalla fede; ma a partire dal '5-'600 ormai la natura è ciò che difende dalla fede, è ciò che mette al riparo la convivenza umana dalla pretesa delle chiese. (Fede, chiesa: è chiaro che c'è una indeterminatezza di questi termini, ma essi vanno usati nella indeterminatezza che di fatto storicamente hanno avuto). A partire dal XVI secolo *natura* è ormai *garanzia e difesa* contro le pretese assolutistiche dei cristiani. Essa non è ciò che prepara alla fede, ma ciò che resta al di là dei particolarismi cristiani, ciò che fonda un consenso universale, ma anche ciò che si risolve in un consenso universale. Per ciò stesso essa è incapace di rappresentazione, giacché la rappresentazione della verità trae la sua forza non dal consenso che suscita ma dalla sua necessità interiore, dalla sua forza di evidenza, dalla sua capacità di suscitare libertà.

L'illuminismo - è chiaro che si tratta di sommarie partizioni storiche - tuttavia troverà che nemmeno la religione naturale può garantire la funzione pacificatrice. Una volta posto nel *consenso* il criterio della verità, era facile dimostrare il carattere chimerico della religione. Non è mio compito seguire le aporie della ragione illuministica, mi basta rimandare ad Adorno e ad Habermas, quello che mi preme notare è che la critica di Feuerbach e, conseguentemente, quella di Marx, hanno davanti a sé principalmente non il cristianesimo, un suo residuo, ma una ipotetica religione. Queste critiche al fondo, interpellano il cristianesimo solo nella sua forma sbagliata, cioè come verità di un bisogno religioso condi-

viso da tutti gli uomini.

Il fatto di più grave portata è che, da parte sua, il cristianesimo ha accettato questo terreno di confronto sbagliato: il terreno religioso. Se badiamo bene per lo stesso pregiudizio: nel tentativo di mostrare la fondatezza della sua pretesa universale. In una situazione che porta a confondere *cattolicità* ed *universalità* le chiese (e in primo luogo la chiesa cattolica) accettano di confrontarsi su questo terreno. Non è esagerato il dire - anche se resta intriso di una certa grossolanità - che salvo alcune grandi eccezioni, nella formulazione del suo rapporto con la società moderna, perlomeno il cattolicesimo ha messo l'accento più che sulla capacità di rappresentare davanti a tutti gli uomini la verità della croce, sul potere che compete invece al cristianesimo in quanto risposta, confermata da Cristo, al bisogno religioso dell'uomo.

### Il problema della testimonianza.

E' bene chiarire subito che l'alternativa non è tra fede privata e presenza pubblica, politicamente rilevante della fede stessa, quasi che chi difende una certa concezione della fede è per la privatizzazione e chi ne presenta un'altra è per una testimonianza pubblica.

La croce fu l'atto pubblico per eccellenza di Gesù Cristo. Altrettanto la fede nella croce e nella resurrezione di Cristo è un atto pubblico per eccellenza ed esso va reso, come recitiamo nel Credo, davanti a Pilato. L'aggiunta nel Credo: e fu crocifisso "sotto Ponzio Pilato" ha un valore teologico-politico fortissimo; nella chiesa del secondo secolo che la introdusse voleva dire che la testimonianza di Cristo si è svolta davanti al potere di questo mondo. Essa è quindi quanto di più pubblico ci sia, ed è quindi testimonianza da dare **davanti** al potere, e, aggiungo, **non mediante** il potere.

L'alternativa è tra la testimonianza pubblica della fede che "rappresenta" la croce dentro la storia, davanti al principe di questo mondo e una presenza della chiesa nella

società che avviene invece attraverso una fondamentale riesumazione della formula del contrasto che oppone la chiesa alla società moderna.

Questa formula è legata, *et pour cause*, al secolo XVI. Precedentemente, infatti, la formulazione del rapporto chiesa-società era prevalentemente quello del potere "diretto" della chiesa sulla società.

Ma una volta che le società si sono separate dalla chiesa e non esiste più una società cattolica (una società cristiana sì, cattolica no) ma c'è il regno di Prussia o di Francia, o la Repubblica di Venezia, che cosa significa il diritto del papa ad intervenire?

Naturalmente c'è chi cerca di attardarsi ancora nello schema medievale, ma il gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621) comprende che non si può più riproporre la vecchia formulazione. E il Bellarmino elaborerà, allora, la teoria del potere indiretto della chiesa sulla società. Non a caso questa teoria apparve nell'immediato quasi eversiva (fu persino messa all'Indice), proprio perché essa traduceva una, sia pur minima, presa d'atto del nuovo assetto sociale che si era stabilito in Europa.

Egli disegnava un quadro di riferimento ideale che, senza essere praticabile effettivamente, manteneva però l'affermazione di principio. Il quadro operava, cioè, come quadro di rivendicazione. Di questa teoria qui è opportuno ricordare solo una versione moderna: quella del cardinale C. Journet (1891-1975), tanto per non fare dell'arcaismo fuori posto. Cito: "Si tratta di un effettivo potere, cioè di una giurisdizione che dà degli ordini e non solo dei consigli, che può comandare e non solo persuadere, ma si tratta di un potere indiretto, cioè non in vista direttamente del temporale, ma indirettamente in vista dello spirituale." Il presupposto di questo quadro è innanzitutto l'organicità della realtà all'unico fine stabilito da Dio per l'uomo, fine unicamente sul quale la Chiesa è di per sé competente, se quindi vi sono questioni di ordine temporale che comunque implicano una scelta rispetto al fine, alla salvezza dell'uomo, in forza di questo legame sussiste il diritto e il



dovere della Chiesa di intervenire. Di fatti l'esperienza storica viene così ad essere "organica" all'esperienza cristiana, e viceversa.

Perché ho voluto ricordare questo passato? Perché mi sembra che in questi snodi vada ancora ricercato il problema che possiamo forse così formulare: in che rapporto sta la testimonianza della chiesa nel mondo con il dinamismo profondo della vita associata e con le strutture di potere (nel senso più vasto del termine)? In che *modo* cioè la chiesa si rapporta al dinamismo della società e del potere che questa società genera al suo interno? La testimonianza del cristiano non deve avvalersi di tutto ciò che permette di parlare agli uomini con più efficacia, che permette di agire a fin di bene, con successo, per trasformare questa società e renderla più giusta? Rifiutare questa possibilità non significa accettare la riduzione del cristianesimo stesso a fatto privato?

Io ho tentato di mostrare che la riduzione a fatto privato del cristianesimo non è, in primo luogo, un atto della società, ma è conseguenza del fallimento storico delle chiese cristiane concepite secondo un certo modello.

Ma allora il problema va affrontato alle radici e non già inseguendo il miraggio di un potere universale o di una guida del cristianesimo stesso sulla storia. Il problema va cioè affrontato nella conversione stessa della chiesa, perché essa sia effettivamente capace di rappresentare **dentro la storia** la forza di salvezza che risiede nella croce di Cristo.

Proprio in quanto tale, in questa sua forza di rappresentazione della croce, la Chiesa è il segno e il sacramento di quella unità che è il senso profondo della storia. La chiesa esiste perché la storia veda; essa deve dare davanti a Ponzio Pilato la testimonianza della verità, ma facendo comprendere che il regno che essa annuncia è **semplicemente diverso** dai regni di cui è governatore Ponzio Pilato. Il contenuto che essa può offrire alla storia umana non è "organico" alla costruzione dei vari regni della terra ma è l'annuncio della città che

Dio prepara per gli uomini, e che già adesso da qualche parte deve prendere carne. Non certo come realtà compiuta, poiché non esiste il regno di Dio compiuto nella storia, ma come rimando, come abbozzo, come simbolo di ciò che effettivamente muove la storia: la vittoria di Cristo crocifisso.

## II. ESCATOLOGIA E STORIA

### La "memoria pericolosa".

In questa situazione di riduzione al 'particolare' della fede e delle chiese - che va vissuta responsabilmente, cioè senza tentativi di recupero dei passati rapporti - si offre alla chiesa la possibilità di una testimonianza pubblica autentica: appunto mostrando dentro la storia la forza del regno.

Questa posizione è poi quella che Metz, nel suo primo progetto di teologia politica, chiamava della "riserva escatologica", che non portava, cioè, ad un rapporto negatore ma critico e dialettico nei confronti del presente storico. Egli stesso ha poi modificato, o meglio arricchito, questa posizione che era stata criticata poiché ritenuta "formalistica", una sorta di riduzione del cristianesimo a ideologia del 'non ancora', cioè solamente forza critica della società. Metz, infatti, elabora successivamente la tesi della "memoria pericolosa" della passione di Cristo. La Chiesa è, cioè, critica nei confronti della società non soltanto a partire dal futuro che Dio ha preparato per la storia, ma anche dal suo passato che si concretizza nella croce di Cristo e nella sofferenza di tutti gli uomini che, proprio perché vinti e non integrati, sono il giudizio su questa storia. E' una memoria che si assume la responsabilità di coloro che non hanno e non avranno mai futuro.

Questa posizione, che personalmente io condivido, suona allora così: la chiesa nel suo particolare esiste per dare al tempo la sua coscienza apocalittica. (L'apocalittica, nell'ultimo Metz, senza assorbire l'escatologia, ne è elemento qualificante). La chiesa è sostanzialmente una **funzione escato-**

**logica**, una funzione del regno. Una cristologia senza apocalittica, aggiunge Metz, si trasforma in ideologia dei vincitori. Mi sembra allora che vada approfondita la problematica del rapporto che la chiesa è tenuta a mantenere tra storia ed 'eschaton'. Cercherò di farlo in maniera simile al Metz, dal quale mi allontanerò tuttavia in alcune accentuazioni.

### Il senso cristiano del tempo.

Tempo e regno non sono giustapposti come presente e futuro: il tempo non è il presente, il regno non è il futuro, perché il regno si è fatto vicino al tempo. Il tempo non è più solo, non è consegnato al proprio desiderio di sopravvivenza, alla propria evoluzione ma ha vicino, alle porte, il regno di Dio. *Esso è anzi radicalmente messo in questione dalla presenza del regno.* La storia degli uomini non è solo la storia dell'attesa e della ricerca di Dio ma è altresì la storia della visita, della compagnia di Dio.

Nel NT questo rapporto tra tempo e regno non è più esposto ad un ripensamento da parte di Dio: egli ha deciso di visitare il tempo; come dice Paolo, in Cristo c'è l'"Amen", il sì definitivo di Dio. Cristo è morto una volta per tutte e Dio non si pente delle sue promesse, il tempo è definitivamente accolto ed amato da Dio. Questo tempo - che non è il regno - viene accolto ed amato nella sua *provvisorietà*.

Ed allora, con la stessa forza con cui sosteniamo che la storia non è il regno, dobbiamo però accoglierla come ciò che Dio ha deciso di sostenere pur nella sua diversità di storia della libertà di un uomo - che non è la libertà di Dio. Non mi pare che sia, su questo punto, giustificata una qualsiasi paura di fronte a quanti sollevano il sospetto del dualismo. *Non si dà assorbimento possibile di storia e regno.*

Il carattere escatologico dell'evento cristiano non significa tuttavia porre fine a questa storia, ma condurla alla sua fine: ciò che è lontano dalla fine viene reso ad essa vicino, perché il regno di Dio è vicino nel-



l'atto stesso in cui lui ha salvato questa storia. In questo senso bisogna meditare il testo fondamentale della seconda lettera di Pietro dove a chi affermava, nel contesto ecclesiale di quel tempo, che Dio tarda a venire si risponde che "Dio non tarda ma 'sente in grande', perché non vuole che alcuna cosa perisca ma che tutto arrivi a conversione". Questo **'sentire in grande'** (makrothymein) è la maniera di porsi di Dio all'interno della storia, ed è dunque il compito della testimonianza cristiana alla storia. La storia non viene distrutta, nella sua consistenza, ché anzi la testimonianza del Regno va portata contro l'impazienza di quanti ignorano i ritmi del tempo di Dio.

#### Il senso dell'etica nella modernità

La chiesa, dunque, deve rispettare e mantenere l'alterità della storia per essere fedele alla propria testimonianza, altrimenti si ridurrebbe a funzione mondana, immanente al divenire storico. L'alterità della storia è alimentata dall'*ethos*. *Ethos* indica sia il 'costume' che la 'dimora', là dove abita l'uomo, là dove gli viene detto cosa deve o non deve fare, dove deve o non deve andare, e questo, credo, indipendentemente dal cristianesimo. Questo *ethos* non è il vangelo, va anzi radicalmente distinto dal vangelo.

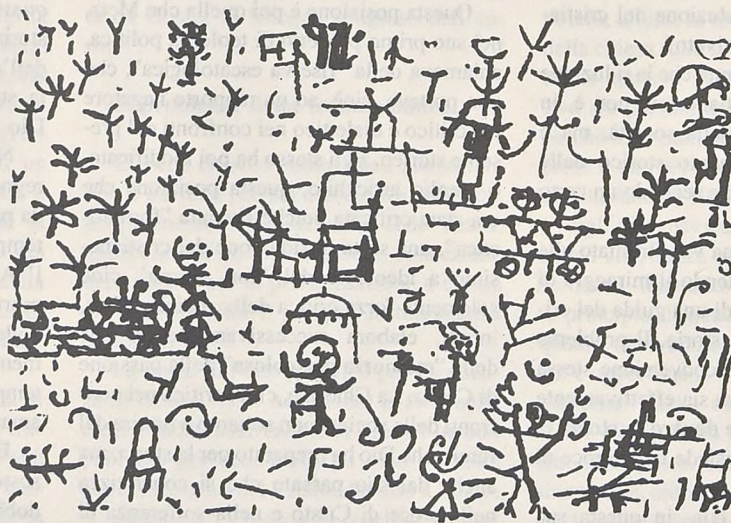
Gesù annuncia la vicinanza del regno all'uomo peccatore, l'atto sovrano di Dio che rende vicino se stesso all'uomo peccatore, mentre è ancora peccatore. Dio ha mandato il Figlio a morire per noi mentre eravamo peccatori, non dopo che ci siamo convertiti. L'abbraccio misericordioso di Dio nei confronti dell'uomo è anteriore persino alla risposta dell'uomo.

Il vangelo è anteriore all'*ethos*, e al di là dell'*ethos*. E' semplicemente su un altro piano. Esso è l'atto escatologico con cui Dio ha deciso in sovrana, assoluta, iniziativa di amare l'uomo; non è "fa il bene, evita

il male", ma è l'annuncio del perdono anche a chi fa il male.

L'etica è il residuo di un desiderio dell'uomo, il demone, (un frammento presocratico dice che "ethos to anthrōpo daimon", l'*ethos* all'uomo è il demone), il suo bisogno del divino, come del religioso, il 'luogo' dove l'uomo presagisce che deve rapportarsi ed in cui tende a conferire assolutezza alla propria esistenza. Ma l'*ethos* è ciò che il vangelo annuncia come provvisorio, perché il vangelo è diverso da ciò che l'uomo sul piano giuridico ed etico riesce a formulare, e *deve* formulare.

Ho già precedentemente tentato di enucleare storicamente il luogo di alcune problematiche. Partiamo ancora dalla pretesa della chiesa medievale: la chiesa è vertice e fondamento del corpo sociale. Questa è



PAUL KLEE, *Piazza dei giochi infantili*, (1937)

un'affermazione che sembra simile, ma di fatti differisce molto da analoghe affermazioni presenti nei cristiani dei primi secoli.

Per i cristiani dei primi secoli la fede in Cristo (in cui solo c'è salvezza) e nella sua signoria sulle cose, si accompagna ad un dualismo fondamentale. L'affermazione 'essere uno in Cristo' è affermazione tipicamente escatologica, che appartiene alla realtà riconciliata solo in maniera iniziale,

come caparra. Ma poi resiste una dualità, e si impongono quindi moduli di comportamento per cui ad esempio Onesimo deve ritornare da Filemone nel mantenimento dello statuto "esterno" di schiavo. L'unità tra l'esperienza cristiana, l'essere uno in Cristo, e l'esperienza mondana, è affidata unicamente alla testimonianza della sequela.

In altre parole non vi è un legame organico, preesistente alla testimonianza del cristiano, quasi che le cose debbano essere fisicamente e giuridicamente già del Cristo. E' chiaro che il cristiano tende a fare unità tra le cose, ma questa è un nesso delicatissimo di rispetto, misericordia, mitezza, umiltà.

Questo 'schema' rimane vero fino ai primi tre secoli. E' solo con la cosiddetta pace costantiniana ("pax illa gravior omni bello", dirà uno scritto francescano) che la signoria di Cristo sulle cose, prima ancora di essere affidata alla prassi della sequela, viene progressivamente affermata come nesso ontologico ed etico già realizzato, che sotmette per diritto lo stato, la società, il costume, la realtà umana tutta. Qui l'etica è organicamente

unita al vangelo.

In altre parole, si può affermare che in tanto si è via via costretti ad edulcorare ed annacquare la diversità tra chiesa e società, in quanto il cristianesimo assume via via una funzione religiosa pubblicamente riconosciuta. Si potrebbero portare diversi esempi. Ne voglio richiamare almeno due, che reputo paradigmatici.

Nei primi secoli della chiesa è pratica-



## Fede e politica: una provocazione reciproca

mente vietato quasi dappertutto sotto pena di scomunica (si usava una certa tolleranza solo verso i soldati che si convertivano) il servizio militare per i cristiani. In un concilio che si celebra dopo l'editto di Milano (313, cristianesimo 'religio licita'), cioè ad Arles nel 314, si stabilisce di espellere dalla comunione della chiesa coloro che rifiutano di portare le armi in tempo di pace.

Ed ancora, appena un richiamo, la differenza tra l'esortazione di Pietro ad agire con dolcezza e rispetto verso i persecutori e l'affermazione di Agostino (lettera 185) quando dice che la chiesa perseguita per amore, gli empi perseguitano per crudeltà. Cosa permette adesso ai cristiani di mutare mentalità nei loro rapporti con la violenza dello stato? Cosa giustifica, al fondo, la richiesta di Agostino, sia pure dopo tanti tentennamenti, di un intervento imperiale per reprimere l'eresia donatista? A me pare che tale possibilità di intervento del potere statale per dirimere le divisioni della chiesa in tanto è possibile in quanto si afferma che vi è una sostanziale omogeneità del potere sociale al 'corpus' ecclesiale.

Questa è una delle caratteristiche principali della cristianità che, in quanto regime storico, ha avuto molte varianti. Ma al di là delle concrete realizzazioni storiche che si sono avute, ciò che occorre cogliere è lo schema di rapporti che la cristianità presuppone e le conseguenze a cui porta. Se, cioè, la fede assume la funzione di cemento sociale e di garanzia della società, di giustificazione e di sanzione che compete alla religione - e la società ha bisogno di una "religio" (da "ligare") - è inevitabile che la differenza escatologica, l'alterità radicale della logica della croce venga a stemperarsi in vario modo.

Se la cristianità come regime storico ha una fase di nascita e di crescita e una morte dichiarata (non sempre reale) con la rivoluzione francese, come mito essa sopravvive, soprattutto a partire dal secolo XIX, in contrapposizione alla modernità, con la quale, afferma il 'Sillabo' di Pio IX, la chiesa non può riconciliarsi e della quale non può accogliere i valori. Non voglio qui

entrare nel dibattito sulla modernità, ne astraggo solamente alcuni elementi necessari alla comprensione del discorso.

Abbiamo già avuto modo di ricordare come la pretesa di svolgere la funzione di fondamento etico della convivenza civile venga a cadere a causa delle guerre di religione nel corso del XVI secolo e come questo segni l'avvio di tentativi di costruzione di un sistema di valori, che presiede alla comune convivenza, separato dalle chiese e dal cristianesimo. Questi nuovi equilibri segnano anch'essi la nascita della modernità, processo storico proprio dell'occidente, per il quale l'uomo nel suo agire prescinde da un riferimento alla trascendenza.

Questo è un punto sul quale vorrei fermare l'attenzione: la caratteristica della modernità non è il rifiuto della religione ma il rifiuto della trascendenza. Non è negata una funzione sociale della religione. Ciò che viene negato, non già nella sua esistenza ma nella sua rilevanza sociale, è la trascendenza, cioè un riferimento che non sia disponibile all'uomo e che non abbia origine dall'uomo stesso. E' chiaro che una chiesa che si concepisce come fondamento organico alla società, che tende a legare la funzione sociale della religione alla verità della propria fede debba necessariamente ravvisare nella modernità un processo nemico della propria stessa esistenza. Nella società moderna infatti l'etica viene fondata prima sul terreno apparentemente sicuro di una natura 'comune', ma poi man mano che tale natura diventa oggetto di diversa interpretazione, il fondamento viene identificato nell'istanza pura della volontà e della "ragion pratica".

Questo processo è stato in campo cattolico analizzato come l'esito della riforma protestante, cui si addebitava di avere causato un esito di questo tipo con la negazione del principio di autorità, e di avere così prodotto la separazione dell'etica e della morale dalla religione.

Ma l'etica separata ed autonoma è il prodotto necessario, si è già detto, della incapacità storica delle chiese cristiane di propor-

re un nesso universale per la fondazione della convivenza umana. E proprio così, in quanto denuncia storica del fallimento di un determinato modello della universalità cristiana l'etica "laica", con la sua crisi attuale, rappresenta una provocazione per il linguaggio di una nuova universalità. Occorre ricomprendere la cattolicità fuori da una lettura organicistica dei rapporti tra fede e società.

Solo una chiesa che riesca a scindere il legame tra fede e religione sociale può collocarsi creativamente di fronte ad un problema storico ed umano in quanto tale, carico di contraddizioni e desideroso della parola della redenzione. Solo la coscienza credente che ha tagliato il proprio cordone ombelicale con la logica della cristianità può scorgere nel processo della modernità un fattore persino positivo ai fini della presa di coscienza della propria autenticità evangelica.

### Chiesa e regno.

In questa prospettiva niente è più confuso di una concezione organica tra chiesa e società, concezione che - ultimamente - accomuna 'conservatori' e 'progressisti' se e nella misura in cui essi ritengono che lo scopo della chiesa sia quello di aiutare o la 'conservazione' o il 'progresso' della società. E' un modo, credo sia ormai chiaro, apologetico ed insufficiente di ripensare i problemi posti dalla modernità.

La chiesa è **rappresentazione del regno** e non del futuro della società, e lo è nella misura in cui sono presenti in essa i semi del regno: la misericordia, la santità, la povertà del Cristo. Ancora, lo è nella misura in cui annuncia una grazia che gli uomini non possono produrre. Essa è "sacramentum futuri saeculi" proprio perché ci ripresenta il memoriale della morte e della risurrezione del Signore.

Le cose fin qui dette vanno nella direzione di un mantenimento radicale, sia pur rispettoso, di una dualità costitutiva dell'esperienza cristiana, fatta di storia e di escatologia. Parlare di un superamento della



cristianità non significa parlare di una fede che non agisce nella storia: è il contrario. Significa piuttosto dare alla storia quell'unica cosa che i cristiani sono in grado di dare: "Non ho oro né argento, ma nel nome di Gesù Cristo nazareno ti dico: alzati e cammina." Questo soltanto significa: che i cristiani non possono omettere questa testimonianza nella storia, la testimonianza della propria fede nella croce di Gesù di Nazareth.

Come i cristiani debbano sostenere in una difficile e magnanime unità la differenza radicale fra la propria esistenza mondana e la propria fede escatologica va ancora trattato. Ma una cosa dovrebbe comunque risultare chiara: superamento della cristianità implica non già una fede socialmente indifferente ma una originale dialettica degli opposti, un rifiuto di assorbire la fede nelle varie forme di "civil-religion".

Naturalmente sono possibili diverse obiezioni. La prima è che solo un teologo essenzialista potrebbe pensare che sia possibile la persistenza del cristianesimo senza una sua istituzionalizzazione sociale e, quindi, inevitabilmente, senza ponti lanciati verso la comune esistenza mondana in tutta la sua complessità. Solo ragionando astrattamente si può pensare che una chiesa, fatta di uomini, agisca nella storia senza collegamenti concreti con la società umana. Un'altra obiezione è che negare una qualche forma di cristianità alla chiesa significa rincorrere l'archeologia mitica delle origini, spesso idealizzata in una purezza inesistente. E, infine, nemmeno è possibile ridurre il cristianesimo ad una esistenza settaria, forse ammissibile nell'entusiasmo delle origini ma incapace di continuità storica: la chiesa che deve vivere nella storia deve darsi delle istituzioni, delle strutture che sono inevitabilmente sociali.

Tutto questo non parla contro l'ipotesi astratta ed asettica - ma anche storicamente inconsistente - di una chiesa senza cristianità, di una chiesa testimone della sola profezia dell'aldilà? Come sarebbe possibile umanamente questa fede titanica nel regno,

fatta solo di gesti di rottura, tale da rendere estranea all'uomo cristiano la semplice vita quotidiana con i suoi peccati, certo, ma anche con le gioie semplici e benedette della terra, degli affetti, delle opere delle sue mani?

Sono queste obiezioni che vanno ascoltate in tutta la loro profondità e che vanno integrate affinché poi la proposta di una chiesa senza cristianità sia ben intesa.

Cercherò quindi di darvi risposta tenendo conto delle giuste esigenze delle obiezioni presentate.

1. La chiesa non è pura realtà escatologica. Anche Cristo assume un'umanità che, per quanto perfettamente congiunta e totalmente integrata nel mistero personale del Verbo, ha una sua consistenza e un suo processo storico. Il "sacramentum prognosticum futuri saeculi" che è la chiesa, sacramento anticipatore del secolo futuro, è veramente tale, cioè realtà presente che rimanda ad un'altra.

Esiste quindi anche nella chiesa una distanza necessaria tra il significato escatologico e il significato attuale, storico. Questa distanza è fatta dal peccato, ma anche dalla semplice condizione creaturale, pellegrina.

2. La storia non è un 'accidens' rispetto alla verità cristiana. Propriamente parlando, da un punto di vista teologico esiste certo una differenza qualitativa tra l'umanità di Cristo e la nostra, ma non tra le forme ecclesiastiche dei vari secoli della storia della chiesa.

Non si capisce perché bisogna privilegiare una forma ecclesiastica, anche della chiesa primitiva. La chiesa ha sempre vissuto il suo rapporto con il vangelo, fatto di fedeltà e infedeltà, di grazia e di peccato. Il problema allora non è pensare se la chiesa poteva essere diversa, ma pensare la chiesa del nostro tempo.

3. Fatte queste premesse non ritengo possibile l'immagine di una chiesa trasparente, la cui sacramentalità sia cioè totale, senza pesi e ritardi. La chiesa sarà sempre e necessariamente penitente e anche questo aspetto la fa obbediente al mistero della

misericordia di Dio.

In altri termini non penso ad una chiesa in cui tutto sia stabilito secondo la coerenza ad un'idea; in cui non ci sia spazio per l'invenzione, in cui la fede non generi opere e non solo quelle assolutamente trasparenti ma anche quelle opache e discutibili.

Una chiesa siffatta, ideale secondo un'idea teologica, ignorerebbe la misericordia e praticerebbe solo il giudizio, e non importa se tale giudizio proviene dai dicasteri della curia romana o dai vari catari della storia.

4. Ma, detto questo, penso ad una chiesa in cui appaia la diversità della croce, in cui sia effettivamente possibile confessare i peccati di tutti, nella quale si annunci la terribile pace di Dio e non quella di qualche Costantino di turno. E quello che mi pare importante è che questa diversità non sia appannaggio di alcun 'ordo' nella chiesa, quasi che i "laici" siano costretti a mescolarsi al 'pattume' del mondo ed invece i chierici e i religiosi possano vivere con le 'mani pulite'. Tutti nella chiesa siamo impegnati in questa testimonianza di una diversità, pur nella inevitabile immersione nella storia.

5. Questa chiesa deve fare i conti con la modernità, essa non può però, a questo punto, far dipendere la possibilità del vangelo della misericordia e della pratica della vita cristiana, dell'esperienza del perdono e della grazia, dal riconoscimento comune, "pubblico", della trascendenza. Essa deve invece poter concepire di vivere con uomini che abbiano rinunciato alla ipotesi della trascendenza, deve comprendere che la storia non ha bisogno di tutori nemmeno per quanto riguarda il bisogno religioso.

Il giudizio sul moderno per la chiesa non è di tipo storico o filosofico, ma presa d'atto che gli uomini adesso sono così e che essi sono i **destinatari legittimi** del vangelo non meno di quanto lo fossero i pagani a cui si rivolgeva Paolo. Il vero problema, forse, è allora quello dello **spazio** che questa chiesa **storica** concede alla profezia, alla sovranità della grazia, alla diversità della croce, al pungolo della **Parola**.



## Fede e politica: una provocazione reciproca

di Franco Casavola

### 1. le trasformazioni della politica

L'età liberale aveva nettamente separato e non solo distinto lo stato dalla società civile, aveva ridotto lo stato alle funzioni minimali: l'ordine pubblico interno, la sicurezza all'esterno, il compito di far osservare le regole fondamentali della logica sociale affermate nei codici. Ma oggi la riproposizione di questa dualità (stato - società civile), nasce dalla inadeguatezza delle funzioni proprie dello stato rispetto alle domande sociali. Abbiamo da un lato la crisi della partecipazione politica, dovuta allo stato di paralisi dei rapporti reciproci tra forze di governo e forze di opposizione e nella cattura in motivazioni prepolitiche del giudice dei governanti, cioè del cittadino elettore. La conseguenza è che il cittadino si sente sempre più *cittadino privato* che non invece *cittadino sovrano*. Si tende sempre più a rappresentare la politica come un'isola rispetto invece al grande mare della società civile, sicché la coppia pubblico-privato è una coppia in opposizione dei due termini, non in relazione dialettica tendenzialmente integrata.

Abbiamo assistito, al fenomeno del riflusso nel privato, della fuga dalle responsabilità pubbliche, fatta propria dalle immagini dei mass-media.

Anche da parte della chiesa, dello stesso movimento cattolico c'è stata la tentazione di tornare ad esorcizzare la politica. Addirittura si potrebbe risalire agli ultimi decenni dell'Ottocento e pensare al magistero sociale di Leone Tredicesimo - dalla *Rerum Novarum* alla *Graves de communi* - secondo il quale non si doveva dire democrazia cristiana o cattolica perché la democrazia non era vista come una forma di governo, ma soltanto come un generica forma di be-

nevolenza verso il popolo. Pur di non impegnarsi nel politico è stata utilizzata spesso, soprattutto nei movimenti di volontariato e all'interno del sindacalismo cattolico, la categoria del *privato sociale*. Certo, con l'idea di *privato sociale* si vuole affermare che la coppia privato-pubblico non deve essere permanentemente ricevuta nella accezione della opposizione inconciliabile dei due termini, o della separazione permanente di essi. Ma anche attraverso questa via ci troviamo a prendere atto che mentre all'inizio del secolo ci si muoveva dentro l'orizzonte della politicizzazione di massa oggi siamo arrivati al rifiuto di massa della politica, alla insularità della politica.

C'è un aspetto più inquietante di questa fenomenologia, ad un livello ancora più alto di riflessione teorica: il livello della riflessione della scienza della politica. Una gran parte della scienza della politica, o politologia, ritiene che la politica in quanto tale venga ad essere niente altro che un piccolo punto che interagisce con altri punti: gli scenari sociali sono estremamente complessi con tanti attori in libera interazione che danno luogo ai così detti processi di *implementazione*. Questo termine non lo trovate in nessun dizionario, perché è un termine gergale, neanche di tutta la scienza della politica ma di una parte di essa. Cosa significa processo di implementazione? Significa che non si dà più un progetto fondato su una previsione, in grado di guidare un processo reale, ma che dal momento in cui un insieme di decisioni sono state prese al livello politico, si ha una serie di interazioni che conducono ad un processo di cui non è prevedibile l'esito, in cui non si ha un *completamento* di quegli input progettuali, ma si ha un reciproco condizionamento e una serie di interferenze tra apparati politi-

ci, pubblica amministrazione, corporazioni ed altri soggetti istituzionali e non per cui la dinamica di questo processo, è una dinamica sì di produzione di un risultato, ma di una produzione dominata da un criterio che si chiama della *eterogenesi dei fini*. Vale a dire non sono i fini posti in progetto, non sono i fini della intenzionalità dei grandi attori, ma sono altri e diversi, che derivano dall'esito incerto di questo processo: un processo non di *complementazione* ma di *implementazione*. Ciascuno riempie questo progetto, ma con le sue finalità, lo riempie con le sue procedure, lo distorce, lo modifica. Ora questa è propriamente la negazione della politica. La politica è progettualità mentre qui siamo di fronte ad una negazione della progettualità. Siamo soprattutto dinanzi ad una sostanziale devalorizzazione della politica, anzi tra i grandi soggetti che entrano in interazione reciproca, quelli istituzionali finiscono per essere quasi meno determinanti rispetto, ad esempio, ai soggetti che nascono dal mondo dell'economia, del lavoro, della cultura, dal mondo della così detta società civile.

### 2. il nesso fede - politica: una lettura biblica

Su questo scenario di crisi della politica - o almeno della sua rappresentazione classica - interviene il nesso fede-politica.

Per interrogarci analiticamente sulle tante articolazioni di questo filo, tra i due poli della fede cristiana e della politica, tentiamo di ricavare dal Nuovo Testamento tre momenti particolarmente significativi per porre, in una maniera sempre approssimativa ma con il minore difetto possibile nell'approssimazione, correttamente questo nesso.

Primo punto è l'episodio della moneta presentata a Gesù, moneta con l'immagine di Cesare di fronte alla quale Gesù risponde: *Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio*. Su questo



episodio nascono diverse letture che condizionano la politica cristiana nella transizione tra l'antichità e l'età costantiniana o l'età dell'Europa cristianizzata, ma a noi preme mettere in evidenza due corollari di questo *teorema della distinzione* tra le cose di Dio e le cose di Cesare.

Gesù istituisce una distinzione ma non opposizione (a), non una ricerca del conflitto (b). Questo non solo è già sufficientemente evidente nell'episodio evangelico, perchè dire *date a Cesare quel che è di Cesare*, vuol dire andate a pagare al *fiscus cesaris* con questa moneta che è di Cesare, quindi non cercate il conflitto, e non ignorate che accanto, sopra, che oltre a Dio c'è Cesare. Ma il significato di questi due corollari è ancora più evidente nell'economia degli altri punti importanti del Vangelo.

Prima dell'inizio della vita pubblica, Gesù passa i suoi quaranta lunghi giorni nel deserto, dove incontra la tentazione di satana, nelle tre forme che hanno un significato simbolico:

- Sei qui nel deserto affamato, se vuoi puoi trasformare le pietre in pane (simbolismo del rapporto tra la potenza della fede e la realtà economica, la realtà dei bisogni elementari).

- Adorami e ti darò tutti i regni della terra (la tentazione del potere politico).

- Gettati e gli angeli ti sosterranno e non ti sfragellerai cadendo dal pinnacolo del tempio (il simbolo di della tentazione rivolta direttamente a Dio perchè mostri l'immediata verificabilità - anche contro le leggi fisiche - della sua potenza, la pienezza assoluta della teocrazia su tutte le realtà umane e naturali).

Le tre tentazioni vengono rifiutate, ciò significa che la fede non influenza direttamente nè l'economico, nè il politico e tanto meno l'appello a Dio perchè intervenga direttamente a rivelare la sua potenza nella esperienza totale dell'uomo, nell'esperienza del rapporto con le leggi fisiche e non soltanto nell'esperienza individuale e sociale.

Terzo momento straordinariamente importante del Nuovo Testamento, anche dal

punto di vista filologico, perchè mentre le cose che abbiamo segnalato fino ad ora appartengono alla *narrazione* degli episodi della vita di Gesù (narrazione che ha avuto testimoni diretti nel caso della moneta di Cesare, che ha fonti indirette nel caso delle tentazioni del deserto), qui abbiamo qualcosa di diverso, entriamo in quelli che filologicamente si chiamano i *loghia*, cioè le cose direttamente dette da Gesù, cioè la preghiera del Pater Noster. La preghiera del Pater Noster contiene delle petizioni, i fatti sono tutti con quei congiuntivi optativi: *venga il tuo Regno, come in cielo così in terra*.

*Venga il tuo Regno* è una metafora politica ed è la prima volta che compare questa metafora in un *loghion* esplicito consegnato da Gesù come "la preghiera". Quante preghiere conosceva il mondo della Palestina ebraica! Questa è la preghiera, e questa preghiera contiene la grande metafora politica del Regno. Una metafora di cui si riconosce la gravidanza se si pensa al fatto che nel greco ellenistico e demotico, cioè popolare, dell'Oriente mediterraneo, il concetto di *Regno* ha lo stesso senso profondo che ha la *Polis* nel greco ellenico, o la *Respubblica* nel latino. "Venga il Tuo Regno", dunque, era per coloro che ascoltavano Gesù suonava come: venga la Tua organizzazione della vita politica. Ecco perchè poi da questo si facevano risalire collegamenti alla attesa messianica del popolo d'Israele, all'accusa che si faceva a Gesù Cristo di essere *re*, al fatto, ancora, che nel cartiglio

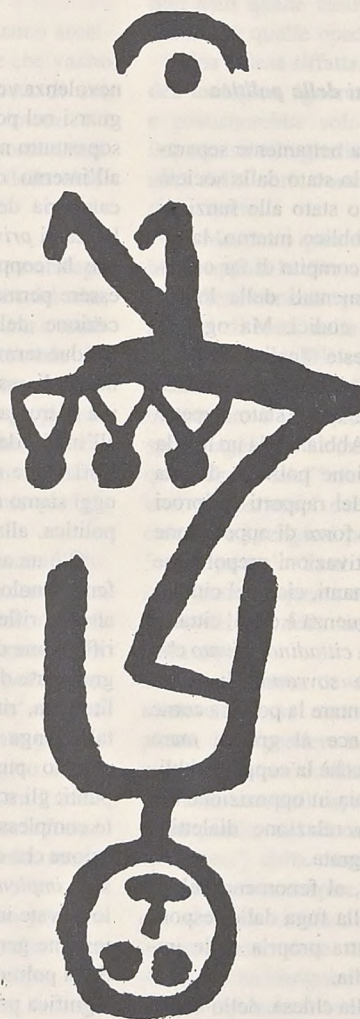
della croce, sia pure in forma derisoria, viene presentato come *Iesus Nazarenus Rex*. Ma nella preghiera questo regno è una grande realtà che deve *approssimarsi* nella storia degli uomini e poi, compiutamente, deve venire e concluderla.

Corollari di questa petizione centrale sono innanzi tutto l'obbedienza e la effettività della volontà di Dio, non soltanto nei cieli, nella vita che ci attende, ma in questa vita (*sicut in terra*). Dunque altro che separazione: distinzione ma non separazione, perchè la realizzazione della volontà di Dio in terra significa che in una qualche misura quel regno, quella *basileia*, deve venire, realizzandosi in terra nella storia. In secondo luogo

ne deriva che questo regno e questa volontà devono consentire il *pane nostro*

*quotidiano*, cioè il soddisfacimento di bisogni materiali, della vita corporea dell'uomo.

Il terzo e più importante corollario di tutti (perchè qui si nasconde il vero criterio di organizzazione della vita storica e del



PAUL KLEE, *Incidente*, (1939)



rapporto nella vita storica con Dio) è contenuto nella petizione "rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori".

Tutti i giovani amici che fanno Giurisprudenza mi consentiranno adesso un termine tecnico, ci troviamo dinanzi ad una proposta *sinallagmatica*, vale a dire c'è un rapporto come tra prestazione e controprestazione tra Dio e gli uomini, su questo criterio per cui se noi non rimetteremo i debiti ai nostri debitori, Dio non rimetterà i nostri peccati e Dio rimetterà i nostri peccati, quindi ci condurrà alla salvezza, se noi rimetteremo i debiti ai nostri debitori. Che cosa è questo rimettere i debiti, che cosa significava questo in una economia povera quale era quella del mondo antico soprattutto quella di questo angolo dell'Oriente del Mediterraneo che era la Palestina ebraica? Era propriamente l'atto di solidarietà per eccellenza in un mondo di poveri, tutti erano indebitati. E allora rimettere i debiti significa sentirsi solidali. Il Giubileo ebraico stabiliva la norma per cui ad ogni ciclo del Giubileo si azzerava tutta l'economia, si restituivano i beni agli altri, si liberavano gli schiavi, si rimettevano i debiti. Dunque noi ci troviamo di fronte non ad una narrazione indiretta di un episodio, di una parabola, ma ad un *loghion* di Gesù in cui Egli ci dà il criterio dell'organizzazione, della *basileia* che vuole si realizzi; il criterio della solidarietà fondata addirittura sulla remissione del debito, che è un atto gratuito, di donazione. Il lato esattamente opposto dello scambio lucrativo, della compravendita. Dunque questa preghiera serve a ricordarci quotidianamente che la nostra salvezza è riposta nella pratica della solidarietà sociale. Sfido chiunque a pensare che questa sia una preghiera comprensibile all'interno dell'ideologia, per esempio, del cattolicesimo liberale, anche nelle sue espressioni più alte, come il Manzoni delle *Osservazioni sulla morale cattolica*. In quel cattolicesimo liberale ogni dovere cristiano era adempiuto quando si conservasse, nella puntuale e scrupolosa soddisfazione del proprio stato la condizione del

mondo quale Dio ci ha dato in sorte. Mentre invece in questa preghiera noi siamo chiamati a *modificare* la condizione del mondo, pena la dimenticanza di Dio della nostra salvezza. Il rapporto tra creditore e debitore è un rapporto sociale non è un rapporto di affetto, d'amore, è un rapporto di costruzione della convivenza.

Dunque ne abbiamo tanto per muoverci, con una bussola sia pure minima, dentro questo tema del *nesso tra fede cristiana* (non *religione* in senso generico, astratto) e *politica*.

### 3. che cosa è la politica?

Alla domanda: *che cos'è la politica?* io risponderei che la politica è un luogo di progettazione e di realizzazione della convivenza. Come si fa a pensare che questo luogo, questo momento di progettazione e costruzione quotidiana della convivenza sociale sia un piccolo punto caratterizzato da una sua insularità, da un suo isolamento rispetto al mare della cosiddetta società civile? Vorrei innanzitutto sottolineare questo: che la politica non solo ha una sua centralità, ma la politica ha una sua *coestensione* con la società civile.

Le grandi riflessioni, le grandi teorizzazioni dal seicento all'ottocento, da Locke, Hobbes fino ad Hegel, pur riconoscendo un valore fondante al momento politico hanno sempre mirato a lasciare un grande spazio, *autonomo*, alla società civile. Ma ora come si fa a pensare che lo stato, quella sorta di emblema della attività politica, luogo di costruzione e progettazione della convivenza sociale sia riducibile soltanto ad un apparato coercitivo, ai tribunali, al fisco, all'esercito. Se fosse così questo stato non potrebbe essere il soggetto di questo luogo - la politica - che costruisce la convivenza sociale. D'altra parte la stessa interpretazione della insularità e della separatezza della politica è una pura astrazione, un puro errore di prospettiva, uno degli *idola* tipici di coloro che non conoscono la *realtà* dell'ordinamento dello stato. Purtroppo i filosofi della politica non hanno mai conosciuto

le viscere di questa realtà, e possono illudersi che dentro queste viscere ci sia soltanto l'apparato coercitivo, e non ci sia invece la pienezza, la plenarietà della comunità civile. Questo è il grave errore che bisognerebbe confutare, soprattutto oggi nei confronti di coloro che si occupano, *ex professo*, dei problemi della politica e che ignorano il momento dell'ordinamento dello stato, il quale è appunto onnicomprensivo perchè *coesteso* con la realtà della società.

Il tentativo di comprendere pienamente questa coestensione da condurre fino ad una identità tra comunità politica e comunità civile, che è decisivo per aiutarci a risolvere il problema fede-politica, è stato compiuto dai Padri conciliari nella *Gaudium et Spes*. I Padri conciliari, nel capitolo dedicato alla vita della comunità politica scrivono che "per instaurare una vita politica veramente umana non c'è niente di meglio che coltivare il senso interiore della giustizia, dell'amore del servizio al bene comune, e rafforzare le persuasioni fondamentali sulla vera natura della comunità politica e sul fine, sul legittimo esercizio e sui limiti di competenza dei pubblici poteri".

La riflessione dei padri conciliari è sollecitata da un interrogativo radicale che è quello che sta alla base, per esempio, del pensiero di Hobbes sulle origini dello stato moderno: che cosa giustifica lo stato, perchè nasce lo stato?

Nella *Gaudium et Spes* i Padri conciliari registrano con realismo i tratti della società complessa e pluralistica, vale a dire questa società in cui ci sono organismi naturali, organismi volontari, ci sono le famiglie, le società, le imprese, i partiti, i sindacati, varie forme di aggregazione dei gruppi sociali. Questa *communitas civilis*, come la chiamano i Padri conciliari, non potrebbe realizzare i fini di una piena maturazione della condizione umana se non fosse contemporaneamente una *communitas politica*, perchè è proprio attraverso la sua dimensione di *comunità politica* che la *comunità civile* si dà dei *fini generali*. Essa, da se stessa, nel suo, interno, complesso plurali-



smo, non potrebbe che darsi dei fini particolari, quindi fini tra loro conflittuali fino all'autodistruzione.

La comunità civile si darà i fini delle famiglie contro le famiglie, delle singole classi e ceti sociali contro altre classi e ceti sociali, delle razze contro le razze, dei ricchi contro i poveri e via dicendo. Cioè è dominata da questo disordine dei fini particolari. La comunità politica che si dà i fini generali, che si dà il fine generale per eccellenza, cioè il "*bene comune*" (termine che non fa parte solo della tradizione cattolica, ma ad esempio è già presente nelle carte costituzionali del nord America), realizza questo attraverso un *ordinamento giuridico*. Con questo concetto si ha la registrazione realistica, finalmente, da parte della Chiesa, che l'ultima delle grandi realtà organizzative della vita sociale è l'ordinamento giuridico: l'ultima e la prima. Si tende cioè a questa organica ed articolata composizione di tutte le realtà, che altrimenti sarebbero fattuali e dominate dalle forze centrifughe delle aggregazioni sociali.

Ora, la politica, dentro questa prospettiva non è altro che la realizzazione dell'ordinamento giuridico che ha come suo fine ultimo il *bene comune*. Essa acquista così tutta la sua corposità: la politica è l'insieme della rete di quelle istituzioni che producono regole, modelli di condotta ed il coordinamento di fini particolari per il conseguimento di un fine generale. Ma la politica è anche la vita di tutta la comunità, di una sola comunità. Dunque la *coestensione* tra comunità politica e comunità civile significa anche una *tendenziale* identità tra comunità politica e comunità civile che si realizza attraverso una spontanea operazione consapevole e quotidiana di tutte le condotte umane dentro le regole date dall'ordinamento. L'*ordinamento* è regola. E' come il termine dice: null'altro che la predisposizione di modelli di condotta e di fini che producono l'ordine. Deve assolutamente cadere, invece, la rappresentazione dell'ordinamento come un insieme di astratte fat-

tispecie di condotta che, se non obbedite, conducono alla *coercizione* con varie forme di sanzioni. Questa è una rappresentazione che nasce dentro la crisi della coscienza europea della vita associata e noi ce la portiamo ancora dentro senza avere la forza di sottoporla ad un vaglio critico. Ci sono filamenti lontani che alimentano questa rappresentazione dell'ordinamento come il



momento della coercizione. L'ordinamento al contrario è il momento dell'ordine che spontaneamente si realizza. Allora la comunità politica e la comunità civile si identificheranno quando si realizzerà l'autogoverno sociale, vale a dire quando spontaneamente tutti i componenti della comunità riconosceranno responsabilmente la necessità dei criteri di regolazione dell'ordinamento e li praticeranno nell'adempimento di quei doveri di solidarietà economica, politica e sociale, posti ormai in costituzione - non da un pulpito che fa delle esortazioni o dà dei consigli - ma proprio in quel *progetto fondamentale* della vita collettiva che è la Costituzione.

Di fronte a questo tipo di rappresentazione che la Chiesa ha prodotto in un documento autorevole come la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, che significati ha per un credente impegnarsi in questa operazione di *identità* - e non più, si badi, di separazione o contrapposizione - tra comunità civile e comunità politica? Quali sono le procedure che consentono l'impiego

della fede nel sostenere questo grande dovere di costruzione?

#### 4. le aperture conciliari alla società pluralista

Iniziamo col dire che questa società pluralistica che è arrivata fino alla riflessione dei padri conciliari, è una società attraversata da conflitti che sono espressi, nell'ordine delle dimensioni collettive, dai partiti politici. Badate bene che è sempre la costituzione *Gaudium et Spes* che legittima la pluralità dei partiti, mentre condanna esplicitamente le soluzioni a partito unico e le soluzioni a partito con un capo carismatico. I Padri Conciliari ci dicono su questo punto che "la società pluralistica è una società con più partiti, non deve mai essere ridotta ad un solo partito e mai un partito deve essere ridotto all'obbedienza verso un solo uomo". Allora la pluralità significa saper vivere dentro la contrapposizione, dentro il conflitto, determinando però le condizioni perché non si tratti di un conflitto distruttivo, per la conquista definitiva dell'egemonia di una parte sull'altra. Una politica giocata sulla ricerca conflittuale dell'egemonia sarebbe una implicita - e contraddittoria - negazione della democrazia.

Ora, l'impegno tipico del credente è propriamente quello di conservare l'equilibrio tra la pluralità dei grandi soggetti collettivi - al di fuori del disegno egemonico - attraverso una contrapposizione dialettica, mai con il conflitto cruento, mai con lo scontro fisico. Uno dei grandi modelli evangelici è infatti quello della *tolleranza*, ed essa, nella sua originale radice evangelica, può produrre una serie di forme di condotta che re-



## Il futuro della politica dalla memoria della sofferenza

alizzano valori civili essenziali a questa forma di convivenza propria del nostro tempo che è la democrazia: una tolleranza attiva, non rassegnata o abdicativa, che vuol dire rispetto delle opinioni diverse. I padri conciliari anche su questo hanno parole estremamente esplicite: "Rispettare le opinioni diverse quando siano onestamente sostenute dalla collettività, da altri gruppi di cittadini, ma per trovare lo spazio per contribuire con le proprie opinioni nella collaborazione, non solo nel disinteresse personale, a volte quando occorresse anche nel sacrificio dell'interesse della propria parte, nell'interesse per esempio della comunità dei credenti quando occorresse, per raggiungere un grado più avanzato di collaborazione nel costruire la casa comune".

Soprattutto questo vuol dire che occorre abituarsi al *discernimento* del bene comune, altrimenti esso diviene una mitica stella polare così coperta da nebbie da non orientare in concreto nessuna scelta effettiva per la costruzione della vita sociale.

Ci sono oggi possibilità di fare dei bilanci su quelle grandi culture civili che sono diventate anche delle religioni civili: il socialismo, il liberalismo e il cattolicesimo.

Un bilancio tra queste tre culture porta facilmente al risultato che assai scarsa è oggi l'incidenza, come religione civile, del liberalismo, mentre, dopo la grande crisi ideologica del marxismo-leninismo, la *religione civile* del socialismo sta subendo delle profonde mutazioni genetiche. L'unica delle religioni civili che continua ad autoalimentarsi è il cattolicesimo democratico perchè ha una riserva che trascende le vicende della politica, della storia degli uomini, costituita dalla Parola di Dio, che pone delle mete di salvezza, delle virtù. E queste virtù è possibile ancora trasformarle, in modi sempre nuovi, in gesti di solidarietà social e di servizio civile che sono condivisibili anche da chi non ha questa fede.

Per il compito che ci attende, proprio nel tradurre modelli evangelici in valori civili, dovremmo però liberarci da tutte le incro-

stazioni, dalle commistioni tra Stato e Chiesa, tra potere politico e Vangelo. Potremmo "salvare" la politica soltanto se sapremo fare una opportuna mediazione tra fede e politica che incontri una condivisione piena fra tradizioni culturali diverse. D'altra parte tutta l'interrogazione storiografica sulla civiltà europea ci conduce a questa registrazione che la civiltà europea è una civiltà prodotta da un processo permanente di riduzione a valori civili di valori evangelici.

### 5. gli strumenti della politica

E veniamo allo strumento per eccellenza e tecnicamente politico, vale a dire lo *strumento partito*. Qui occorre subito dire che da un punto di vista generale la *nuova politica* che deve portare all'identità tra comunità politica e comunità civile, non può riconoscere protagonismo di soggetto politico solo ai partiti. Questo è stato un grave errore dovuto alla distorsione della costituzione materiale. Soggetti politici sono tutti dentro la società civile. La società nel suo complesso e nelle sue molteplici dimensioni si deve proporre come *l'insieme* di tutti i soggetti politici perchè il suo collante è politico, le sue valenze di solidarietà non possono che essere politiche. In tutte le condizioni in cui noi ci troviamo ad agire in essa, come studenti, come docenti, come lavoratori, come madri di famiglia, come operai, come ordini professionali, come istituzioni di cultura e via dicendo, siamo tutti soggetti politici. Questo è stato un punto acquisito dalla riflessione dei cattolici democratici. Il giovane Moro, che scriveva su *Azione Fucina* (il giornale che ha preceduto *Ricerca*), riteneva che "i partiti sono descritti come organi della politica, mentre invece sono organi dell'opinione pubblica. Costringere i cittadini a militarvi sarebbe violarne la libertà. Accanto ai partiti c'è la vita di altre formazioni, associazioni, enti, sindacati nelle quali la politica si dilata ben oltre i partiti. La politica ne verrà in conseguenza umanizzata riducendosi così al suo genuino significato,

e sarà meglio garantita quella libertà operosa di tutti che è la ragion d'essere del regime democratico. Le sfere della socialità e della politicità verranno a combaciare progressivamente, con tendenza ad identificarsi". Queste erano parole scritte nel 1944, 44 anni fa, quando ancora Moro, non era nell'Assemblea Costituente "Anche per questa strada - diceva due anni prima che si facessero le elezioni per l'Assemblea Costituente - anche per questa strada potrebbe essere combattuto l'eccessivo frazionamento dei partiti. Lo stato se vuole essere realmente liberale e sociale non può ridursi a stato dei partiti ma deve essere la comunità di tutti gli enti sociali che l'uomo ha creato dalla famiglia al sindacato, in una gamma infinita di esperienze tutte piene di significati umani". Nella prossimità della tragica conclusione della vicenda della dittatura, vale a dire di uno stato ridotto ad un solo partito, sempre nel '44, Moro scriveva: "Se il popolo non vuole ridursi ad avere cinque fascismi in cambio di uno, a subire perennamente l'iniziativa altrui, respinta con invincibile repugnanza a ad impadronirsi dei partiti che son suoi, per possedere lo stato che è suo e se i partiti ufficialmente costituiti e faticosamente o malamente operanti non vogliono essere travolti o continuare la ventennale sopraffazione, hanno da cedere al popolo perchè tramite i partiti il popolo si faccia stato. Il loro gesto di impadronirsi del Governo non dà sostanzialmente nulla a questo disperato popolo in attesa finchè i partiti non lo rappresentino cessando di rappresentare solo se stessi". Dunque c'è da fondare davvero una nuova politica, non contro i partiti, ma oltre i partiti affiancando l'attiva soggettività politica dei partiti con l'attiva soggettività politica di tutti gli enti sociali.

A questo punto, il problema della presenza di un *partito dei cattolici* cessa di essere un problema di *legittimazione confessionale*. E' una legittimazione che non ha nulla a che fare più con la confessione, con la professione di una fede religiosa. Una eventuale scelta di questo strumento non è una scelta obbligata. Si può lavorare



per costruire la comunità politica, per esempio, anche fuori della militanza in un partito, utilizzando tutti gli strumenti della partecipazione democratica che sono a nostra disposizione come cittadini. In secondo luogo un "partito di cattolici" deve ricercare il *consenso* sulla base di motivazioni *politiche*, non *pre-politiche*; cioè in base alla dimostrazione di essere all'altezza del grande patrimonio lasciato dal movimento politico dei cattolici democratici nella costruzione di questo stato; deve trovare motivazione nei programmi realizzati e nei programmi che vengono formulati in collaborazione con altre forze della società - e non solo in collaborazione con altri partiti -, lasciando totalmente fuori da questo ambito la Chiesa. Soprattutto in quanto essa ha una missione che copre tutto il mondo e non certo la piccola provincia italiana.

#### 6. credenti ed impegno politico

La chiesa non può essere parte se deve essere maestra a tutti gli uomini, deve realizzare il compito che le è affidato dell'annuncio a tutti gli uomini. Non può essere la retrovia di un partito politico di un paese così piccolo come l'Italia. Non ha senso commisurare l'universalità e la perennità della *missione* della Chiesa con la particolarità e le contingenze proprie della vita politica della società italiana. Sono i singoli cittadini, a titolo proprio e personale, che devono sapere, devono raggiungere questa capacità di discernimento e di sapienza personale, devono sapere mediare i valori della fede dentro le proprie scelte, il proprio agire politico, non necessariamente collegato con un partito se non attraverso delle motivazioni di carattere propriamente politico. Un cristiano che non ritenesse ancora oggi attuale, positivo, il patrimonio di idee e di orientamenti del *cattolicesimo democratico* per le esigenze del nostro paese, faccia altre scelte, non sarà certo la fede una remora a fare delle scelte diverse, ma chiunque invece ritenga che la tradizione del cattolicesimo democratico ha fatto e può ancora fare molto nel nostro Paese faccia una

scelta consapevolmente politica, e non certamente sulla base dell'appartenenza alla Chiesa.

E adesso veniamo al perché la chiesa si sta impegnando sui problemi anche politici della società italiana e si stanno promovendo le *scuole di educazione alla politica*. Innanzitutto bisogna riconoscere che esistono *due dimensioni* della chiesa: quando la chiesa è la *Chiesa universale*, cui è affidato l'*annuncio* di una realtà trascendente che si rivolge a tutto il genere umano, ci troviamo su un piano che è certamente metapolitico e metastorico, anche se è dentro la storia e dentro la politica. Ma la *chiesa locale*, dentro un protagonismo che noi riconosciamo ormai a tutte le realtà organizzate della società civile, deve potersi esprimere come una *realtà civile*.

Si comincia a far strada anche con documenti giuridici, come ad esempio la revisione del Concordato nel 1984, l'idea che le Conferenze Episcopali sono delle realtà esponenziali della vita civile del Paese, non della chiesa cattolica come *Chiesa universale*. Di conseguenza un documento dei vescovi come quello dell'81 sulle *prospettive del Paese*, è un documento pienamente legittimo, non c'è l'ombra di una interferenza estranea sulle questioni del Paese da parte dei vescovi italiani. I vescovi italiani sono a pieno titolo dei cittadini italiani che sono organizzati anziché mettiamo, nella Confindustria, nella Conferenza Episcopale. Ci troviamo di fronte ad una organizzazione della realtà civile di questo Paese, quindi c'è addirittura non un pieno titolo, c'è un *dovere* di concorre anche con il proprio giudizio alla formazione della coscienza politica del Paese e alla indicazione di scelte per la convivenza nazionale. Altra cosa è quando queste realtà della chiesa, anche intese come realtà esponenziali della vita civile del Paese, promuovessero una mobilitazione del consenso elettorale per un *partito cattolico*, o una mobilitazione anche per una risposta referendaria. Perciò dobbiamo mettere in conto che la comunità ecclesiale in Italia sarà all'altezza dell'adempimento dei suoi doveri civili - non delle

sue pretese di potere -, alla stregua di tutti quanti i cittadini, di tutte le realtà di associazione esistenti nella realtà civile del Paese, soltanto quando saprà costruire delle coscienze libere e responsabili. Poiché spesso si crede che queste coscienze libere e responsabili manchino, o almeno scarseggino, si ricorre a mobilitazioni *pilotate* cioè forme di coartazione della libertà, di sostituzione della responsabilità della coscienza individuale.

Allora è necessaria, invece, quella fase che i Padri conciliari chiamarono della *educazione civile e politica*. Educazione civile e politica che non si può fare certo solo con le omelie, e non si può fare nelle circostanze degli atti di culto, che si deve fare invece - in una società fortememente intellettualizzata fondata sull'interazione di formazione e di informazione - dentro il modulo di una scuola. E poiché non si tratta di materie in cui corra la certezza della ragione o della fede rivelata ma al contrario di materie opinabili non occorrono moduli scolastici *gerarchici*. Abbiamo bisogno di *spazi di confronto, luoghi di coeducazione* sui grandi temi della vita collettiva. Dopodiché, la retta formazione di una coscienza verso il discernimento del bene comune - ottenuta attraverso il confronto, l'informazione, la discussione e la ricerca di criteri ampiamente condivisi - potrà condurre la singola coscienza individuale a compiere tutte le sue scelte in piena libertà. Ed esse dovranno essere rispettate anche laddove ve ne fossero di differenti e minoritarie. Questo criterio del rispetto della diversità delle scelte ci viene dalla costituzione *Gaudium et Spes*. La pluralità delle scelte non dovrà essere deplorata, perché l'istanza ultima di giudizio di quella scelta, se viene da una coscienza retamente formata, responsabile e libera, sarà quella che la presiede, vale a dire sarà il rapporto di quell'uomo con Dio, e ogni altro giudizio sarà usurpato.

Questo è, a mio modo di vedere, la legittimazione piena dell'intervento della fede nella politica.

Franco Casavola



## Il futuro della politica dalla memoria della sofferenza

di Massimo Biancalani

Solo recentemente il tema politico ha assunto una rilevanza nella teologia. Solo negli ultimi anni infatti la teologia è stata investita dall'interno dal tema politico in termini che l'hanno sollecitata ad

un duplice impegno: quello di interrogarsi sulla valenza politica connessa al cristianesimo e quello relativo alla possibilità di valersi della lente politica come chiave ermeneutica per comprendere lo stesso messaggio cristiano.

Le cause ed il senso di questa "svolta" nella teologia devono essere ricercate in un complesso itinerario culturale, nello svolgimento del quale teologia e politica si sono confrontate prima, in età classica, su un piano teorico di "estraneità" e successivamente, in età moderna, di reciproca "compromissione".

In questo itinerario le novità culturali e politiche introdotte dall'illuminismo sono di fondamentale importanza per far luce sul nostro tema. Sofferamoci su un punto.

L'itinerario filosofico che porta dall'illuminismo al marxismo attraverso Hegel ha imposto la politica come categoria ermeneutica fondamentale di tutta la realtà mettendo perfino in questione la legittimità stessa della ragione teologica.

Il passaggio è obbligato: prima, si restringe il campo di attività della filosofia a ciò che, essendo opera dell'uomo, può essere controllato e conosciuto - rifiutando così tutto ciò che trascende la storia - (illuminismo); poi si applica alla realtà storica la categoria di totalità, in modo tale che essa più che il campo d'azione dell'uomo, si configura come l'assoluto reale entro cui l'uomo stesso si costruisce (Hegel); infine si materializza l'idea di totalità: la storia non è più il dispiegarsi dello Spirito assoluto, ma quel processo materiale generato dal conflitto delle classi, la cui struttura portante è da ricercarsi nei rapporti di produzione (Marx).

In questo processo la politica assume il significato di scienza dei rapporti sociali,

con la particolarità, è bene ricordarlo, che in essa soltanto è dato il senso della storia e dell'uomo nelle sue diverse espressioni materiali e spirituali.

La dimensione storico-politica non appare più come una dimensione accanto alle altre, ma come la dimensione in grado di rendere ragione di ogni altra esperienza umana, compresa la religione.

E' evidente che, arrivata la filosofia a questi esiti nella sua riflessione, la teologia si sia sentita obbligata ad un radicale ripensamento. E' iniziato così un processo di maturazione, che a dir la verità ha avuto tempi lunghissimi, ma che alla fine è sfociata nell'elaborazione di una teologia politica.

Prima di questa però sono stati molteplici, a più livelli e spesso con intenzioni diverse, i tentativi di risposta alle sollecitazioni provenienti dalla cultura dei lumi; tutti accomunati dagli stessi effetti: la privatizzazione della fede: alla fede è riservato il campo di ciò che è privato, individuale, in definitiva storico e politicamente irrilevante.

Consacrando la separazione religione e società, fra fede e prassi sociale, il messaggio cristiano, che per sua indole è comunitario ed impregnato di storicità, si è impoverito sia nella sua forma di argomentazione teologica che nell'evangelizzazione.

In questa luce potrebbe essere letta l'intera vicenda teologica cattolica e della riforma degli ultimi secoli.

Domandiamoci adesso qual'è il contributo specifico portato dalla teologia politica. A tal fine prenderemo in considerazione esclusivamente il pensiero di Johann Baptist Metz, in quanto i suoi studi hanno contribuito in maniera decisiva al delinearsi di una nuova comprensione del rapporto

tra teologia e politica. Non ci è possibile, in questo breve spazio, presentare, in modo esauriente, il pensiero del nostro autore; cercheremo piuttosto di enucleare alcuni temi di particolare rilevanza in ordine al nostro argomento.

Metz parte dall'assunto che se la fede cristiana vuol ritornare ad essere significativa nel mondo contemporaneo, e quindi sottrarsi alla pura ed irrilevante privatezza, deve proporsi come massaggio globale, che tocca tanto la persona quanto la società, che parla di un regno trascendente, ma mette in questione la storia dell'uomo ed in particolare i loro progetti di costruzione del mondo sorti in un contesto di totale rifiuto di una visione teista della storia. A questo scopo il teologo tedesco trova nella scuola di Francoforte (specialmente in Benjamin, Adorno ed ultimamente in Habermas) alcuni strumenti filosofici per aprire il discorso teologico ad un confronto - questa volta veramente interno - con la storia, senza per altro dissolversi in essa.

E' Adorno che con la "dialettica negativa", nell'atto di operare una rilettura critica di Hegel, offre un nuovo modo di interpretare la comprensione filosofica "totalizzante" della realtà storica.

Il concetto di totalità non deve più essere considerato in senso statico, come una realtà definita per sempre ma proprio perché processo della totalità esso deve essere visto come qualcosa di mai concluso. In questo senso la vera forma della totalità non è dunque quell'identità con se stessa a cui la condanna il concepire il processo come concluso, ma una costante "non identità", non identità che può solo esprimersi nella negazione e nel continuo rimando utopico. In questa direzione le moderne pretese di considerare il mondo come una totalità



chiusa in se stessa, il cui processo si esaurisce nel proprio divenire storico, trovano ora dei grandi ostacoli sul proprio cammino mentre, finalmente, la teologia può lasciarsi investire dalla storia e divenire così teologia del mondo (di un mondo non ancora concluso) e teologia politica: il primato del futuro escatologico, afferma Metz, rappresenta per la società un costante pungolo critico, perché se da una parte esorta continuamente a costruire un mondo migliore dall'altra non si lascia rinchiudere in nessuna realizzazione storica. Ma la riserva escatologica non deve essere intesa come un'apertura indeterminata ad un futuro qualsiasi, ma al futuro insito nella memoria di Cristo, la quale contiene l'anticipazione di un futuro determinato dell'umanità come futuro dei sofferenti, dei senza speranze, degli oppressi, dei danneggiati e degli inutili di questa terra.

La memoria della morte e della resurrezione di Cristo, mentre esorta al pieno essere di questo mondo, rende anche possibile una teologia politica come teologia critica della società.

Visti alcuni argomenti che sorreggono l'impianto della teologia politica, cerchiamo ancora più in sintesi di evidenziare quelle che sono state alcune delle tesi che hanno caratterizzato lo sviluppo del pensiero di Metz.

Una costante delle argomentazioni del

teologo tedesco muove dalla critica alla presunta "innocenza" politica della chiesa. Se il messaggio cristiano possiede una precisa valenza critico-sociale, il cristianesimo stesso, come entità storica, soggiace inevitabilmente ad una valutazione politi-

nei confronti di qualsiasi ideologia.

Da un punto di vista della prassi ciò implica che il cristiano stia sempre dalla parte di coloro che operano per trasformare il mondo, pur senza mai identificarsi con essi. Infatti la dimensione escatologica se impe-

gna a realizzare già qui il regno, sa che nessuna realizzazione storica di esso è adeguata. La conseguenza è che il cristianesimo si impegna in una lotta per la libertà nella sua dimensione planetaria, anche per la libertà di coloro che non contano, o non producono, o non rientrano nello schema dei modelli di progresso elaborati dall'ideologia borghese o dall'ideologia della rivoluzione.

In questi ultimi venti anni Metz ha aperto molte piste di riflessione nella teologia e la gran parte di queste sono entrate a far parte del patrimonio comune della riflessione teologica mondiale; molti proble-

mi rimangono irrisolti mentre, con il mutare delle condizioni culturali e politiche, sorgono nuovi interrogativi e si aprono prospettive nuove di riflessione.

Tra queste nuove prospettive una dovrebbe attrarre la nostra attenzione per le potenzialità innovative che detiene sia nel campo teologico che in quello socio-politico. Il riferimento va al significato che riveste l'Olocausto ed in generale la sofferenza senza senso per la teologia cristiana.

Ci si domanda se realtà di sofferenza, colpa e non-senso radicale, come quello dell'Olocausto degli ebrei possa lasciare indifferente e immutata la teologia cristiana. Come è possibile che la teologia possa essere stata sorda di fronte a tali catastrofi?

La spiegazione di questo atteggiamento



PAUL KLEE, Fiori nel campo di grano, (1920)

ca. In questo caso la pretesa della chiesa di disinteressarsi della politica manifesta - di fatto - il suo essere consenziente con l'ordine politico sociale esistente, in un ruolo obiettivamente conservatore.

Il messaggio religioso poi è sempre contro l'ordine costituito nella misura in cui esprime la pretesa illusoria e prometeica dell'uomo di realizzare in terra la società perfetta.

Anche la critica contro ogni forma di ideologia ha una valenza "ad intra" ed "ad extra" della chiesa.

La forza critica proveniente dal futuro messianico sollecita il cristianesimo a liberarsi da tutte quelle incrostazioni ideologiche formatesi con il trascorrere dei secoli e parallelamente ad atteggiarsi criticamente



Metz la individua nel fatto che la ragione teologica e filosofica dominante (in questo condividono la stessa sorte) è una ragione sostanzialmente asoggettuale, spersonalizzata, dominata, cioè, principalmente da forti concetti sistematici ed oggettivi.

"Non eravamo forse pur sempre prigionieri di una forma di concezione idealistica della teologia? Il logos della teologia cristiana non aveva un carattere troppo apatico? Non eravamo troppo forti nel resistere all'impressione provocata dagli abissi delle catastrofi storiche? Non era forse questo il motivo per cui (specialmente nell'immediato dopoguerra) parlavamo tanto della storicità della fede e della teologia, cioè per coprire, servendoci di questo formalismo, le contraddizioni reali dell'esperienza storica? Non si faceva strada in questo modo un trionfalismo troppo netto, con pretese motivazioni cristologiche, un ottimismo esagerato, 'idealistico', di fronte alla storia, e a proposito della presenza del senso, che ci rendeva ciechi nei confronti di ciò che mette alla prova la nostra speranza cristiana? Non conoscevano troppo bene, già prima di qualsiasi prassi cristiana, il senso della storia, senso che fa apparire ogni catastrofe come semplice eco di un temporale che si sta allontanando?" (1).

Occorre allora prendere le distanze da questo modo di fare teologia, che ha dimostrato ampliamente di essere insensibile alla responsabilità per la storia concreta. Occorre secondo Metz gettare i presupposti per un nuovo e forse unico onestamente possibile discorso teologico in un'epoca attraversata dalla catastrofe umana dell'Olocausto degli ebrei.

Si tratta, in sostanza, di riscoprire un modo di credere che Metz definisce sinottico e le cui caratteristiche sono fortemente influenzate dal modo di credere ebraico-eterotestamentario, le cui coordinate teologiche fondamentali sono date dalla memoria, la narrazione, la sequela e la messianicità e di cui, appunto, molti tratti andrebbero ricordati e fatti rivivere:

"La fede come resistenza, disposta a soffrire, nei confronti dei pregiudizi socia-

li dominanti (...); la fede che non si nasconde la propria debolezza messianica, e che non si considera - a differenza di una speranza priva d'attesa - vittoriosamente equipaggiata a priori contro tutte le delusioni della storia. Una fede per la quale anche e proprio il Dio di Gesù Cristo resta il Totalmente Altro il Dio non compreso, anzi pericoloso" (2).

Ritornando più direttamente sul politico ci domandiamo, per concludere, che cosa ha da dire questa teologia sull'argomento. Andiamo ripetendo infatti che le riflessioni di Metz hanno come oggetto di riflessione la realtà socio-politica. C'è un futuro per questa società della tecnica ormai interamente assorbita nell'anonimato universale del processo di produzione? Quale via la politica deve percorrere affinché si possa giungere alla "soggettificazione di tutti"?

Questo può avvenire soltanto con una nuova unione fra la politica e morale o, per dirla con Habermas, è necessaria l'affermazione nel dominio pubblico di norme universalistiche, esigite, fino adesso, solo nel dominio privato. La moralizzazione della vita politica deve avvenire, secondo Metz, non attraverso "un'ordinazione dall'alto" e neanche attraverso la canonizzazione politica di un determinato sistema sociale. E' necessario viceversa "una mobilitazione delle forze morali e spirituali attraverso una radicale democraticizzazione delle infrastrutture della società, un nutrirsi della libertà e della responsabilità efficiente a partire dal basso" (3).

Ma Metz va molto oltre, affermando che se vi sarà una nuova vita politica, questa sarà dettata da "quella fantasia morale e quella forza di resistenza che provengono

dalla memoria della sofferenza accumulata nella storia" (4).

Il teologo tedesco esplicita questo concetto raccontando una leggenda riguardante la lotta tra due giganti (sulla falsariga della leggenda della marionetta che gioca a scacchi raccontata da Benjamin) secondo la quale "il più debole, già quasi vinto, continua tuttavia a colpire in maniera insensata ed alla fine si libera dalla stretta dell'altro. E' in grado di fare questo perché, nel suo orecchio gigantesco, ci sta un piccolo nano gobbo che gli fa coraggio e gli sussurra sempre nuovamente diversi trucchi per resistere" (5).

La memoria della sofferenza accumulata nella storia, ma spesso minimizzata ed addirittura ignorata nei nostri sistemi sociali, dovrebbe essere quel "piccolo nano gobbo" che nella lotta fra tecnica e politica sostiene ed indirizza verso un progetto politico globale del futuro, anche se nell'attuale situazione la politica sembra soccombere sotto i colpi inferti dall'avanzare di uno sviluppo meramente tecnologico.

"La memoria della sofferenza ispira una nuova forma di solidarietà, di responsabilità verso i lontani, in quanto la storia della sofferenza unisce tutti gli uomini come una 'seconda natura'. Essa impedisce una comprensione puramente tecnica della libertà e della pace. Essa non permette nessuna pace e nessuna libertà a spese della storia della sofferenza, messa a tacere, di altri popoli o gruppi. Essa ci costringe a guardare il pubblico 'Theatrum mundi' non solo dal posto degli uomini di successo e degli arrivati, ma anche e soprattutto dal punto di vista dei vinti e delle vittime" (6).

Massimo Biancalani

#### NOTE

(1) J.B. Metz, *Al cospetto degli ebrei. La teologia cristiana dopo Auschwitz*, in Concilium 5/1984, p.53-54

(2) Ibidem, 64

(3) J.B. Metz, *Futuro dalla memoria della passione. Una forma attuale della responsabilità della fede*, in Concilium 6/1972, p.19

(4) Ibidem, p.20

(5) Ibidem, p.20

(6) Ibidem, p.20-21



## La "teologia politica" come lente della modernità

1. Introduzione. La "scoperta" della teologia politica.

"C'est une source inépuisable de réflexions profondes et peut-être de vérités nouvelles, cette liaison intime des principes religieux et des principes politiques": così ebbe ad esprimersi nel 1796 (1) il contro-rivoluzionario francese L.G.A. de Bonald, a proposito dell'evidente legame che egli riteneva di scorger da sempre nelle vicende della storia politica universale tra costituzione politica e visioni teologiche. Scoperta, questa del rapporto tra la sfera politica e la sfera della religiosità, che ha radici remotissime e forme le più varie, a partire dalla cultura latina, sotto la forma del binomio *religio/imperium*, passando per la riflessione cristiana dei primi secoli (Agostino, Ambrogio), ma anche per quella di Filone Giudeo o del pagano Celso, fino al pensiero politico medievale (con rilevanza particolare di Gioacchino da Fiore): un tragitto sul cui sviluppo (impossibile renderne conto in questa sede) si sono soffermati - tra altri - E. Peterson ed E. Voegelin (2).

Certamente, è anche lungo questo percorso storico che "sboccia" nel cuore della politica moderna la "quaestio" del rapporto teologia-politica. Potremmo considerarne "scopritore" l'anarchico Bakunin: già prima della metà dell'800, quando ancora gli esiti della politica moderna apparivano lontani dalle "secche" degli anni '20-'30 del nostro secolo, lo "scita" Bakunin - rinfacciando a Mazzini la sua fede massonica in Dio e a Marx il suo eccessivo intellettualismo e il suo proletariato *cosciente* - cominciò a denunciare il "centralismo metafisico" dei progetti politici moderni: in una parola, la loro dipendenza - per costruire l'ordine politico - dalla Idea e dalla Forma, che una prima possibile lettura della "teologia politica" vuole funzioni e secolarizzazioni di forme argomentative teologiche, applicate al campo politico (3).

di Alberto Tondi e Giuseppe Boschini

Da questi presupposti prenderà, in parte, le mosse Carl Schmitt per affermare in "Teologia politica" che "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati" (4). La presente riflessione vorrebbe essere una chiarificazione, esplicazione e sviluppo di questa affermazione centrale.

### 2. Carl Schmitt e la modernità.

#### a) visione epocale della storia e origine dell'epoca moderna

Innanzitutto: trasversale a buona parte dell'opera di Schmitt appare la considerazione della modernità come di un'epoca. Precisazione rilevante: parlare di epoca significa ammettere - etimologicamente - che nel corso dell'evoluzione storica siano possibili tagli, cesure nette, che rompono la continuità del divenire storico, rilevando in ogni età problemi traenti, categorie di auto-comprensione, centri di riferimento significativamente differenti da quelli dell'epoca immediatamente precedente. Nella visione schmittiana (5), quella moderna si caratterizza per essere "l'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni", che rompe con il Medio Evo per la sua "aspirazione ad una sfera neutrale": "dopo le dispute e le lotte teologiche senza via d'uscita del XVI secolo, l'umanità europea cercava un terreno neutrale dove la contesa venisse meno e fosse possibile intendersi, unirsi e convincersi a vicenda"; così "viene abbandonato il centro di riferimento fino a quel momento in vigore, cioè la teologia, poiché è campo di lotta, e si cercò un nuovo terreno neutrale", un terreno cioè su cui viaggiasse un "minimo di accordo", tale da permettere

sicurezza, comprensione e pace; la metafisica, la cultura filantropica illuminista, quindi l'economia ottocentesca e infine la tecnica fornirono in successione all'età moderna questi campi "pacificati" su cui costruire la convivenza politica, come zone di comune accordo, in questo senso "spoliticizzate", cioè sottratte al conflitto. Nella visione schmittiana la cesura epocale cade quindi palesemente sulle **guerre di religione** del XVI-XVII secolo, e su quello che sarebbe il loro primo frutto intellettuale: l'ingresso nel "sistema di una scientificità naturale", "l'età eroica del razionalismo" seicentesco, l'età di Galileo, Cartesio, Hobbes, Spinoza.

Dovendo essere forzatamente schematici - e perciò imprecisi - i caratteri di fondo con cui questa nuova epoca sembra auto-comprendersi sono quelli della perfetta autotrasparenza della ragione e della autogiustificazione del finito (6); altrimenti detto, la modernità potrebbe essere definita come la "scoperta del soggetto", che culmina nella spiritualizzazione hegeliana del mondo: l'oggettività si "dissolve" nel **concetto** (*begriff/cumcapio*) e il mondo diventa immagine e rappresentazione, senza più opacità, mondo della in-differenza, in cui nessun radicale salto di qualitativo è più, almeno in ultima istanza, irriassumibile dal pensiero umano che, nella mobilitazione del negativo, operata da Hegel, tocca l'apice della potenza. La modernità si delinea allora come **progetto**, in primis di progressiva riassunzione dell'oggettività nel soggetto; la sua filosofia della storia tenderà allora significativamente ad essere **progressiva**, ora in modo lineare-meccanico, in ultima istanza positivistico; ora in modo più potente, nella forma dello storicismo dialettico. In Schmitt (7), la forma più de-



bole del progetto moderno appare l'**utopia**, massima astrazione, futuro semplicemente e forzatamente pensato co le categorie concettuali del presente.

Il mondo moderno, ancora, è quello della fisica galileiana, razionalizzabile (matematizzabile), autogiustificato (contenente già in sé le leggi per il suo funzionamento e la sua perpetuazione). La modernità è allora progetto di scomparsa dell'incantesimo, possibilità di spiegazione e generazione razionale-artificiale dell'ordine, disincantato. "Dio stesso viene tolto dal mondo nella metafisica del deismo settecentesco, e diventa, di fronte ai contrasti della vita reale, un'istanza neutrale" (8). Origine della politica moderna è, allora, per Carl Schmitt, questo mondo "costretto" a rinunciare a Dio (un Dio ridotto a semplice funzione politica, è subito evidente), per porre fine alle guerre di religione, alla decadenza dell'ordine unitario e universale dell'Età di Mezzo. Il nuovo ordine dovrà essere ricostruito - e qui sta la cesura con la 'societas civilis' medievale - lontano da fondazioni teologiche ormai inattuabili; divenuto oggetto di contesa, Dio deve "ritirarsi" nell'interiorità e scomparire dalla scena pubblica; i teologi sono invitati al silenzio, a rispettare l'autonomia di campo delle costruzioni giuridiche: "Silete theologi in munere alieno" afferma nel secolo XVI il giurista A. Gentile (9).

#### b) Hobbes

Questo universo politico ormai privo di garanzie d'ordine transcendenti è lo **stato di natura** di Hobbes. Ciò che manca in esso è un Dio riduttivamente considerabile come a-priori politico, come funzione d'ordine, come nome d'autorità, principio unificante e capace di generare 'forma' politica. La sua scomparsa mette la modernità - in estrema sintesi - nella esigenza di sostituirlo con una forza ugualmente efficace. E' questa per Schmitt la condizione di possibilità e l'origine della lettura "teologica" della modernità.

In Hobbes, certamente, la scomparsa di

Dio investe in primis l'**ordine naturale**, cosicché la natura si configura subito come luogo totalmente disponibile all'uomo, unicamente sottomesso alla sua capacità manipolatrice, espressione della sua sovranità indiscussa: la prospettiva tecnica è, fin dai suoi primi passi, compagna di viaggio della visione moderna del rapporto uomo-mondo, che nella visione di Carl Schmitt (si veda sotto "Cattolicesimo romano e forma politica") trapassa irrevocabilmente nella religione del miracolo tecnico.

Ma soprattutto Dio è scomparso dall'**ordine politico**, e questo da quando gli uomini, eleggendosi come re Saul (10), hanno rifiutato la diretta sovranità divina; Dio si è allora ritirato dal piano dell'umana convivenza al chiuso dei singoli cuori, fino ad un improbabile ritorno escatologico, aprendo un "frattempo" - l'epoca moderna - in cui la responsabilità dell'ordine politico - ora più che mai decisivo per la vita umana - ricade integralmente sulle spalle del sovrano tereno.

Anche la più debole delle garanzie, quella di un'antropologia positiva, viene meno sulla scia del "Dio nascosto": l'uomo di Hobbes non è più l'animale naturalmente politico della tradizione aristotelico-tomista; l'uomo moderno è incapace autonomamente - lo stato di natura - di una volontà razionale complessiva e ordinatrice; autentico "homme machine", agisce rigidamente secondo il criterio dell'"ultimo appetito", con un "desiderio perpetuo e senza tregua di potere" (11). L'ordine, allora, non potrà costituirsi che in discontinuità con la condizione naturale dell'uomo, e nessuna edificazione pattizia sarà possibile tra uomo e uomo sulla base di inclinazioni naturali alla convivenza. Le leggi di natura infatti - scritte nell'essenza del meccanismo autoconservativo dell'uomo - che pure spingerebbero gli uomini a rispettare i patti e a ricercare la pace, sono di per sé ineffettuali, incapaci di produrre ordine "senza il terrore di un potere che ne causi l'osservanza": "i patti senza le spade sono solo parole" (12). L'ordine allora potrà essere solo artificiale, creato dall'uomo in discontinuità

con la natura, frutto dell'azione generatrice di forma del sovrano: dopo Saul, cioè dopo che la 'societas civilis' trinitaria del Medio Evo si è infranta, tocca all'uomo-sovrano ricostruire l'ordine ed esserne garante: e questo divenendo funzione di Dio o dell'Idea.

Infatti, il problema di fondo della modernità politica appare ora in modo chiaro quello della "reductio ad unum", della conversione di una molteplicità di volontà politiche divergenti alla unità della forma politica e del potere comune, capace di difendere la vita umana, sommo valore. "La sola via" che gli uomini hanno per ottenere ciò "è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad una assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà (...) ad una volontà sola; ciò è come dire designare un uomo o un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona" accettando di riconoscere **come se** fossero proprie le azioni che il rappresentante compirà (13). Nella modernità, l'arcano della individuazione della volontà generale, la costruzione del verbo comune della convivenza è possibile solo proiettandosi nella sfera della **rappresentazione**, cioè della costruzione di immagini e simboli, del rendere presente fittiziamente ciò che di fatto è assente: "una moltitudine di uomini diventa una persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona" (14). Unico a conservare il suo diritto di natura, cioè il diritto all'uso della forza cui invece tutti i cittadini rinunciano contemporaneamente, il sovrano hobbesiano non riceve da noi la propria esistenza, ma anzi ci pre-esiste e rende possibile la nostra convivenza, raccogliendo la nostra autoalienazione: non c'è dai cittadini al sovrano trasferimento di volontà o di contenuti, nessun mandato che consenta a posteriori censure, ma la semplice narrazione della nostra "rinuncia" all'uso della forza, che legittima il sovrano e ci fa esistere politicamente, proiettati lontano da guerre "naturali". Lo stato - il sovrano macchina - è l'**attore** che, come maschera, ci rappresenta, ma diventa **autore** (portatore originario di 'auctoritas')



tramite la figura della autorizzazione a governarci al nostro posto, una finzione, ma efficacissima: con essa - proiettati nell'universo fittizio della costruzione barocca - scopriamo la potenza di questa **rappresentanza** che è vuota, funzione matematica, pura forma senza residui naturali, ma efficace generatrice di unità politica: prima di essa, infatti, non esistono politicamente, perché incapaci autonomamente di darci forma e unità collettiva; dopo essa, esistiamo come comunità, a prezzo della nostra astrazione, della "razionalizzazione autoritaria della nostra natura" (15) e grazie alla capacità del sovrano di rendere di nuovo presente (appunto: ri-presentare) nella sua persona ciò che si è perso: il popolo come unità organica o la volontà generale come accordo incontrastato. Allora, il sovrano hobbesiano unisce al **monopolio della forza** il **monopolio dell'immagine dell'unità** (16).

Sulla matrice teologica di questa capacità rappresentativa (al di là del fatto che l'"absens" che nella politica moderna si rappresenta è spesso il Dio-funzione d'ordine perso con le guerre di religione) occorrerebbe ora maggiore approfondimento; qui non possiamo che ricordare che per Duso (17) questa apparente contraddizione che si realizza nel sovrano, la contemporaneità di assenza e presenza, richiama quegli ambiti teologici in cui Dio ha potuto essere pensato come colui che è contemporaneamente assente e presente.

Qui si ricordi infine che per Schmitt la modernità è in primis questo: la fine della rappresentanza cetuale, imperativa, e l'ingresso nella rappresentanza esistenziale, nazionale, autoepifania della volontà generale.

### 3. La lettura della modernità.

#### a) "Teologia politica"

La rilettura di Hobbes è certamente uno dei fili traenti la costruzione politica schmittiana; l'universo politico designato dal filosofo inglese funge ancora da scenario alla riflessione di Schmitt, dove in particolare pare prendere corpo la considerazione di questo universo politico moderno come di un mondo secolarizzato, non tanto

per definizione quanto - come visto - per la sua stessa genesi. Assai più che significare una legittima autonomia delle realtà temporali o più radicalmente il rifiuto di una trascendenza divenuta ingombrante per l'ordine politico, 'secolarizzazione' assume in Schmitt una sfumatura semantica particolare, espressa nella citata affermazione programmatica secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della moder-

na dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati", cioè frutto di un "trasferimento di campo", dovuto ad una profonda analogia funzionale-strutturale tra politica e teologia (18).

"Teologia politica" è la scoperta di questa analogia, di cui la secolarizzazione è

effetto rivelatore: rintracciando una corrispondenza tra il concetto di 'miracolo' e quello eminentemente politico di 'caso d'eccezione', tra la identità di volontà e potenza che si realizza tanto nel sovrano come nel Dio cartesiano, Schmitt ritiene di poter leggere un generale parallelismo tra forme argomentative teologiche e forme argomentative politiche.

Ma al di là della analogia nell'uso concettuale - di per sé nota erudita - si celano livelli di lettura ben più profondi e proficui: innanzitutto la "teologia politica" come riaffermazione della dottrina schmittiana della sovranità, esprimibile come **decisione con residuo**. Vale a dire: c'è nella "teologia politica" una "sociologia dei concetti giuridici", cioè la scoperta che la **decisione** politica e sovrana precede il diritto e l'ordine giuridificato, che prima il sovrano "calma" con la sua azione la guerra naturale, e poi solo in questo campo pacificato può agire il diritto e la normazione: decisione e forma procedono insieme, con esito la neutralizzazione del conflitto (il 'politico'). Ma con ciò si muove pure la scoperta che c'è sempre un **residuo** 'politico', un margine mai definitivamente neutralizzato e pronto a riemergere, che implica l'esigenza sempre rinnovata di ulteriori decisioni sovrane per rigenerare continuamente l'ordine: come dire che la secolarizzazione non è mai definitiva.

Ciò equivale a dire che il sovrano è appunto l'analogo funzionale del Dio cartesiano, che crea la natura, la conserva e continuamente le reinfonde movimento; così l'ordine politico non è dato una volta per tutte, ma richiede che il sovrano, dopo averlo creato espellendone il caos "naturale", si sieda ai bordi di questo universo pacificato (ma mai definitivamente) a controllarne e garantirne il funzionamento, decidendo su cosa può entrarvi, su cosa invece non è neutrale, su cosa è 'eccezione', fornendo così sempre nuova energia al sistema. L'ingenuo 'Stato di Diritto' liberale ha come unica "colpa" la pretesa di fare a meno di accezioni forti di sovranità, ed è perciò paragonato al Deismo, che ammette



PAUL KLEE, *Scongiuro riuscito*, (1937)



creazione dell'ordine, ma non il miracolo (necessità di decisione sul caso d'eccezione).

La "teologia politica" di Schmitt è allora, in ultima istanza, svelamento critico della modernità e del suo modo di funzionamento politico, come epoca che proprio attraverso il suo necessario e preteso fare a meno di Dio ha continuato a ragionare inconsapevolmente in forma teologica, senza potersi sottrarre ad una sovranità che svolge irrinunciabilmente la **funzione del trascendente**, il 'trascendentale': una modernità costretta a ripensare i contorni della sua volontà di autogiustificazione.

#### b) "Cattolicesimo romano"

La crisi della repubblica di Weimar costituisce l'angolo prospettico a partire dal quale si colloca la riflessione filosofico-giuridica di Schmitt. La mancata integrazione delle masse, attraverso i partiti popolari, nell'assetto costituzionale della liberal-democrazia tedesca porta, da un lato, all'incapacità di una "decisa" politica governativa, dall'altro, al collasso dell'istituto rappresentativo. Nel 1923, Schmitt pubblica "Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus", pressoché sconosciuto in Italia, dove diagnostica il "proprium" della crisi, nel tentativo di veicolare simultaneamente la forma politica liberale (il logos discorsivo dialettico parlamentare) ed i contenuti della democrazia (l'omogeneità della virtù). Il parlamento si trasforma in tal modo in istituzione incapace di dare forma unitaria alla pluralità delle istanze emergenti in modo conflittuale dal tessuto sociale. La reale cifra della crisi del parlamentarismo è la più generale crisi della forma politica europea inaugurata nel 1793: proprio perciò autentica crisi epocale, alla stregua delle guerre civili di religione. "Il Terrore per le nuove classi che sorgevano dalla tabula rasa creata dall'inarrestabile diffusione della tecnica crebbe. Dall'abisso del nulla culturale e sociale balzarono alla ribalta sempre nuove masse estranee alla cultura tradizionale o, quanto

meno, ostili." (19): lo spirito del tecnicismo muta la neutralità spirituale nel nulla spirituale, compiendo la perdita di ogni differenza, anche ontologica.

La "teologia politica" come metodo interpretativo, rivelando l'antecedenza della decisione su ogni assetto normativo, coglie la reale crisi dello stato liberale nella perdita del ricordo del suo momento sorgivo e, con ciò, rivela il destino entropico della modernità come perdita della capacità morfogenetica, dovuta all'immanenza del dato tecnico, incapace di fondare la decisione. Al fine di ridare capacità di generare forma politica allo stato, senza ricorrere al mito (20) né a soluzioni carismatiche di tipo weberiano, e senza fare appello a valori (sempre generatori di conflitto), Schmitt rintraccia nella Chiesa Cattolico-Romana l'ultima depositaria "della capacità di formare figure rappresentative" (21). Tale è la valenza del saggio "Cattolicesimo romano e forma politica": qui Schmitt coglie il Cattolicesimo quale seconda radice della Modernità, intimamente connessa alla prima, quella dell'etica protestante, che finendo nel campo centrale tecnico-economico approda ad un inevitabile "punto di indifferenza" (22). Il versante cattolico diviene, da un lato, il correttivo delle degenerazioni entropiche della modernità protestante (in primis la tecnica) e, simultaneamente, dall'altro, attraverso una lettura preminente istituzionale della chiesa cattolica, portatrice di una specifica razionalità giuridica, e perciò capace di porsi, a fronte dello stato, come modello di una capacità rappresentativa superiore. Pertanto, la ratio profonda dell'analisi schmittiana del cattolicesimo romano non è quella apologetica, perché "all'alleanza di trono e altare non seguirà quella di ufficio e altare, né quella di fabbrica e altare" (23); tantomeno è antimoderna, alla stregua dei controrivoluzionari, ma trova il suo specifico nel tentativo di mutuare il segreto della capacità rappresentativa della chiesa cattolica. Il sentimento antiromano, per Schmitt, nasce dalla constatazione "che ad una formazione sostanziale della realtà storica e sociale è

riuscito -nonostante il suo carattere formale - di rimanere dentro l'esistenza concreta, di essere piena di vita e, tuttavia, razionale nel grado più alto" (24): rispetto alla semplificazione della rappresentanza moderna, il cattolicesimo veicola forma e contenuti, universale e particolare, concretezza ed astrazione, in termini weberiani, l'aver reso indipendente l'ufficio del carisma. Questa è la "complexio oppositorum" che per Schmitt appare, nella sua specificità, "in opposizione rispetto al pensiero tecnico ed economico" (25). La superiorità rappresentativa in tal modo sancita deriva alla chiesa dal fatto di essere "la concreta rappresentazione personale di una personalità concreta" (26): "Gesù Cristo non è un 'principio' o un 'programma', ma anzitutto un uomo di carne e sangue, nato in Galilea, perforato sulla croce dalla lancia di un soldato romano e visto dai suoi discepoli come risorto con le sue cicatrici" (27), a cui risale, in una catena ininterrotta, ogni ufficio.

I riverberi politici della "complexio" si manifestano ponendo a confronto i modelli antropologici alla 'doppia radice del moderno': il dogma tridentino e la natura radicalmente corrotta (o radicalmente buona). La natura radicalmente corrotta perviene alla realizzazione della propria immagine divina, a livello umano ed a livello "terrestre", unicamente attraverso uno sforzo combinatorio di "ascesi intramondana" e di soggiogamento violento della terra mediante la tecnica, perché la terra e la natura sono considerate ostili e selvagge. Il dogma tridentino, rigettando la radicale scissione tra natura e grazia, consente di percepire lavoro dell'uomo e regno della natura intimamente connessi e uniti, sfuggendo alla dicotomia moderna-protestante tra natura e arte, natura e macchina. Ad un mondo mitologicamente ridotto a dinamo, i cattolici oppongono, secondo Schmitt, il loro 'terrisimo', quale amore e radicamento nella terra: grazie alla "complexio" che lega, intrecciandole, materia e forma, mediante il ricorso a Cristo, segreto visibile della Chiesa Cattolica.

La capacità rappresentativa del cattoli-



cesimo romano, vincolando radicalmente contenuto e forma, non può essere assimilata tout court all'interno della artificialità statuale: perciò Schmitt opera una cesura tra il principio rappresentativo ed il contenuto rappresentato, sostituendo al Cristo il Criterio Politico o l'Idea, perché "nessun sistema politico può durare anche solo una generazione con la sola tecnica della conservazione del potere. Al potere inerisce l'Idea, dato che non c'è politica senza autorità e non c'è autorità senza un ethos della convinzione" (28). La Chiesa cattolico-romana funge da serbatoio paradigmatico a livello giuridico, istituzionale, rappresentativo, a cui l'artificio deve necessariamente attingere (imitando-sostituendo) per non far degenerare il livello energetico dell'ordine in disordine. Passando dall'assetto ecclesiale all'assetto statuale la 'complexio' diviene mediazione debole del diritto: la Trascendenza, il Cristo, muta nel politico, il 'trascendentale'; la riserva escatologica, nel ricordo dell'antecedenza della decisione sulla norma. La Chiesa è, nel pensiero di Schmitt, allo stesso tempo politica in grado eminente per la sua superiorità rappresentativa e storicamente impolitica, per la frattura trasversale dei suoi contenuti intervenuta con la Riforma e le guerre di religione. In conclusione, "Cattolicesimo Romano" è, da un lato, l'analisi della perdita delle differenze nella società moderna, dall'altro, riscatto dell'entropia attraverso il modello della Chiesa, paradigma del recupero della **Differenza**.

#### 4. Conclusione.

L'analisi schmittiana, pur con le ambiguità ad essa inerenti, si pone quale svelamento del vuoto sostanziale del moderno: se da un lato non è condivisibile la sostituzione imitativa della Trascendenza con l'idea trascendentale, dall'altro Schmitt rivela l'intrinseca "fame" di trascendenza che è strutturale alla maggior prestazione dell'età moderna, l'artificio statuale. La "Teologia politica", quale è stata teorizza-

ta da Schmitt, rivela la pretesa "teologica" di ogni idea umana **reificata e metafisicamente assolutizzata** (umanità-economia-tecnica-volontà generale...), e che, "una volta realizzata, cessa di essere, disumanamente, soltanto umana" (29). Tale svelamento degli aspetti ideologici della modernità permetterà di cogliere la portata "penultima" della riflessione schmittiana, quale nostalgia impossibile di una trascendenza.

Ogni processo di modernizzazione, inteso come razionalizzazione delle procedure e delle strutture e come obliterazione delle opacità, si trova ad essere iscritto dentro allo spazio scenico della progettualità moderna: ininterrotta autorivoluzione della struttura formale che è indifferente ai

contenuti che di volta in volta vengono introitati. Se la modernità, in ampie frange, si rivela quale metafisica inconsapevole, compito di primaria importanza è il ripensamento della metafisica, in forme diverse da quelle delle teodicee razionalistiche del XVII secolo, per cogliere la radice dinamica ontologica e lo spessore ontosofico della persona e della storia.

Il dialogo con la cultura moderna si presenta pertanto arduo e soprattutto complesso, ma non impraticabile: facendo memoria del Trascendente concreto crocifisso e risorto ci si colloca nel campo centrale desertico della modernità.

Giuseppe Boschini  
Alberto Tondi

#### NOTE

(1) L.G.A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Parigi, 1982

(2) E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, 1983, E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, 1968

(3) C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè 1986, pp.66-68

(4) Id., *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, il Mulino, 1972, p.61

(5) Qui e nelle citazioni seguenti ci si riferisce a C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie...*, cit.

(6) Per i caratteri della modernità si rinvia a C. Galli, *La modernità*, il Mulino, 1988

(7) C. Schmitt, *Die Geistigeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (1923), cap. 4, "La teoria politica del Mito"

(8) Id., *L'epoca delle neutralizzazioni...*, cit., p.177

(9) Id., *Il concetto di 'politico'*, in *Le*

*categorie...*, cit., p.96

(10) T. Hobbes, *Leviatano*, Nuova Italia, 1976, cap. XL; le note numero (11), (12), (13), (14) sono tratte rispettivamente dalle pp. 151, 163, 167, 159

(15) C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica. Ipotesi introduttive*, Pitagora, Bologna, 1984, p.38

(16) ibidem, p.38

(17) G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'Idea*, in "Centaurio", Guida, numero 15, pp.35-70

(18) Tutto il paragrafo fa riferimento a C. Schmitt, *Teologia politica*, cit.

(19) C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p.180

(20) ibidem, p.178

(21) C. Schmitt, *Cattolicesimo Romano*, cit., p.48 le note numero (22), (23), (24), (25), (26), sono tratte rispettivamente dalle pagine 45, 53, 36, 37, 47

(22) H.U. von Balthasar, *Il complesso antiromano*, Queriniana, p.131

(23) C. Schmitt, *Cattolicesimo Romano*, cit. p.45

(24) ibidem, p.65

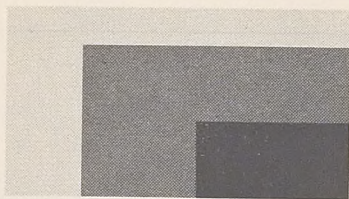


**SVILUPPO** Negli ultimi cento anni siamo cresciuti molto, grazie alla nostra tradizionale esperienza e volontà, tanto da essere diventati la Banca Popolare più grande del mondo. Andiamo fieri di aver raggiunto un traguardo così ambito. Più di 1.200.000 rapporti e più di 8.600 miliardi di lire di operazioni giornaliere rappresentano i risultati più significativi. Un patrimonio di oltre 1.600 miliardi è la garanzia per la sicurezza dei vostri risparmi.  382 sportelli in Italia e 7.313 persone sono ogni giorno al vostro servizio per ogni problema bancario e parabancario. Se operate all'estero, la nostra Filiale di Lussemburgo, la nostra partecipata al 100% Banca Interpopolare di Zurigo e Lugano e i nostri uffici di Rappresentanza a Bruxelles, Francoforte, Caracas, Londra Madrid, Parigi, Zurigo, New York e Mosca vi aspettano con centinaia di nostri Corrispondenti, in ogni parte del mondo.

**Banca Popolare  
di Novara**







## Le mozioni dell'Assemblea Federale

Pubblichiamo in questo numero del giornale il testo delle mozioni approvate durante l'Assemblea Federale svoltasi a Roma tra il 28 Ottobre e il 1° Novembre (1988).

Come è noto si considerano approvate a tutti gli effetti, ed hanno un valore di esplicito indirizzo "programmatico" per il lavoro della federazione, quelle mozioni che abbiano ricevuto la maggioranza dei voti dei delegati presenti. Si considerano invece accolte come *proposte di studio* quelle mozioni che hanno ricevuto soltanto la maggioranza relativa dei consensi - cioè un numero di voti favorevoli inferiore alla somma dei contrari e degli astenuti.

### SUL LAVORO INTERNAZIONALE

L'interdipendenza internazionale caratterizza per molteplici aspetti la nostra vita quotidiana. Non si può pensare di gestire le grandi sfide che attendono il futuro dell'umanità (l'utilizzazione equa delle risorse, l'approvvigionamento energetico, lo smaltimento dei rifiuti, la gestione democratica e pluralista dell'informazione per fare alcuni esempi) con gli angusti limiti della sovranità nazionale.

A problemi planetari si deve far fronte con strumenti di governo planetario. Bisogna muovere decisi passi verso la creazione di organismi democratici di governo mondiale che sostituiscano le ormai superate organizzazioni internazionali.

Certo tale prospettiva appare lontana ed utopica. Ma non mancano i segnali incoraggianti come i processi di integrazione regionale in Africa, America Latina, America Centrale, Pacifico, Asia, Europa.

E' compito di tutti i cittadini, ma in particolare della nostra Federazione, anche attraverso gli organismi internazionali della JECI-MIEC, sostenere queste forme originali di organizzazione - su basi democratiche - della vita internazionale.

Per quanto riguarda l'Europa, ed in modo particolare l'Italia, è necessario che la FUCI sostenga l'allargamento delle competenze della Comunità Economica Europea. Bisogna che gli stati membri affidino al Parlamento Europeo veri poteri; bisogna che il Governo Europeo rappresenti gli interessi dei cittadini d'Europa e non dei singoli stati.

In tal senso la tappa decisiva è costituita dalle elezioni europee del 1989. Alcune associazioni europeiste hanno promosso una legge di iniziativa popolare per l'attribuzione di un mandato costituente all'elegendo Parlamento Europeo. I cittadini italiani saranno chiamati - tramite referendum consultivo - ad esprimere la loro volontà in merito. Si tratta di un primo passo verso la creazione di un vero parlamento e di una vero governo degli europei, senza il quale il '92 sarà vanificato.

La FUCI sostiene tale legge di iniziativa popolare e si impegna a lavorare, a tutti i livelli, affinché il Parlamento Europeo eletto nel '89 abbia un mandato costituente.

Inoltre la FUCI si impegna, nel programmare il lavoro e le strutture in vista del Congresso Europeo della JECI-MIEC, a far sì che le questioni dell'integrazione europea ed internazionale abbiano un posto privilegiato nella riflessione, con particolare riguardo alle questioni dell'Informazione, dei Diritti Umani, della Ricerca Tecnologica. In tal senso sarebbe molto utile la creazione di un gruppo di lavoro ad hoc che coinvolga la Federazione in tale riflessione.

### SULLA COOPERAZIONE INTERNAZIONALE.

La crisi del "bipolarismo" USA-URSS come schema interpretativo dei meccanismi internazionali e la crescita della interdipendenza economica, sociale e politica tra paesi di aree anche molto lontane evidenziano la necessità della cooperazione come unica valida strada di riduzione e risoluzione delle tensioni internazionali.



Fondamentale appare perciò il rilancio delle relazioni internazionali, ed in particolare dell' Onu, come elemento propulsore e come strumento della collaborazione tra paesi industrializzati ed in via di sviluppo così come arbitro delle contese.

Chiediamo che la nostra federazione si impegni nel sostegno e nella informazione sulle iniziative di collaborazione, e che in particolare:

1) Contribuisca ad individuare ed a rendere pubbliche le procedure che permettono il contratto dei singoli aderenti o gruppi con le associazioni che si occupano di questi problemi. (Con particolare riferimento alla partecipazione a progetti di cooperazione curati dall' Onu)

2) Si interessi degli eventuali contributi che può portare in questo campo, con particolare riferimento alla realizzazione di progetti di aiuto, o di collaborazioni di tipo legale con paesi ove i diritti riconosciuti non siano di fatto rispettati. Sugeriamo per questo contatti con le organizzazioni di volontariato internazionale.

I problemi dell'ambiente sono diventati negli ultimi mesi di scottante attualità.

La FUCI è convinta che non si tratti di un problema montato ad arte dai mass-media e ben presto destinato a dissolversi, e pensa invece che la questione ambiente rappresenti il punto fondamentale del discorso sulla modernizzazione, si potrebbe dire il paradigma degli "effetti controintuitivi" della modernità.

La Federazione è convinta che la questione dell'ambiente debba trovare una sua ragionevole risposta al di fuori dei modelli di sviluppo che l'hanno generata ed in questo senso segnala come preoccupante il sorgere di un "business ecologia".

Il problema si pone nei termini generali di una diversa qualità della vita ed in particolare, per esempio, in una ridefinizione delle categorie con le quali correntemente si fa e si pensa l'economia, ridimensionando l'edonismo e il consumismo imperante ed il primato dell'impresa, a favore di un sano equilibrio con l'ambiente.

La Federazione si impegna perciò a farsi promotrice di un ulteriore ed approfondito dibattito sull'argomento, consapevole della necessità di ripensare il modello di sviluppo della nostra società alla luce di una più matura attenzione per la "salvaguardia del Creato".

Nell'ultima fase del lavoro della Federazione le problematiche della questione meridionale hanno assunto una sempre maggiore rilevanza e priorità. La questione meridionale quale questione nazionale, quale nodo storico fondamentale per la realizzazione di uno sviluppo equo dell'economia nazionale, ha sempre più coinvolto la vita ed il dibattito dei singoli gruppi, essendo intesa come una scelta della Federazione, attraverso un lavoro di coordinamento orizzontale tra tutti i gruppi; ha costituito il tema centrale di momenti di confronto culturale pubblico, del nostro impegno per una nuova attenzione politica e sociale verso il Mezzogiorno, impegno che muovendosi dall'università e dalla comunità ecclesiale ha mirato ad interloquire con i soggetti politici e sociali democratici sensibili ai ritardi del Sud in questa fase storica.

L'attenzione verso i nodi irrisolti della questione meridionale deve essere ulteriormente focalizzata sui temi che nell'ultimo anno sono emersi come fondamentali:

- a) l'analisi dei ritardi e delle discrasie della economia meridionale;
- b) la presa di coscienza dei guasti generati da un sistema politico clientelare;
- c) la presenza mafiosa, che con l'affermarsi del fenomeno lobbistico ha sempre più preteso una diretta incidenza sulla vita politica;
- d) la necessità di rilanciare l'idea dell'università meridionale quale avanguardia, luogo di elaborazione critica.

La commissione sul Mezzogiorno, intendendo proseguire in un lavoro di ricerca analitico sui temi enunciati, intende sempre più essere sintesi delle sensibilità e delle competenze emergenti nel dibattito fucino, essendo aperta ad ogni contributo e ritenendo che solo un'opera di discernimento può consentirci di poter offrire delle indicazioni su temi che

## SULL'AMBIENTE

## L'IMPEGNO DELLA FEDERAZIONE SULLA QUESTIONE MERIDIONALE



**SULLA QUESTIONE FEMMINILE E  
IL MEZZOGIORNO**

oltre a riguardare la nostra storia recente, coinvolgono la nostra presenza di laici nella Chiesa ed il senso della nostra testimonianza cristiana.

Individuiamo nel Mezzogiorno e nell'intreccio delle questioni ad esso correlate e da esso imposte ai vari livelli (politico, economico, culturale) un nodo cruciale oggi nel nostro paese.

L'esigenza di affrontare in modo nuovo l'insieme di tali questioni, non riproponendo schemi di mero rivendicazionismo, o di mero assistenzialismo, tiene conto di una fisionomia della realtà meridionale che è via via mutata, specie in questi ultimi anni.

Il quadro attuale mostra come, ad una crescente omologazione basata sulla logica del consumo e dello scambio, nei quali oggi si identifica il processo di modernizzazione, si accompagna una progressiva riduzione delle occasioni e degli spazi di partecipazione e di crescita di quote crescenti della popolazione meridionale, di quella giovanile e femminile in specie.

La constatazione di essere donne e dunque diverse, è nel Mezzogiorno coscienza di essere doppiamente discriminate. Discriminate per sesso dalla vecchia logica che relega a ruoli tradizionali di un privato silenzioso e spesso connivente con le logiche familistiche del passato; e discriminate ancora una volta da una moderna impostazione della società che le individua come forza lavoro sottopagata, come soggetti minori da recuperare strumentalmente ad una logica di scambio e mercificazione, che le accetta solo se omologate agli schemi esistenti, solo se incapaci di invertire la direzione dei processi in corso.

Lungi dal proporsi come nuovi soggetti messianici o minoranze in cerca di tutela, le donne oggi provocano la realtà nel tentativo di riconoscersi ed essere riconosciute con la loro originalità e con la loro capacità di contribuire da protagoniste alla promozione di nuove modalità del vivere, del progettare e dell'organizzare la società in ogni suo ambito.

E' evidente il nesso tra questione femminile e mezzogiorno, che lungi dall'essere una costruzione teorica si concretizza nella quotidianità.

E' a questa realtà che la FUCI si propone di dare il proprio contributo di riflessione, di analisi ed insieme di servizio, per promuovere percorsi ampi di confronto e di ricerca, per inaugurare itinerari di nuova consapevolezza storica, per segnare di nuove e forti intensionalità etiche, civili, culturali e politiche i luoghi del vivere e dell'agire personale e collettivo.

**SULL'IMPORTANZA DEI PROBLEMI  
TECNICO-SCIENTIFICI E SULL'ISTITUZIONE DI UNA COMMISSIONE NAZIONALE DI STUDIO SU  
TALI PROBLEMI**

L'Assemblea Federale rileva la forte importanza dei problemi e delle prospettive di ordine scientifico e tecnologico nello stato e nell'evoluzione della civiltà contemporanea. Non si tratta di un semplice aumento dei mezzi e delle possibilità a disposizione dell'uomo moderno, ma di una situazione nella quale la società si trova eticamente e culturalmente impreparata a dover gestire un potenziale operativo in crescita continua ed esponenziale. Tra i maggiori effetti negativi di questo fenomeno bisogna notare particolarmente l'alimentazione di alcuni aspetti deleteri della nostra società ed in particolare:

- 1) del sistema consumistico;
- 2) della mentalità panscientista (in base alla quale è vero ciò che è scienza, alla quale tutto può essere ricondotto);
- 3) delle speculazioni pseudoscientifiche.

Tali elementi non sono stati per lungo tempo oggetto di studio e di approfondimento da parte della Federazione. L'Assemblea Federale auspica dunque una maggiore attenzione nell'attività fucina e particolarmente nelle tesi agli aspetti tecnico-scientifici della nostra civiltà. L'Assemblea Federale auspica inoltre la nascita di una apposita commissione scientifica.

**L'ETICA E LE DISCIPLINE**

Dai lavori condotti nel gruppo di studio su è emerso il bisogno di porre attenzione ad un problema specifico del tema da esso trattato ma estendibile, successivamente, a qualsiasi



ambito disciplinare.

La necessità di non sciupare l'impegno del Consiglio ecumenico e della sensibilità di molte persone (religiose e laiche) sul tema dell'**etica** propone alla Fuci l'impegno nei seguenti progetti di richiesta alle università:

a) istituzione di un corso di *etica economica* per le facoltà di scienze economiche e scienze sociali, avente validità di esame fondamentale o complementare con relativo riconoscimento a livello istituzionale; l'intento è quello di portare all'interno delle facoltà di studi economici i dibattiti sempre più numerosi che vengono proposti e farne momento di formazione degli studenti;

b) istituzione di corsi di *etica* nei diversi ambiti disciplinari sull'esempio di quanto avviene in altri paesi europei, ricchi di una tradizione notevole di riflessione etica (anche all'interno delle università e dei diversi ambiti disciplinari).

Il lavoro culturale, quale è quello che caratterizza il nostro impegno come Federazione e come singoli gruppi, richiede una fondamentale mediazione: quella del linguaggio, che è dunque il nostro primo strumento di lavoro.

Perciò, quanto più complesse sono le tematiche che affrontiamo e quanto più profonde tentano di essere le nostre riflessioni, tanto più è richiesto da parte nostra uno sforzo di chiarezza e di essenzialità nel comunicare.

Spesso c'è il rischio che la complessità del linguaggio lasci in secondo piano le idee che questo dovrebbe esprimere e ciò potrebbe addirittura indurre i nostri eventuali interlocutori a sospettare che la difficoltà dell'espressione voglia nascondere la povertà dei contenuti.

Questo ci spinge a chiedere un ulteriore sforzo da parte di tutto per ristabilire la priorità del fine, che è la comunicazione, rispetto al mezzo, che è il linguaggio.

Un ulteriore stimolo alla chiarezza ci viene dalla realtà stessa dei gruppi che formano la Federazione, che sono caratterizzati da un rapido ricambio dei componenti, da una pluralità di esperienze, da un diverso tipo di interlocutori con cui rapportarsi, da itinerari di formazione personale non omogenei.

Questi aspetti, piuttosto che limiti, si rivelano una ricchezza, che tuttavia rischierebbe di essere compromessa qualora non si riuscisse a costituire una rete di comunicazione e di dialogo a tutti i livelli nella Federazione.

Una delle caratteristiche fondamentali che hanno sempre contraddistinto la nostra federazione è stato l'esercizio del lavoro culturale, inteso non come acquisizione di conoscenze in un ambito specifico, ma come risultato della consapevolezza che una coscienza credente è sempre incarnata in un luogo ed in un tempo con i quali è chiamata a confrontarsi in modo costante e ragionato.

Proprio per questo diventa importante pensare il lavoro culturale inserito in una dimensione globale della cultura, rifiutando chiusure specialistiche; in particolare vorremmo porre l'attenzione sulla importanza nella cultura moderna del pensiero tecnico-scientifico.

Chiediamo quindi che nella futura riflessione fucina siano ulteriormente sviluppati alcuni punti delle tesi che riguardano questo problema, e che necessitano ulteriori approfondimenti.

Proponiamo in particolare due strade per la riflessione:

- a) Modernizzazione, scienza e verità
- b) Scienza, etica e valore della vita.

Già nell'Assemblea Federale di Milano si era manifestata una sensibilità fucina su queste problematiche il cui approfondimento permetterebbe anche di usufruire di rilevanti competenze presenti all'interno dei singoli gruppi.

Come possibili indirizzi per il lavoro concreto suggeriamo di valorizzare sia i contatti con

## SU LINGUAGGIO E COMUNICAZIONE NELLA FEDERAZIONE

## SUL LAVORO CULTURALE



## SULLA DIFFERENZA COME CATEGORIA ERMENEUTICA

altre realtà, cattoliche e laiche, che già sono impegnate in queste riflessioni, sia il lavoro che a più livelli già viene prodotto all'interno della Federazione.

La categoria della differenza sessuale è il primo elemento rilevante a cui è approdata la commissione dopo il suo anno di attività. Riuscire a cogliere spunti e idee all'interno della più recente letteratura riguardante il pensiero femminile, ha arricchito di molto la riflessione su questa tematica, e si ritiene estremamente importante far sì che il lavoro finora svolto dai membri della commissione nazionale, diventi patrimonio comune dell'intera federazione.

Si ritiene che il pensiero della differenza - su cui si sta ultimamente soffermando in ambito filosofico, teologico e antropologico - sia molto stimolante e permetta di proporre una chiara lettura del rapporto modernità/modernizzazione che non si fermi ad una mera critica o presa di coscienza delle aporie interne al progetto moderno. La rilevanza del concetto di genere parte invece dal vissuto delle donne che, pagando in prima persona il prezzo degli effetti perversi della modernizzazione e le sue contraddizioni, hanno potuto - da una situazione di escluse - dar voce ad una nuova categoria ermeneutica.

Proprio a partire dalla categoria della differenza (non solo tra maschile e femminile) si devono avanzare ed argomentare delle ipotesi di lavoro che siano propositive e che taglino trasversalmente tutti gli ambiti che sono tipici della riflessione della FUCI, dalla politica al mondo del lavoro, dalla teologia all'università.

E' attraverso il lavoro culturale che si richiede il contributo di tutti i gruppi per far sì che ci si possa "appropriare" di questo nuovo paradigma per arricchire il patrimonio culturale federativo.

## SULLO STATO DELLA FEDERAZIONE

L'Assemblea Federale chiede che la presidenza centrale rediga, in futuro un resoconto dello **stato della federazione**, volto essenzialmente a rendere note ed esporre le principali attività - interne, pubbliche, in università - svolte da tutti i gruppi locali. Tenuto conto che

1) sia attraverso il lavoro delle assemblee regionali, sia attraverso i canali istituzionali interni, la presidenza ha già sostanzialmente a disposizione queste informazioni, o comunque può ottenerle senza eccessivi sovraccarichi di lavoro;

2) la prassi di redigere simili "stati" è comune alla stragrande maggioranza dei gruppi e delle associazioni, ecclesiali e non;

L'Assemblea Federale ritiene utile che questo resoconto sia presentato all'Assemblea Federale stessa, annualmente, a partire dalle prossime scadenze istituzionali.

Fine evidente: consentire ad ogni gruppo di avere presente il quadro complessivo delle attività svolte a tutti i livelli dalla federazione, accrescendo la reciproca conoscenza sulle rispettive iniziative, per favorire tra gruppo e gruppo scambi di esperienze e la messa in atto di canali diretti di confronto, anche al di là del livello regionale.

## SU TESI ED ECONOMIA

Dalle tesi in preparazione al 49° Congresso della Fuci emerge che il tema dell'economia tocca in maniera trasversale gli argomenti affrontati. Infatti, il modello economico ha implicazioni profonde nel processo di modernizzazione, nella dinamica politica, nello sviluppo mondiale e nei problemi legati all'interdipendenza delle nazioni.

E' necessario però dare organicità a queste frammentarie considerazioni, affrontando direttamente il tema dell'economia nei suoi risvolti teorici ed etici. Spiace infatti constatare che il cammino di questo tipo di riflessione - iniziato esplicitamente con il Congresso di Verona - si sia bloccato all'indomani del Congresso stesso e che la mozione sulla ripresa della riflessione sull'economia presentata all'Assemblea Federale di Milano sia rimasta lettera morta.

Determinante, in questa riflessione, è l'apporto che i gruppi Fuci delle facoltà economiche possono dare ed è auspicabile quindi che essi possano svolgere in futuro, coordinati a livello



nazionale, un ruolo di primaria importanza nella elaborazione e stesura di nuove tesi relative all'economia.

L'Assemblea Federale - considerato che il regolare mandato dei consiglieri centrali eletti dall'Assemblea Federale del non scade nella data di questa assemblea e valutata l'opportunità di poter disporre di un apporto importante di esperienza e di competenza nel cammino impegnativo che porterà la Federazione al 49° Congresso Nazionale - approva la proposta del consiglio centrale di cooptare i consiglieri uscenti, qualora non risultassero rieletti, fino al congresso.

Tale cooptazione consentirà alla Federazione di usufruire del contributo degli stessi, soprattutto in vista della preparazione ed organizzazione del Congresso.

I consiglieri uscenti cooptati non avranno ovviamente diritto di voto nel consiglio centrale.

I fatti ormai da tempo hanno dimostrato come la questione mafiosa (e più in generale quella dei poteri illegali) costituisca un ostacolo strutturale alla realizzazione di un'autentica democrazia nel nostro paese, cioè all'attuazione della nostra costituzione.

Come interpretare altrimenti i tanti terribili omicidi (da Mattarella a La Torre, a Dalla Chiesa a Insalaco, a tanti magistrati) di questi anni, i vari casi Calvi, Gelli e Sindona, le "strane" complicità della mafia in certe stragi fasciste, l'intreccio tra mafia, economia e politica, fino ai drammatici avvenimenti recenti? (l'uccisione del giudice Saetta e di suo figlio, e quella di Rostagno: sinistri quanto chiari avvertimenti).

Siamo di fronte - lo dicevamo già all'A.F. di Milano - ad un vero e proprio potere, fatto da persone concrete (politici, amministratori, operatori economici) e da un sistema di rapporti tra questi soggetti, i settori del potere, che hanno il loro sostrato in linguaggi, culture, organi di stampa.

In questo contesto è estremamente significativa ed importante la vivacità che si manifesta - seppure non uniformemente - nella società civile meridionale in vari settori: impegno sociale, impegno sui temi della pace, dell'ambiente, della mafia.

Significativa ed importante innanzitutto perchè tendenzialmente inverte la tradizionale debolezza della società civile meridionale e poi perchè in alcune realtà ha contribuito ad innestare positive sinergie e processi politici innovativi.

E' il caso di Palermo e dell'attuale giunta Orlando-Rizzo, il cui valore "paradigmatico" non sta certo nella formula politica o nella sua riproducibilità altrove, ma in motivi ben più seri: il fatto che si siano anteposti agli schieramenti i programmi, consentendo da un lato di confrontarsi più seriamente con i reali problemi della città, e dall'altro ponendo un primo, parziale argine al dominio mafioso nelle istituzioni; il fatto poi che significativi settori della società civile abbiano accettato per la prima volta il rischio della politica, cioè di uscire dalla logica del frammento e di porsi il problema di nuove mediazioni politiche ed istituzionali.

Nuova sensibilità della società civile, nuove risposte politiche ed istituzionali, diversa qualità dell'impegno della magistratura (simboleggiata dalla serie dei maxiprocessi); elementi questi che hanno cominciato a scardinare le basi, culturali e materiali, del potere mafioso, e che hanno ancora tante potenzialità, se coerentemente sviluppati.

Paradossalmente la validità di quanto diciamo è verificabile nei fatti: non si comprenderebbero le vicende estive del CSM, e lo stillicidio continuo di insinuazioni, critiche, attacchi a questa giunta, al suo sindaco, a chi la sostiene, attacchi spesso carichi di malafede e di oscuri e preoccupanti significati.

La questione mafiosa oggi pone imperiosamente il problema della coesistenza del potere mafioso con i soggetti, le forme ed i contenuti di una politica democratica: è arrivato il momento di chiedersi con grande onestà morale e intellettuale per quali ragioni ed interessi, e con quali

## SULLA COOPTAZIONE DEI CONSIGLIERI CENTRALI USCENTI

## SULLA MAFIA



**SULL'IMPORTANZA DEL PENSIERO SCIENTIFICO ALL'INTERNO DEL LAVORO CULTURALE**

**SULLA NOZIONE DI RIFORMISMO**

mezzi la mafia sia divenuta parte integrante della vita politica ed istituzionale del nostro paese.

E' arrivato il momento di chiedere che l'impegno antimafioso diventi coerente programma politico e sia discriminante: e in tempi di riforme istituzionali (reali o presunte) sarebbe ora, tanto per cominciare, di conoscere il contenuto delle famose 164 schede dell'Antimafia, vergognosamente coperte dal segreto di Stato, e di chiedere con fermezza a partiti e istituzioni di fare chiarezza giuridica e politica nei propri programmi e nei propri uomini.

**Le mozioni che pubblichiamo di seguito sono state accolte dall'Assemblea nella forma di proposte di studio**

Nel riaffermare l'importanza del lavoro culturale nel percorso formativo della Federazione ci preme porre l'attenzione sulla rilevanza, nella cultura moderna, del pensiero scientifico.

Infatti, come afferma la teoria dell'elettrodinamica quantistica, gli elettroni in interazione col campo magnetico sono descritti in termini di un campo di Dirac di spin 1/2 e di un campo vettoriale bosonico (di spin 1), accoppiati con invarianza di Gauge rispetto ad U(1). Tutto questo significa che la densità di lagrangiana del sistema è:

$$\mathcal{L}(x) = \bar{\psi}(x)(i\gamma - e_0 A(x) - m_0)\psi(x) - \frac{1}{4}F_{\mu\nu}(x)F^{\mu\nu}(x)$$

Partendo da questo assunto si può sfruttare l'ordinaria teoria perturbativa ed applicando il teorema di Wick:

$$\begin{aligned} T[A(x_1) \cdots A(x_n)] &= :A(x_1) \cdots A(x_n): \\ &+ \sum_{i,j} :A(x_1) \cdots \overline{A(x_i)} \cdots A(x_j) \cdots A(x_n): \langle 0|T A(x_i) A(x_j)|0\rangle + \cdots \\ &+ \sum_{i_1 < i_2} \sum_{j_1 < j_2} :A(x_1) \cdots \overline{A(x_{i_1})} \cdots \overline{A(x_{i_2})} \cdots A(x_{j_1}) \cdots A(x_{j_2}) \cdots A(x_n): \\ &\times \sum \langle 0|T[A(x_{i_1}) A(x_{i_2})] |0\rangle \cdots \langle 0|T[A(x_{j_1}) A(x_{j_2})] |0\rangle + \cdots \end{aligned}$$

si può ottenere lo sviluppo dei diagrammi di Feynmann che ci permettono con relativa facilità (una volta rinormalizzati i propagatori ed il vertice di interazione) il calcolo delle sezioni d'urto differenziali nei processi di scattering.

E a tutto ciò c'è da aggiungere che per ottenere la teoria elettrodebole basta imporre l'invarianza di Gauge rispetto a U(1)xSU(2) e introdurre il bosone scalare di Higgs che, con la rottura spontanea di simmetria, giustifica l'assunzione di massa dei bosoni vettoriali.

Se non si tiene conto di tutto questo la nostra continua ricerca di nuovi strumenti intellettuali in grado di farci comprendere più profondamente la realtà rischia di risultare gravemente menomata.

**P.S.** Ci scusiamo per le eventuali difficoltà dovute all'uso di un linguaggio un pò specialistico; del resto la complessità delle idee qui esposte ci costringe, onde evitare pericolose banalizzazioni, ad usare qualche termine tecnico. Quanto qui affermato, comunque, cosa che del resto avviene anche per una buona metà delle tesi, si può trovare in dettaglio su libri di uso comune nelle nostre università. Per questo siamo sicuri che i fucini, abituati a ben altre letture, non dovrebbero trovare eccessive difficoltà ad affrontare tali concetti.

Nel dibattito politico attuale è sempre più attecchita l'esigenza di focalizzare l'idea storica di riformismo, specie riguardo alle questioni insorte con la modernizzazione capitalistica, e per l'emergere di nuove disuguaglianze e l'assenza di una effettiva democrazia economica.

Pur ritenendo che il tema non sia del tutto delimitato, se reputano necessarie alcune precisazioni di carattere generale e metodologico.

L'idea di una strategia riformatrice da storicizzare ed attuare non può, su presupposti post-ideologici, finire con l'ancorarsi a comode concettualizzazioni "minimali", tese ad offuscare



la reale portata dei travagli storici. Al contrario, pur essendo improponibile un riformismo "ideologico", finalistico ed "illuministico", si rende necessaria l'elaborazione di una strategia riformista "forte", capace di incidere sui frammenti di una società complessa.

L'idea di riformismo forte in questa fase esige alcuni corollari teorici esplicativi:

a) il riformismo forte non può ridursi ad aspirazioni volontaristiche, ma deve congiungersi con la ricerca di un disegno strategico, dei fini di un progetto culturale e politico;

b) si rende inoltre necessaria l'individuazione dei connotati precisi di una strategia riformatrice;

b1) riforma dello Stato sociale e delle regole democratiche (processo storico progressivo verso uno Stato decentrato con strutture amministrative snelle e per il conseguimento di una democrazia partecipativa che favorisca il reale funzionamento di alcuni istituti di democrazia diretta);

b2) riforma dei meccanismi di produzione grazie all'uso di nuove direttrici di politica economica ed adeguati interventi legislativi (promozione di interventi per una diversa distribuzione delle risorse, l'allargamento dell'economia autogestita, un effettivo controllo dei lavoratori nella gestione delle imprese, un parziale controllo pubblico sull'iniziativa privata, specie nelle aree industriali in cui le aggregazioni monopolistiche hanno determinato l'espansionismo mercantile);

b3) garanzia della partecipazione sociale, intesa come tutela dei diritti sociali, attraverso una ridefinizione dei diritti medesimi, che, non configurando ipotesi teoriche solo materialistiche e corporative, individui i diritti dei "soggetti", dei nuovi soggetti sociali subalterni e marginali, e riqualifichi l'idea di cittadinanza sociale;

b4) nuove norme per l'autotutela di categoria dei lavoratori (con una maggiore tutela del lavoro immigrato, del lavoro "nero", delle lavoratrici) e garanzia effettiva del diritto al lavoro per tutti i cittadini;

b5) salvaguardia dei bisogni post-materialistici, definendo alcune priorità di una "riformismo per l'ambiente", correggendo i guasti di una industrializzazione senza regole, salvaguardando in pieno l'ecosistema ambientale;

Nella riflessione fucina la dimensione politica ha anche costituito un'area di analisi vitale per l'attività federativa. Questa centralità riemerge nella stesura provvisoria delle tesi del 49° congresso.

Nella bozza delle tesi si coglie la positività dei significati della dimensione politica attraverso la diade modernità/modernizzazione.

In base agli spunti del dibattito ed in base alla riflessione unanimemente emersa nel gruppo di studio su questa parte delle tesi emergono tuttavia alcune lacune che impongono una rivisitazione sostanziale relativamente ai seguenti temi:

1) Limiti emersi chiaramente nelle tesi di una nozione di complessità legata alla concezione sistemica soprattutto riguardo agli effetti che questa teoria genera nella neutralizzazione dei conflitti sociali, sulla concezione di democrazia e di sovranità e sul sistema economico in ordine al governo politico della complessità.

2) E' emersa inoltre l'esigenza di enucleare ulteriormente i concetti di democrazia come idea sostantiva, oltre che procedurale, e quello di sovranità, tenendo conto delle contraddizioni dello sviluppo neocapitalistico e dell'attuale momento politico, soffocato dalla situazione di democrazia incompiuta.

3) Ribadendo la laicità della politica, siamo tuttavia sensibili alle motivazioni di senso più intimamente connesse alla etica cristiana ed alla nostra esperienza di fede, che non ci impedisce di esercitare un ruolo critico sui conflitti, le discrasie, i nodi irrisolti del nostro tempo.

Riteniamo pertanto che sui punti suddetti si necessiti una reimpostazione di fondo della seconda parte delle tesi sulla politica.

## SULLA POLITICA E L'ELABORAZIONE FUCINA DELLE TESI



**DITORIALE**

Salvatore Vassallo **2** appunti per il cattolicesimo democratico  
prossimo venturo

**FUCI**

Stefano Brogi **3** scelta religiosa e laicità della politica

**RECENSIONI**

Agostino Bonivento **5** un evento e un grande segno: il concilio

**UNIVERSITÀ**

Stefania Cammarata **7** nuove prospettive di presenza in università

**UNIVERSITÀ**

Giovanni Guzzetta **8** università: eppur si muove

**TEOLOGIA E**

**POLITICA**

● **11** teologia e politica:

introduzione della presidenza **12** modelli storici e prospettive di ricerca

\*

Antonio Acerbi **15** chiesa, democrazia e conflitto sociale

\*

Giuseppe Ruggieri **17** chiesa, esperienza storica e  
testimonianza del regno

\*

Franco Casavola **25** fede e politica: una provocazione reci-  
proca

\*

Massimo Biancalani **31** il futuro dalla memoria della passione

\*

Alberto Tondi **34** la "teologia politica"  
e Giuseppe Boschini come lente della modernità

**MOZIONI**

**40** assemblea federale di roma

**Comitato di redazione:**

Stefano Brogi, Giuseppe Croce,  
Tanino Crociata, Anna Maria  
Debolini, Giovanni Guzzetta  
(Direttore), Patrizia Susini,  
Salvatore Vassallo (Condirettore).

L. 4.000

**Direzione e Amministrazione:**

Via della Conciliazione, 1 - 00193  
Roma / tel. 6861948 / c.c.p. n.  
35038009 intestato a RICERCA -  
Fuci.

Dir. Responsabile: Alberto Bobbio

Stampa: Nova AGE Patavium s.r.l.  
Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma.  
Registrazione del Tribunale di Roma  
n. 361 del 10 luglio 1985.  
Abbonamento annuo L. 25.000 soste-  
nitore L. 50.000, un fascicolo L.  
2.500 doppio L. 4.000.  
Sped. in abb. post. - gr. III - 70%.