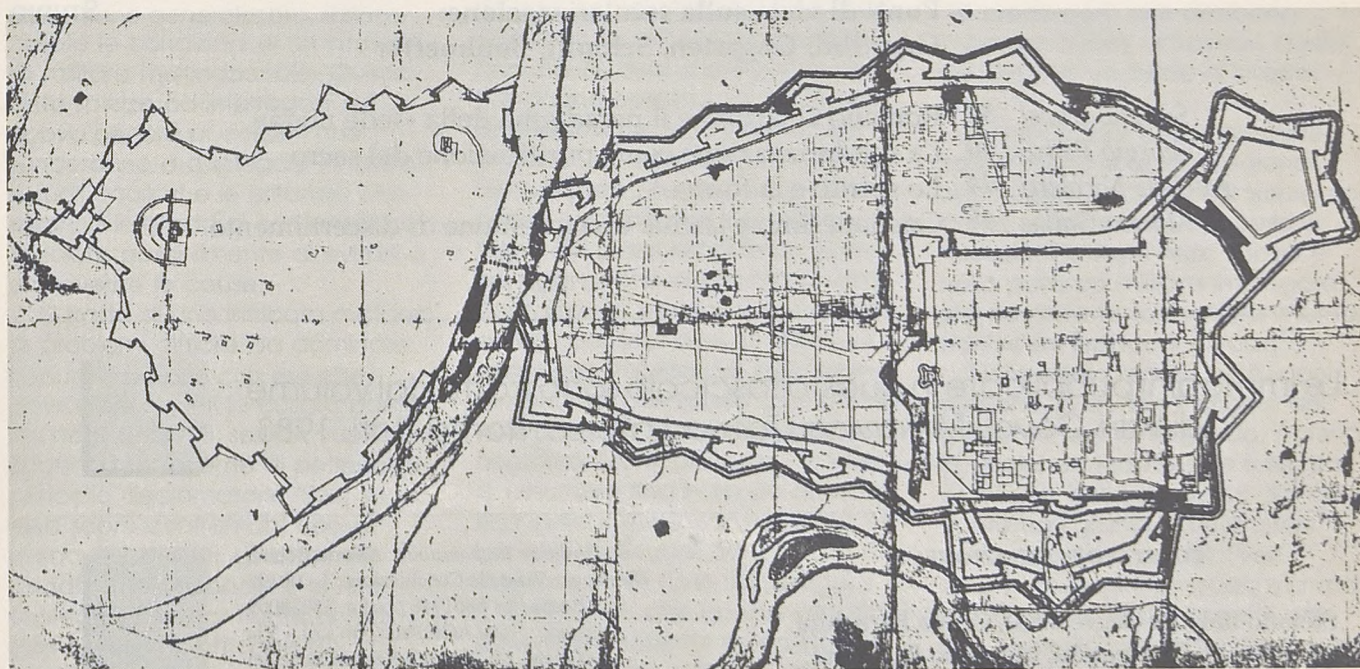


RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

verso il 50° Congresso
appunti di storia fucina
ancora sul servizio civile
sulla secolarizzazione



Ercole Negro di Sanfront, disegno di ingrandimento della città con estensione della fortificazione fino ai fiumi Po e Dora, (Torino)

ANNO VI N. 9 - SETTEMBRE 1990
SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

- | | | | |
|---------------------------|---|-------------------------------|------------|
| <i>Salvatore Vassallo</i> | 3 | Il diritto e le armi | EDITORIALE |
| <i>Massimo D'Antoni</i> | 5 | Per una cultura della cultura | FUCI |

Verso il 50° Congresso Nazionale

DIBATTITO

- | | | |
|-------------------------|----|-----------------------------------|
| <i>Sandro Campanini</i> | 8 | Fucini... secondo lo Spirito |
| <i>Riccardo Larini</i> | 13 | Formazione. Una parola non chiara |

Appunti di storia fucina

MEMORIA

- | | | |
|---------------------|----|--|
| <i>Marco Ivaldo</i> | 16 | La fuci nella vicenda degli anni '70 |
| <i>Ida Bozzini</i> | 20 | Don Franco Costa suscitatore di dialogo e responsabilità |

Ancora sul servizio civile

RIFORME

- | | | |
|-----------------------------|----|--|
| <i>Salvatore Vassallo e</i> | 23 | Per una nuova legge sul servizio civile |
| <i>Sandro M. Campanini</i> | | |
| <i>Stefano Bälzola</i> | 26 | Dalla 'grande riforma' ai 'dieci mesi'. Opinioni a confronto |
| | 29 | PdL di riforma 772/72 - DdL approvato al Senato (30.7.90) |

Punti di vista sulla secolarizzazione:
Guardini, Gogarten, Schmitt, Bonhoeffer

STUDIO

- | | | |
|--------------------------|----|---|
| <i>Silvano Zucal</i> | 34 | Romano Guardini e il paradigma della «fede nuda» |
| <i>Giorgio Penzo</i> | 40 | La secolarizzazione come purificazione del sacro |
| <i>Michele Nicoletti</i> | 44 | Lo spirito e la forma |
| <i>Alberto Gallas</i> | 48 | Cristianesimo e laicità: una questione di discernimento |

Le immagini pubblicate in questo fascicolo sono tratte dal volume
di VERA COMOLI MANDRACCI, TORINO, Laterza, Roma-Bari, 1983.

COMITATO DI REDAZIONE:

Stefano Bälzola (segretario), Giulia Barachini,
Sandro M. Campanini, Massimo D'Antoni,
Giovanni Guzzetta, Riccardo Larini,
Patrizia Pastore (direttore), Maria Luisa Venuta
Condirettore: Salvatore Vassallo

Direttore Responsabile: Alberto Bobbio
Direzione: Via della Conciliazione, 1 - 00193
Roma / tel 6861948 / ccp n. 35038009
Stampa: Nova AGE Patavium s.r.l. - Via
Giustiniani, 15 - Roma. - Registrazione del
Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985
Sped. in abb.post.-gr.III-70%. - Abbonamento
annuo L. 30.000 sostenitore L. 50.000, un
fascicolo L. 2.500 doppio L. 5.000

Il diritto e le armi

di Salvatore Vassallo

1 La crisi irachena ha aperto un dibattito molto impegnativo al quale è difficile sottrarsi.

Sulla scia dei fatti del Golfo sono stati sollevati alcuni interrogativi di non poco conto sugli assetti politici internazionali delineatisi dopo la fine della *confrontation* tra USA e URSS ed in particolare, all'interno di questo nuovo scenario, sul ruolo dei paesi europei nella difesa del diritto internazionale.

Non è il frutto di una semplice coincidenza che proprio quando si assaporava la possibilità di una distensione generalizzata, si siano create le condizioni di un intervento militare multinazionale. Questo fatto spinge ad interrogarsi sul nuovo genere di conflitti che tenderanno a dispiegarsi in futuro e sugli equilibri e le istituzioni che saranno in grado di contenerli, di regolarli, possibilmente di evitarli o rimuoverne le cause.

Si tratta di una intricata matassa di problemi difficile da dominare. Eppure è proprio con essi che dovrà fare i conti la cultura pacifista negli anni '90, se non vuole ridursi ad un'insieme di petizioni di principio declamatorie. Solo se essa saprà confrontarsi con gli scenari, i contesti, gli attori del quadro internazionale e le loro strategie potrà far fronte al realismo clinico ma efficace dei vari *falchi* e potrà, dunque, concedersi il lusso dell'intransigenza etica.

Del resto la stessa vicenda irachena dimostra come alcune po-

sizioni espresse tradizionalmente dall'opinione pubblica pacifista contenessero - anche nel passato - un grado di realismo politico ben superiore a quanto non volesse far credere chi vi si opponeva.

2 La richiesta di un intransigente controllo del mercato internazionale delle armi ed in particolare dei flussi di prodotti militari verso paesi dalla dubbia (o inesistente) stabilità democratica è sempre stata, di fatto, sottovalutata. Nella maggior parte dei casi questo tipo di commercio è stato tollerato dai governi occidentali che ne hanno occultato le dimensioni effettive. Esso, infatti, oltre a procurare un guadagno cospicuo ai produttori (e verosimilmente anche ai loro protettori politici), ha garantito un temporaneo alleggerimento dei deficit nelle bilance dei pagamenti dei paesi esportatori. Ebbene, oggi anche dal punto di vista strettamente economico, il *trade off* tra i benefici ricevuti allora e i danni alla stabilità dei mercati internazionali che quelle armi hanno reso possibile, risulta nettamente negativo. Ma soprattutto - a volere assumere fino in fondo quest'ottica clinicamente economicista - i benefici *individuali* del passato si trasformano in costi *diffusi* oggi.

È evidente che questa impostazione è eticamente inaccettabile ed inadeguata a fornire dei criteri di giudizio sui problemi della convivenza internazionale. Ci suggerisce però di tenere conto di un

aspetto della questione tutt'altro che irrilevante: quello del nesso tra economia e guerra.

La guerra come strumento di risoluzione delle controversie internazionali comincia ad essere inutilmente costosa per l'Occidente nel suo complesso. Nel nuovo scenario per altro, dal momento che gli USA non sono più nè disposti né in grado di finanziare ed assolvere da soli le funzioni di *gendarmi internazionali* tutti i paesi avanzati saranno sollecitati a contribuire alle spese.

Come si vede a volte le ragioni dell'economia - lo aveva già elegantemente sostenuto Albert Hirschman nel suo *«le passioni e gli interessi»* - possono venire incontro alle ragioni della tolleranza e della mediazioni dei conflitti. Con questo non si arriva ancora a realizzare la pace. I pacifisti degli anni '90 credo però che debbano imparare a fare, attraverso quelle vie, almeno un pezzo di strada.

3 Nel quadro della competizione USA/URSS le guerre regionali costituivano una sorta di surrogato del conflitto diretto, una serie di occasioni limitate nello spazio e nella potenza militare impiegata, per ridefinire la scacchiera internazionale ed i rapporti di forza.

Nello stesso tempo però, ogni tensione, in qualsiasi angolo del globo venisse emergendo, poteva in qualche modo essere sussunta all'interno della dinamica del confronto tra i grandi. Questi ultimi erano, in ultima analisi, i veri artefici delle guerre locali, ma allo stesso tempo erano garanti del loro controllo, del fatto che fossero contenute, che non si alzasse troppo il livello dei dispositivi bellici messi in campo.

Una volta che questo scenario

si è dissolto da un lato si sono ridotti enormemente i focolai di conflitto *pilotati* dalle grandi potenze, dall'altro sono venuti meno quegli elementi di freno e bilanciamento che la stessa logica dei blocchi imponeva.

4 Qualcuno sostiene, molto semplicemente, che lo svanire della contrapposizione tra le grandi potenze favorisca (favorirà) lo slittamento della linea fondamentale dei conflitti internazionali dall'asse Est-Ovest a quella Nord-Sud. Secondo costoro nel nuovo contesto diventerà sempre più palese il rapporto di dominazione economica che i paesi occidentali impongono a quelli in via di sviluppo. Il confronto - che di volta in volta potrà assumere anche natura armata -, allora, verterà sulla divisione della torta mondiale del benessere; e la vicenda del Golfo ne sarebbe una chiara dimostrazione.

Sebbene tale posizione presenti molti elementi di verità (e sebbene sia di gran lunga la più accattivante per la tradizionale opinione pubblica pacifista), non mi sem-

bra del tutto convincente.

Una seconda posizione tende ad enfatizzare soprattutto gli elementi *politici* della crisi irachena rifiutando l'ipotesi che da questo caso si possano trarre generalizzazioni.

L'unico *fatto* rilevante che questi ultimi sono disposti a *vedere* è l'usurpazione illegittima della sovranità di uno stato indipendente da parte di un regime dittatoriale. A fronte di questo essi rilevano la straordinaria novità di un impegno sostanzialmente solidale di *tutte* le potenze mondiali nella difesa del diritto internazionale.

Qui mi limito a sottolineare, senza poter entrare nella complicata fattispecie delle controversie mediorientali, che entrambe le posizioni rischiano di essere in certa misura parziali.

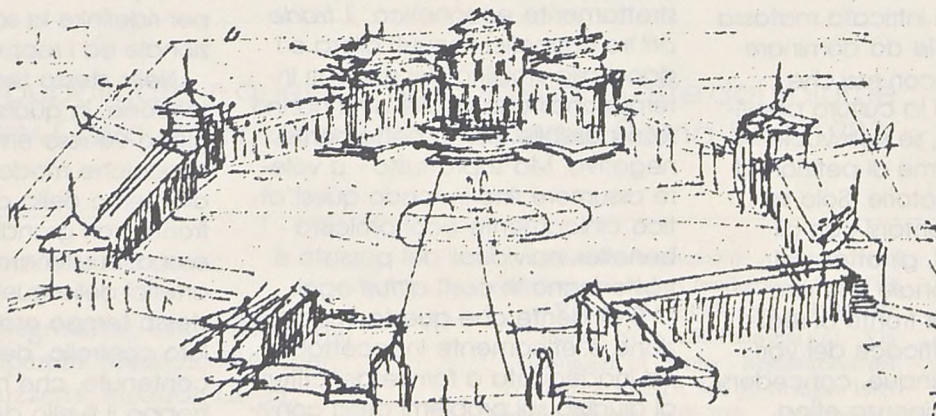
I primi pur di sostenere i bisogni dei paesi extraoccidentali sono disposti a dimenticare la natura antidemocratica dei loro regimi, la loro attitudine bellicosa, addirittura il fatto che (come nel caso attuale) non si tratta sempre di paesi poveri ma di paesi al contrario ricchissimi e nello stesso tempo

con una distribuzione iniqua del reddito nazionale.

I secondi hanno senz'altro ragione nel ritenere un grande traguardo il nuovo clima internazionale e nel valutare positivamente il delinarsi (pure ancora debole) di un ruolo di effettivo controllo globale sui conflitti bellici da parte dell'ONU. Evidentemente questo non può far dimenticare però che le stesse potenze che oggi si ergono a difensori del diritto sono responsabili per non aver lavorato abbastanza (o in direzioni sbagliate) nel creare le condizioni sociali, economiche, politiche per la crescita civile e la stabilità in medio-orientale.

Nel contesto attuale, in cui non ha più senso la corsa agli armamenti neanche come strategia di deterrenza, in cui i conflitti tenderanno ad essere effettivamente *intra-regionali*, si dimostra falso il principio per cui per evitare le guerre bisogna prepararsi a combatterle. Sarà sempre più vero che le si evita preparando la pace ed un ordine mondiale più giusto. □

Salvatore Vassallo



Filippo Juvarra, *idea definitiva per la Palazzina di Caccia di Stupinigi* (1728 circa)

Per una cultura della cultura

di Massimo D'Antoni



potrebbe discutere se poi la realtà sia più profondamente compresa da chi padroneggia tali strumenti scientifici e conoscitivi, o dai "semplici", se come sappiamo la Verità si è manifestata per prima ad alcuni pescatori mediorientali.

Non ricordo chi ha detto che la cultura è ciò che rimane quando abbiamo dimenticato tutto quanto avevamo imparato. Se il far proprio, la sintesi, la digestione, è riuscita, non è di principio necessario neanche ricordare: quanto assimilato non è più ormai nella sua forma originaria, ma traspare negli atti, nella vita, nel modo di essere.

Si coglie allora una continuità tra quello che ho descritto come atteggiamento dell'uomo di cultura e i caratteri che individuano la spiritualità del fucino (nel corso della storia della federazione).

L'idea di mediazione culturale, l'espressione "fare memoria", non esprimono forse sul piano della fede quella capacità sintetica, di metabolizzazione, che sono proprie della figura dell'uomo di cultura come ho tentato di descriverlo?

La mediazione culturale esprime ancora, su un piano diverso, quel movimento di traduzione operativa e vitale della vicinanza con la verità, che è in questo caso Verità della Parola laddove prima era la verità delle parole umane, nella concretezza del qui ed ora.

E quel "fare memoria", una memoria capace di interpretare il mutamento dell'oggi, non dice ancora di un'esperienza, uno studio, che riesce a farsi impegno storico concreto, un pensiero che si traduce in azione?

Se abbiamo ben compreso il significato della cultura, il suo carattere fondamentale di apertura, di fertilità storica, siamo immunizzati dal pericolo della chiusura in una torre d'avorio, dell'autocompiacimento. L'uomo di cultura è in questo senso un uomo d'azione, è colui che non rifugge le proprie respon-

Cultura è una delle parole fondanti la nostra storia e identità, spesso un vanto, certamente la cifra caratterizzante il lavoro dei nostri gruppi e la nostra proposta. Amiamo pensare al nostro impegno presente di universitari e a quello futuro come ad un impegno nella cultura e che comunque mette a frutto la maturazione culturale a lungo coltivata.

Non è facile assumersi il peso di questa parola: cultura. Spesso la diffidenza è esplicita verso ciò che viene associato ad un'attitudine all'astrazione, alla saccenteria, ad un atteggiamento elitario, di chi è poco incline a sporcarsi le mani.

Senza nessuna pretesa definitoria, tantomeno con la volontà di esaurire un tale argomento e fortemente conscio dei limiti di un discorso che sarà per forza vago, vorrei dire due parole sul tema della cultura, della cultura senza aggettivi o specificazioni (almeno per cominciare).

Non parlo della cultura nella sua accezione sociologica o antropologica, intesa cioè come insieme di caratteristiche che identificano una certa società o popolo o comunità. Molto più semplicemente (si fa per dire) vorrei spiegare come mi piace intendere la funzione dell'esercizio culturale e quindi tracciare una sorta di identikit ideale dell'uomo di cultura.

Se dovessi scegliere un'immagine, insolita non lo nego, per descrivere la crescita culturale di una persona, penserei al processo della digestione. Si comincia con l'ingerimento di cibi, seguono processi di scomposizione e sintesi delle sostanze e poi, aspetto essenziale, un

assorbimento dei principi nutritivi per un loro utilizzo nella ricostituzione delle riserve di energia, nella rigenerazione dei tessuti, nel generale funzionamento dell'organismo. Mi scusino i biologi per la mia grossolanità.

L'atteggiamento è dunque del tutto diverso da quello del collezionista, che ordina i suoi reperti sugli scaffali preservandone la purezza e l'integrità, in un'accumulazione progressiva e quantitativa. Piuttosto l'operazione culturale è quella di trasformare, mettere in circolo, assimilare, metabolizzare appunto fino a fare proprio l'oggetto del nostro studio.

Laddove lo scienziato è colui che ordina, classifica, rivela i nessi, spiega le consequenzialità, ciò che fa di lui un uomo di cultura è la sua capacità di mettere in gioco le sue conoscenze e farne "sostanza nutritiva" della persona. Laddove l'esteta è colui che contempla il bello, cerca la raffinatezza, si abbandona allo stupore dell'armonia dell'opera d'arte, ciò che lo rende uomo di cultura è la capacità di fare di questa contemplazione un'occasione di affinamento del suo spirito.

Dalla visione dei recessi dell'atomo a quella delle profondità dello spirito umano che si acquisisce nel "dialogo" con le opere di chi è venuto prima di noi, ciò che distingue l'uomo di cultura è la capacità di ricavare da questa esperienza risorse per l'esistenza, di lasciarsi interrogare, trasformare.

L'esercizio del lavoro nella cultura produce in noi la crescita di un'attitudine, quasi un metodo, piuttosto che una serie di contenuti o di sofisticati strumenti di comprensione della realtà. Si

sabilità storiche, colui che fa seguire al momento della contemplazione, dello studio, l'azione storicamente efficace. Ma si può anche tentare di andare oltre.

Abbiamo identificato la cultura come un'attitudine, un abito esistenziale: l'uomo di cultura, anche senza citazioni, senza linguaggio forbito, si distingue. Potremmo tentare persino di individuare caratteristiche che gli sono proprie, che ha maturato nell'esercizio del suo impegno culturale.

Si tratta in primo luogo della tolleranza, della capacità di storicizzare, di relativizzare, di assumere un punto di vista più ampio, più riconoscente nei confronti dei diversi punti di vista possibili; si tratta ancora della capacità di cogliere la complessità di ogni problema, e quindi l'insufficienza delle definizioni che lasciano comunque fuori molto; l'uomo di cultura è umile e conscio dei propri limiti, laddove il "novellino" si riconosce di solito per un'attitudine monotematica e la presunzione. Al pari di chi ha molto viaggiato, di chi ha conosciuto popoli e persone, non si appiattisce su un punto di vista, una teoria, è cosciente della varietà umana, della verità di ciascuno. Sa infine che la verità costa fatica ed è sempre un passo più in là delle nostre comprensioni. E' pervaso da una sorta di principio laico di non appagamento.

Certo, questa è una visione idealizzata, un po' forzata se confrontata con la realtà del mondo culturale, con fenomeni come l'asservimento ideologico della cultura. Nel mio ottimismo preferisco considerare questi casi come le degenerazioni, e l'ideale che ho definito come il più rispondente ad una certa tradizione di uomo intellettuale che peraltro pervade la cultura occidentale. Pensiamo a questo proposito all'idea pedagogica dell'arte in Dante, e alla sua critica (nel *Convivio*) all'uomo di cultura quando questi diventa una voragine senza fondo che tutto inghiotte; pensiamo ancora all'idea sempre presente e

spessissimo attuata nei percorsi biografici di molti nostri illustri letterati e intellettuali, di una responsabilità dell'uomo di cultura nella vita attiva.

Ebbene, confrontiamo le caratteristiche sopra elencate con alcuni aspetti dello stile fucino: l'antidogmatismo, il rifiuto di forme di integralismo, di visioni "ideologiche" (dove ideologico è inteso nella sua accezione negativa di distorsione semplificante della realtà fino alla manipolazione della coscienza). Il non integralismo alla fin fine non è nient'altro che il riconoscimento di tutto lo spessore della realtà, dell'insufficienza delle scorciatoie, delle banalizzazioni. Lo strumento culturale è un efficace antidoto all'integralismo in quanto, lungi dal diventare compiacimento per le spiegazioni complicate, comporta dedizione e impegno ad assumersi interamente la fatica della comprensione.

Ecco quindi il punto, peraltro largamente acquisito fino ad essere banale per i nostri gruppi: l'importanza dell'educazione alla cultura e all'impegno del pensare; il fatto che questa identità culturale della Fuci penetra profondamente lo stile della federazione ed è alla base di alcune costanti del suo modo di essere, che incontriamo lungo tutto il suo percorso storico.

Di qui alcune considerazioni finali.

Primo. Teniamo fede a questa identità culturale della federazione, come garanzia della continuità di uno stile di fondo che riteniamo valido all'atto della nostra fondazione come ora.

Secondo. E' opportuno avviare un'analisi dei mutamenti del significato della cultura, del sapere, e quindi del ruolo dell'uomo di cultura, nel mondo contemporaneo, a seguito anche dei più recentimutamenti tecnologici, economici e della riflessione scientifica: quali mutamenti stanno assumendo le forme del sapere? Che ne è della concezione della cultura come faticosa dedizione,

approfondimento, attenzione interdisciplinare?

Terzo. Laddove il significato della cultura non è più scontato per i nostri compagni in università, laddove prevale un consumo più immediato e fruibile, ma per questo superficiale, dobbiamo avere la capacità di assumerci il peso dell'educazione alla cultura.

Un obiettivo del nostro lavoro sarà far sì che chi entra nei nostri gruppi ne esca più cosciente del significato della cultura, della responsabilità che questa comporta. Ma questo ha l'aria di essere sempre di più un punto di arrivo piuttosto che un punto di partenza per molti. Non bisogna darlo per scontato, ma invece aiutare con pazienza il percorso di ciascuno.

Niente di originale, dunque. Non vorrei aver però lasciato l'impressione di un'eccesso di esaltazione nei confronti della cultura, per cui certe caratteristiche sono proprie della maturazione dell'intellettuale esclusivamente, o la cultura dà non so quale primato. Certo, la cultura è importante, ha una funzione emancipatrice, è sicuramente uno strumento di potere, e in misura crescente diventa elemento discriminante; questo discorso vale a maggior ragione per noi che operiamo nell'università.

Lungi da noi l'idea però che sia l'unica esperienza maturante, l'unica fonte di quelle caratteristiche che ho tentato di identificare. Se la cultura apre la mente, non sono da meno esperienze forti di impegno, così come l'amicizia, l'amore, il lavoro, il volontariato. Solo, per gente che passa buona parte del suo tempo sui libri e in uno dei principali luoghi deputati alla produzione e trasmissione della cultura, non vale la pena di cogliere l'occasione?

Massimo D'Antoni

Fucini... secondo lo Spirito

di Sandro M. Campanini

Al cuore dell'esperienza di fede

Quando parliamo di *spiritualità* intendiamo definire l'esistenza umana come vita cristiana in pienezza cioè *vita secondo lo Spirito*, il quale ci rende conformi a Cristo, figli nel Figlio (Romani, 8). La spiritualità riguarda dunque il cuore dell'esperienza di fede, attiene a quell'atteggiamento *interiore* - non *introverso* - di apertura all'azione vivificante dello Spirito Santo, la quale accompagna il cristiano fin dal Battesimo in ogni contesto della sua storia, aiutandolo a essere *credente, sperante, amante*. Perciò non si tratta di una categoria astratta o di un ambito della propria vita separabile dal resto, quanto di un concreto rapporto di comunione col Signore, nella Chiesa, che si gioca nella quotidianità. La vita secondo lo Spirito richiede docilità nel lasciarsi guidare in un *cammino*, che non si fonda soltanto su uno sforzo di volontà finalizzato al miglioramento di se stessi ma soprattutto sulla capacità di rimanervi fedeli, fiduciosi nella potenza gratuita di Dio, perseveranti nonostante gli ostacoli posti dalla realtà del peccato. La docilità nei confronti dell'azione dello Spirito è senz'altro un dono dello stesso Spirito, ma richiede una continua adesione dell'uomo nella libertà della sua coscienza; perciò la consapevolezza della grandezza del dono non può tradursi in un atteggiamento fatalistico o spontaneistico ma anzi richiede un responsabile impegno di maturazione, il cui cardine rimane la comunione con Dio e con i fratelli. Questa comunione è tanto più autentica e profonda quanto più si nutre e si abbevera alle *fonti* della spiritualità cristiana. Chiamare *fonti* l'eucare-

stia e tutta la vita sacramentale e liturgica, la preghiera comunitaria e personale, l'ascolto della Parola - mistero della presenza stessa del Cristo - può apparire improprio; l'uso di questo termine può essere però utile per cogliere la vitalità ed l'imprescindibilità di tali momenti per una vita che voglia essere secondo lo Spirito, senza inaridirsi. Del resto, l'immagine della *fonte* è particolarmente frequente nella Bibbia; per quanto riguarda questa riflessione la scelta del termine è ispirata a un passo del Vangelo secondo Giovanni: «chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà mai più sete, anzi l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv. 4,14).

Un'esperienza da vivere, un rapporto fra persone

Prima di dedicare qualche spazio ulteriore al tema delle *fonti*, è necessario soffermarsi su due elementi fondamentali, senza i quali tutta l'impostazione rischia di risultare inadeguata.

Per prima cosa, della spiritualità si può «parlare» solo in senso lato, perché tutto ciò che riguarda l'esperienza profonda del rapporto dell'uomo con Dio è difficilmente spiegabile. Più concretamente, si corre il rischio di formalizzare in qualche categoria per forza restrittiva quella che rimane un'esperienza di vita, di coinvolgimento pressoché insondabile della persona. Questo non significa una unilaterale esaltazione della pura *esperienzialità*, (del resto già abbastranza in voga), come se nessuna comunicazione sull'argomento fosse possibile, ma riconoscere la *concretezza* del rapporto con Dio, la sua irriducibilità al pur necessario elemento discorsi-

vo. Se Dio si ferma a parlare con noi, non è soltanto per *chiacchierare* ma per rinnovare in profondità la nostra vita.

Il secondo aspetto importante riguarda il *soggetto* della spiritualità cristiana. Il primo, reale soggetto è evidentemente lo Spirito Santo stesso, a cui va riconosciuta l'iniziativa: «ecco, io sto alla porta e busso» (Apocalisse 3,20). Ma quello che volevo sottolineare è che quando si parla della spiritualità del cristiano si deve considerare come protagonista del cammino la *persona* nella sua *unità* e *originalità* evitando di ripercorrere le classiche dicotomie pensiero/azione, sentimento/razionalità, spirito/corpo. L'avere in passato sottolineato con troppa enfasi queste distinzioni, che pure rimandano a una reale complessità psicologica ed esistenziale della persona, ha portato spesso conseguenze negative nella vita di fede delle persone, fino a una sorta di *schizofrenia* o di prevaricazione di un aspetto della personalità sull'altro. Non voglio con questa annotazione introdurre il problema della *coerenza* tra fede e vita - che pure può essere interessante - suscitando magari in qualcuno il sospetto di una qualche tentazione integralistica. Più semplicemente, volevo solo evidenziare che pur non essendo coinvolta sempre allo stesso modo e in tutti i suoi aspetti, la persona si trova a vivere ogni esperienza, anche quella *spirituale*, con un corpo, un cuore, una mente, e non solo con uno di essi; così come fa parte della sua personalità il retroterra familiare, sociale, culturale e via dicendo. L'accento è senz'altro superficiale e forse banale: ma era necessario esplicitare che il soggetto della spiritualità cristiana è *tutto* l'uomo come persona, creato da Dio a sua immagine e capace di accoglierlo nella libertà. Più concretamente, sono da considerare dunque incompleti cammini di spiritualità che facciano leva *soltanto* sul coinvolgimento emozionale o sulla comprensione intellettuale o su una tensione puramente atti-

vistica. Inoltre, aiutare i giovani a recuperare il senso profondo della propria *unità* risponde, credo, a una delle esigenze fondamentali delle nuove generazioni.

Esiste una «spiritualità fucina»?

A questo punto, è lecito chiedersi se ci sia un modo *di per sé* fucino di attingere alle *fonti* di cui abbiamo parlato o se la spiritualità di cui parliamo sia fucina solo nel senso che viene vissuta dai fucini, senza particolari declinazioni.

Certamente, una spiritualità fucina in senso stretto non ha motivo di esistere: la Chiesa ci offre già le strade su cui camminare e la ricchezza di questi cammini è già abbondante per le nostre esigenze. Questo non significa però che esistano esperienze modello già precostituite, neutrali, adatte a ogni situazione. Anzi, è proprio nella logica dell'incarnazione, elemento costitutivo della fede cristiana, il fatto che si strutturino esperienze di spiritualità in stretta relazione con la concreta situazione generazionale e ambientale delle persone. Quello che cambia non è tanto la *forma* dei vari cammini di spiritualità, pur esistendo nella Chiesa un ampio margine anche per questo aspetto, ma la situazione esistenziale delle persone coinvolte in tali esperienze. Per questo riteniamo che la Fuci debba educare a una spiritualità *da universitari*, mettendo a frutto l'incontro tra fede e cultura, ma anche sottolineando lo scarto che separa l'intuizione del Mistero dal semplice sforzo intellettuale.

Ma il discorso non si esaurisce qui. La necessità di offrire quelle fonti che nutrono la vita secondo lo Spirito è strettamente legata al fatto il gruppo Fuci non si propone come un qualsiasi circolo culturale, ma come esperienza ecclesiale di formazione e evangelizzazione in università. E' il modo, o uno dei modi, con cui la Chiesa locale, espressione della Chiesa universale, si fa presente in

modo particolare e riconosciuto in universalità. Vuol dire insomma che c'è un *mandato* - conseguenza di una *vocazione* ritenuta autentica dalla comunità cristiana guidata dal Vescovo - a cui si risponde. La realtà di fondo che unisce le persone per questo compito, è perciò la persona stessa di Cristo, presente nel suo popolo.

Il gruppo Fuci, dunque, non è la semplice sommatoria di persone più o meno interessate a temi culturali ma una *comunità*, riunita dal suo Signore e mandata da lui ad annunciare la buona notizia della sua morte e resurrezione.

Forse questo tipo di concatenazione più o meno *logica* è un po' troppo schematico; ma giunti a questo punto, a chi dubitasse della necessità da parte della Fuci di offrire cammini di spiritualità certamente non totalizzanti ma solidi, si dovrebbero porre una serie di domande il cui esito è, mi pare, chiaro:

ci può essere una comunità evangelizzante senza un adeguato spazio alla dimensione che fonda il suo esserci, cioè la comunione con Dio e con i fratelli? O meglio: si può essere *Chiesa* in università («segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» LG, 1) senza riunirsi come Chiesa nella propria... sede?

Come rispondere alla chiamata ad essere cristiani universitari senza un cammino che aiuti ad accogliere i doni dello Spirito per comprendere il *senso* della ricerca culturale e dello studio in una prospettiva di servizio agli uomini?

E ancora: come educarsi - se non fra fratelli di fede che condividono la stessa *condizione/vocazione* - a una spiritualità che faccia cogliere la ricchezza della Parola presente nella storia dell'uomo e nella sua produzione culturale e che nello stesso tempo si caratterizzi per lo sforzo di discernimento?

Detto questo, non si può dimenticare che esiste prima di tutto un cammino ecclesiale in cui si è inseriti e a cui fare riferimento. Per comprendere questo

delicato equilibrio è utile lasciarsi aiutare dall'esperienza: i gruppi Fuci, nella maggioranza dei casi, hanno sempre ritenuto di dover offrire momenti *essenziali* di spiritualità, non percorsi *globali* e senza alternativa. Hanno sempre evitato, ad esempio, di considerare la messa domenicale come momento da celebrare in Fuci, invitando piuttosto le persone a partecipare, con spirito di servizio, a quella celebrata nella propria parrocchia; lo stesso ragionamento si potrebbe fare per molti altri casi. Questa scelta deriva dal profondo rispetto delle scelte personali e dalla consapevolezza della caratteristica di *transitorietà* e *parzialità* dell'esperienza universitaria, per quanto importante e intensa essa sia. Si tratta così di trovare forme, tempi e spazi per evitare un indebito assorbimento nella vita del gruppo, senza cadere d'altra parte in una troppo marcata *facoltatività* che non renda giustizia a tutto ciò che finora abbiamo cercato di sostenere.

Cammini di spiritualità in Fuci

Quali sono le forme con cui si sostanzia l'offerta di momenti di spiritualità (nel senso delle *fonti*...)?

Questo è un campo in cui si possono sviluppare esigenze e sensibilità diverse, pur nella fedeltà a una vocazione che accomuna tutta la Fuci; ma ci sono alcuni punti di riferimento che stanno alla base della spiritualità dei gruppi fuci, che determinano dunque modalità di cammino diffuse e comuni, anche perché spesso sedimentate in una tradizione.

Il punto di riferimento essenziale non può che essere la Parola di Dio: è la Parola la luce e il metro di confronto della vita del gruppo Fuci, è nella Parola che incontriamo Cristo stesso. La Parola che ascoltiamo è quella che annunciamo, la Parola che preghiamo è quella che ci sforziamo di vivere. La riscoperta delle Scritture come fondamento della

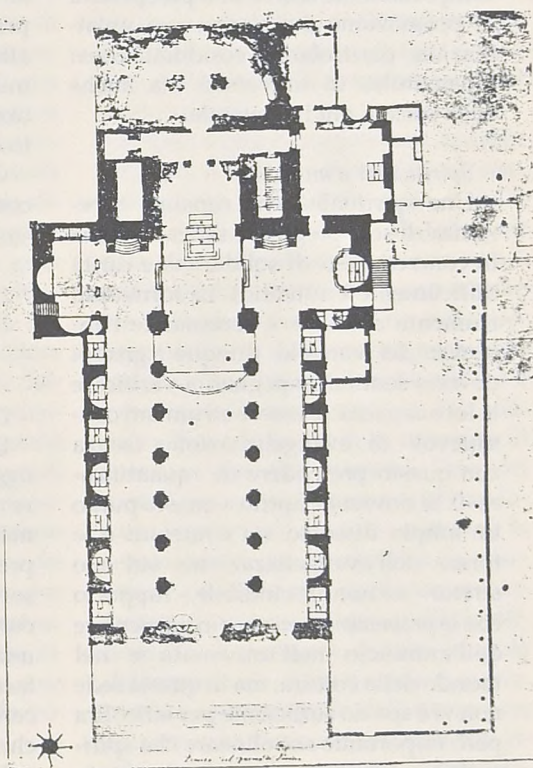
vita cristiana dei laici da parte del Concilio va ancora oggi confermata, vivificata, ampliata.

I gruppi Fuci hanno sempre riservato una forte attenzione a questo aspetto. La *lectio divina* e la *liturgia delle ore* sono esperienze ormai consolidate in molti gruppi. Se la liturgia delle ore educa a una santificazione del tempo attraverso un quotidiano cammino di comunione con Dio, la *lectio divina* (lettura, meditazione, invocazione, contemplazione), in particolare, tende a coniugare felicemente le caratteristiche dell'attività *intellettuale* tipica dello studente (comprensione e approfondimento del testo biblico) con quelle della preghiera cristiana che è *dialogo* con un Dio padre/madre ed amico che si dona e si comunica nella gratuità e in sovrabbondanza, ben oltre lo sforzo razionale. Le pluriformi esperienze di *ritiro spirituale*, quasi sempre su temi biblici, rivelano il riconoscimento della centralità della Parola nell'attività del gruppo. Le settimane teologiche di Camaldoli sono un'occasione di approfondimento della propria fede e di verifica del cammino compiuto in una duplice ma non separabile dimensione di studio e contemplazione, di sforzo del pensiero e disponibilità interiore all'ascolto. Le settimane teologiche, aldilà dei singoli temi trattati, esprimono anche uno *stile* di vita che mette al centro e fa risaltare ciò che è *essenziale*, «la parte migliore» di Maria sorella di Marta, stile accessibile certamente anche ai laici (senza con questo ricadere nella dicotomia criticata in precedenza che vede la contemplazione superiore e staccata dal resto della vita; anzi sottolineando la circolarità del rapporto preghiera/carità, sia nel senso della preghiera come *gesto di carità*, sia nel senso della carità concreta come *conseguenza* della preghi-

era e nello stesso tempo forma eminente del rendimento di grazie).

Qualche passo avanti

Ma, oggi, come rinnovarsi nella spiritualità, rimanendo nel solco del cammino ecclesiale e della nostra tradizione ma



Pianta del Duomo di Torino, (disegno ante 1715)

anche rispondendo alle domande che emergono dalle nuove generazioni?

Parlare di preghiera

All'inizio del nostro discorso abbiamo detto che la esperienza interiore è difficilmente *raccontabile*, poiché per comprenderla occorre una disponibilità anche minima a lasciarsi coinvolgere. D'altra parte devo aggiungere che della spiritualità, delle sue *fonti* si parla troppo poco.

E' un paradosso?

Niente affatto. Parlare di più della spiritualità aiuterebbe le persone a capire quanto essa sia, appunto, un'esperienza fondamentale da vivere.

Oltretutto, anche il comunicare e spiegare esperienze personali e di gruppo diverse può aiutare a confrontarsi, a correggersi, a orientarsi. Non si tratta, per esempio, di parlare *meno* della preghiera perché essa è inesprimibile; si tratta di parlarne anzi molto di più per ribadire l'insostituibilità: coscienti che descrivere una cosa non è viverla e che il pur necessario sostegno che ci si dà l'uno con l'altro anche nella comprensione e attualizzazione della Parola non sostituisce il cammino di rapporto personale con il Signore.

La Parola al centro

Il cammino spirituale dei gruppi deve prevedere un profondo lavoro sulla Parola. La Parola deve essere pregata, celebrata, studiata. Nei momenti liturgici sempre più le parole che pronunciamo devono essere quelle che ci vengono donate dalla Bibbia: non parliamo a Dio per farci capire (lui sa di cosa abbiamo bisogno...) ma, per riconoscerci come suoi figli! Preghiamo cioè quella Parola colma della presenza di Cristo figlio. Questo aiuta a rendere sempre più *oggettiva* l'esperienza di fede. Oggettiva non vuol dire *spersonalizzante*: non si tratta di un processo di estraniamento o alienazione; al contrario, si coglie il profondo di sé stessi lasciando spazio all'Altro, e non mettendo l'io e le sue apparenti *esigenze* al primo posto.

Allora, occorrerà abbandonare progressivamente quelle forme di spiritualità che non aiutano la persona a scoprire la *natura relazionale* del suo essere ma la stimolano a chiudersi; che non lasciano spazio al silenzio o alla voce innovatrice della Parola ma alle nostre, spesso inutili, parole. (Mt 6) E' facile in questo

caso pensare a certi canti, a certe celebrazioni...

C'è poi un altro aspetto, più complesso, ma che vale la pena di accennare: è necessario lavorare, anche a lungo periodo, perché nascano nei gruppi Fuci *vocazioni laicali* allo studio della Bibbia. Questa prospettiva può contenere due tendenze: cercare di aiutare a maturare una vocazione allo studio esegetico e teologico della Bibbia, in senso «professionale» ma anche stimolare allo studio parziale, guidato, di alcuni passi o libri biblici, secondo percorsi gradualmente e anche differenziati. La Parola parla da sola e a chiunque, se c'è disponibilità all'ascolto; ma questo non giustifica la tendenza a considerare le Scritture un testo *facile*, comodo, sempre adeguabile alle nostre esigenze... Proprio mentre fioriscono esperienze di spiritualità biblica affrettate, improvvisate, superficiali, spontaneistiche, occorre ritrovare certo la confidenza ma anche il rispetto per quella Parola che ha sempre da dirci qualcosa di nuovo e di più nella misura in cui non la si chiuda nelle proprie proiezioni (cfr Es 3,4-5, l'episodio di Mosè di fronte al roveto ardente).

Spiritualità e cultura

Il punto che abbiamo testè delineato evidenzia l'importanza di un sempre più fecondo e circolare rapporto tra cultura e fede, tra vita interiore e fantasia intellettuale. La non riducibilità della vita interiore alla sfera intellettuale non può giustificare una maturazione spirituale completamente inadeguata a quella culturale: si rischia di diventare dei *macrocefali dal cuore piccolo*, teste da genii ma spiritualità... da prima comunione. Proprio perché la persona va considerata nella sua unità, tutte le componenti della sua personalità sono coinvolte nel cammino interiore: dunque anche l'intelligenza e la cultura, che sono *dono*, concorrono alla comprensione della Parola e nello stesso tempo contribuiscono alla ricerca di risposte ai

sempre nuovi interrogativi sul senso della propria esistenza.

Occorre anche interrogarsi su come proporre prassi di comportamento e di rapporto con la realtà (cioè *cultura* in senso lato) e di riflessione critica su di essa ispirate dalla Parola ma proponibili, se non condivisibili, in termini compiutamente *laici* in una prospettiva di promozione dell'uomo, con un'attenzione particolare ai cosiddetti *ultimi* innanzitutto in università ma anche nella società più in generale.

Spiritualità e missione

Una spiritualità che rimanga esperienza di sola preghiera senza tradursi in concreti gesti di solidarietà e carità difficilmente è autentica. La forma più eminente di carità è certamente l'annuncio del Vangelo; dunque i gruppi devono sentirsi impegnati a verificare la loro capacità di essere strumenti consapevoli di evangelizzazione (senza con questo pretendere di «quantificare»!). Si dovrebbe aprire a questo punto un ampio discorso sui contenuti e le forme dell'evangelizzazione, sul suo stretto - se non inscindibile - rapporto con la *promozione umana*, e in particolare dell'annuncio nell'università e nel mondo della cultura; ma in questa sede non vi è spazio sufficiente per farlo. Era però importante sottolineare che spiritualità e missione sono circolarmente uniti nella vita dei cristiani, tanto da non potersi teorizzare una reale separazione tra un *prima* e un *dopo*.

L'assistente

Da tutto il confuso quadro che si è cercato di delineare emerge con forza l'esigenza di una presenza costante e fraterna dell'*assistente*. Senza voler tracciare nuovi steccati, credo però che sia soprattutto su questi temi che gli assistenti dei gruppi fuci debbano dare un loro contributo. L'esperienza, la continuità d'impegno rispetto alle generazioni che passano, gli studi compiuti, e,

oltre ogni altro aspetto, la realtà sacramentale dal quale nasce il loro ministero, che li rende garanti nella fedeltà al vescovo della piena ecclesialità del cammino del gruppo, rendono la figura dell'assistente uno dei perni centrali di un cammino di vita secondo lo Spirito. Una particolare sottolineatura, oltre all'aiuto nel cammino di riflessione e preghiera del gruppo, va ancora oggi alla cosiddetta *direzione spirituale*, momento di confronto, verifica e maturazione nella fede attraverso un rapporto di amicizia e fiducia reciproca.

Certamente la figura dell'assistente, come sappiamo, non si riduce a questo...

Guardando all'oggi... e al domani, qualche ulteriore suggestione

Contemplazione

Una spiritualità che voglia proporsi oggi a dei giovani deve aiutarli a cogliere nella bellezza, nella natura, nell'arte, nella musica, nella poesia i segni della presenza di Dio. Senza cadere in una sorta di *neoromanticismo* in versione confessionale, occorre tenere conto di una nuova sensibilità *estetica* che si sta facendo strada, compresente forse a un certo consumismo dell'immagine, ma che comunque ha riportato in auge i valori del simbolo, dell'evocazione, dell'intuizione, della contemplazione. E' importante venire incontro a questa sensibilità - che potrebbe celare una maggiore consapevolezza della propria realtà *creaturale* - educando a gustare e a contemplare più che a osservare, ad ascoltare più che a sentire, e così via. La Bibbia, anche in questo caso, non può che rivelarsi maestra.

Corporeità

La riscoperta della *corporeità* e della *sessualità* intese come aspetti fondamentali della relazionalità e della comunicazione interpersonale è uno dei

dati caratterizzanti la condizione giovanile. Può costituire un grande servizio alla crescita della persona una riflessione che, lungi dall'esorcizzare argomenti di questo tipo - magari col pretesto di una presunta solidità già acquisita oppure di una scarsa attinenza ai temi *culturali* - li affronti con serenità, soprattutto alla luce di una Parola che si è incarnata, essa stessa, nella persona di Gesù e che non chiede la *mortificazione* della propria realtà corporea ma la sua piena realizzazione in una prospettiva di relazione con gli altri. La rivalutazione della corporeità stimola la comunità credente a lasciarsi alle spalle un disprezzo ormai antico - forse storicamente giustificato ma ormai in gran parte superato, non senza difficoltà - per le cose terrene e per la realtà del corpo, recuperando appieno il valore unitario della persona, *tempio dello Spirito*, come già si accennava in precedenza. Anche un valore in crisi come quello della castità - padronanza di sé e quindi maggiore disponibilità all'autodonzazione - non può più essere presentato come un immotivato precetto a cui obbedire. Può essere di grande aiuto per affrontare queste tematiche l'approfondimento della riflessione sull'uomo biblico, l'ebreo che riconosce in ogni cosa ed evento la manifestazione della potenza di Jawhè.

Dolore, gioia

Nelle società occidentali di oggi il dolore e la morte sembrano essere ormai realtà da esorcizzare nascondendole e rifiutandole oppure rendendole irreali e lontane attraverso la loro spettacolarizzazione. Se uno dei dati essenziali di una vita secondo lo Spirito è l'interrogarsi sul senso ultimo della propria esistenza (che è poi il problema della *salvezza*), un cammino di maturazione spirituale deve lasciare spazio a una riflessione sul significato del dolore e della morte, senza facili scorciatoie o risposte superficiali, ma anzi facendo

cogliere anche il senso profondo del silenzio e della imperscrutabilità - non il vuoto - di Dio di fronte ai gemiti dell'umanità. Di tanti brani biblici che vengono alla mente in questi casi, vorrei citarne uno fondamentale: è la preghiera di Gesù nel Getsemani, che rivela all'uomo il Dio della condivisione della natura umana, anche nel suo aspetto di angoscia e di dolore; una preghiera che si fa grido nell'oscurità, pur già squarciata dalla luce della resurrezione, della morte sulla croce.

Legato a queste suggestioni, ma non certo per il bisogno di stabilire un *contraltare*, è il tema della gioia e della speranza. Se l'esperienza di fede può dare un senso all'angoscia, essa non è una realtà che mortifica l'uomo ma che rende la sua umanità piena della pienezza di Cristo. La croce non è scindibile dalla resurrezione; il cristianesimo è esperienza di amicizia con un Dio solidale e di condivisione di un cammino di speranza con altre persone. Uno dei motivi per cui molte persone abbandonano la propria comunità cristiana è la sensazione di una spiritualità da *macerazione* piuttosto che da liberazione interiore. Certamente è un equilibrio difficile da raggiungere, perché la gioia dell'esperienza interiore non è esattamente e sempre quella dell'apparenza; occorre quindi essere coscienti del rischio opposto che consiste nel presentare un'esperienza di fede superficiale o forzatamente *festaiola*: prima o poi essa si rivelerà deludente, se non offensiva per chi si trova nel dolore. Forse l'equilibrio sta in una spiritualità inserita in un cammino comunitario, in cui la condivisione della gioia e delle difficoltà abbia un ritmo piuttosto costante, in cui l'accoglienza sia uno dei tratti caratteristici, in cui ci si educi a un divertimento coinvolgente tutte le persone e stimolante la condivisione e la fantasia. Si tratta poi di aiutare le persone a cogliere in profondità la gioia donataci dal Cristo - la stessa che sostanzia anche le

serate a cantare... - attraverso percorsi di preghiera rispettosi delle persone, seri ma non bigotti, sobri e significativi nei gesti e nelle parole.

In università

Dobbiamo seriamente interrogarci, in quanto fuci, su come poter offrire agli universitari momenti liturgici, di ascolto della Parola, di riflessione.

Questo tema dovrebbe diventare particolarmente importante nella riflessione sulla missione della Chiesa in università. Non ci si può mettere il cuore in pace con la preparazione della Messa d'inizio anno accademico o di qualche sporadica iniziativa.

Occorre pensare a percorsi meglio organizzati - se non sistematici - il più possibile comunicabili a giovani che molte volte seguono da lontano il cammino della comunità ecclesiale. Credo che in questo ambito il margine per un dibattito sia molto aperto, e necessiti di una più approfondita riflessione. Mi sembra però che possa rivelarsi stimolante la seguente intuizione: se è vero che la Bibbia è uno dei testi fondamentali della civiltà e della cultura occidentali, non sarebbe interessante proporre cammini di studio e riflessione sulla Bibbia aperti anche a persone non impegnate in campo ecclesiale? Aldilà di quest'ultima provocazione l'importante, oggi, è ricominciare a considerare il problema della liturgia per gli universitari, facendo tesoro delle esperienze già avviate, con una stretta collaborazione tra laici universitari (studenti e docenti) e presbiteri.

Per concludere, le cose scritte in questi appunti non hanno la pretesa di delimitare un campo, ma di aprire una più profonda riflessione. Sulla spiritualità, ogni *christifidelis* ha qualcosa da dire, ed è questo l'invito che rivolgiamo ai fucini.

Sandro M. Campanini

Formazione una parola non chiara

Dilemmi della vita fucina

Cammini di spiritualità, lavoro culturale, lavoro teologico, testimonianza e Annuncio in università; tutto è formazione nella idea odierna del significato di tale termine.

Senz'altro non è errato fare un'affermazione del genere, dato che tutto contribuisce all'acquisizione di strumenti e di esperienze in dialogo con gli altri che aprono l'uomo ad una maggiore comprensione della realtà. Questo articolo vuole tuttavia lanciare una provocazione e abbozzare una serie di risposte: non compiamo una scelta formativa a seconda del modo in cui affrontiamo queste cose?

Esistono una serie di dilemmi più o meno falsi che ci aiutano a chiarire il senso della provocazione

Il dilemma *approfondimento vs. proselitismo*.

E' più opportuno puntare ad una precisione e ad una profondità delle proprie attività, o è forse meglio abbassare il tiro e coinvolgere più persone?

Il dilemma della *produttività*.

E' meglio ottenere un output culturale significativo sul piano pubblico, oppure ciò che ci deve interessare è la promozione della crescita culturale di ogni aderente alla fuci?

Il dilemma dell'*efficacia*.

Si è più coerenti con la propria specificità ecclesiale puntando sull'efficacia storica del proprio agire o piuttosto si dovrebbe puntare maggiormente alla maturazione personale di ciascuno di noi?

Il dilemma *catechesi o approfondimento della fede*.

Gli interlocutori giovanili cambiano, giungono all'università con scarse esperienze di questioni religiose. È necessario dunque offrire una catechesi di base, oppure si possono dare per scontate una serie di acquisizioni e proporre cammini di approfondimento della fede personale e comunitaria in fuci?

di Riccardo Larini

Il dilemma della *testimonianza*.

Dobbiamo valorizzare l'espressione di fede comunitaria oppure il compito della evangelizzazione è lasciato unicamente alla testimonianza del singolo?

Il dilemma *democratico*.

E' più giusto che partecipino tutti alle decisioni riguardanti le attività dei gruppi, oppure è meglio che un ristretto numero di persone elabori le strategie di gruppo?

Come si può subito notare, l'affermazione che ha aperto questo contributo non è certo sufficiente per rispondere a questi quesiti, spesso presenti nell'idea di fuci che ognuno di noi ha maturato.

L'evoluzione della pedagogia

I *metodi tradizionali*

Per poter affrontare in maniera sensata il problema di come educare ed essere educati, un breve cenno sulla scienza che si occupa dell'educazione, ovvero la pedagogia, va fatto; questo senza alcuna pretesa di rigore metodologico e con delle semplificazioni dovute alla necessità di sintesi.

Storicamente, il metodo che ha retto pressoché ogni impostazione educativa fino agli inizi del secolo scorso era il cosiddetto *metodo espositivo*, che consisteva semplicemente nell'esporre in maniera precisa i punti di partenza dei problemi, l'argomentazione dimostrativa e la tesi finale, senza alcuna interazione concreta con il soggetto o i soggetti da educare. Per semplificare, è come insegnare ad andare in bicicletta descrivendo oralmente il procedimento necessario.

La crisi di tale metodo, alquanto nozionistico, fu determinata dalla sua grande astrattezza.

Il suo primo superamento è stato il *metodo dimostrativo*; il soggetto educante (l'educatore) oltre a descrivere in termini astratti il problema, gli strumenti e i procedimenti da insegnare, esegue praticamente (rende visibile) l'idea.

E' come se, per tornare al caso della bicicletta, oltre a spiegare come si usa, chi insegna ad usarla mostrasse egli stesso come lo fa; un altro esempio può essere l'insegnante di matematica che svolge alla lavagna numerosi problemi per mostrare l'applicazione concreta della regola; un ultimo esempio, un po' forzato ma efficace, è quello del buon cristiano che enuncia pubblicamente la verità di fede e si sforza di testimoniare col suo comportamento.

Qual è il difetto di questo metodo? L'educatore dimostra la propria personale esecuzione o interpretazione del problema, ma non tiene conto che chi riceve l'insegnamento può seguire percorsi diversi, altrettanto validi, per giungere alle medesime acquisizioni.

Il metodo dimostrativo esalta la soggettività dell'educatore, senza però considerare le particolari caratteristiche del soggetto educato.

Per ovviare a questo problema, si è arrivati in questo secolo a ideare i *metodi interrogativi*: invece di dare la propria risposta e il proprio procedimento, l'educatore pone delle domande che guidano l'interlocutore ad arrivare alle conclusioni finali. E' come mettere un bambino in bicicletta e domandargli: come fai a non cadere? A cosa servono i pedali? O come cercare di spiegare il teorema di Pitagora chiedendo agli studenti di disegnare tre quadrati che poggino rispettivamente sui cateti e sull'ipotenusa, sperando che con qualche aiuto essi

possano dedurre per conto proprio le conseguenze desiderate.

In realtà, è estremamente probabile, se non certo, che le stesse domande che l'educatore pone siano orientate comunque a far seguire il proprio procedimento di risoluzione o esecuzione, per cui un metodo interrogativo finisce per non differire molto da una metodo dimostrativo.

Che fare allora? Dobbiamo dire a un bambino: il teorema di Pitagora dice così: dimostralolo! Forse un novello Einstein a undici anni troverebbe da solo la soluzione!

Questi esempi, con le dovute astrazioni, possono essere estesi ben al di là del problema della bicicletta o del teorema di Pitagora. Ogni volta che si sceglie di fare formazione in qualche campo si incontrano delle problematiche metodologiche simili a quelle illustrate.

La riscoperta delle scienze sociali

I veri nodi, si sono rivelati in tutta la loro complessità con gli studi psicologici, sociologici e antropologici di questo secolo.

In primo luogo (aspetto psicologico), hanno un peso determinante i rapporti che si stabiliscono fra educatore ed educando e fra l'educando e gli altri educandi.

E' evidente che su un rapporto di stima e fiducia reciproci si può innestare un più efficace rapporto educativo che in una situazione di grossa diffidenza e conflittualità.

In secondo luogo (aspetto sociologico), il rapporto esistente fra il sistema di educazione formale nel suo complesso e il resto della società influenza la possibilità pedagogica (sia esso il rapporto scuola-società, gruppo d'impegno-società o altri).

Nelle recenti teorizzazioni sulle società complesse, si è infatti indicata come essenziale per l'efficacia comunicativa all'interno di un sistema la capacità del sistema stesso di aprirsi e comu-

nicare con altri sistemi.

Con un esempio, se pretendiamo di insegnare nell'università il processo penale solo come si effettuava quaranta anni fa, la possibilità per lo studente di trovare corrispondenza nella realtà con i propri studi sarà minima, e non costituirà certo un incentivo alla comprensione e all'approfondimento.

In terzo luogo (aspetto antropologico), la possibilità di offrire in vari campi schemi interpretativi che non tengano conto del vissuto e del contributo del soggetto educando, ma che si presentino come specie di dogmi, è oggi quanto mai inattuale e inefficace, sia perché essi limitano la capacità creativa del singolo, sia perché le certezze in numerosi campi di investigazione sono diventate una chimera.

E' mutata l'idea di uomo e non si può non tenerne conto.

La proposta gruppo e le sue implicazioni

Con le dovute precauzioni, i problemi sollevati in precedenza influenzano anche la proposta formativa della fuci; in particolare, siamo interrogati sulle nostre due maggiori attenzioni: la maturazione nella fede e l'acquisizione della capacità di elaborare un sapere critico.

Una domanda su tutte: perché scegliere la forma gruppo per le nostre attività? E' ancora attuale?

Il metodo critico come formazione alla libertà nella cultura

Partiamo dal problema dell'elaborazione del sapere critico; da sempre la fuci utilizza il cosiddetto metodo critico, che si basa sulla considerazione che per dare spazio alla capacità creativa (alla libertà) del singolo la cosa migliore è proporgli diverse interpretazioni che può confrontare per elaborare il proprio punto di vista.

La base di tale metodo è chiaramente

un processo argomentativo, l'unico in grado di garantire uno spazio per la libertà di pensiero.

L'idea cardine, come dicono Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca¹ è che «solo l'esistenza di un processo argomentativo che non sia né cogente né arbitrario, da un senso alla libertà umana, condizione per l'esercizio di una scelta ragionevole».

Se la libertà fosse solo adesione necessaria a un ordine naturale dato precedentemente, esso escluderebbe ogni possibilità di scelta; se l'esercizio della libertà non fosse fondato su delle ragioni, ogni scelta sarebbe irrazionale e si ridurrebbe a una decisione arbitraria che agirebbe in un vuoto intellettuale».

Dunque il metodo critico è un punto fermo di chi opera nel campo della cultura; tuttavia credo che per esercitarlo esso non necessiti di un gruppo di amici, basta un luogo di ritrovo dove si confrontano democraticamente opinioni e studi.

Gli aspetti psicologici dell'esperienza di gruppo

E' l'altra esigenza che abbiamo, quella di crescere nella fede, che necessita di un gruppo dove non solo ci si confronta su problematiche strettamente culturali, ma dove si condivide per scelta qualcosa di più, dove si cerca un di più.

Se partiamo da un'idea di fede che sia fiducia in un Dio che ama, non possiamo pretendere di vivere questa fiducia in un Dio che non si vede se non acquistiamo una capacità di avere fiducia negli altri, non solo quando ci sembra che dicano cose sensate, ma perché riconosciamo in essi un valore.

La psicologia ci spiega che il rapporto fra due persone (se-altro da se) è diverso dal rapporto fra l'io e gli altri; la spiegazione, su cui molti psicologi concordano, è che in assenza di rapporti umani consolidati ogni persona può recitare, nascondere, anche inconsciamente, le proprie alienazioni, quindi sostanzial-

mente può rimanere chiuso in se stesso; la differenza nel rapporto con gli "altri" sta nel fatto che ci è impossibile recitare tanti copioni allo stesso tempo, e siamo spinti a manifestare il nostro essere; siamo un po' smascherati.

Il problema della libertà

Molti sono convinti che la possibilità che l'esperienza di gruppo metta in discussione profondamente la persona comporti notevoli rischi per la libertà personale di chi aderisce al gruppo stesso; la soluzione proposta per evitare queste conseguenze è un'identità debole di gruppo, che permetta un impegno parziale all'interno dello stesso; del resto, le analisi della condizione giovanile rivelano l'importanza della reversibilità come condizione di movimento in una società complessa.

La reversibilità è qui intesa come possibilità in qualunque momento di recedere dal proprio impegno, o, analogamente, come necessità di non chiudersi in un'esperienza totalizzante.

C'è del vero in tutto ciò, tuttavia credo che una risposta non debole di gruppo possa essere data, considerando i rischi implicati in essa.

Certo, il modello dell'associazionismo operaio cattolico francese delle comunità di revisione di vita, in cui tutti ci si ritrova a parlare dei propri problemi in una sorta di liberazione comunitaria non pare adatto di fronte ai problemi evidenziati; comunque, non si può negare che al di là della comunicazione verbale, il vivere insieme agli altri comporta l'essere messi in discussione implicitamente (se si è in grado di comunicare con la realtà).

Inoltre, se non si ha una concezione atomistica o individualistica della società, si deve essere in grado di rischiare almeno parzialmente la propria libertà nel rapporto con gli altri, non per rinunciare ad essa, ma per rendere possibili quelle esperienze di fiducia e condivisione senza le quali è difficile ipotizzare

una spiritualità che si incarna nella vita di tutti i giorni.

Alla ricerca di qualcosa di più

Il problema a questo punto diventa: come è conciliabile un'idea di gruppo in cui il fondamento dello stare insieme è la volontà di condividere qualcosa di più che un'esperienza culturale con quelle persone che si avvicinano alla nostra federazione perché interessate solo ad alcuni aspetti delle nostre attività?

La soluzione, a mio avviso, sta in una parola chiave, spesso abusata in campo cattolico, ma che ha ancora un valore: l'accoglienza.

Con accoglienza non intendo semplicemente un clima fatto di sorrisi, accomodante, bensì la piena consapevolezza che ogni persona ha una libertà che non possiamo violare, e dunque tutti hanno il diritto di trovare cittadinanza presso la fuci, pur consapevoli che ogni gruppo ha una sua identità, e che quindi l'adesione ad esso comporta comunque una scelta, seppure non totalizzante.

La considerazione teologica fondamentale, ripresa magistralmente da Agostino, è che il vero maestro di ciascuno di noi è lo Spirito, che abita in noi; dunque fare formazione non significa imporre valori o proporre schemi morali validi in ogni circostanza; il vero bisogno dell'uomo è essere se stesso, e questo, a causa di una serie di condizionamenti presenti nella realtà storica che viviamo, non è sempre agevole.

Allora, la formazione diventa l'offerta di un potenziale di trasformazione per le persone che aiuti le stesse a rimuovere le ruggini e le alienazioni che caratterizzano il nostro vissuto interiore; chi trasforma è lo Spirito, ma un'esperienza di chiesa che non sia capace di liberare potenzialità di trasformazione negli uomini non sembra essere una chiesa pienamente fedele alla propria missione.

L'esperienza di gruppo, ha in questo

senso, delle potenzialità notevoli; anche se non tutti scelgono di vivere esperienze di questo tipo, la validità della loro proposta resta inalterata.

Quanto al rischio che un gruppo diventi totalizzante, e quindi in qualche modo alienante, è abbastanza sufficiente rispondere che la fuci non ha mai preteso di sradicare la gente dalla propria realtà, ed è abbastanza al riparo da questi problemi, sia perché tutti i suoi aderenti trascorrono comunque gran parte della loro vita universitaria immersi nelle loro attività quotidiane, sia perché un'esperienza che per la sua specificità dura solamente pochi anni della vita di ciascuno di noi sembra contenere in se quelle caratteristiche di relatività dell'impegno che la rendono fruibile a molti e che lascia spazio alla libertà di scelta di ogni suo componente.

La cosa che invece non è accettabile, è che la relatività di una forma di impegno si traduca in una relativizzazione di valori come la diversità e l'alterità, che si incarnano nella presenza dell'altro nella nostra vita.

Conclusioni

Forse qualcuno si aspettava da parte di chi scrive una risposta ai dilemmi contenuti nella prima parte di questo articolo, e rimarrà deluso; lo scopo di queste considerazioni invece è provocare una riflessione che li precede, per cercare di capire su quali basi è possibile ragionare poi in termini metodologici per attivare quelle potenzialità formative presenti in ogni esperienza aggregativa.

L'uomo e il sistema

Il tentativo è quello di affermare che non è l'assenza di identità che garantisce la libertà e la crescita di coloro i quali aderiscono alla fuci.

L'assenza di identità o un'identità molto debole rischia di creare in ciascu-

no di noi l'illusione che siamo realmente liberi di esprimerci, perché non abbiamo di fronte proposte cogenti. In realtà, portando alle sue logiche conclusioni quanto ho affermato, la liberazione dell'uomo dai mondi vitali intesi come luoghi in cui si realizza una sintonia attraverso la comunicazione (non solo verbale), rischia di rendere il sistema nel suo complesso l'unico attore della formazione.

Il sistema ha una sua dignità, è parte viva della realtà, ma è appunto una parte di essa. L'uomo è in rapporto con esso, ma ha una sua identità da difendere, da promuovere interagendo con il si-

stema, senza pensare di potervi rinunciare.

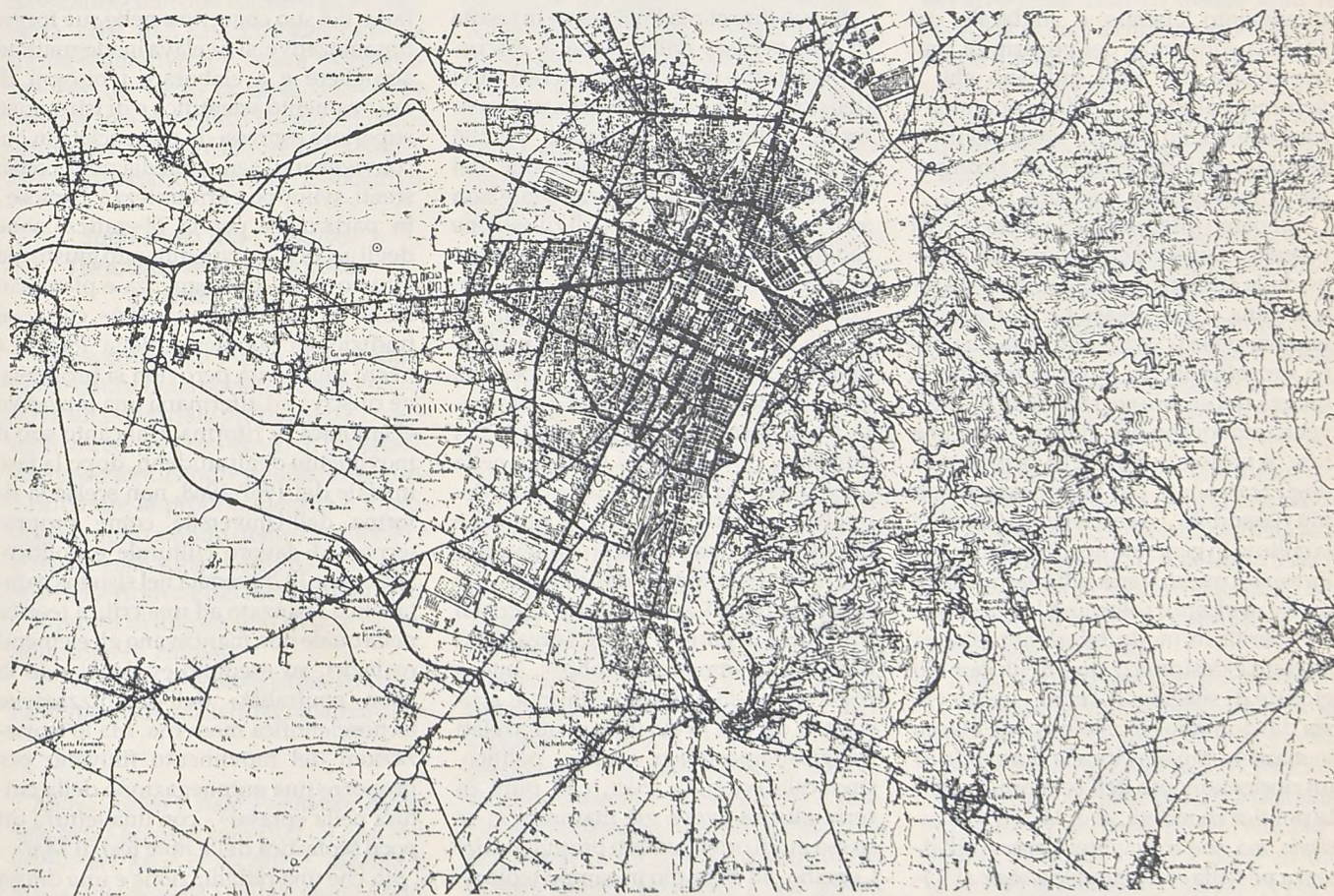
La libertà

Non possiamo accettare, in nome della libertà, una concezione dell'umanità come insieme di sfere che si incontrano casualmente scambiandosi scampoli di comunicazione secondo il proprio bisogno, attenti però a salvaguardare il proprio nucleo da ogni elemento che possa metterlo in discussione. Questo perché, spesso, pensiamo di sapere totalmente che cosa c'è dentro di noi, e quindi non accettiamo di essere toccati nelle nostre interpretazioni.

Eppure, per scoprire noi stessi, per essere realmente liberi, per essere felici, abbiamo bisogno di rischiare le nostre convinzioni, di rapportarci agli altri. Una libertà che assume un significato tale da impedirci il riconoscimento dell'altro non è libertà, ma una sua caricatura.

Mi sembra che senza considerazioni di questo genere sia difficile parlare di formazione, perchè si svuota di contenuto una simile parola, o peggio, si rischia di non rendere un servizio autentico all'uomo.

Riccardo Larini



Torino nella configurazione urbanistica recente, 1970. (Istituto Geografico Militare, *Carta d'Italia alla scala di 1:25.000*, gg. 56 II N.O., 56 II S.O., 56 III S.E., 56 III N.E., assemblaggio e stralcio).

Tra crisi sociale e rinnovamento La fuci nella vicenda degli anni '70

**Cambiamenti e inquietudini
alla fine degli anni '60**

Per intendere il cammino e l'impegno della Fuci dalla fine degli anni 60 e nei primi anni 70 bisogna avere presenti alcuni tratti fondamentali della storia politica e religiosa di quel periodo.

Nella seconda metà degli anni 60 emerge in Italia a livello culturale e civile la coscienza che la struttura economica, politica, sociale e istituzionale, che il paese aveva assunto con la «ricostruzione» e che aveva per altro consentito un periodo di sviluppo e di modernizzazione, era oramai inadeguata a corrispondere ai bisogni della crescita. Il movimento universitario dal 1967, il movimento operaio e sindacale dal 1969, la sofferenza dei governi di centro-sinistra dal 1968 indicano che il versante culturale, quello economico e sociale e quello politico vengono investiti da questioni e istanze non ricomponibili nella vecchia struttura.

Sul piano internazionale entra in crisi l'assetto stabilito nella prima distensione dalle leadership kennedyana e kruscioviana. La repressione in Cecoslovacchia svela la strozzatura e la direzione necrofila in cui si incamminano le società del *socialismo realizzato*. L'intervento americano nel Vietnam apre una fase di profonda crisi della democrazia degli Stati Uniti, per taluni aspetti non più riassorbita. La coscienza giovanile e la cultura in generale negli Stati Uniti e in Europa si interrogano sulla natura della *società opulenta* e sollevano la questione - in verità in modo talora abbastanza astratto e destoricizzato - di un cambio globale di sistema. Il Terzo - uscito via via dal dominio coloniale - pone invece in maniera più specifica la domanda di un riorientamento dell'economia e della politica mondiali, al di là dell'*opulenzismo*, ma non trova interlocutori all'altezza né nella *contestazione globale* all'Ovest né nella *stagnazione* all'Est.

Una sorgente di energia potente di

rinnovamento culturale e spirituale era stato il Concilio Vaticano II (chiusura nel 1965) - un evento senza tener conto del quale nemmeno si comprende adeguatamente la storia universale di quegli anni. La Chiesa cattolica si trovava però alla fine degli anni 60 a realizzare una complessa ricezione e assimilazione spirituale, teologica, pratica del Concilio, e ciò inaugurava una stagione febbrile e travagliata, ma anche feconda e creativa.

Si può dire che la Fuci venne investita in quel periodo dalla messa in discussione di tutti e tre gli elementi costitutivi della sua esistenza: ecclesiale, universitario, federativo. Ecclesiale perché come ho accennato, la ricezione del Vaticano II in Italia (naturalmente non solo in essa) aprì una fase di riflessione radicale sulla identità della vita cristiana e della azione specifica della Chiesa. Per riprendere una terminologia di quegli anni, furono oggetto di problematizzazione critica sia gli aspetti *ab intra* (rapporti fra istituzioni e comunità, fra magistero e teologia, identità dei ministeri, povertà della Chiesa e nella Chiesa ecc.) sia gli aspetti *ad extra* (fedepolitica in particolare) della missione della Chiesa, quali si erano configurati e avevano sedimentato dal Vaticano I e nel corso del XX secolo. Entrò in crisi il concetto e in parte si sfaldò la realtà affettiva del «mondo cattolico», inteso come *composto* religioso-culturale articolato a diversi livelli fra loro interrelati (religioso-apostolico, sociale, politico, sindacale ecc.). La Fuci, che pure in certa misura aveva già maturato in se stessa molti orientamenti propulsivi del Concilio, ad esempio in campo teologico o liturgico, si trovava sopravanzata dal Concilio stesso. Anche per essa,

come d'altro lato per l'intera comunità ecclesiale italiana, la ricezione del Vaticano II non si presentava come un processo di applicazione meccanica, ma esigeva una riflessione radicale, una penetrazione creativa del contenuto cristiano, e ciò includeva per la Fuci anche una messa in discussione della propria identità associativa.

Anche sul versante universitario l'identità della federazione entrò in una fase di incertezza. La struttura universitaria, nel suo concetto e nelle sue forme organizzative, si rivelava inadeguata ad accogliere e a elaborare i bisogni di avanzamento scientifico e di istruzione superiore espressi da una società in cui convivevano, senza mediazioni consistenti, sviluppo e arretratezza. Esplose in particolare per la liberalizzazione degli accessi, provvedimento giusto ma attuato senza preveggenza e pianificazione - la «vecchia università», che era il tradizionale ambiente della Fuci. La *nuova università* però non si profilava, né riusciva ad affermarsi una iniziativa egemonica di riforma. Dal canto suo il movimento degli studenti, dopo la fase iniziale del 1967-1968, non scelse la riforma dell'Università come proprio terreno di lavoro culturale e politico. Sottopose l'Università nel sistema capitalistico avanzato ad una critica teorica nella quale non mancavano gli elementi realistici, ad esempio evidenziando la «non neutralità» dell'organizzazione tecnoscientifica moderna. Ma le teorizzazioni del movimento finivano per proporre una autonegazione della cultura nella «prassi» - con una lettura un poco scolastica delle note tesi di Marx - , più che una riabilitazione e una difesa della dimensione autonoma, benché non separata dal lato *materiale*, e del po-

tenziale veritativo e emancipativo della cultura e della scienza. Anche su questo versante il vento soffiava contro la posizione peculiare della Fuci.

Infine anche la dimensione associativa della Fuci veniva investita dalla contestazione. La democrazia diretta nelle assemblee universitarie per un verso, la crisi del «mondo cattolico» come referente di appartenenza soprattutto a livello giovanile per l'altro verso, code-terminano il venire in essere di una stagione di rifiuto dell'associazionismo di tipo politico e religioso tradizionale. Fioriscono i «gruppi spontanei». Si tende a revocare forme di delega e strutture di rappresentanza. Anche la Fuci - cui pure la dimensione federativa fornisce flessibilità - non può sottrarsi alla cosiddetta crisi dell'«associazionismo»: la forma federativa con la sua «leggerezza» per un verso la salva dall'essere travolta, ma per l'altro verso non riesce sempre a contenere lo sgretolamento di pezzi importanti di tessuto associativo.

Sulla linea del Concilio: l'ancoramento «religioso» della Fuci

La risposta della Fuci a questa situazione critica della società e della chiesa, dove un potenziale propulsivo e creativo si intrecciava con errori di prospettiva e posizioni astratte e velleitarie, mirò a ridefinire la propria identità e il proprio compito stando dentro i processi e scommettendo sulla positività e la fecondità della ricerca e del metodo culturali.

Il punto di ancoraggio di tale ricomprensione fu *religioso*.

Il Concilio sollecitava e insieme apriva lo spazio di una lettura creativa della

identità cristiana ed ecclesiale. A questa meta si diresse il lavoro della Fuci, dapprima riflettendo sulla propria presenza nella chiesa in Italia dentro il cammino di ricezione del Concilio (congresso di Verona, 1969), poi riflettendo sulla stessa identità della vita cristiana «nel tempo della secolarizzazione» (congresso di Napoli, 1971). Dal canto loro le Settimane di teologia di Camaldoli scegliendo una metodologia di lavoro incentrata sullo studio di specifici libri della Bibbia, più che su temi di carattere generale, evidenziavano nel loro attuarsi stesso che il riferimento primo di una pedagogia della fede era ed è la Parola di Dio. Un ruolo formativo molto importante ebbero, in questa direzione gli assistenti: don Pezzuoli, Albertini, Chiarinelli. Tutto ciò aveva un effetto liberatorio ed insieme propulsivo nella definizione della identità della Fuci come movimento ecclesiale, anche se naturalmente nel nostro cammino di allora non furono assenti oscillazioni e ingenuità.

Il problema era quello dei rapporti fra *fede e storia*, che diveniva particolarmente pressante come problema del rapporto fede-impegno politico. la crisi delle mediazioni tradizionali della cultura cattolica lasciava uno spazio vuoto, che la Fuci avvertiva di dovere attraversare attrezzandosi sul piano culturale. Soluzioni «dualistiche» del rapporto fra la dimensione della fede e l'impegno storico-temporale ci apparivano insoddisfacenti; d'altro lato avvertivamo che il momento della distinzione fra i due aspetti custodiva una sua innegabile verità. Si trattava di rielaborare una concezione positiva e una pedagogia della incarnazione storica della fede cristiana. Un nostro limite fu probabilmente quello di non coltivare la «memoria», ossia di non discernere e valorizzare abbastanza le potenzialità che la tradizione culturale più o meno più cronologicamente prossima a noi offriva. Desidero fare un esempio personale:

avevo in biblioteca un'opera in ogni caso basilare per una riflessione cristiana sulla storia e la cultura come *Umanesimo integrale* di Jacques Maritain già da molti anni, ma lo lessi in senso vero e proprio soltanto nel 1974, dopo la Fuci. Invece *divoravo* la produzione teologica europea e latino-americana che in quegli anni veniva copiosamente tradotta, ma non direi che fossi allora del tutto in grado di integrarla in uno sviluppo culturale organico capace di assumere la determinazione storica allora attuale. Ci trovavamo - forse dovrei dire: mi trovavo - nella affascinante, ma anche rischiosa, situazione di essere esposto sul possibile a partire da un punto zero, da un inizio radicale. L'aspetto forte e positivo della Fuci di quegli anni fu invece la ricerca di una prospettiva culturale e formativa che non ammetteva scorciatoie unilaterali in merito al rapporto fede-impegno storico, ma mirava ad una mediazione aperta fra le due dimensioni nella sintesi concreta della vita cristiana. Non una scorciatoia *temporalista* che riducesse l'escatologia cristiana ad un messianismo semplicemente mondano; nemmeno però una scorciatoia *spiritualista* che rinunciasse a esprimere la valenza storica e liberatrice dell'escatologia religiosa cristiana. Il cammino della Fuci consistette nell'articolare il momento dell'incarnazione e *insieme* il momento della differenza della fede rispetto alla storia, cogliendo per propria via così la *storicità* della fede come la religiosità di una storia letta (e vissuta) alla sua luce, e tentando di fare di questi principi i capisaldi di una pedagogia cristiana.

Dalla seconda metà degli anni sessanta l'Azione cattolica italiana aveva intrapreso sotto la guida di Vittorio Bachelet e di monsignor Franco Costa l'itinerario che l'avrebbe portata a una ridefinizione di sé, e dei propri compiti e statuti. Si trattò, come è noto, di una svolta di grandissima rilevanza per la Chiesa in Italia. La premessa al nuovo

Marco Ivaldo è stato Presidente Nazionale della Fuci negli anni 1971-74 e poi Presidente del Meic (1984-90). È docente di Storia della filosofia morale presso l'Università di Napoli.

statuto e gli articoli fondamentali dello stesso disegnano i lineamenti di un movimento religioso di laici originale per l'esperienza italiana, e non soltanto per essa. La Fuci accolse il nuovo cammino dell'Acì, percependo la sintonia immediata con le proprie aspirazioni, e cooperò alla sua elaborazione; rimeditò e confermò con una valutazione e una deliberazione assembleari il proprio essere movimento di azione cattolica, avendo nel contempo riconosciuta una propria autonomia di iniziativa (insieme al Movimento laureati - che di lì a poco apriva la fase costituente del Meic - e al Movimento maestri) nel contesto dell'associazione unitaria. La scelta religiosa ci si manifestò nella sua carica liberatrice da amalgami paralizzanti una genuina presenza della chiesa, e ci si evidenziò nella sua valenza rigeneratrice della intera vita del cristiano.

Considerando a posteriori la cosa debbo tuttavia riconoscere - parlo qui naturalmente di me - che non sempre riuscii allora a cogliere l'intera portata che la scelta religiosa aveva nell'idea di Costa e Bachelet; mi difettò cioè la piena comprensione del fatto che la scelta religiosa significava «puntare sull'essenziale» - espressione frequente sulle labbra di Bachelet e don Costa - non soltanto per lasciare cadere le scorie, ma per avviare un «nuovo inizio». Questa dimensione di *nuovo inizio* riuscii ad afferrarla e apprezzarla completamente più tardi, anche rimeditando alla luce dell'esperienza successiva le linee maestre del periodo originario.

**Per stare dentro la storia:
la scelta della
mediazione culturale**

Nel nuovo cammino dell'Azione cattolica la Fuci si caratterizzò per l'accentuazione di un motivo che era qualificante la sua esperienza in quegli anni. La Fuci sottolineò lo spazio specifico che nell'orizzonte della scelta religiosa

doveva avere una mediazione di tipo storico - e perciò una mediazione culturale - della fede. Non una aggiunta estrinseca e successiva, ma uno svolgimento organico dell'orientamento fondamentale verso un discernimento della storia con lo sforzo dell'intelligenza e gli «occhi della fede».

Dopo la fine dell'esperienza di Gioventù studentesca si stava organizzando in quegli anni il movimento di Comunione e Liberazione. La Fuci percepì subito la differenza di metodologia culturale ed educativa fra se stessa e CL. Si procedette, a partire dalla diocesi di Milano, ad una distinzione organizzativa fra i due movimenti, nella convinzione che la chiarezza avrebbe alla lunga giovato ad entrambi e, soprattutto, alla pastorale universitaria. La metodologia culturale della Fuci si fondava sull'idea che le diverse sfere del reale hanno «leggi e valori propri» e che la sintesi cristiana deve realizzarsi *ab intrinseco* secondo l'approccio: distinguere per unire (l'unità essendo insieme, ma non nello stesso senso, l'originario di un dono e la proposta di un compito). La metodologia educativa della Fuci puntava sulla libertà, anzi sul plesso Parola divina-libertà umana: la prima suscitatrice di libertà e libertà originarie essa stessa; la seconda chiamata della Parola a corrispondere e a crescere nella soluzione di quel «compito aperto» che è l'uomo stesso di fronte a Dio.

lo studente universitario veniva invitato dalla Fuci a un cammino di educazione alla fede e nella fede che includeva un impegno di adesione alla propria condizione umana specifica. assunse perciò rilevanza il tema della «condizione studentesca» (congresso di Bologna, 1973), come luogo di incarnazione dell'esperienza della fede e come luogo esistenziale e politico. L'idea fondamentale era che ogni *discorso* sull'università - in chiave così pastorale come culturale e politica - assumesse concretezza e praticabilità se diveniva lettura della realtà

specificata di quei *soggetti* che nell'università studiava ed operavano. Per noi, gli studenti universitari. Questo approccio consentì alla Fuci un certo riaggancio all'università, che avvenne soprattutto in chiave pedagogica e permise di giustificare - concettualmente e di fatto - il mantenimento della qualifica universitaria del movimento, allora oggetto di qualche contestazione. La ripresa decisa del tema *politico* dell'università, preparata dalla riflessione sulla condizione universitaria, fu soprattutto opera degli anni successivi a quelli che vengo trattando.

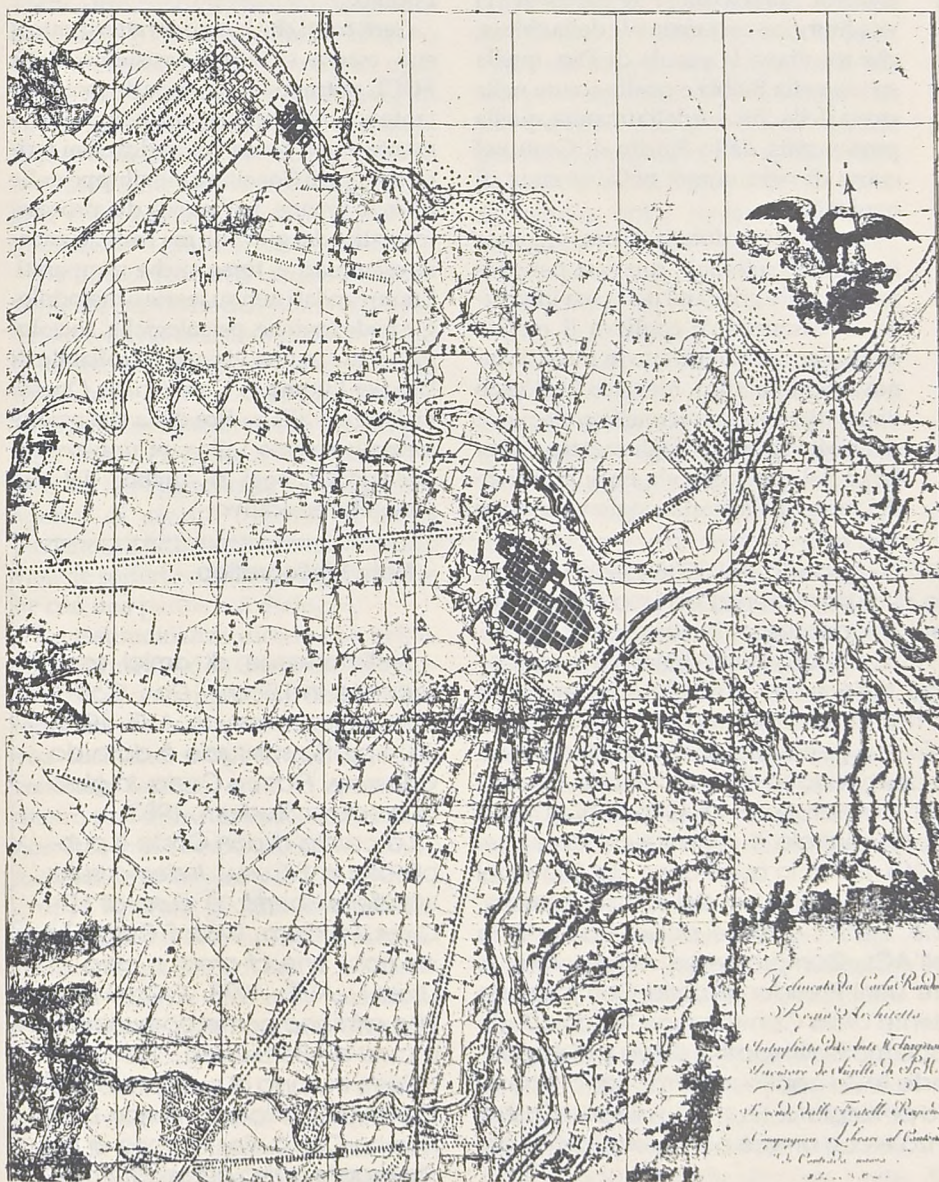
la fine degli anni 60 e l'inizio dei 70 fu il periodo in cui, soprattutto a livello dei giovani militanti nei movimenti ecclesiali, finì in crisi il riferimento politico *naturale* al partito della Democrazia cristiana. Crollò anche, a livello concettuale, l'idea vincolante di unità politica dei cattolici in un solo partito: si colse che una stessa fede può condurre ad opzioni diverse. Una *possibilità* che dischiudeva però anche il problema di una concezione razionale e responsabile del pluralismo. Consistenti settori di militanti cristiani esplorarono le vie di un impegno politico *a sinistra*. D'altro lato era la situazione politica e sociale in generale che sollevava la questione di mutamento di fondo, come si è accennato all'inizio, non ricomponibile e interpretabile dentro il quadro e la cultura stessa del centro-sinistra: cambiare governo sì, ma anche e soprattutto cambiare il modo di governare (soggetti, contenuti, forme della politica). Si sgretolava l'Italia degli anni '50 e '60. Moro colse per primo la situazione, passando all'opposizione nel suo partito nel 1968 e iniziando a esplorare nuove strade: «tempi nuovi si annunciano...» - egli diceva - «una legge morale deve governare la politica». Berlinguer capì, benché più tardi, al tempo del crollo per colpo di stato del presidente Allende in Cile (1973).

Occorreva agire su due lati: ricom-

prendere il senso della politica dall'ottica del credente, elaborare cioè categorie per una opzione politica evangelicamente responsabile e culturalmente legittimata, sì da pervenire ad un esercizio non relativistico del pluralismo (il Convegno della Chiesa italiana del 1976

andò assai avanti in questa elaborazione, purtroppo non più decisamente ripresa); sollecitare le espressioni della politica - i partiti in particolare, ma non soltanto - a legittimare la propria idea e programmatica politica, di fronte ai cittadini e agli elettori, su una base di

laicità *piena*, ovvero non su una base ideologica totalizzante (le ideologie erano entrate in crisi dalla seconda metà dei 60, benché più per via del successo di un empirismo sociologizzante che per una critica e ricomprensione razionale positiva), nemmeno però su una base tecnocratico-modernizzante. Laicità *piena* non significava, né significa, neutralismo rispetto alla sfera ideale normativa, ma ricerca dei modi per incarnarla nel livello proprio della politica e della sua specifica determinazione della storia. La Fuci si trovava in buona posizione per lavorare a questa prospettiva. Ve la spingeva il suo radicamento religioso e il suo approccio fondamentale di mediazione culturale. Certamente si trattava di andare controcorrente, o meglio di navigare sotto la corrente, la quale spingeva piuttosto in senso contrario alla riflessione e a favore di una militanza *immediatistica*. La Fuci colse che la riforma della politica domandava una nuova autocoscienza dell'uomo per riuscire sufficiente ai suoi compiti: mettere il capo «fuori» dell'orizzonte totalizzante della società opulenta, senza cadere in scorciatoie utopistiche ma mantenendo il legame con la storia fattuale. Attraverso la mediazione della riflessione si trattava di esplorare lo spazio e il tracciato di una storia possibile. Quando rinacque una domanda di elaborazione culturale nel mondo dei movimenti ecclesiali in Italia ciò avvenne generalmente da basi di partenza inferiori - quanto alle direttrici fondamentali, non quanto alla estensione materiale delle questioni, naturalmente - di quelle su cui si era attestata la Fuci in quella stagione.



Ignazio Amedeo Galletti, *pianta geometrica della reale città, e cittadella di Torino colla loro fortificazione* (1790)

Marco Ivaldo



Don Franco Costa suscitatore di dialogo e responsabilità

Ricca e multiforme fu l'attività di don Costa al servizio di Dio nella chiesa e nel mondo ma è indubbia la centralità del suo ministero sacerdotale nella FUCI dove si accompagnò da padre, da fratello, da amico con le numerose generazioni di fucini che si susseguirono dal 1933 al 1963, gli anni in cui fu vice-assistente centrale e assistente centrale. Prima della consacrazione sacerdotale era stato Presidente del Circolo fucino di Genova e Consigliere nazionale e dal '31 al '33 Assistente del Circolo fucino di Genova.

Le testimonianze pervenute dopo la sua morte da esponenti di tutte le generazioni dicono di questa presenza viva, fresca, sempre nuova e pertinente, «contemporanea» in una parola, dentro i problemi, le inquietudini, le attese i travagli di ogni stagione in cui si dipanò la vicenda ecclesiale, civile politica, culturale del nostro paese.

Non fu liturgista, non fu biblista, non fu teologo né dogmatico né morale, non fu canonista anche se prima di diventa-

re sacerdote aveva conseguito la laurea in giurisprudenza all'Università di Genova. Era solo un prete che viveva la vita liturgico-sacramentale della chiesa, che ascoltava la parola di Dio, quella scritta nella Bibbia e quella scritta nella storia della chiesa e dell'umanità, quella pronunciata dallo Spirito di Gesù nel cuore di ogni uomo, nella vicenda di ogni vita.

Era un prete dotato di una vigorosa *intelligenza spirituale*: con essa penetrava il mistero cristiano nella sua interezza ed essenzialità; coglieva il meglio delle idee che mettevano in moto il rinnovamento biblico, liturgico, teologico della chiesa *pre e post* conciliare; leggeva dentro il succedersi degli eventi particolari e del quotidiano le linee profonde del moto della storia; coglieva sotto le

suggerzioni e i modelli culturali che si susseguivano le domande perenni dell'uomo.

Certi tratti che hanno caratterizzato il suo essere e fare l'Assistente della FUCI, potranno oggi apparire scontati tanto sono entrati, sia pure non pacificamente e non senza contraddizioni e ritardi dopo il Concilio e lo sviluppo delle scienze umane, nel lessico dei processi formativi dei giovani, ma restano ancora esemplari e, forse anche insuperati. Erano fondati non su teorie o metodologie pedagogiche, psicologiche, sociologiche, ma in una visione incrollabile di Dio per l'uomo in Gesù Cristo. Questa visione era alla radice della sua azione formativa verso i giovani universitari della FUCI, oggi si direbbe del suo «progetto educativo».

Nota bibliografica

Testimonianze di amici sono raccolte in I. BOZZINI, *Don Costa, una sapienza amica*, AVE, 1983.

Un profilo spirituale è dato da C. TORTORA, *Franco Costa, la gioia di credere*, Studium, 1983.

La parola di don Costa è pubblicata in F. COSTA, *Insieme sulla via della libertà*, a cura di I. DE CURTIS, Studium, 1983; F. COSTA, *Tu sei colui che ci ama*, a cura di I. BOZZINI, AVE, 1978; F. COSTA, *La vita cristiana come comunione*, a cura di I. BOZZINI, AVE, 1986.

Sono in corso di pubblicazione gli Atti del Colloquio storico *Don Franco Costa. Per la storia di un sacerdote attivo nel laicato cattolico italiano*, tenuto il 6-8 novembre 1987.

Franco Costa (Genova 1904-1977), quando nel 1938 decise di farsi prete, aveva alle spalle la laurea di giurisprudenza ed una ininterrotta milizia nell'associazionismo cattolico studentesco, in veste anche di responsabile. Consacrato nel 1931, fu chiamato immediatamente a svolgere - e svolse ininterrottamente per tutta la vita - il ministero sacerdotale là dove da laico si era impegnato nell'apostolato dei laici. Fu nominato, infatti, vice-assistente del circolo fucino genovese accanto all'assistente Emilio Guano. Nel '33, dopo la designazione di mons. Guido Anichini ad assistente centrale della FUCI in sostituzione di Giovanni Battista Montini, fu nominato vice-assistente centrale e successivamente, nel 1955, assistente centrale fino al 1963. Eletto in quell'anno da Giovanni XXIII Vescovo di Crema, nell'attesa della nomina del suo successore, continuò a seguire la FUCI finché, qualche mese dopo, Paolo VI lo nominò assistente nazionale dell'ACI. Compromesso nella salute, si dimise nel 1972 ma fu per altri tre anni Presidente della Commissione episcopale per il laicato e Presidente della Commissione italiana *Justitia e Pax*. Il servizio nella Chiesa ebbe molti altri spazi di rilievo e di responsabilità. Ma resta dominante questa linea continua di impegno, che fu risposta ad una chiamata e scelta privilegiata. Fu quella di «don Costa» una vita tutta spesa con intelligenza e con amore per la formazione dei laici per la Chiesa e per il mondo.

Tratto da I. BOZZINI, «Don Costa». *Una sapienza amica*, AVE, Roma 1983.

Don Costa credeva fermentante - e ne traeva le conseguenze pratiche - nell'azione misteriosa dello Spirito nel cuore di ogni uomo, credeva che in qualche modo Dio tocca il cuore di ogni uomo. Lo tocca attraverso le vie ecclesiali della Sacra Scrittura, dei sacramenti, della tradizione, del magistero, ma lo tocca anche attraverso vie che a noi non è dato conoscere. E a nessuno tranne che a Dio è dato conoscere la risposta che ogni uomo dà a questo tocco. Il dialogo efficace della salvezza tra Dio e l'uomo, tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo è un mistero che nessun uomo può indagare e che nessuno, neanche il prete, è autorizzato a giudicare e disturbare.

Da questa fede nell'incontro esclusivamente personale dell'uomo con Gesù Cristo («il cristianesimo non è una dottrina ma una Persona»), che nulla toglieva alla funzione della Chiesa, derivava in lui il rispetto, direi riverente per ogni uomo, credente o ateo, piccolo o grande, l'atteggiamento di accoglienza aperta, di ascolto trepido, di attesa paziente, di fiducia disarmata, di condivisione sofferta o gioiosa, oggi si direbbe con una parola «di dialogo».

Le testimonianze dicono che nell'azione formativa don Costa non imponeva, non si sovrapponeva; liberava potenzialità, suscitava responsabilità. La vita fucina si svolgeva nel colloquio continuo, assiduo, orale ed epistolare, dentro una trama di amicizia costruita non solo con i responsabili del centro nazionale ma in giro per l'Italia con i gruppi, i giovani, gli Assistenti periferici. Don Costa si accompagnava ai fucini nella continua fatica di capire, di discernere: la propria vita nella vocazione fondamentale a Dio in Gesù Cristo, la

propria vocazione personale, il proprio posto nella chiesa e nel mondo, il valore della vita e delle realtà terrene, la vicenda degli uomini e della storia, la difficile impresa della costruzione della città dell'uomo e di ogni realtà sociale, il senso della ricerca religiosa, scientifica, politica, economica, sociale.

Comunicava, senza artifici e senza complicazioni dialettiche, con la forza mite e dirompente che scaturiva da tutta la persona, dal suo essere ed agire, dal suo credere e pensare, dal suo credere pensante e pensare credente, comunicava una visione dell'uomo e della vicenda umana seria, positiva, liberante, esaltante. E non perché ignorasse in essa la presenza del peccato e della fragilità degli uomini, ma perché più forte vi vedeva la presenza di Dio.

La proposta di vita di don Costa ai fucini era esigente. Puntava alla sintesi tra fede e vita, tra fede e cultura da tenere nettamente fuori dalle cadute nel secolarismo e nell'integralismo. Sintesi tra la fede nel primato di Dio, fede consapevole, motivata, coltivata nella preghiera, nella meditazione, nell'approfondimento intellettuale, nella carità; e la vita reale, situata storicamente, in cui giocare con decisione, responsabilità e coraggio, senza riserve, i propri talenti di intelligenza, di abitudini, di creatività, non per una affermazione orgogliosa di sé ma per la realizzazione piena di sé nel disegno di Dio, in un servizio intelligente e generoso alla comunità degli uomini.

Puntava all'amore verso i valori terreni nella tensione verso il Regno. Perciò chiedeva rigore intellettuale e morale, fedeltà ai propri compiti nel mondo e con la chiesa.

L'incontro personale con la persona di Gesù Cristo, l'inizio e compimento della vita - vita senza aggettivi - aveva in don Costa la sua centralità nella fede della Chiesa. La fede che don Costa viveva, testimoniava e traduceva nelle opere era senza riserve una fede eccle-

siale. Don Costa ha insegnato ai fucini incessantemente e senza tentennamenti, ad amare la chiesa e a sentire con lei. La chiesa tutta, realtà misterica di comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito, la chiesa realtà spirituale, incarnata nella storia, intrisa dei limiti e della fragilità umana, dei condizionamenti storici, di opacità e di peccato. Ha insegnato ad amare la chiesa di Pio XI, di Pio XII, di Giovanni XXIII, di Paolo VI, la chiesa dei nostri vescovi, dei nostri parroci. Ci avrebbe insegnato ad amare la chiesa di Giovanni Paolo II.

Ci ha insegnato ad amarla non perché fosse facile e senza contraddizioni. Difficoltà e contraddizioni per don Costa e per la Fuci ce ne sono sempre state. Non sono quasi mai mancate incomprensioni, talora ostilità, per l'opera di don Costa e della FUCI, anche nell'A.C., per il netto rifiuto di ogni trionfalismo ed integrismo a favore di un'azione discreta, sostanziosa, autenticamente religiosa. Ma non venne mai meno o si indebolì la fedeltà amorosa alla chiesa.

Non gli piaceva il gusto della contestazione, del dissenso, del mugugno. Esercitava e promuoveva una presenza sempre rilevante, costruttiva, anche nelle realtà più umili e povere e più distorte, nella ricerca paziente e sofferta di ciò che unisce. Usava spesso il paradosso: «Meglio uniti all'osteria che divisi in Chiesa», volendo dire che è un bene apparente quello perseguito con le rotture e le contrapposizioni perché nella logica evangelica il bene supremo è l'unità nella carità.

Unità ricercata senza compromessi e cedimenti, senza conformismi ed unanimismi, con la fatica di discernere l'essenziale, su cui non si può transigere, dai punti di vista in cui si insinuano orgoglio, caparbia, intolleranza; con la capacità di salvaguardare sempre il vincolo della carità nella sofferenza e nella morte di sé alla sequela di Gesù Cristo che «si fece obbediente fino alla morte e alla morte di croce» □

Ida Bozzini è stata in Fuci tra il 1948 e il 1952, periodo in cui ha conosciuto don Costa. In seguito, durante gli anni della presidenza Monticone, è stata Segretaria Nazionale dell'ACI. Oggi è Vice Presidente Nazionale del MEIC.

CREDITO COMMERCIALE, RACCOLTA 4.765 MILIARDI,
IMPIEGHI 3.707 MILIARDI,
FILIALI 87, ADDETTI 2.012.

VOGLIAMO ESSERE AL CENTRO
DI OGNI PANORAMA
ECONOMICO PER DARE
NUOVI ORIZZONTI
AI VOSTRI INTERESSI.

**Il mondo degli affari non ha
una sola realtà. E per voi è
importante avere in ognuna
un supporto specializzato su
cui poter contare. Noi lo sappiamo e per questo
operiamo sempre nel cuore del panorama eco-
nomico. Solo così siamo in grado di rispondere
meglio alle esigenze della gente e delle aziende.**



GRUPPO BANCARIO
MPS



CREDITO COMMERCIALE

Per una nuova legge sul servizio civile

di Sandro M. Campanini e Salvatore Vassallo

Riprendendo il filo del discorso

Nel numero 5/90 di Ricerca, come i lettori ricorderanno, abbiamo proposto un ampio studio sul tema del servizio civile e dell'obiezione di coscienza, cercando in questo modo di offrire un ulteriore contributo di riflessione al dibattito sviluppatosi intorno alla riforma della legge 772\72 (che regolava l'obiezione di coscienza). In quel periodo - a metà dell'estate - si era infatti vicini all'approvazione di una nuova legge su tali materie: i tempi per un suo rapido licenziamento da parte di uno dei rami del Parlamento - la Camera - sembravano essere maturi, poichè la stessa Camera aveva demandato alla Commissione Difesa il compito di discutere e approvare il progetto di riforma. Il testo in questione veniva incontro per molti versi all'accresciuta consapevolezza del ruolo sociale svolto in questi anni dal servizio civile alternativo a quello militare e si poneva in sintonia con le recenti sentenze della Corte Costituzionale, che hanno riconosciuto al servizio civile piena legittimità dal punto di vista del dovere di difesa della Patria sancito dalla Costituzione. Con questa riforma, dunque, le forze politiche sembravano prendere decisamente la strada di un adeguamento normativo, amministrativo e organizzativo della materia obiezione di coscienza\servizio civile, adeguamento richiesto con sempre più insistenza da larghi settori sociali e specialmente dal mondo giovanile.

In questo clima di relativo ottimismo, e dando ormai per scontata (visto il sostanziale accordo tra i vari partiti, soprattutto tra i maggiori due) l'approvazione della nuova legge da parte della

Camera, con buone possibilità di riuscita al Senato, avevamo ritenuto utile lanciare, una proposta cautamente innovativa: quella riguardante il raggiungimento di un regime di piena opzionalità tra servizio di leva militare e servizio civile, che riconoscesse quest'ultimo come modo del tutto legittimo di servire e difendere la Patria, senza bisogno di ulteriori giustificazioni sul piano etico. Su questa prospettiva, sulle sue implicazioni e conseguenze avevamo chiesto un parere ad esperti e a dirigenti di diverse associazioni giovanili, raccogliendo un giudizio sostanzialmente positivo ma cauto sui tempi e sui modi di realizzazione; secondo i nostri interlocutori di una tale eventualità si sarebbe potuto parlare con maggiore chiarezza una volta introdotto il necessario passaggio della riforma della 772.

Non ci saremmo mai aspettati che di lì a poco quest'ipotesi si sarebbe trovata al centro del dibattito politico...

Cosa è successo in quegli ultimi, caldi giorni di luglio?

Doccia fredda a fine luglio

E' successo l'imprevedibile (almeno per le nostre menti mortali): la riforma della 772 è stata rimandata in aula per una nuova discussione, su iniziativa di 93 parlamentari, per la maggior parte repubblicani, missini, liberali, socialdemocratici e socialisti insieme a qualche isolato deputato di altri partiti (DC, SVP, Gruppo Misto); nel frattempo il Senato approvava velocemente in prima lettura una legge riguardante sia alcune novità nella durata e nell'organizzazione del servizio militare di leva (riduzione a dieci mesi del servizio, aumento della paga, sperimentazione

di un servizio militare femminile volontario) che la creazione di un Servizio Nazionale Civile gestito dallo Stato ma non alternativo a quello espletato dagli obiettori di coscienza. A prima vista, la legge in questione sembrerebbe mostrare una sostanziale affinità con il nucleo centrale della nostra proposta: il servizio civile come modo legittimo di difendere la patria, svincolato dalla necessità di un rifiuto per imprescindibili motivazioni di coscienza, parificato perciò dal punto di vista del diritto\dovere soggettivo del cittadino a quello militare. A ben vedere però, la legge in questione presenta numerosi e preoccupanti tratti oscuri, che proveremo ad evidenziare. I lettori inoltre troveranno nelle pagine successive un sintetico panorama delle posizioni espresse da alcuni protagonisti della vicenda ed i testi dei documenti legislativi di cui si tratta.

Diciamo subito che destano una certa perplessità i tempi (inaspettatamente rapidi) e la modalità (una delega al governo dai contorni molto vaghi) con cui si è voluto introdurre una novità di tale portata; soprattutto se si tiene conto che ad una approvazione tanto veloce di questo testo ha corrisposto un deciso tentativo di rinviare *sine die* la riforma della legge 772.

Un buon esempio di pasticcio legislativo

La legge approvata il 31 luglio in prima lettura dal senato si compone di 9 articoli.

L'articolo 1 richiama il dettato costituzionale e precisa la natura difensiva del ruolo delle Forze Armate. Inoltre lascia intravedere l'acquisizione, da parte dell'ordinamento giuridico, di una accezione estensiva del compito di salvaguardia delle istituzioni democratiche e della collettività nazionale assegnato alle stesse FFAA. Questa acquisizione legittima l'istituzione di un Servi-

zio Nazionale Civile (SNC), con durata, validità giuridica e retribuzione economica pari a quella del Servizio Militare di leva. La legge demanda al Presidente del Consiglio la determinazione annuale del numero di giovani da assegnare al SNC.

Il primo articolo farebbe supporre dunque che una tale importante innovazione sia l'oggetto specifico della legge; gli articoli che seguono, invece, prescrivono la riduzione della leva a 10 mesi (art.2), la sua *regionalizzazione*, l'aumento della paga a 10.000 lire giornaliere nonché la parificazione del trattamento economico dei militari in servizio di leva prolungata a quello dei carabinieri ausiliari (art.4). L'art. 5 chiarisce che la normativa vigente in materia di licenze per il personale militare si applica sia ai militari di leva, che a quelli in ferma prolungata che a coloro che svolgono il SNC.

L'articolo 7 demanda al governo il compito di predisporre un programma di ammodernamento delle infrastrutture militari. L'articolo 8 consente l'ammissione a titolo sperimentale per cinque anni dei «cittadini di sesso femminile» al reclutamento come volontari a ferma prolungata o come sottoufficiali e ufficiali in servizio permanente. Infine si prevede la copertura finanziaria del provvedimento (art.9).

E' soltanto all'articolo 6 che si parla del Servizio Nazionale Civile. Lo si fa per delegare il Governo ad emanare uno o più decreti legislativi che regolino il nuovo istituto e ne individuino le strutture organizzative. Di questo parleremo più dettagliatamente fra poco.

Intanto vorremmo evidenziare che ci troviamo di fronte ad un esempio *da manuale* della legislazione per *leggine*. In un testo breve e varato in tutta fretta si mettono insieme una somma per certi versi eterogenea di disposizioni. Come abbiamo visto la legge approvata in prima lettura al Senato si compone innanzitutto di alcuni provvedimenti da

lungo tempo attesi (e assai popolari) che riguardano il periodo di ferma obbligatoria, le retribuzioni e il miglioramento delle infrastrutture. Essa presenta inoltre l'introduzione di due novità relativamente importanti nella organizzazione *interna* delle FFAA costituite dalla regionalizzazione della leva e dalla possibilità di accesso delle donne alla professione militare.

E fin qui tutto sommato non troviamo grosse confusioni. Ci limitiamo a rilevare che appare difficilmente comprensibile il motivo per cui, una volta che sia stato garantito l'accesso delle donne alla carriera militare *professionale* (cosa per la quale non nutriamo pregiudiziali contrarietà), non lo si sia ritenuto plausibile nell'ambito del Servizio Civile ordinario.

Ma il punto meno convincente è proprio quello in cui la legge sembra incontrarsi con la proposta da noi avanzata nel nostro precedente intervento.

Accompagnati dall'insieme dei provvedimenti di cui abbiamo detto sopra troviamo infatti, del tutto inaspettatamente, la prefigurazione di un istituto che innoverebbe in modo considerevole il sistema della leva obbligatoria. Lo si fa però attraverso una legge di delegazione al governo (art.6) la quale pur essendo alquanto vaga prefigura una organizzazione del *Servizio Nazionale Civile* curiosamente simile a quella prevista dalla legge di riforma della 772 per (si noti) il *Servizio Civile Nazionale*. Sono identiche le funzioni che dovrebbero essere assolve (difesa civile in caso di guerra; protezione civile, difesa ambientale, salvaguardia dei beni culturali, interventi per far fronte all'emarginazione sociale, in tempo di pace). Identica è l'attribuzione della responsabilità ad una struttura istituita *nell'ambito della Presidenza del Consiglio*.

Non è un caso però che mentre il testo del Senato si limita ad affermare questo, la proposta *Caccia* preveda esplicitamente la costituzione di un Dipartimen-

to il quale garantirebbe una *effettiva autonomia* del SC da quello militare svincolando l'organizzazione del primo da quella delle FFAA.

Al comma 2d-bis (verosimilmente inserito con un emendamento durante la discussione in aula) si prevede che alla nuova struttura siano demandati i «compiti di coordinamento del servizio sostitutivo per i cittadini riconosciuti obiettori di coscienza». In sostanza quindi, poiché è evidente a questo punto che non potrebbe trattarsi di due strutture diverse - una per gli obiettori, una per i non obiettori - si delega al governo a emanare un decreto che di fatto *sostituisce* la legge di riforma della 772.

Se si somma questa mossa a quella con la quale si è intenzionalmente procrastinata l'approvazione della proposta *Caccia* (attraverso il suo rinvio in aula) si hanno tutti gli elementi per temere che si tenti in qualche modo di frenare le innovazioni comunque presenti in detta proposta - magari sventolando la bandiera di una più incisiva riforma.

In realtà in questo modo si crea una *inspiegabile* confusione. A meno che non si proceda ad alcuni aggiustamenti in corso d'opera, il complesso iter avviato dopo anni di impegno per la riforma del Servizio Civile, potrebbe risultare bloccato oppure gravemente *mutolato* nei suoi esiti.

Infatti il solo effetto chiaramente visibile e politicamente rilevante dell'insieme degli avvenimenti citati consiste in fin dei conti nello slittamento della decisione sulla nuova struttura per il servizio civile dall'ambito della Commissione a quello del Governo. Su questo punto ci limitiamo a richiamare l'attenzione sul fatto che i gruppi politici favorevoli al rinvio in aula della riforma della 772, minoritari nella Commissione, dispongono di una incidenza notevolmente superiore all'interno del Consiglio dei Ministri.

Un testo solo per una riforma seria

Da un lungo periodo di stasi legislativa si è dunque giunti a un dibattito che riguarda addirittura due testi di legge diversi; un dibattito che appare piuttosto confuso anche all'interno degli stessi partiti dai quali si attende ora maggiore chiarezza e responsabilità.

Da parte nostra crediamo che, nonostante tutto, si sia creato lo spazio per redigere una buona legge.

Il testo su cui deve essere costruita è quello relativo alla riforma della 772: esso, infatti, fa propria l'esigenza di un pieno riconoscimento dell'obiezione di coscienza come diritto soggettivo del cittadino, affidandone il coordinamento a un organo diverso dal Ministero della Difesa (il Dipartimento del Servizio Civile Nazionale). Il testo di legge in questione, inoltre, si pone in continuità con l'esperienza finora maturata lungo la storia del servizio civile in Italia, che vede protagonista la società civile, attraverso gli enti e le associazioni di volontariato, con uno stretto rapporto col tessuto sociale del paese.

Eppure, lo sviluppo, in parallelo, di un diverso testo legislativo che introduce un Servizio Nazionale Civile, può essere l'occasione per integrare la stessa riforma della 772 con alcune significative innovazioni.

Attraverso una semplice operazione di *taglio e cucito* è infatti possibile inglobare all'interno del testo di riforma della 772 la parte relativa al servizio civile della legge approvata dal Senato.

Quest'ultima potrebbe essere invece approvata in via definitiva limitatamente alle norme riguardanti il miglioramento e le innovazioni dell'organizzazione della FFAA.

Vale la pena di specificare meglio la nostra proposta. Per motivi di comodità e chiarezza chiameremo R/772 il testo di riforma della 772 e LS quello del Senato riguardante l'introduzione del Servizio Civile Nazionale.

I commi 2 e 3 dell'art. 1 di LS, potrebbero essere posti prima dell'art. 1 di R/772, preceduti da un comma che reciti, ad esempio: «E' istituito il Servizio Civile Nazionale al quale spetta il compito di coordinare e collocare tutti i cittadini soggetti agli obblighi di leva che decidono di espletarli attraverso lo svolgimento di un servizio civile alternativo a quello militare ma come questo del tutto rispondente al dovere costituzionale di difesa della Patria e ordinato ai fini enunciati nei Principi fondamentali della Costituzione. Tale servizio si svolge secondo le modalità e le norme stabilite nella presente legge»; per quanto riguarda i commi 2 e 3, basterebbe che essi contenessero una specificazione dei criteri della delega al governo per la determinazione annuale della percentuale di giovani da destinare al Servizio Civile Nazionale e che fossero depurati dell'ormai inutile riferimento all'art. 6. Circa invece il curioso *calambour* terminologico, basterebbe scegliere tra Servizio Civile Nazionale (R/772) e Servizio Nazionale Civile (LS). Vista l'integrazione del testo R/772 in LS, la prima soluzione appare preferibile; anche per motivi estetici.

Per il resto, sarebbe sufficiente una modifica del termine «obiettori di coscienza» con «i cittadini che attendono al Servizio Civile di leva» ove si vuole indicare, all'interno del nuovo testo, chi ha scelto il servizio civile al posto di quello militare (artt. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 23). Dovrebbe essere mantenuto il termine «obiettori di coscienza» quando ci si riferisce a coloro che comunque desiderano dichiarare la loro irriducibile opposizione all'uso delle armi (artt. 7, 15, 22).

Questi ultimi vedono riconosciuto in modo chiaro e definitivo il loro diritto soggettivo all'obiezione di coscienza e fissate in modo altrettanto chiaro le conseguenze di tale scelta sul piano normativo (esclusione dal conseguimento del porto d'armi). Evidentemente proprio

in forza del riconoscimento e della garanzia dovuta a quel diritto la loro opzione per il Servizio Civile non è vincolata ai limiti numerici determinati di anno in anno dal governo.

Quella che abbiamo proposto non è soltanto un'operazione di revisione formale; viene infatti accettato il principio di fondo asserito da LS, ma vengono eliminate le norme non chiare (come la delega in bianco al governo, art. 6 di LS) o ripetitive di LS rispetto ad R/772.

Qualche speranza tra molti dubbi

Con questo secondo intervento speriamo di avere contribuito in qualche modo alla discussione che si sta svolgendo intorno alla riforma.

Se la possibilità di uno sviluppo positivo del suo iter non sembra del tutto compromessa, ci risulta però difficile nutrire una particolare fiducia verso la capacità di questo sistema politico di realizzare riforme razionali e rispondenti alle esigenze dei cittadini. I suoi meccanismi decisionali, come dimostra la stessa vicenda legislativa di cui ci siamo occupati, sono farraginosi e spesso determinati da imprevedibili scomposizioni e ricomposizioni di equilibri interni, in gran parte sfuggenti a criteri di linearità, trasparenza e coerenza politica. Insomma, se ce ne fosse stato ancora bisogno, siamo di fronte ad un'ulteriore conferma dell'urgenza che abbiamo espresso più volte di serie ed incisive riforme nei meccanismi di rappresentanza e di decisione pubblica.

Purtuttavia crediamo che anche l'*abitudine* ad una maggiore iniziativa (indipendente dal sistema dei partiti) dei cittadini e delle associazioni - e in questo senso va il nostro contributo - favorisca un funzionamento migliore delle istituzioni democratiche ed un più incisivo controllo della società civile sulle scelte operate dalla classe politica □

S. M. C. e S. V.

Dalla 'grande riforma' ai 'dieci mesi' Opinioni a confronto

a cura di Stefano Bàlzola

La tensione nel Golfo e l'aggravarsi della crisi internazionale, che avvicinano sempre più lo spettro della guerra, si sono rivelate come una doccia fredda ad un mondo ancora stupefatto dal concretizzarsi di eventi che anche a noi giovani sembravano possibili solo in un futuro assai lontano (il dialogo URSS-USA, la gara alla riduzione degli armamenti, la possibilità di autodeterminazione dei popoli dell'Est europeo, il crollo del muro di Berlino e la riunificazione tedesca). Una doccia fredda che se da un lato corre il rischio di svegliare troppo rapidamente un mondo che sogna ad occhi aperti, dall'altro ripropone con drammatica attualità l'esigenza di una *strategia della pace* che sia fatta non esclusivamente di conteggio dei missili da ridurre dall'una e dall'altra parte, ma di diverso atteggiamento culturale. Questa situazione, in altri termini, non consente, come pure alcuni vorrebbero, di rilanciare l'idea della necessità di un esercito ben armato e aggressivo o teorie assurde ed ipocrite sulla guerra giusta e sulla guerra ingiusta, ma esige che si comprenda che la guerra e la violenza, soprattutto quella degli Stati, ancor più di quella del singolo individuo, sono strumenti comunque ingiusti ed ingiustificabili. Corriamo il rischio di trovarci un po' come i nostri nonni negli anni che vanno dal 1925 al 1929 circa (che per molti storici sono quelli in cui nel mondo si credeva veramente al funzionamento degli apparati di *sicurezza collettiva* messi a punto dalla Società delle Nazioni), ai quali sono seguiti gli anni bui dell'incomprensione e del nazifascismo. E' sicuramente colpevole l'atteggiamento di chi ritiene pace la *non-guerra* realizzata come equilibrio di forze militari, o di chi ritiene più morale il comportamento di chi vende le armi ai paesi poveri del Terzo Mondo di quello di quegli stessi paesi nel momento nel quale usano quelle stesse armi contro coloro che gliele hanno fornite.

Nella creazione di una nuova mentalità di pace, di una esaltazione dei valori pacifici contenuti nella stragrande maggioranza degli uomini, nella formazione di un atteggiamento completamente nuovo da assumere per affrontare ed estirpare il problema della guerra, il nostro paese deve impegnarsi in prima linea, e in quest'ottica un punto di partenza, non certo un punto di arrivo, seppure con tutti i suoi limiti, poteva essere rappresentato dal Testo Unico di Riforma della legge 772 del 1972 sull'obiezione di coscienza (il primo articolo del quale riconosce il *diritto all'obiezione di coscienza*). Questo testo, purtroppo, come è noto, è tornato in aula dopo che la Commissione difesa aveva ottenuto la possibilità di deliberare in sede legislativa. Già al momento di questa decisione abbiamo espresso la nostra preoccupazione e le nostre riserve su una scelta che se *apparentemente* consente un più ampio dibattito di quello possibile in commissione, in realtà (dato che in commissione la legge è approdata per l'approvazione dopo anni di lungo e travagliato lavoro da parte delle associazioni, degli uomini politici, delle organizzazioni sensibili al problema di una considerazione culturale e morale della questione della pace) altro effetto non ha che quello di determinare un notevolissimo rallentamento o addirittura un *insabbiamento* dell'approvazione del Testo Unico, ciò che perpetuerebbe il vigore delle discutibili norme della 772 del 1972 e consentirebbe l'entrata in vigore delle parimenti discutibili norme del provvedimento (pubblicizzato come *quello che porta il servizio militare a dieci mesi*) approvato nel luglio scorso dal Senato.

Per chiarire l'attuale situazione pub-

blichiamo qui di seguito le opinioni di alcuni esponenti politici e di responsabili di movimenti ed associazioni sensibili al problema dell'obiezione di coscienza. Lasciamo ad ognuno il compito di riflettere e di giudicare nella speranza che il rinvio in aula non renda vano lo sforzo, incoraggiato dalla stessa Corte Costituzionale, di conformare all'ordinamento democratico la disciplina della più importante prestazione personale che lo Stato chiede al cittadino (il servizio militare o civile):

- onorevole Paolo Caccia (DC): «Con l'arresto avvenuto in Commissione Difesa il 25 luglio u.s. della legge riguardante la riforma della 772 sull'obiezione di coscienza, i tempi, come era prevedibile, si sono allungati, in quanto a questo punto la legge non potrà che essere votata dall'Aula.

In Aula i tempi si prolungano per una serie di intoppi riguardanti altre leggi urgenti ed importanti giacenti in attesa di essere discusse e pertanto con diritto di precedenza ed il fatto che si è aperta la stagione di bilancio che obbliga il Parlamento a legiferare solo sulla finanziaria e sul bilancio e quindi a rimandare il resto dei lavori ai primi mesi del prossimo anno.

E' chiaro che questa situazione blocca la nuova legge sull'obiezione, lascia in vigore la vecchia normativa creando una serie di difficoltà e soprattutto generando nei giovani la convinzione che questa possa diventare una fuga dal servizio militare e dalle responsabilità che questo impegno comporta, questo perché nella vecchia normativa non esistono norme precise e ferme che rendano meno eludibili le sue disposizioni.

Il problema che ora si pone è di sensibilizzare innanzitutto coloro che l'hanno bloccata, in primis il partito socialista, che con i suoi uomini è stato il gruppo che con numerose firme ha arrestato l'iter della legge, affinché si possa, con il ritiro delle firme, farla ritornare in commissione, e far approvare questa legge che assicurava quelle garanzie e certezze del diritto e severità nell'applicazione che le nuove norme proponevano. Infatti la legge sull'obiezione non è una legge per i furbi ma per coloro che per coscienza e per libera scelta non intendono sfuggire dal servizio militare, bensì svolgere un servizio alternativo per motivazioni dettate dalla coscienza e dalla morale.

In questo momento occorre che tutti coloro che sono interessati, che tutti coloro che credono nella necessità di completare passo dopo passo la nostra Carta Costituzionale si impegnino a far sì che sia possibile far ritornare in Commissione questa legge, in modo da approvarla e da renderla definitivamente legge dello Stato al più presto, affinché l'esercizio di un diritto possa anche essere lo svolgimento di un dovere.

- onorevole Renzo Lusetti (DC): «Coloro che hanno aderito alla proposta di rinvio in aula del provvedimento sull'obiezione di coscienza hanno commesso un grave atto di leggerezza politica.

Purtroppo c'è ancora nel nostro parlamento qualche paladino della restaurazione che non si sforza nemmeno di leggere il frutto del lavoro di tanti colleghi impegnati. Temo che dietro questa richiesta si celi la volontà di ritardare il più possibile la nuova legge della cosiddetta obiezione di comodo.

L'approvazione della riforma subirà comunque notevoli ritardi tenuto conto del gravoso lavoro autunnale (finanziaria e quant'altro) del Parlamento, non mancherò tuttavia di impegnarmi a

fondo, insieme ad altri colleghi, per far inserire all'ordine del giorno dell'aula tale provvedimento il più presto possibile.»

- onorevole Teresa Capocchi (PCI): «Non posso non manifestare viva preoccupazione per i gravi fatti accaduti in questi mesi, primo fra tutti il blocco avvenuto a luglio della discussione del testo di riforma della 772/72. Questa iniziativa di alcuni deputati non trova giustificazione tantomeno nelle motivazioni, chiaramente pretestuose, da essi addotte. E' altrettanto grave che in sede di conferenza dei capigruppo della Camera di fronte a precise richieste di inserimento nell'ordine del giorno della riforma della 772 e del servizio di leva - in deroga alla discussione della sessione del Bilancio - PRI e MSI si siano fermamente opposti a tali richieste manifestando la volontà di non far esprimere il Parlamento su quelle che noi riteniamo essere riforme urgenti e inderogabili.

E' quindi necessario che le forze politiche si assumano le loro responsabilità di fronte alle migliaia di giovani coinvolti e di fronte a quelle forze sociali che da anni si sono impegnate per riforme serie ed efficaci.»

- onorevole Nicola Savino (PSI): «Il testo unificato dalla IV Commissione della Camera facilita a tal punto il rifiuto del servizio militare da innescare - ipso facto - la trasformazione dell'Esercito in struttura professionale. Ed, invece, sarebbe possibile (e necessario) ristrutturarlo in senso formativo per aiutare i giovani ad inserirsi nel mondo del lavoro e nella vita democratica.

Si comprende bene la preoccupazione di regolamentare (finalmente!) una materia delicata e resa urgente dalle sentenze della Corte Costituzionale. Ma, dinnanzi al netto vantaggio che si accorderebbe al rifiuto di un dovere più che scomodo (fino al punto da privilegiarlo) tanto varrebbe puntare diretta-

mente sul volontariato professionale: se ne gioverebbero i giovani, non più incoraggiati alla slealtà, e le stesse istituzioni, non più opacizzate dall'ipocrisia.

Ho sperimentato che chiedere un'adeguata riflessione sulla questione significa - di per sé - subire l'impopolarità e reazioni alquanto vivaci. Ma resto tuttavia convinto:

a) dell'obbligo - innanzitutto per un parlamentare - di manifestare le proprie posizioni, tanto più in relazione ai principi su cui si fonda lo Stato; e di evitare - nei limiti delle sue possibilità - che la caccia al voto sia spinta sino al danno del sistema democratico;

b) che il rifiuto - del servizio militare senza una sincera obiezione di coscienza - corrisponda a quell'autentico fenomeno di destra che è nel subordinare la morale civica alle tendenze del *consumismo edonistico*;

c) che l'obiezione al servizio militare sia un tale atto di lealtà verso se stessi e verso lo Stato da non doversi - in alcun modo o caso - confondere con il tentativo di fare proselitismo tra i giovani o di favorire l'emarginazione delle Forze Armate.

Da queste convinzioni mi derivano, perciò, due proposte:

1) che l'obiezione di coscienza sia organizzata in maniera da non consentire alcun privilegio, e, quindi, in maniera esattamente identica al servizio militare, sia quanto a sede di servizi che ai controlli, e con molteplici opportunità di incontro con i giovani che scelgono il servizio militare, anche in vista della futura collaborazione nella protezione civile;

2) che le Forze Armate, anche in relazione al nuovo scenario politico-strategico, siano dotate di un Servizio nazionale di leva con finalità formative in tre direzioni: della difesa civile, di quella militare e di quella volontaria e/o femminile.

E' evidente che, in questa impostazione, l'obbligo del concetto di leva non

coincide più con il solo servizio militare, ma si realizza con un servizio di interesse collettivo.

Ed è altrettanto evidente che per questa via si potrebbe realizzare una diversa organizzazione del servizio militare di leva, sia a favore del giovane che dello Stato. Al contrario, per la strada che si è ipotizzata, non soltanto si incontrerebbero seri rischi di incostituzionalità ma si sciuperebbe una grande possibilità di riforma e si disperderebbero importanti risorse umane ed istituzionali.

Ce n'è, dunque, abbastanza per auspicare un confronto sereno e pacato in vista della riforma complessiva dell'esercito.»

- **Movimento Giovanile Socialista** (apparso sull'Avanti del 29 luglio 1990): «La riforma della legge sull'obiezione di coscienza è una necessità, ed è già stata attesa a lungo da migliaia di giovani obiettori, dagli enti locali, dal mondo del sindacato e dell'associazionismo. Il testo che la commissione Difesa della Camera si accingeva a varare garantiva finalmente ai cittadini-obiettori una più equa dignità giuridica, grazie al riconoscimento del diritto all'obiezione e all'abolizione di burocratismi e discriminazioni che apparivano francamente assurde.

La riforma costituirebbe insomma un equilibrio accettabile fra diritti e doveri ed è significativo che goda dell'appoggio dello stesso ministro della Difesa¹ ed abbia al contempo suscitato vasti consensi tra gli obiettori, le associazioni giovanili, gli operatori. Appare quindi grave e incomprensibile quanto avvenuto in Parlamento, a causa dell'iniziativa di un eterogeneo gruppo di deputati della maggioranza e dell'opposizione missina, i quali, chiedendo il passaggio in aula della riforma, ne hanno virtualmente promosso il boicottaggio.»

- **Antongiulio Barbaro** (Lega obietto-

ri di coscienza): «Il rinvio nell'aula di Montecitorio della discussione sul testo di riforma della legge 772 del 1972 costituisce un fatto grave per molti motivi.

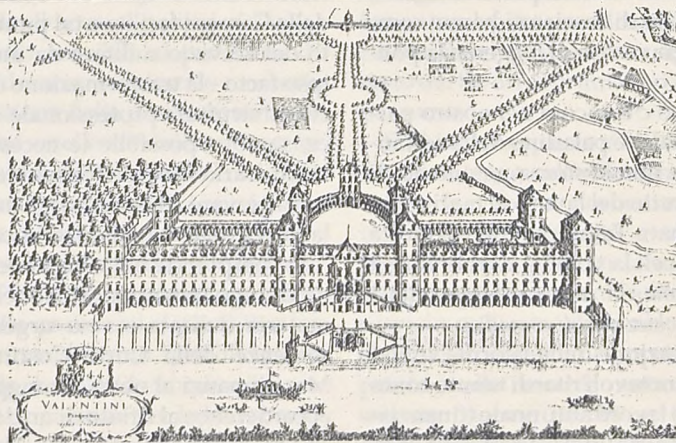
Anzitutto perché si configura come un vero e proprio tentativo di insabbiamento dell'atteso provvedimento, su cui la Commissione Difesa della Camera sta lavorando da ben due legislature. Quindi perché fa parte di una studiata strategia per limitare al massimo l'impatto innovativo del servizio civile, mantenendolo sotto il controllo dell'Amministrazione della difesa. Significativa è in questo senso l'avvenuta approvazione da parte del Senato di una frettolosa e assai pasticciata legge di riforma della leva, in cui non solo si introducono nuovi meccanismi di controllo discrezionale per l'accesso al servizio civile, ma se ne figura un'organizzazione che tende a negare l'esperienza e il contributo che le Associazioni di volontariato hanno dato all'applicazione della legge 772/72.

Appaiono del tutto pretestuose le motivazioni ufficiali addotte per sorreggere tale rinvio in aula: l'opportunità di tener conto del lavoro della Commissione parlamentare d'inchiesta sulla condizione giovanile; la necessità di inquadrare l'obiezione di coscienza all'interno del più generale riassetto della

leva; la maggiore trasparenza che sarebbe favorita dal dibattito in aula; la necessità di rimaneggiare ulteriormente un testo che porrebbe gli obiettori in una condizione di privilegio. «Sarebbe bene non legiferare per il momento in materia facendo inopportuno peraltro i primi della classe», ha eloquentemente affermato l'onorevole Gorgoni, repubblicano e autentico mentore dell'operazione, durante l'ultima seduta della Commissione difesa.

Il rinvio serve invece a congelare la nuova legge, a lasciare che la situazione gestionale del servizio civile degradi ulteriormente, ad agitare con la nuova legislatura lo spettro dell'aumento delle domande (dimenticando che il loro numero è ancora ben sotto il 6% dei chiamati alla leva) e dello sfascio del servizio civile, e quindi ad invocare norme punitive per gli obiettori ed un servizio civile ad uso e consumo degli Stati maggiori, ottenendo dopo ciò che oggi non è stato possibile strappare alla maggioranza delle forze politiche e sociali, oltre che al vasto movimento di opinione il quale da tempo si batte per la riforma. A queste realtà il compito di sventare la manovra.»

¹ Nel luglio del 1990 era Ministro della difesa l'onorevole Mino Martinazzoli.



La "Maison de Plaisance" ducale del Valentino e il collegamento a tridente con la strada di Nizza, col convento di S. Salvator e con la porta Nuova. Disegno (1661-1668) di Gio. Tommaso Borgonio

Testo unificato di riforma della legge 772/72. Approvato il 12 aprile 1990 dalla Commissione difesa della Camera (sede referente), con le modifiche apportate l'11 luglio 1990 dalla Commissione bilancio della Camera (relatore On. Paolo Caccia)

ART.1

1) I cittadini che per obbedienza alla coscienza, nell'esercizio del diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciuta dalla Dichiarazione Universale sui Diritti dell'Uomo e dalla Convenzione Internazionale dei Diritti Civili e Politici, opponendosi alla violenza delle armi non accettano l'arruolamento nelle Forze armate, possono adempiere gli obblighi di leva prestando, in sostituzione del servizio militare, un servizio civile, diverso per natura e autonomo dal servizio militare, ma come questo rispondente al dovere costituzionale di difesa della Patria e ordinato ai fini enunciati nei "Principi fondamentali" della Costituzione. Tale servizio si svolge secondo le modalità e le norme stabilite nella presente legge.

ART.2

1) Il diritto di obiezione di coscienza al servizio militare non è esercitabile da parte di coloro che:

- a) risultino titolari di licenze o autorizzazioni relative alle armi indicate negli articoli 28 e 30 del Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza approvato con il Regio decreto 18 giugno 1931, n°773, e successive modifiche ed integrazioni, ad eccezione delle armi di cui alla lettera h) del primo comma, nonché al terzo comma dell'articolo 2 della legge 18 aprile 1975, n°110. Ai cittadini soggetti agli obblighi di leva che facciano richiesta di rilascio del porto d'armi per fucile da caccia, il questore, prima di concederlo, fa presente che il conseguimento del rilascio comporta rinuncia ad esercitare il diritto all'obiezione di coscienza;
- b) siano stati condannati con sentenza definitiva per detenzione, uso, porto, trasporto, importazione o esportazione abusivi di armi e materiali esplodenti;
- c) siano stati sottoposti a misure di prevenzione o carcerazione per appartenenza a gruppi eversivi o di stampo mafioso;
- d) siano stati condannati con sentenza definitiva per delitti non colposi commessi mediante violenza contro persone, o per delitti riguardanti l'appartenenza a gruppi eversivi o di stampo mafioso.

ART.3

1) Nel bando di chiamata alla leva predisposto dal Min.ero della difesa deve essere fatta esplicita menzione dei diritti e dei doveri concernenti l'esercizio dell'obiezione di coscienza.

ART.4

1) I cittadini che a norma dell'articolo 1 intendono prestare servizio civile devono presenta-

re domanda al competente organo di leva entro sessanta giorni dall'arruolamento. La domanda non può essere sottoposta a condizione. Essa deve contenere espressa menzione dei motivi di cui all'articolo 1 della presente legge. Fino al momento della definizione della medesima, la chiamata alle armi resta per loro sospesa, sempreché la domanda sia stata prodotta entro i termini previsti dal presente articolo.

2) All'atto di presentare la domanda, l'obiettore indica le proprie scelte in ordine all'area vocazionale ed al settore d'impiego, ivi compresa l'eventuale preferenza al servizio gestito da enti del settore pubblico o del settore privato. A tal fine la dichiarazione può essere corredata da qualsiasi documento attestante eventuali esperienze o titoli di studio o professionali utili.

3) Gli abili ed arruolati ammessi al ritardo ed al rinvio del servizio militare per i motivi previsti dalla legge, nel caso che non abbiano presentato la domanda nei termini stabiliti al comma 1, potranno produrla al predetto organo di leva entro il 31 dicembre dell'anno precedente alla chiamata alle armi.

ART.5

1) Il Ministro della difesa, sulla base dell'accertamento da parte dei consigli di leva circa l'inesistenza delle cause ostative di cui all'articolo 2, decreta, entro il termine di sei mesi dalla presentazione della domanda, l'accoglimento della medesima. In caso contrario ne decreta la reiezione, motivandola.

2) La mancata decisione entro il termine di sei mesi comporta l'accoglimento della stessa.

3) In caso di reiezione della domanda di ammissione al servizio civile o di sopravvenuto decreto di decadenza dal diritto di prestarlo, l'obiettore può ricorrere alla giustizia ordinaria. Il giudice competente è il pretore nella cui circoscrizione ha sede il Distretto militare presso cui è avvenuta la chiamata alla leva. Per il procedimento si osservano le norme di cui agli articoli dal 414 al 438 del codice di procedura civile, in quanto applicabili. Fino alla pronuncia definitiva la chiamata alle armi resta sospesa.

4) Il rigetto del ricorso comporta l'obbligo di prestare il servizio militare per la durata prescritta.

ART.6

1) I cittadini che prestano servizio civile ai sensi della presente legge godono degli stessi diritti, anche ai fini previdenziali e amministrativi, dei cittadini che prestano il servizio militare di leva ed hanno diritto alla stessa paga dei militari di leva con esclusione delle indennità specificatamente riferite al servizio e agli impieghi militari eventualmente loro spettanti.

2) Il periodo di servizio civile è valido altresì, a tutti gli effetti, per l'inquadramento economico e per la determinazione dell'anzianità la-

vorativa ai fini del trattamento previdenziale del settore pubblico.

3) Il periodo di effettivo servizio civile prestato è valutato nei pubblici concorsi con lo stesso punteggio che le commissioni esaminatrici attribuiscono per i servizi prestati negli impieghi civili presso enti pubblici. Ai fini dell'ammissibilità e della valutazione dei titoli nei concorsi banditi dalle pubbliche amministrazioni è da considerarsi a tutti gli effetti il periodo di tempo trascorso nel servizio civile in pendenza di rapporto di lavoro.

4) L'assistenza sanitaria è assicurata dal servizio sanitario nazionale.

ART.7

1) Dalla data di accoglimento della domanda i nominativi degli obiettori vengono inseriti nella lista del servizio civile nazionale; tale inserimento viene contestualmente annotato nelle liste originarie per l'arruolamento di terra o di mare.

2) La lista degli obiettori di coscienza prevede più contingenti annui per la chiamata al servizio.

ART.8

1) E' istituito presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri il Dipartimento del Servizio civile nazionale (S.C.N.).

2) Il Dipartimento del Servizio civile nazionale ha i seguenti compiti:

- a) organizzare e gestire, secondo una valutazione equilibrata dei bisogni ed una programmazione annuale del rendimento complessivo del servizio da compiersi sentite le Regioni, la chiamata e l'impiego degli obiettori di coscienza, assegnandoli al Dipartimento della protezione civile o al personale civile del Corpo nazionale dei Vigili del Fuoco o agli enti convenzionati di cui alla lettera b);
- b) stipulare convenzioni con enti o organizzazioni pubbliche o private, per l'impiego degli obiettori esclusivamente in attività di assistenza, prevenzione, cura e riabilitazione, reinserimento sociale, educazione, protezione civile, cooperazione allo sviluppo, difesa ecologica, salvaguardia del patrimonio artistico e ambientale, tutela e incremento del patrimonio forestale, con esclusione di impieghi burocratico-amministrativi;
- c) promuovere e curare la formazione e l'addestramento degli obiettori, sia organizzando, d'intesa con il Dipartimento della protezione civile e con le Regioni competenti per territorio, appositi corsi generali di preparazione al servizio civile, ai quali debbono obbligatoriamente partecipare tutti gli obiettori ammessi al servizio, sia verificando l'effettività e l'efficacia del periodo di addestramento speciale al servizio civile presso gli enti e le organizzazioni convenzionate, di cui al comma 4 dell'articolo 9;
- d) verificare, direttamente tramite proprio personale ispettivo o, in via eccezionale, tramite le prefetture, la consistenza e le modalità della

prestazione del servizio da parte degli obiettori di coscienza ed il rispetto delle convenzioni e degli accordi stipulati con gli enti e con le organizzazioni di cui alla lettera b), sulla base di un programma di verifiche definito annualmente con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri e che dovrà comunque prevedere verifiche a campione sull'insieme degli enti e delle organizzazioni convenzionate, nonché verifiche periodiche per gli enti e le organizzazioni che impieghino più di cento obiettori in servizio;

e) predisporre con il Dipartimento della protezione civile forme di ricerca e di sperimentazione di difesa civile non armata;

f) predisporre, con il Dipartimento della protezione civile, piani per il richiamo degli obiettori in caso di pubblica calamità e per lo svolgimento di periodiche attività addestrative;

g) predisporre il regolamento generale di disciplina per gli obiettori di coscienza;

h) predisporre il regolamento di gestione amministrativa del servizio civile.

3) Il Presidente del Consiglio dei Ministri, con proprio decreto:

a) definisce entro cinque mesi dall'entrata in vigore della presente legge l'ordinamento del Dipartimento del Servizio civile nazionale, di cui al comma 1;

b) entro i quattro mesi successivi alla definizione dell'ordinamento di cui alla lettera a), approva i regolamenti di cui alle lettere g) e h) del precedente comma, acquisito il parere delle competenti Commissioni parlamentari.

ART.9

1) Il Ministro della difesa trasmette mensilmente al Dipartimento del Servizio civile nazionale i nominativi degli obiettori di coscienza le cui domande sono state accettate o siano state presentate da oltre sei mesi.

2) Gli obiettori di coscienza ammessi al servizio civile sono assegnati entro il termine di tre mesi dall'accoglimento della domanda

3) L'assegnazione dell'obiettore al servizio civile deve avvenire, fatte salve le esigenze del servizio, entro l'area vocazionale ed il settore di impiego da lui indicati, nell'ambito della regione di residenza e tenendo conto delle richieste degli enti e delle organizzazioni di cui al comma 2 dell'articolo 8.

4) Il servizio civile comprende un periodo di formazione, della durata complessiva di tre mesi, e uno di attività operativa, di durata pari a quella del servizio militare di leva. Il periodo di formazione dovrà prevedere un periodo di addestramento generale al servizio civile differenziato secondo il tipo di impiego, destinato a tutti gli obiettori ammessi a quel servizio, e un periodo di addestramento speciale svolto presso l'ente o organizzazione in cui verrà prestata l'attività operativa.

5) Il servizio civile, su richiesta dell'obiettore e a condizioni di reciprocità, può essere svolto in un altro Paese della CEE, e, salvo che per la durata, secondo le norme di questo.

6) Esso può essere svolto anche secondo le modalità previste, per i volontari in servizio civile, dagli articoli 31 e seguenti della legge 26 febbraio 1987, n°49, per la cooperazione allo sviluppo. In tal caso la sua durata è quella prevista da tale legge.

ART.10

1) Presso il Dipartimento del Servizio civile nazionale è istituito e tenuto l'albo degli enti ed organizzazioni convenzionati di cui al comma 2 dell'articolo 8. Allo stesso Dipartimento è affidata la tenuta della lista degli obiettori.

2) Presso il Dipartimento del Servizio civile nazionale è costituita la Consulta nazionale per il Servizio civile quale organismo permanente di consultazione, riferimento e confronto per il Dipartimento del Servizio civile nazionale.

3) La Consulta di cui al precedente comma è formata da un rappresentante del Dipartimento della protezione civile, da quattro rappresentanti degli enti convenzionati operanti a livello nazionale, da due delegati di organismi rappresentativi di enti convenzionati distribuiti su base territoriale nazionale, da due delegati di organismi rappresentativi di obiettori operanti su base territoriale nazionale.

4) La Consulta di cui al comma 2 esprime pareri al Dipartimento del Servizio civile nazionale sulle materie di cui all'articolo 8, comma 2, lettere c), e), g) e h), nonché sui criteri e l'organizzazione generale del servizio e sul modello di convenzione tipo.

5) Il Presidente del Consiglio, entro cinque mesi dalla pubblicazione della presente legge, con proprio decreto, istituisce e regola la Consulta di cui al comma 2.

ART.11

1) Gli enti e organizzazioni pubbliche e private che intendano concorrere all'attuazione del servizio civile mediante l'attività degli obiettori di coscienza, per essere ammessi alla convenzione con il Dipartimento del Servizio civile nazionale devono possedere i seguenti requisiti:

a) assenza di scopo di lucro;

b) corrispondenza tra le proprie finalità istituzionali e quelle di cui alla lettera b) del comma 2 dell'articolo 8;

c) capacità organizzativa e possibilità di impiego in rapporto al servizio civile;

d) aver svolto attività continuativa da non meno di tre anni.

2) Tali enti ed organizzazioni inoltrano domanda di ammissione alla convenzione al Dipartimento del Servizio civile nazionale. Nella domanda di ammissione alla convenzione devono indicare i settori di intervento di propria competenza, le sedi e i centri operativi per l'impiego degli obiettori, il numero totale dei medesimi che può essere impiegato e la loro distribuzione nei vari luoghi di servizio.

3) In nessun caso l'obiettore può essere utilizzato in sostituzione di personale assunto o da

assumere per obblighi di legge o per norme statutarie organiche dell'organismo presso cui presta servizio civile.

4) Ogni convenzione viene stipulata sulla base della presentazione di un preciso progetto d'impiego in rapporto alle finalità dell'ente e nel rispetto delle norme che tutelano l'integrità fisica e morale del cittadino.

5) E' condizione per la stipulazione della convenzione la dimostrazione, da parte dell'ente, della idoneità organizzativa a provvedere all'addestramento speciale al servizio civile previsto dai precedenti articoli.

6) Il Dipartimento, avvalendosi del proprio corpo ispettivo, accerta la sussistenza dei requisiti dichiarati dagli enti e dalle organizzazioni che hanno inoltrato la domanda di ammissione alla convenzione.

7) Sulle controversie aventi per oggetto le convenzioni previste dal presente articolo, decide il Tribunale amministrativo regionale territorialmente competente con riferimento alla sede dell'ente o dell'organizzazione, quale indicata nella convenzione.

8) All'atto della stipula della convenzione gli enti si impegnano a non corrispondere agli obiettori nessuna somma a titolo di controvalore e simili, pena la risoluzione automatica della convenzione.

ART.12

1) Il Dipartimento del Servizio civile nazionale comunica immediatamente al Min. della difesa l'avvenuto espletamento del servizio da parte dell'obiettore di coscienza.

2) I competenti organi di leva provvedono a porre l'interessato in congedo illimitato, dandogliene tempestivamente comunicazione.

ART.13

1) Tutti coloro che abbiano prestato servizio civile ai sensi della presente legge o della legge 15 dicembre 1972, n°772, nonché tutti coloro i quali si siano avvalsi dell'articolo 33 della legge 15 dicembre 1971, n°1222, sono soggetti, sino al quarantacinquesimo anno di età, al richiamo in caso di pubblica calamità.

2) Il Dipartimento del Servizio civile nazionale tiene apposito elenco dei cittadini soggetti a richiamo ai sensi del comma 1.

3) Nel periodo di richiamo si applicano integralmente le norme penali e disciplinari previste dalla presente legge per gli ammessi al servizio civile.

4) In caso di guerra o di mobilitazione generale, gli obiettori di coscienza che stanno svolgendo il servizio civile o che, avendolo svolto, siano richiamati in servizio, e per i quali non siano sopravvenute le condizioni ostative di cui all'articolo 2, sono assegnati al Dipartimento della protezione civile ed alla Croce Rossa.

ART.14

1) L'obiettore ammesso al servizio civile che rifiuta di prestarlo è punito con la reclusione

da sei a ventiquattro mesi.

2) Alla stessa pena soggiace chi, non avendo chiesto o non avendo ottenuto l'ammissione al servizio civile, rifiuta l'incorporazione nelle Forze armate, anche se adduce le ragioni di cui all'articolo 1.

3) L'autorità giudiziaria ordinaria è competente a giudicare con il giudizio immediato - salvo che non siano necessarie speciali indagini - i reati previsti dai commi 1 e 2, osservando le disposizioni di cui agli articoli 453 e seguenti del codice di procedura penale.

4) Con l'espiatione della pena si intendono esauriti gli obblighi di leva.

5) L'imputato o il condannato può fare domanda per essere ammesso o nuovamente assegnato al servizio civile nei casi previsti dai commi 1 e 2, tranne nel caso in cui tale domanda sia già stata presentata e respinta per i motivi di cui all'articolo 2. Nei casi previsti dal comma 2, può essere fatta domanda di prestare servizio nelle Forze armate.

6) Per la decisione sulla domanda di cui al precedente comma il termine di cui all'articolo 5, comma 1, è ridotto a tre mesi.

7) L'accoglimento delle domande estingue il reato e, se vi è stata condanna, fa cessare l'esecuzione della condanna, le pene accessorie ed ogni altro effetto penale. Il tempo trascorso in stato di detenzione è computato in diminuzione della durata prescritta per il servizio militare o per il servizio civile.

ART.15

1) L'obiettore ammesso al servizio civile decade dal diritto di prestarlo o di portarlo a compimento esclusivamente quando sopravvengono le condizioni ostative indicate all'articolo 2, fatte salve le disposizioni di cui all'articolo 18.

2) In tale caso egli è tenuto a prestare servizio militare, per la durata prevista per quest'ultimo, se la decadenza interviene prima dell'inizio del servizio civile, e per un periodo corrispondente al servizio civile non prestato, in ogni caso non superiore ai dodici mesi, se la decadenza interviene durante lo svolgimento di questo.

3) La decadenza è decretata dal Presidente del Consiglio su accertamento e richiesta del Dipartimento del Servizio civile nazionale.

4) In caso di richiamo per mobilitazione dei cittadini che abbiano prestato il servizio militare di leva, a tale richiamo sono soggetti anche i cittadini che abbiano prestato servizio civile quando per essi siano sopravvenute le condizioni ostative previste dall'articolo 2.

5) Allo stesso richiamo sono soggetti i cittadini che, dopo aver prestato servizio civile, abbiano fabbricato in proprio o commerciato, anche a mezzo di rappresentante, le armi e le munizioni richiamate alla lettera a) del comma 1 dell'articolo 2, e quelli che abbiano ricoperto incarichi direttivi presso enti o organismi che siano direttamente finalizzati alla progettazione e alla costruzione di armi e sistemi di

armi.

ART.16

1) Gli obiettori ammessi a prestare servizio presso pubbliche amministrazioni sono soggetti alle disposizioni degli articoli 13, 14, 15, 16, 17, 35, 36, 37, 39 del decreto del Presidente della Repubblica 10 gennaio 1957, n°3, e successive modificazioni ed integrazioni, in quanto applicabili.

2) Gli obiettori ammessi a prestare servizio presso enti ed organizzazioni diverse da pubbliche amministrazioni sono soggetti alle disposizioni del titolo I della legge 2 maggio 1970, n°300. Essi sono altresì tenuti ad osservare le norme disciplinari degli enti ed organizzazioni cui sono assegnati.

ART.17

1) Il cittadino che presta servizio civile non può assumere impieghi pubblici e privati, iniziare attività professionali, iscriversi a corsi o a tirocinii propedeutici ed attività professionali che impediscano il normale espletamento del servizio.

2) A chi si trovasse già nell'esercizio delle attività e delle funzioni di cui al comma 1, si applicano le disposizioni valevoli per i cittadini chiamati al servizio militare.

ART.18

1) All'obiettore che si renda responsabile di comportamenti repressibili o incompatibili con la natura e la funzionalità del servizio possono essere comminate le seguenti sanzioni:

- a) la diffida;
- b) la multa in detrazione della paga;
- c) la sospensione di permessi e licenze;
- d) il trasferimento ad incarico affine, anche presso altro ente, in altra regione, oppure a diverso incarico nell'ambito della stessa regione o altra regione;
- e) la sospensione dal servizio fino ad un massimo di tre mesi, senza paga, e conseguente recupero dei periodi di servizio non prestato.

2) Il regolamento generale di disciplina previsto dalla lettera g) del comma 2 dell'articolo 8 stabilisce i criteri di applicazione delle sanzioni in relazione alle infrazioni commesse.

3) La diffida è adottata per iscritto dal legale rappresentante dell'ente o organizzazione interessati e viene comunicato al Dipartimento del Servizio civile nazionale.

4) Il Dipartimento del Servizio civile nazionale, sulla base delle diffide notificategli, può decidere l'irrogazione delle altre sanzioni.

5) Avverso alla sanzione di cui alla lettera e) del comma 1 è ammesso ricorso al pretore del luogo in cui l'obiettore presta servizio.

6) Quando il comportamento dell'obiettore sia tale da equivalere ad un vero e proprio rifiuto di prestare il servizio, si applicano le norme di cui all'articolo 14.

ART.19

1) Gli enti convenzionati che contravvengono

a norme di legge o alle disposizioni della convenzione, ferme restando le eventuali responsabilità penali individuali, sono soggetti a risoluzione della convenzione o a sospensione dell'assegnazione con provvedimento motivato dal Dipartimento del Servizio civile nazionale.

2) In caso di risoluzione della convenzione con un ente, il Dipartimento del Servizio civile nazionale provvede alla riassegnazione degli obiettori che prestavano servizio presso quell'ente, sino al completamento del periodo prescritto, tenendo conto delle indicazioni espresse nella domanda.

ART.20

1) Per l'assolvimento dei compiti previsti dalla presente legge è istituito presso la Presidenza del Consiglio il Fondo nazionale per il Servizio civile degli obiettori di coscienza.

2) La dotazione del Fondo è determinata in lire 41 miliardi per il 1990 e in lire 58 miliardi a decorrere dal 1991. All'onere derivante dall'attuazione della presente legge, pari a lire 41 miliardi nel 1990 e a lire 58 miliardi negli anni 1991-1992, si provvede quanto a 5 miliardi annui per ciascuno degli anni 1990-1992 a carico del capitolo n°6856 dello stato di previsione del Ministero del tesoro mediante utilizzazione dell'accantonamento "riforma della legge sull'obiezione di coscienza" e quanto a lire 36 miliardi nel 1990 e a lire 53 miliardi negli anni 1991 e 1992 mediante corrispondente riduzione dell'autorizzazione iscritta, ai fini del bilancio triennale 1990-92, ai sensi della legge n°772/72, al capitolo n°1403 dello stato di previsione del Ministero della difesa.

ART.21

1) Il Presidente del Consiglio dei Ministri presenta ogni anno al Parlamento, entro il 30 giugno, una relazione sull'organizzazione, sulla gestione e sullo sviluppo del servizio civile.

ART.22

1) Entro nove mesi dall'entrata in vigore della presente legge il Presidente del Consiglio dei Ministri emana le norme di attuazione e predispone il testo della convenzione tipo, dopo aver acquisito i pareri delle competenti Commissioni del Senato della Repubblica e della Camera dei Deputati.

ART.23

1) Con l'entrata in vigore della presente legge cessa qualsiasi effetto conseguente a pronunce penali anche irrevocabili emesse per il reato di cui al primo comma dell'articolo 8 della legge 15 dicembre 1972, n°772, come modificato dall'articolo 2 della legge 24 dicembre 1974, n°695, nei confronti di obiettori di coscienza che abbiano prestato servizio civile per un periodo non inferiore ai quindici mesi.

2) Nell'ipotesi prevista dal comma 1, va cancellata dal casellario giudiziale la menzione della condanna irrevocabile eventualmente

pronunciata.

ART.24

1) Le domande di obiezione di coscienza presentate ed ancora in attesa di risposta alla data di entrata in vigore delle presenti norme sono istruite e accolte o respinte ai sensi della presente legge.

2) In attesa del riesame e della definizione delle convenzioni per l'impiego degli obiettori con i soggetti idonei ai sensi della presente legge, fino ad una loro ridefinizione, restano

valide le convenzioni stipulate dal Ministero della difesa con gli enti idonei ai sensi della precedente normativa.

3) La durata del servizio civile per gli obiettori di coscienza in servizio alla data di entrata in vigore della presente legge è quella prevista dall'articolo 9.

ART.25

1) La legge 15 dicembre 1972, n°772, e le successive modifiche ed integrazioni sono abrogate.

Testo del provvedimento approvato dal Senato nel luglio 1990

Art.1

1. Le Forze Armate sono al servizio della Repubblica e si informano ai principi costituzionali. Nell'ambito della difesa nazionale, esse assolvono il compito di assicurare la difesa militare della patria. Inoltre, le Forze Armate concorrono alla salvaguardia delle libere istituzioni e al bene della collettività nazionale nei casi di pubbliche calamità.

2. A seguito di tale determinazione, il Presidente del Consiglio dei Ministri, sentito il Ministro della Difesa e gli altri Ministri interessati, stabilisce annualmente il numero dei giovani, soggetti agli obblighi militari, da destinare al servizio nazionale civile da istituirsi a norma dell'articolo 6.

3. La durata del servizio nazionale civile è uguale a quella del servizio militare di leva e l'attività svolta in seno al primo è parificata, ad ogni effetto giuridico ed economico, a quella prestata in adempimento degli obblighi militari di leva.

Art.2 (Durata del servizio militare di leva)

1. Il primo comma dell'articolo 1 della legge 31 maggio 1975, n.191, come modificato dall'articolo 3 della legge 24 dicembre 1986, n.958, è sostituito dal seguente:

"1. A partire dal 1° gennaio 1992 la durata del servizio militare di leva per l'esercito, la marina militare e l'aeronautica militare è di dieci mesi."

Art.3 (omissis)

Art.4 (Servizio militare di leva, ferma di leva prolungata e trattamento economico)

1. Il servizio militare di leva è prestato, ove possibile, presso reparti od unità ubicati nelle regioni militari, ovvero nei dipartimenti marittimi e nelle regioni aeree, nel cui ambito sono ricomprese le regioni geografiche di provenienza degli incorporati.

2. Con decorrenza 1° luglio 1992 la paga giornaliera netta dei militari in leva è elevata a 10.000 lire per il soldato semplice, comune di 2.A classe e aviere, a 11.000 lire per il caporale, comune di 1.A classe e aviere scelto

e a 12.000 lire per il caporal maggiore, sottoposto e primo aviere.

3. Fermo restando quanto previsto dall'articolo 34 della legge 24 dicembre 1986, n.958, l'entità dei militari di leva che può essere ammessa alla ferma di leva prolungata è determinata in funzione della necessità di garantire un elevato livello di operatività delle unità e di disporre di un adeguato numero di riserve istruite.

4. A decorrere dal 1° luglio 1992 ai militari in servizio di leva prolungata è riconosciuto il trattamento economico complessivamente spettante ai carabinieri ausiliari.

Art.5 (Licenze)

1. La normativa vigente in materia di licenze per il personale militare si applica ai militari di leva, ai militari in ferma di leva prolungata ed ai cittadini che svolgono il servizio nazionale civile.

1 bis. I militari di leva eletti nelle amministrazioni locali hanno diritto di fruire di permessi con le stesse modalità previste dalla legge n.816 del 1985, per i dipendenti pubblici.

Art.6 (Ordinamento del servizio nazionale civile - Norme di delegazione)

1. Entro sei mesi dalla data di entrata in vigore della presente legge, il Governo, sentito il parere delle competenti commissioni della Camera dei deputati e del Senato della Repubblica, è autorizzato ad emanare uno o più decreti legislativi per disciplinare nell'ambito della Presidenza del Consiglio dei Ministri l'ordinamento del servizio nazionale civile, attenendosi ai seguenti principi e criteri direttivi:

a) previsione di norme volte a coordinare le funzioni dei ministeri per il coordinamento della protezione civile, dell'ambiente, della sanità, dei beni culturali ed ambientali, della difesa, degli affari esteri;

b) finalizzazione del servizio a criteri di efficienza in funzione dell'assolvimento di un dovere civico nell'interesse della collettività;

c) previsione di norme che, in caso di emergenza bellica, stabiliscano la devoluzione al servizio di compiti di difesa civile ed in tempo di pace lo svolgimento di attività di protezione civile, di difesa ambientale, di salvaguardia dei beni culturali, di intervento per far fronte

all'emarginazione sociale;

d) finalizzazione dell'addestramento per l'espletamento delle funzioni di cui alla lettera c) in armonia con la natura e lo scopo del servizio;

d bis) acquisizione dei compiti di coordinamento del servizio sostitutivo per i cittadini riconosciuti obiettori di coscienza.

2. Con i suddetti decreti saranno altresì individuati gli organi competenti ed i criteri utili per la valutazione dei giovani da ammettere su loro domanda al servizio, tenendo conto delle professioni e dei mestieri svolti, dei titoli posseduti, nonché delle vocazioni espresse.

3. Il parere delle commissioni parlamentari di cui al comma 1, deve essere espresso, secondo le modalità previste dai regolamenti di ciascuna Camera, entro 45 giorni dalla richiesta del governo. Decorso inutilmente tale termine, si intende che esse abbiano ritenuto di non doversi pronunciare.

Art.7 (Relazione al Parlamento)

1. Il Governo presenta al Parlamento, entro un anno dall'entrata in vigore della presente legge, una relazione sullo stato delle infrastrutture esistenti, corredata da un programma pluriennale per la realizzazione, anche mediante alienazioni e permuta di beni facenti parte del demanio o del patrimonio dello Stato, di opere di ammodernamento delle infrastrutture militari, di costruzione di nuove caserme e di riaménagement di quelle esistenti, che tenga conto dell'esigenza di ridislocazione delle Forze Armate sul territorio nazionale, avuto anche riguardo ai nuovi criteri di difesa ed al principio della "regionalizzazione" del servizio di leva di cui al comma 1 dell'articolo 4.

Art.8 (Reclutamento volontario femminile)

1. Il Ministro della Difesa è autorizzato, in via sperimentale e per la durata di anni cinque a decorrere dall'entrata in vigore della presente legge, ad emanare disposizioni per consentire, a domanda, ai cittadini di sesso femminile di partecipare ai concorsi indetti per il reclutamento nei ruoli dei volontari a ferma prolungata, dei sottufficiali ed ufficiali in servizio permanente.

Art.9 (Copertura finanziaria)

1. All'onere derivante dall'attuazione della presente legge, valutato in lire 252 miliardi per l'anno finanziario 1992, si provvede utilizzando, per lo stesso anno 1992, l'accantonamento denominato "ammodernamento dei mezzi e infrastrutture delle Forze Armate, ivi compreso il programma di sviluppo del velivolo EFA (European Fighter Aircraft)", iscritto nel bilancio triennale dello Stato, a legislazione vigente, 1990-1992, tra i fondi per i provvedimenti legislativi in corso di parte corrente (allegato c/3).

2. Il Ministro del Tesoro è autorizzato ad apportare con propri decreti, le occorrenti variazioni di bilancio.

Punti di vista sulla secolarizzazione

Romano Guardini, Friedrich Gogarten,
Carl Schmitt, Dietrich Bonhoeffer

interventi di

Silvano Zucal, Giorgio Penzo,
Michele Nicoletti, Alberto Gallas

Romano Guardini e il paradigma della «fede nuda»

di Silvano Zucal

Se c'è un autore che sembra soddisfare in modo adeguato l'attuale ricerca fucina nella direzione di una ridefinizione della proposta formativa questi è senza dubbio Romano Guardini¹. Egli è infatti uno dei grandi maestri (talora sottovalutati) di una spiritualità cristiana vissuta in aderenza al contesto culturale *post-moderno*. Un'aderenza che si esprime comunque nelle forme di una deliberata *inattualità*. Guardini si è sempre professato *inattuale*, impegnando tutta la sua esistenza ad indicare agli uomini il mistero umanamente incomprensibile e indicibile che chiamiamo Dio e che si è rivelato in Cristo, attento quindi a scoprire il rapporto originario dell'uomo con Dio più che fermarsi e limitarsi agli appelli della contingenza storica. Eppure Guardini ha saputo parlare con intensità straordinaria al suo tempo e ci si potrebbe chiedere, se proprio in virtù della sua voluta professione di pensatore *inattuale* egli può essere attuale per noi, in grado cioè di parlare anche al nostro tempo ecclesialmente e teologicamente *post-conciliare* e culturalmente *post-moderno*. In anno ormai lontani, come ebbe a raccontarmi il prof. Claudio Leonardi dell'Università di Firenze, la presidenza della Fuci si incontrò a Roma con Guardini ormai già carico di anni e fu un impatto carico d'emozione per i responsabili fucini di allora testimoni per sempre di un'eccezionale serata. Ora potremmo chiederci se un incontro del genere, mediato ovviamente dai libri che rimangono la testimonianza viva di un pensatore, potrebbe ripetersi con analoga emozione interiore. La mia risposta è affermativa, purché si riabiliti Guardini come teologo autentico ed oggi forse i tempi sono maturi, perché l'emergere con particolare rilievo della cosiddetta teologia narrativa, il recupero della teologia mistico-sapienziale e l'importanza cruciale di una teologia pastorale possono far ritornare come valido e stimolante paradigma proprio il tentativo guardiniano con quel suo distacco da una teologia eccessivamente carica e condizionata dal punto di vista della costruzione sistematico-speculativa per radicarsi invece in un riferimento

privilegiato e permanente

alla Scrittura. E insieme al teologo andrebbe riabilitato il pensatore, il filosofo della religione e della storia, il grande e raffinato ermeneuta della letteratura, il maestro di spiritualità e infine il teorico della liturgia che anticipa ma insieme oltrepassa le acquisizioni conciliari. Oggi è impraticabile l'accusa di diletterismo e di superficiale eclettismo che pur è stata rivolta a Guardini, condannandolo ad apparire talora solo come un buon autore spirituale, nel senso diminutivo del termine. Quella letteratura di Guardini, per cui lo si bandiva dai corsi ufficiali di filosofia della «Cattolica» ma lo si metteva in mano agli studenti per la loro «formazione cristiana».

La fine della modernità

L'importanza di Guardini va colta proprio nella direzione dell'attuale ricerca fucina. Infatti il grande pensatore italo-tedesco non solo ha fatto i conti fino in fondo con la secolarizzazione offrendone una puntuale descrizione fenomenologica ma ha saputo davvero abbozzare le linee fondamentali per esperienze di matura spiritualità cristiana che sappiamo stare *dentro* la secolarizzazione, che proprio Guardini definisce nella sua opera fondamentale *La fine dell'epoca moderna* come un processo ormai adempiuto, che neppure talune «artificiali» contro-tendenze (come il ritorno del «mito» e il nuovo politeismo) possono invertire. Guardini ha effettivamente intuito con sorprendente lucidità i nodi storici e teorici innescati dalla modernità o meglio dalla sua *fine* e dall'avvento dell'epoca nuova che «ancora non ha nome», il *post-moderno*. Quest'analisi guardiniana è per lo più nota, anche se la riassumeremo per accenni, ma meno nota è invece l'originale proposta di spiritualità che ne deriva e che

gioca tutta intorno al paradigma della «fede nuda». Uno splendido e recentissimo volume di Eugen Biser, successore di Guardini su quella stessa prestigiosa cattedra di «Weltanschauung cristiana» a Monaco² non fa in fondo che sviluppare, articolare e completare le intuizioni guardiniane. Questo non fa che dimostrare l'attualità, ma insieme le recensioni a questo volume confermano come ben pochi conoscano l'ascendenza guardiniana di quella proposta teorica.

Tutto il percorso speculativo di Guardini cui concorrono le sue diverse competenze, da quella filosofica a quella teologica per finire alla sua insonne attività ermeneutica, appare in sostanza molto limpido. Sul terreno di un'originale filosofia della storia egli ha puntualmente ricostruito la metamorfosi del *religioso* dall'Antichità pre-cristiana all'età post-moderna. E' quanto possiamo cogliere leggendo i tre scritti fondamentali per questa prospettiva: *Lettere dal lago di Como* del '27, *Mondo e persona* del '39 e soprattutto *La fine dell'epoca moderna* del '50, ma che si può rintracciare anche nelle grandi interpretazioni come il lavoro ermeneutico su Socrate e Platone per l'antichità greca pre-cristiana, le interpretazioni di Agostino, Bonaventura e Dante per la cristianità medievale, la singolare esegesi di Pascal per il passaggio o snodo epocale che introduce in pieno nella problematica del *moderno*, le grandi monografie su Holderlin, Dostoevskij e Rilke e gli approcci, se vogliamo, più frammentari a Kierkegaard e Nietzsche per afferrare la metamorfosi del *religioso* tra modernità ed età contemporanea.

Per Guardini l'Antichità era religiosamente satura, anche se prigioniera di Salvatore mitici che non erano in grado di dissuggellare il mondo dal suo irretimento immanente, dal ciclico affermarsi della vita

per soccombere alla morte entro una circolarità mai interrotta. In tal senso l'avvento del Cristianesimo ha rappresentato una potente cesura, anche se tutta la magnificenza religiosa dell'Antichità è stata - per così dire - «battezzata» e recuperata entro questa nuova apertura al Trascendente. La prima età cristiana risponderà alla Rivelazione con entusiasmo da *statu nascendi*, ma pur nella sua radicalità del primitivo rigetto della religione pagana non si dà mai un rifiuto di tutte le sue forme espressive, ma feste, miti tradizioni culturali vengono in certo modo riconvertite. Il medioevo poi possiede un acuto sentimento religioso del rapporto con la trascendenza divina e dall'altezza conquistata «al di sopra del mondo» ne viene una volontà ferma di riplasmare l'intera esistenza e quello stesso mondo, un incontro del tutto particolare di fervore mistico e di precisione architettonica che caratterizzerà la rappresentazione medievale dell'esistenza. L'uomo medievale trae dal suo vissuto religioso una inesauribile forza simbolica, che gli permette di edificare i grandi templi e le grandi *Summae*. Nel Medioevo per cui Guardini nutriva una velata predilezione tutta la vita è penetrata dal religioso che ne innerva tutte le sue manifestazioni e così la capacità di ogni singolo uomo di esperire una realtà religiosa, la vitalità del rapporto col divino e la percezione dell'immediatezza con cui esso opera nella sua esistenza erano estremamente profondi. Questa magnificenza religiosa medievale si riallacciava intimamente all'antichità e ne era in certo modo, anche se in diverso contesto, un proseguimento. Nel moderno la prospettiva muta radicalmente. L'essenza religiosa del moderno è colta da Guardini come la fine di quell'equilibrio e di quella positiva integrazione polare tra finito e infinito, tra uomo-mondo e Dio, che era tipica dell'età medioevale. Con ciò il moderno non è però un'età *a-religiosa*, la

frattura che lo caratterizza non implica per sé la fine del religioso ma soltanto l'affermarsi di una polarizzazione sul finito che si vede caricato di ogni potenza numinosa. Il moderno, sottolinea Guardini, anche se vede progressivamente sottratti all'influenza religiosa molti campi della vita, dalla scienza alla politica, dall'economia al diritto, non è un'età autenticamente secolare, ma piuttosto un'età di diversione religiosa per cui l'orientamento strutturale dell'uomo all'infinito e a Dio finisce con l'infinitizzare il finito, agisce - come in Holderlin - nella natura resa numinosa e popolata di dèi. Dio è divenuto nel moderno l'assolutamente ed abissalmente lontano (e questo allo stesso modo nei vari deismi come nei vario ateismi moderni) ed allora il religioso investe il finito e si riversa in esso. L'epoca moderna segna per Guardini l'apostasia religiosa del Dio trascendente a favore di un divino immanente nella natura o nella storia. La modernità determina una crisi radicale di ogni immagine «finita» del mondo. Il mondo non è più nettamente definito come era per gli Antichi e per il Medioevo cristiano per il quale il mondo è egualmente definito poiché i caratteri dell'Infinito appartengono solo a Dio. Il tempo e lo spazio cosmico si perdono nell'infinito, ma questo annullarsi dei limiti non è senza riflessi sul piano religioso. Mentre la coscienza religiosa pre-moderna concepiva sempre una sorta di spazio vuoto intorno al mondo «finito» in cui s'apriva lo spazio del divino e di Dio, al contrario per la coscienza religiosa moderna non c'è alcun spazio vuoto intorno al mondo, ma il mondo dei moderni ha ormai in sé l'intolleranza del Tutto che non sopporta niente accanto a sé. E' questo sentimento religioso della potenza numinosa autonoma del mondo che si fa strada nel moderno a partire dal Rinascimento e trova compimento nel panteismo moderno da G. Bruno in poi fino a tutto l'Ottocento. Dio non è più l'Altro che trascende il mondo ma è il Mondo stesso e così finito ed infinito si sovrappongono. Non a caso il concetto moderno di Natura assorbe in sé gli attributi classici di Dio come ad

esempio l'essere *causa sui*. O sul terreno della storia un'espressione paradigmatica di ciò è per Guardini il «culto idealistico» che venera nel mondo stesso l'autorealizzazione dell'Assoluto. L'età moderna si distingue poi dalle precedenti per l'enfaticizzazione del Soggetto, che non è più - come in Holderlin - nel Medioevo- L'unità spirituale dell'essere umano in quanto creatura divina, ma la soggettività diviene la forma umana che si dispiega secondo le proprie autonome disposizioni ed iniziative, un elemento primo che non rinvia più ad un Altro come mostra la filosofia di Kant. Anche il Soggetto è allora colto nel moderno come portatore di una valenza numinosa soprattutto quando raggiunge le vette del «genio» ed infatti il concetto moderno di «gloria» vuol esprimere (secolarizzando l'accezione teologica) un'irradiazione sovrumana che dalle grandi personalità si riflette sulla storia. Il terzo elemento qualificante del moderno è per Guardini la nozione tipicamente moderna di Cultura che nasce sulla base della nuova scienza e della tecnica. Anche la Cultura nel moderno si costituisce come prospettiva di autonomia. L'immagine complessiva del moderno è quindi in questa triade Natura-Soggetto-Cultura, elementi che insieme disegnano una prospettiva di autonomia mondana radicale che non ha bisogno di giustificazioni teologiche ed in tal modo nel moderno assistiamo ad una vera e propria diversione del senso religioso ad opera di una volontà di autonomia e la positiva fedeltà al mondo, al soggetto ed alle potenzialità dell'umana cultura si trasforma in un'assolutizzazione del mondo. Il rifiuto del Dio personale che ha in sé la dimensione dell'infinito determina non una fine del religioso ma un investimento religioso nel mondo. La moderna autonomia è così essa stessa per Guardini il frutto di un'esperienza religiosa che fa sì che il mondo sia pervaso di potenza, profondità e magnificenza religiose. L'elemento paradossale del moderno è che il divorzio da Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe vede l'elemento religioso divenire esso stesso lo strumento per l'auto-chiu-

Silvano Zucal svolge attività di ricerca presso l'Istituto di Scienze Religiose in Trento

sura in sé del mondo. La cosiddetta *secolarizzazione* moderna è in realtà per Guardini un processo religioso che vede sostituito l'infinito autentico del Dio autentico del Dio cristiano con l'infinito inautentico, eppure religiosamente colto come tale, del mondo.

Il post-moderno

Ma questa prospettiva non regge e non è sostenibile alla distanza. Proprio l'impossibilità di un *religioso* autonomo e non più teonomo porterà alla fine del *moderno* e all'età nuova, l'età post-moderna. Allora il mondo non sarà più la «Natura» moderna luminosamente satura, la Natura misteriosa, santa e creatrice di G. Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling e soprattutto Holderlin, ma di nuovo il luogo del «caos». Il *Soggetto* divinizzato rischierà di decomporsi vittima dei totalitarismi politici, ma anche psicologici o mass-mediologici. La *Cultura* nata baconianamente sull'istanza del dominio dovrà gettare la maschera numinosa della «santa intrapresa» per denudarsi nella sua essenza, che è appunto il solo dominio. Nell'insieme dal *moderno* che ha visto una diversione del numinoso nel mondo si perverrà ad un «deserto numinoso», al *post-moderno* annunciato da Nietzsche che vedrà consumarsi in via definitiva le illusioni di un *religioso* autonomo. Il finito è solo finito e non s'ammanta più di una pretesa infinitizzazione, ma s'impone oramai nella sua radicale finitezza. Questo è il processo epocale che Guardini intende porre in luce. La fine del *moderno* si annuncia come un declino progressivo della immediata ricettività religiosa, come una perdita sempre più accentuata della capacità di un contatto diretto col contenuto numinoso delle cose e degli eventi. Estenuati ed indeboliti nelle disposizioni religiose naturali non ci si lascia più afferrare dal flusso di mistero che promana dal mondo. La natura, la politica e lo Stato, l'arte stessa vedono progressivamente scomparire da sé ogni accento religioso. In tal modo ogni evento perdela sua apertura ad un più alto significato, la sua

potenza simbolica, e si determina un vuoto radicale, un'assenza, una perdita, ben evocati dalla tematica heideggeriana (ripresa da Holderlin) degli «dei fuggiti». E' suggestiva ed inquietante la descrizione guardiniana di questo deserto numinoso, di questa scomparsa del *religioso* nel post-moderno: «Senza elemento religioso la vita diviene come un motore che non ha più olio. Si riscalda, ad ogni momento qualche cosa si brucia, e dappertutto si smuovono pezzi di ingranaggi. Il centro ed i raccordi si spezzano»³.

Il *post-moderno* è quindi per Guardini il compimento ultimo di questo processo di progressiva eclissi del *religioso*. Se in termini più generali il *post-moderno* si qualifica per Guardini come la fine dell'euforia connessa al dominio e al potere tecnico-scientifico sul mondo, come l'età in cui si fa strada la convinzione che l'aumento esponenziale del potere non è in assoluto una vittoria, ma piuttosto una minaccia, sul terreno religioso esso è l'epoca evocata dal personaggio de *I Demoni* di Dostoevskij, il cupo Stavroghin, l'epoca del *vuoto* religioso. A determinare questo vuoto concorrono diversi fattori. Guardini indica in particolare i fenomeni della massificazione e dell'egemonia spaventosa dell'artificiale che determina un'epoca senza «immagini». La natura non è più un misterioso dominio primordiale in cui l'uomo si muove con religiosa *pietas*, ma un serbatoio di risorse e di energie di cui egli può completamente disporre. L'uomo esiste così in un atteggiamento assoluto senza essere assoluto ed anzi proprio la sua potenza tecnica si risolve da ultimo nella realtà di un individuo costruttore e consumista, la cui autentica consistenza vitale diviene sempre più misera e uniforme. Egemonia dell'artificiale e massificazione progressiva determinano un quadro fondamentale dell'esistenza post-moderna, che Guardini definisce icasticamente con una celebre espressione tratta dalla IX *Elegia* di Rilke, come l'epoca di un «fare privo di immagine» (*Tun ohne Bild*), un'epoca dominata dal pensiero puramente funzionale e priva di interiorità. Interiorità

è infatti solo nello spirito che guarda e che apprende il significato, nel cuore che sente il valore, nell'animo la cui profondità si apre e può cogliere in sé le cose, ma tutte queste dimensioni sembrano come atrofizzate nel *post-moderno*.

Come si disegna allora la realtà religiosa nel *post-moderno*? Per Guardini non assistiamo solo ad un vuoto religioso, ma ad una sorta di vera e propria espulsione del *mistero* e la dimensione di ciò che è donato e gratuito va perduta. Basti un esempio: l'odierno sistema delle assicurazioni. «Se lo si considera negli sviluppi estremi che ha già avuto in molti paesi, esso appare come l'eliminazione di ogni sfondo religioso. Tutte le eventualità della vita vengono *previste*, calcolate secondo la frequenza e l'importanza e rese inoffensive. Gli eventi capitali della vita umana: concepimento, nascita, malattia, morte, perdono il loro carattere di mistero. (...) e quando rappresentano dei fatti che non possono essere domati, allora si anestesizzano»³. La dimensione del *mistero* è poi fortemente compromessa dalla quantità, anzi dall'eccesso di stimoli. Non c'è infatti esperienza del *mistero* senza silenzio, senza quiete, raccoglimento e rarità. Fino ad un certo punto l'incremento dello stimolo può accrescere, approfondire e differenziare l'impressione, suscitare un'emozione più profonda, uno stupore più grande, ma a partire da quel punto subentra l'assuefazione, l'impressione si ottunde, scompare la dimensione del misterico e una componente decisiva del *religioso* va perduta. Ed un indice singolare di questa perdita è la sempre più rilevante sostituzione artificiale del mistero che si produce con la notevole inclinazione post-moderna al superstizioso, al magico, all'iniziazione pseudo-mistica, ad ogni forma di esoterismo. Anche il mistero dell'unicità della persona con l'aura religiosa che l'avvolge viene sempre più messo in ombra nella società di massa. ed egualmente evidente è la scomparsa dell'elemento contemplativo in rapporto alla natura. Pur in presenza di un'emergente sensibilità ecologica le forme immediate dell'es-

sere naturale non portano più con sé una dimensione numinosa: né la terra, né lo spazio celeste con lo splendore delle sue costellazioni, né il ritmo alterno della luce e delle tenebre alludono più ad una dimensione trascendentale sia verso l'intimo che verso l'alto. Addirittura l'atteggiamento contemplativo minaccia di scomparire in senso assoluto. Il silenzio con la sua potente valenza religiosa rischia di rivelarsi ormai impossibile in un'età dominata dall'inquinamento acustico sia sul terreno materiale che su quello spirituale. In tal modo si perde ogni coscienza di una *Gegebenheit*, di una realtà del mondo e della vita come *dono* e non semplicemente come *dominio*. Per cogliere ciò occorrerebbero gli atteggiamenti del farsi silenziosi, del guardare, dell'ascoltare attento e recettivo, dell'accogliere e del ringraziare. Occorrerebbe soprattutto la coscienza di una *non-ovvietà* di ciò che è. Ma tutti questi atteggiamenti sono per lo più estranei al paradigma del *post-moderno*.

Il *religioso* ormai estenuato sopravvive in modo residuale nel *post-moderno* solo come un neo paganesimo che si distingue da quello antico per aver perso l'ingenua freschezza di questo, dovendo ormai affermarsi - come in Holderlin - direbbe Kierkegaard - nella serietà della decisione contro Cristo. Guardini rileva tracce di questo paganesimo *post-moderno* nel ritorno del mito, nel nuovo politeismo, nella «religione» del corpo. Il sentimento religioso dell'ultimo Rilke sembra esprimere questo sentimento di creare i nuovi miti attraverso l'estrema secolarizzazione di pensieri ed atteggiamenti cristiani. E così tutti gli epigoni di Nietzsche si fanno banditori di una nuova «religione» del corpo. Ma più che effettive dimensioni del *religioso*, si trovano qui surrogati e mode. Il *religioso* perduto sembra quindi tornare alla ribalta solo come una delle varianti sul mercato del gusto dell'eccentrico.

La svolta della fede

Alla descrizione puntuale della meta-

morfosi del *religioso* si accompagna però sempre in Guardini un'analoga descrizione della metamorfosi della *fede*. Forte della sua concezione filosofica del *Gegensatz*, dell'opposizione polare, il pensatore italo-tedesco non ha mai accettato una prospettiva di tipo kierkegaardiano o barthiano che separi e renda tra loro *altre* queste due dimensioni. Il *religioso* e la *fede* pur distinti, non sono da cogliere in un'ottica di contraddizione radicale (*Widerspruch*) ma piuttosto in quella di una essenziale e vitale correlazione. Per cui al termine di questo tragitto sull'evoluzione del *religioso* occorre chiedersi se l'estrema metamorfosi del *religioso* che nel *post-moderno* ne determina una sorta di consunzione non faccia saltare nell'epoca nuova ogni ipotesi di vitale correlazione *religione-fede* per la perdita e lo smarrimento di uno dei termini in gioco. E' forse il *post-moderno* il tempo inedito di una «impossibilità» umana del credere, di una *fede nuda* e ormai deprivata di ogni sostegno religioso e che deve anzi scontare in sé questo radicale e inquietante vuoto? E' questa in realtà la tesi conclusiva di Guardini che non vede (come potrebbe vedere un Karl Barth) - se non per taluni aspetti - nello smarrimento di una correlazione vitale per la *fede* nessuna catarsi e nessun positivo compimento di una liberazione in direzione dell'autentico, ma piuttosto un dramma epocale. E tutti i suoi lavori, soprattutto quelli a carattere formativo, cercano di approntare una prospettiva per questo periodo di «prova», per questo deserto che richiede una peculiare specularità. La correlazione vitale tra pienezza del *religioso* e *fede* aveva trovato un suo grande momento - in certo modo normativo - nel Cristianesimo primitivo che aveva - per così dire - «redento» e recuperato tutta la grande religiosità pagana antica per raggiungere poi il proprio apogeo nel Medioevo. E anche se Guardini rigetta la prospettiva barthiana, con ciò non confonde il piano del *religioso* e quello della *fede* nella Rivelazione, ma semplicemente sostiene con forza che tra questi due ambiti dell'esperienza esistenziale sussiste un rapporto

vitale: «La religiosità naturale è purificata dalla Rivelazione e introdotta nel suo contesto ideale. Dal canto suo porta alla fede cristiana delle forze elementari, elementi del mondo e della vita, attraverso i quali i contenuti della Rivelazione sono ricondotti alla realtà terrena»⁴. Un certo rapporto vitale tra *religioso* e *fede* si manterrà anche nel *moderno* anche se con taluni sbilanciamenti in cui il fasto religioso rischia di inghiottire la peculiarità dell'atto di *fede* come nel *Barocco* e nel *Romanticismo*. E' fuori di dubbio, come ha ben insegnato Rudolf Otto, che è cosa ben diversa parlare di semplice esperienza religiosa e parlare di *fede* vera e propria. Nell'un caso è in gioco il carattere numinoso della realtà mondana ed esistenziale, nell'altro la rivelazione. Il *religioso* appartiene alla natura umana, mentre *fede* e rivelazione poggiano sulla gratuità della grazia. Il *religioso*, come momento psicologico-culturale dell'umano, varia con la storia fino a conoscere una sorta di esaurimento nel *post-moderno*. Ma allora torna la domanda: come è possibile l'atto esistenziale del credere, che è sì frutto di grazia ma anche di stoffa umana, nel *post-moderno*? Forse che insieme con l'esperienza religiosa divenuta ormai impossibile o solo artefatta nel *post-moderno* diviene problematica, assurda e improponibile anche la *fede*? La perdita del *religioso* implica insieme il venir meno della possibilità esistenziale della *fede*?

Nei romanzi di Dostoevskij ripercorsi da Guardini, che illustrano nella molteplicità delle figure in modo incredibilmente completo tutta la dialettica del *moderno* sul terreno religioso e insieme i caratteri distintivi del *post-moderno*, sembra adombrata un'ipotesi di questo tipo. Per Guardini è indubbio che ormai il pericolo più grande e la contro forza più rovinosa per la *fede* non è più come nel *moderno* razionalistico, illuministico e poi positivistico nelle sedicenti difficoltà e obiezioni di tipo intellettuale, bensì in quello svuotamento spirituale che si determina perché l'elemento immediatamente religioso si indebolisce sempre più. Per questo la *fede* e i suoi atti più propri, la

preghiera e la liturgia, divengono sempre più faticosi. Di qui il pessimismo dell'ultimo Guardini, padre nobile della riforma liturgica, sulla capacità residuale dell'uomo contemporaneo di compiere l'atto liturgico, sulla sua competenza simbolica. E' indubbio che questa radicale secolarizzazione è in positivo opera anche del Cristianesimo. Anche il Cristianesimo ha cooperato a spezzare quel contenuto immediatamente religioso dell'esistenza, la cui potenza aveva sopraffatto l'uomo, gli aveva fatto apparire il mondo come l'assoluto divino, imprigionandolo nel suo incantesimo.

La Rivelazione spezza questo incantesimo poiché annuncia un Dio che, sovrano egli stesso, ha creato il mondo e lo giudicherà. Ma con questo la Rivelazione non sopprime l'esperienza religiosa naturale dell'essere, che varia secondo le persone e le epoche, ma la assume e la purifica innestandola nelle varie forme spirituali e culturali. Questo processo ha la funzione di liberare dall'incantesimo ed è certo quindi che nell'immediato rapporto religioso col mondo il cristiano è assai meno «religioso» del pagano di un tempo. Non per questo l'atto di fede può realizzarsi in un vuoto ed in un'assenza del *religioso*. Il *religioso* non è solo la scoria o l'impurità inevitabile che accompagna l'atto di fede ma ne è il suo necessario e vitale complemento. Cosa ne sarà allora della *fede* nel *post-moderno*? E' inutile per Guardini illudersi di «ravvivare artificialmente, con metodi vuoi suggestivi, vuoi pedagogici, l'esperienza religiosa in via d'estinzione. Bisogna piuttosto impostare chiaramente il problema: la fede autentica nella rivelazione, che aspetto assume sia in un uomo sia in un'epoca, in cui questa rarefazione del *religioso* è divenuta predominante?»⁵.

La prospettiva guardiniana è quella di rintracciare una sorta di dover-essere della *fede* nel *post-moderno*, un dover-essere doloroso, perché viene da un'amputazione di un organo vitale, l'organo religioso, ma non per questo scevro di potenzialità. Occorre immaginare un futuro che vedrà, secondo la suggestiva espressione guardiniana, una

fede «nuda», una fede deprivata di un'esperienza religiosa, una fede di cui si può trovar traccia nelle biografie di alcune grandi personalità cristiane, come Pascal, ma che ogni credente può sperimentare in determinate ore della vita, soprattutto nella vecchiaia quando - sottolinea Guardini - l'atto di fede vien compiuto solo come «prestazione», come *fedeltà* ed in assoluto realismo. Un atto di fede che non è più sorretto da alcun motivo sentimentale o da alcuna suggestione religiosa. Questo motivo di dover-essere della *fede* richiederà una incondizionatezza e una radicalità inimmaginabili, una chiarezza terribile anche se salutare.

Di fronte ad un vuoto religioso e ad un deciso manifestarsi dell'esistenza non-cristiana non è più sufficiente una fede ambigua, una fede «crociana»-culturale del «perché non possiamo dirci cristiani», quella sorta di «usufrutto» per cui pur negando di fatto la Rivelazione ci si appropria dei valori e delle forze che essa ha elaborato. Già Nietzsche aveva ammonito che il moderno non-cristiano non aveva compreso che cosa veramente sia non essere più tale e quale drammatico prezzo comporti. La fede «dovrà acquistare nuova risolutezza. Anche la fede deve uscire dalle laicizzazioni, dalle analogie, dalle mezze misure e dalle confusioni. (...) Queste ambiguità verranno a cessare. Si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati e l'atmosfera ne risulterà purificata. Piena di ostilità e di pericolo, ma pulita e aperta»⁶. Questa perdita del rapporto col *religioso* non sarà solo un danno per la fede ma anche - entro certi limiti - una sorta di catarsi e di discernimento: «La pienezza religiosa aiuta a credere, ma può anche velare e mondannizzare il contenuto della fede. Quando quella pienezza si riduce, la fede diviene più parca, ma anche più pura e più forte. Il suo sguardo sulla realtà si fa più aperto, il suo centro di gravità penetra più profondamente in ciò che è personale: nella decisione, nella fedeltà, nella capacità di misurarsi»⁷. La *fede nuda* è una fede che deve scontare la solitudine e l'insicurezza.

Spesso si è rinfacciato al Cristianesimo di essere un approdo securizzante e in parte era vero perché nella chiesa continua a vivere una folla di tradizioni culturali e di evidenze etiche che altrove sono scomparse e morte.

Ma per Guardini anche il patrimonio culturale della chiesa non potrà sfuggire alla generale decadenza della tradizione propria del *post-moderno* o diventerà comunque molto problematico. Il credente dovrà trovare forza e fiducia quasi abbarbicandosi alle nude verità di fede, nulla sarà più spontaneo ed automatico e e solo così la fede sarà capace di resistere nel pericolo. Sarà una fede di *obbedienza*, di obbedienza pura, non perché l'uomo divenga «eteronomo» come pensava Nietzsche, ma perché Dio è santità assoluta e inverte l'umano. Il *post-moderno*, questo tempo in cui la dialettica polare *religione-fede* si è spezzata, appare a Guardini come un tempo della prova, un tempo estremo ed in certo modo «escatologico». «La fiducia e il coraggio formeranno il carattere proprio della fine dei tempi. L'ambiente della cultura cristiana, l'appoggio della tradizione perderanno vigore. Questo sarà uno degli elementi di quello scandalo, del quale è detto che «se fosse possibile, anche gli eletti vi soccomberebbero» (Mt.24,24). La solitudine nella fede sarà tremenda. L'amore scomparirà dalla condotta generale (Mt.24,12). Non sarà più compreso, e diverrà tanto più prezioso, nel suo passare da un solitario ad un altro solitario (...). Questo carattere escatologico si rivelerà, io penso, nel futuro atteggiamento religioso. Non intendiamo con ciò annunciare alcuna facile Apocalisse. (...) Se qui si parla di un avvicinarsi alla fine, lo si intende in senso essenziale, non temporale: la nostra esistenza giunge al traguardo della opzione assoluta e delle sue conseguenze: delle possibilità più alte e dei pericoli estremi»⁸.

Non è facile pervenire a questa *fede fiduciale*. Una fede provata, ma non scossa. «Una fede non ingenua, ma riflessa, sottoposta ad un costante esame critico. Una *fede contestata*, che deve continuamente accer-

tare il proprio fondamento, e disfarsi magari del vario e del bello per attenersi soltanto all'essenziale. Una fede che sempre di nuovo si rizza contro il dubbio. (...) Quella caratteristica forma di fede che Newman ha definita quando disse che *credere* significa *poter sostenere il dubbio*¹⁰. Il raffreddamento emotivo dell'uomo d'oggi ha investito anche il sentimento religioso e le esperienze che lo nutrono saranno sempre più rare. Occorre compensare con una purezza e una serietà più grandi l'assenza di un'esperienza vitale del religioso. Ma in una società di massa ove è potentissima ogni forma di condizionamento e di suggestione, lo spazio della persona è ridotto ed indebolito appare la sua forza di resistenza.

La necessaria capacità di silenzio, di stare per se stessi e di sostenere la solitudine della propria scelta renderà la fede più difficile. Si dovrà per Guardini -riprendendo un'espressione di Kierkegaard- «esercitarsi» nella fedeltà. E' una «fede tragica» quella che è richiesta nel post-moderno. Tragica epperò gioiosa insieme. Una gioia sobria che dovrà essere ritrovata in modo particolare nella liturgia. Una liturgia «nuda» essa stessa, scarna ed essenziale, come è ormai l'esperienza della fede, ma insieme attenta a favorire ogni spazio possibile per il «gioco» e per la corporeità, questi elementi che dopo Nietzsche sono un riferimento decisivo nel post-moderno. Anche questa fede nuda «sarà grande e temprata e nasconderà, sotto la sua limpida freddezza, un intimo calore che la renderà uguale a quella del cristianesimo primitivo e del Medioevo»¹¹.

La metamorfosi del religioso e la correlata metamorfosi della fede hanno determinato quindi una sorta di passaggio da una fede sostenuta dalla ricchezza numinosa ad una fede della povertà. Ora la fede si colloca in una sorta di vuoto, ma anche in questo vuoto si può percepire un centro di signifi-

canza, che costituirà un punto d'appoggio. Spento l'ardore religioso, il suo colore e la sua ricchezza, la fede si trova in una sorta di deserto e di aridità, ma anche questa aridità può essere salutare. «L'arte religiosa, le chiese nuove sembrano indicarlo, perché la loro semplicità (...9 è testimone di un aspetto profondo dell'atteggiamento di fede attuale. Quando gli ambienti sono vuoti e i muri spogli, si esprime in verità una fede che, nel vuoto, nello spazio schietto, (...) sa percepire il sottile centro spirituale, che afferra la presenza pura senza perdersi nei particolari; una fede che non ha bisogno di sostegni e capace di vincere nonostante l'assenza di mezzi»¹². Il vuoto post-moderno non è solo il terribile vuoto in cui vive Stvrðghin, il cupo protagonista de *I demoni*, ma può aprire un itinerario singolare alla semplicità, al ritorno alle fonti, alla povertà liberante. Gli dei sono fuggiti, ma il vuoto che hanno lasciato può essere riempito non solo dalla nostalgia per ciò che si è perduto, ma anche dall'estremo rischio di giocare completamente se stessi nell'impervia autenticità della fede.

Questo, in definitiva, il paradigma guardiniano per una nuova spiritualità. Un paradigma che qui è stato presentato solo in quello che ne il cuore, ma che per essere gustato richiede la lettura attenta dell'opera guardiniana, dagli scritti pedagogico-formativi a quelli di approccio alla Scrittura ed in particolare alla figura di Cristo, dagli scritti preziosissimi e stimolanti sulla liturgia a quelli di spiritualità, dai lavori ecclesiologici a quelli sull'etica degli abiti virtuosi per concludere ai più impegnativi lavori di filosofia della storia e della religione e agli splendidi gioielli di ermeneutica letteraria.

Ne verranno piste sorprendenti e suggestioni preziose ed inaspettate.

Silvano Zucal

Note

¹ Per un'introduzione al pensiero di Guardini si può consigliare la bella biografia di H.B.GERL, *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988 e il volume collettaneo S.ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bologna 1988.

L'elenco completo delle opere editate di e su Guardini fino al 1978 si può trovare in H.MERCKER (a cura di), *Bibliographie Romano Guardini (1885-1968)*, F.Schöningh, Paderborn 1978.

Per le traduzioni di Guardini in lingua italiana si può trovare un elenco aggiornato in T.BERETTA - M.MARCOLLA (a cura di), *La testimonianza di Romano Guardini*, ed. Assessorato alla Cultura del Comune di Monza, Monza 1987.

Per gli studi italiani su Guardini cfr. S.ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., pp.481-483.

Per un approfondimento delle tematiche sviluppate nel presente saggio può essere utile il mio volume: *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Holderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattroventi, Urbino 1990.

² *La svolta della fede*, Morcelliana, Brescia 1989

³ *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954, pp.97-98

⁴ *La fine dell'epoca moderna*, cit., p.95

⁵ *La fine dell'epoca moderna*, cit., pp.92-93

⁶ *Lettere teologiche ad un amico*, Milano 1979 p.55

⁷ *La fine dell'epoca moderna*, cit., p.104

⁸ Ivi, p.105

⁹ Ivi, pp.107-108

¹⁰ *Ansia per l'uomo*, vol.I, Brescia 1970, p.130

¹¹ *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1959, p.106

¹² *La vita della fede*, Brescia 1954, pp.95,96

Friedrich Gogarten:

la secolarizzazione come purificazione del sacro

**Presupposti filosofici per una
teoria della secolarizzazione**

di Giorgio Penzo

Nella prefazione allo scritto *Di là dal bene e dal male*¹ Nietzsche scrive che, se si ammette che la verità sia donna, si è presi dal sospetto che tutti i filosofi, nella misura in cui furono dogmatici, non hanno capito niente di donne. Di qui quell'osservazione tinta di pessimismo che la verità non si è ancora lasciata adescare, per cui i dogmatici stanno di fronte ad essa tristi e scoraggiati. I dogmatici sono per Nietzsche coloro che ostentano la pretesa di poter raggiungere il piano della verità grazie al solo intelletto cosciente. Ed è proprio questa pretesa che Nietzsche cerca di rendere problematica.

Sulla scia di Nietzsche si pongono Heidegger e Jaspers. Prima ancora di Nietzsche, Max Stirner aveva mostrato l'aspetto paradossale di questa pretesa, mostrando come essa, qualora sia condotta fino alle sue ultime conseguenze, porti a una dimensione del nulla che si rivela come nulla assoluto².

Nietzsche, Heidegger e Jaspers possono essere considerati i filosofi fondamentali dell'esistenza e Max Stirner quel pensatore che apre tale solco. Se questi autori criticano con insistenza il puro conoscere, non lo fanno mossi da un semplice gusto per l'irrazionale. Piuttosto intendono approfondire la natura stessa della ragione, mettendo in luce i limiti del puro conoscere e di conseguenza i limiti di quella verità guadagnata grazie al puro intelletto cosciente. Mettere in luce i limiti di tale facoltà conoscitiva e della verità messa a fuoco da essa significa appunto superare il pericolo del dogmatismo presente non solo nella cultura filosofica ma pure in quella teologica.

Si è soliti definire l'uomo come animale razionale. Su questo non c'è niente da obiettare, poiché la differenza specifica tra animale e uomo è appunto la ragione. Ma questa definizione è astratta e insufficiente poiché la ragione considerata solo nella sua espressione di intelletto cosciente non può esaurire tutta la realtà dell'uomo. Di

conseguenza, la verità che essa raggiunge passa a lato della verità che investe l'uomo nella sua dimensione di fondamento. L'uomo è sempre qualcosa «di più» di un essere razionale nel senso tradizionale del termine. Nella sua essenza l'uomo non è solo un ente privilegiato rispetto all'animale, perché gode della facoltà intellettuale, ma soprattutto perché è nel suo fondamento libertà. Proprio tale realtà «misteriosa» della libertà sfugge alla forza logica delle categorie dell'intelletto cosciente, tipiche della scienza e di quel modo di portare avanti un discorso filosofico e teologico sotto questa luce.

Se si percorre la via del puro conoscere, ci si trova sempre di fronte al rapporto tra soggetto cosciente e oggetto conosciuto. Ma in questo contesto, invece di parlare in senso stretto di libertà, si deve parlare di autonomia. Questa si limita all'oggetto conosciuto, mentre la libertà spazia oltre l'oggetto conosciuto, in quanto si ha in essa coscienza di tali limiti del conoscere. Il puro conoscere e quindi la verità «oggettiva» dipendente da esso sono legati al tempo. La coscienza del limite del conoscere e quindi la coscienza di quella realtà che si sottrae al conoscere non è invece più legata allo spazio e al tempo, dove si dispiega appunto l'ente come oggetto conosciuto. Si tratta di una realtà che è fuori del tempo nel senso che sfugge alle sue prese, anche se non può che dispiegarsi nel tempo. Tale realtà come nulla si apre in un orizzonte di eternità che supera la dimensione del tempo, senza però cadere in una concezione oggettiva del reale fuori dell'uomo, come si può vedere in alcune espressioni della metafisica.

Nella coscienza del limite si apre logicamente la coscienza del non-potere nei confronti di quella realtà che supera la dimensione dell'oggetto. La coscienza del non-

potere e quindi la coscienza della finitezza apre il problema di ciò che non è finito. La messa in luce della libertà in senso autentico comporta da una parte la coscienza del non-potere e suscita dall'altra, strettamente legata a questa, la coscienza di essere-dipendente-da. Il senso di dipendenza si precisa come senso di dipendenza dal nulla. Così, se l'autonomia è legata alla coscienza del potere, cioè all'oggetto conosciuto, la libertà è legata alla coscienza del non-potere che ci porta di fronte a quella realtà che si sottrae all'intelletto cosciente. Ed ancora, se l'autonomia è legata a quella verità oggettiva che dipende dall'intelletto cosciente, la libertà è legata a quella verità non-oggettiva e quindi esistenziale che dipende da una facoltà distinta da quella dell'intelletto cosciente. Si tratta della dimensione della ragione.

La facoltà conoscitiva si dispiega così come intelletto cosciente e come ragione. La prima porta con le sue categorie a una verità logica e dogmatica, la seconda porta a una verità problematica ed esistenziale. L'autonomia spinge l'uomo a trovare una senso di quiete e di abbandono delle certezze che servono nel contesto della realtà ontica. La libertà invece espone l'uomo al senso di incertezza e di rischio, ponendolo di continuo di fronte alla realtà del nulla. Si deve però sottolineare che intelletto cosciente e ragione sono sempre facoltà dell'uomo. Di conseguenza la realtà del nulla, che si esprime nella ragione quale coscienza della finitezza o, per usare un'espressione di Jaspers, del naufragio, è lo stesso orizzonte della dimensione autentica dell'uomo³. In tal modo l'uomo sfugge al pericolo di un vago misticismo. Questo significa in altre parole che non solo l'autonomia ma pure la libertà sono espressivi dell'orizzonte della razionalità dell'uomo.

La realtà del nulla come autentica realtà

dell'essere-uomo si dispiega nell'uomo, anche se questi non può mai tematizzarla. Questo superare il potere dell'uomo esprime l'orizzonte di trascendenza che è l'autentico terreno dell'essere. Come esplicitamente scrive Nietzsche nell'introduzione a *Così parlò Zarathustra*, il superamento continuo dei limiti dell'uomo come continuo trascendere rappresenta l'essenza dell'uomo. In altre parole, la realtà del non-potere implica la pienezza della razionalità, poiché ci porta di fronte alla radice ultima di essa come essere-dipendente-da. Questo è il piano della libertà, dove viene meno ogni pretesa dogmatica che è appunto legata al piano della autonomia. Nel terreno della libertà, l'io non è più quello tipico del soggetto conoscente che ha di fronte l'oggetto, ma si rivela nel suo aspetto più profondo come essere-se-stesso. In tale contesto problematico viene superata ovviamente la concezione illuministica del conoscere.

L'illuminista è un pensatore a una sola dimensione, dato che non ammette altra realtà possibile che quella dell'esperienza categoriale. Cioè parlare di un'altra realtà che si sottragga a tale presa categoriale non ha per lui alcun senso. Si tratterebbe del nulla. Non però del nulla quale pienezza dell'essere ma del nulla come semplice non-ente, non-esistente. Si tratterebbe tutt'al più di fantasie mistiche, poetiche, ma non di realtà. La logica dell'illuminista come logica del potere viene portata fino alle sue estreme conseguenze più paradossali dal citato filosofo Stirner. Grazie al paradosso Stirner, il filosofare condotto secondo lo schema della logica illuministica perviene appunto al nulla di ciò che è reale. Però, grazie a questo suo paradosso Stirner prepara la via per superare lo stesso esito nichilistico dell'illuminismo.

Con l'annuncio della morte di Dio e con le riflessioni sul Dio-ragno, su quel Dio che

sarebbe cioè coperto dalle ragnatele della logica, Nietzsche non dice niente di nuovo rispetto a Stirner. Ma Nietzsche supera Stirner quando distingue tra storia e sovra-storia, tra cultura e sovra-cultura, tra uomo e super-uomo. In questa concezione di «super» si dispiega quella realtà che si sottrae a ogni tematizzazione logica, cioè realtà dell'essere-nulla. Si tratta della realtà del sacro, del divino che l'uomo non può mai maneggiare. Tale filosofare sarà problematico e non dogmatico, e di conseguenza la concezione del mistero, del sacro sarà problematica e non dogmatica.

Grazie alla critica di fondo a quel presupposto dogmatico del filosofare che è alla base di alcune espressioni metafisiche, Nietzsche colpisce nel cuore non solo il pensiero filosofico ma pure quello teologico che si fonda su tale presupposto dogmatico. In tal modo viene messo a fuoco un nuovo concetto di fede, che sarà problematico e come tale esprimerà incertezza e rischio. Se il pensiero metafisico si fonda su un presupposto esistenziale di sicurezza, il pensare post-metafisico che inizia con Stirner e con Nietzsche, capovolge questo presupposto. Di qui la tesi di fondo che il pensiero filosofico e quello teologico si fondano su un terreno esistenziale di insicurezza. Quindi la realtà della fede esistenziale a livello non solo filosofico ma pure teologico sarà insicurezza e rischio.

Secolarizzazione e secolarismi in Gogarten

Se si tengono presenti questi due aspetti della fede, del sacro, quello tipico del conoscere e quello tipico del non-conoscere, si può comprendere quel profondo fenomeno storico-culturale conosciuto come nichilismo e come secolarizzazione⁴. Sono termini a mio avviso affini: entrambi portano l'uomo e la storia di fronte al fondamento ultimo. Ritengo però che col termine secolarizzazione venga sottolineato in modo particolare l'aspetto teologico di un tale filosofare problematico.

Per chiarire il concetto di secolarizzazio-

ne si può fare innanzitutto la distinzione di fondo tra un momento inautentico e un momento autentico. Il primo esprime la perdita del sacro, il secondo esprime invece la purificazione del sacro. Purtroppo nella cultura moderna e contemporanea ha preso il sopravvento l'aspetto inautentico. La stessa osservazione vale per il nichilismo. Secolarizzazione e nichilismo hanno per lo più nella cultura di oggi un senso negativo come progressiva perdita dei valori e del sacro. Se a proposito del nichilismo i più grandi teorici sono filosofi dell'esistenza, a proposito dell'espressione teologica della secolarizzazione i più grandi teorici sono i teologi della esistenza Barth, Bultmann, Bonhoeffer e soprattutto Gogarten (1887-1967). Se Heidegger può ritenersi il più profondo teorico del nichilismo, Gogarten può ritenersi il più profondo teorico della secolarizzazione. D'altra parte, Heidegger e Gogarten hanno coltivato un sincero rapporto di stima reciproca. Nei suoi ultimi scritti Gogarten cita spesso Heidegger e talvolta pure Jaspers. Nella cultura protestante più propriamente teologica, Barth, Bultmann e Gogarten sono considerati come i rappresentanti più significativi della teologia dialettica che opera nei primi decenni di questo secolo. La caratteristica di questa teologia, che si afferma su quella liberale del secolo precedente, consiste nell'aver portato il pensiero teologico da un terreno illuministico, tipico della teologia liberale, a un terreno esistenziale. Più esattamente, dal terreno del conoscere a quello del non-conoscere.

Se si riprendono le riflessioni precedenti, si può far presente che la filosofia e la teologia dell'esistenza hanno in comune il compito di mettere in luce il fondamento ultimo dell'uomo e della storia al di fuori dell'orizzonte del conoscere, tipico dell'intelletto. Tale fondamento si dispiega in un orizzonte di trascendenza che supera quello della metafisica esposto al pericolo del dogmatismo. Ma se il fondamento ultimo della trascendenza esistenziale è per la filosofia dell'esistenza la parola che si esprime nel silenzio, per la teologia è la parola di

Il Prof. Giorgio Penzo è ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Padova

Dio che si esprime anch'essa nel silenzio. Però se Barth pone il piano della trascendenza quale orizzontale del sacro, di Dio, al di fuori della storia, Gogarten rimane legato con la sua secolarizzazione alla storia e quindi alla cultura del suo tempo.

Questa è la sua tesi di fondo che non abbandonerà mai, anche se essa lo porterà all'infelice decisione di aderire al gruppo dei «Cristiani tedeschi». A differenza di Heidegger, però, Gogarten riconoscerà il suo errore uscendo dopo soli pochi mesi da questo gruppo evangelico che simpatizzava per la cultura del nazionalsocialismo. Dopo questo episodio del 1933 Gogarten rimarrà in silenzio fino alla fine della guerra. Solo dopo il 1945 escono le sue opere fondamentali sulla secolarizzazione⁵. Gogarten non può però essere definito come uno storicista, anche se è influenzato da pensatori come Dilthey e soprattutto Troeltsch, di cui è stato scolaro. Gogarten supera lo storicismo, seguendo in questo terreno Nietzsche che distingue tra storia e sovra-storia. Gogarten è antistoricista come è anti-illuminista⁶.

La secolarizzazione di Gogarten può essere vista sotto l'aspetto storico come un grandioso tentativo di interpretare tutta la storia dell'Occidente cristiano. C. Schmitt, nel suo saggio *Politische Theologie* (1922) fa notare come Gogarten abbia mostrato che senza il concetto di secolarizzazione non è assolutamente possibile comprendere gli ultimi secoli della storia. Da parte mia, ci tengo a sottolineare l'aspetto filosofico della secolarizzazione che considero come una categoria ermeneutica. Essa può essere vista come una risposta alla drammatica constatazione della morte di Dio nell'ambito della cultura. Non si può capire la distinzione che Gogarten opera tra l'aspetto negativo e l'aspetto positivo della secolarizzazione se non si tengono presenti quelle riflessioni che riguardano la distinzione tra una dimensione inautentica del sacro, legata al conoscere e quindi a una mentalità illuministica, e una dimensione autentica del sacro, legata al non-conoscere. E precisamente alla coscienza del limite del cono-

scere e quindi alla coscienza dell'essere-dipendente-da, cioè dall'orizzonte dell'essere-nulla⁷.

Del resto, nella sua *Theoria* sulla secolarizzazione Gogarten distingue il momento dell'«agire», che sarebbe l'ambito dell'azione dell'uomo come essere-nel-mondo, dal momento del «ricevere», che esprime l'ambito del non-conoscere. Si tratta di quella realtà che dà senso all'agire dell'uomo. Se l'uomo gode dell'autonomia nell'ambito del conoscere e quindi rispetto al mondo, non si può però dire che egli goda di un'autonomia «assoluta», dato che il senso ultimo di essa è dato proprio dal «ricevere» che rappresenta l'apertura alla parola di Dio. Non si tratta perciò di un Dio astratto ma di Dio che si rivela storicamente in Gesù Cristo. Con il suo annuncio Cristo rappresenta il senso ultimo dell'agire dell'uomo nel mondo e quindi il senso ultimo del suo trascendere. Di qui il momento centrale che acquista la cristologia nella dinamica della secolarizzazione di Gogarten. Una delle sue opere fondamentali è appunto *L'annuncio di Gesù Cristo*. Il maggior danno di cui soffre l'epoca moderna sarebbe quello di aver smarrito la figura di Cristo.

Nella secolarizzazione in senso inautentico, invece, che Gogarten definisce come secolarismo, si parla di autonomia nel mondo in senso assoluto. In tal modo, il secolarismo fa propria la tesi di fondo tipica della mentalità illuministica. Nella sua secolarizzazione Gogarten supera decisamente lo scoglio della logica illuminista, appunto perché non parla di un Dio tematizzato dal conoscere ma del Dio della Sacra Scrittura. Questi si è rivelato nella storia e continua a rivelarsi, dato che la sua esistenza è ad un tempo storica e sovra-storica. Se nella storia dell'uomo Dio si dà e si nasconde nel corso del tempo, il compito della secolarizzazione è proprio quello di mettere di continuo in luce l'autentico volto di Dio nell'uomo e nella storia.

Sotto l'aspetto storico Gogarten vede la causa principale del secolarismo, cioè della perdita del sacro, nella crisi che da circa due secoli investe quell'espressione cultu-

rale che è il cristianesimo e che fino allora rappresentava il fenomeno storico incontrastato del mondo occidentale. Un mondo privo di tale momento culturale unitario non può essere che aperto al caos. E dove è riconosciuta al cristianesimo ancora una qualche validità, si nota un rapporto poco chiaro con il mondo occidentale così come si è configurato nell'epoca moderna, dove si ha il trionfo del pensiero illuminista e quindi del pensiero scientifico-tecnico. Sorge allora la questione se tra cristianesimo e pensiero moderno vi sia un contrasto inconciliabile. Tale contrasto nasce proprio dalla constatazione di una autonomia «illimitata» di cui ha coscienza l'uomo moderno nei confronti del mondo. Si tratta di una autonomia che abbraccia l'ambito della natura e quello della storia. Essa è legata a una concezione del mondo e della storia che si trova in forte contrasto con la visione tradizionale del cristianesimo.

Nel contesto del secolarismo, l'uomo celebra sempre più il trionfo della sua autonomia nella misura in cui procede il processo culturale e storico di scristianizzazione il quale dovrebbe essere condotto fino alla fine. E' ovvio pertanto che in tale continuo progredire dell'autonomia dell'uomo, la fede venga considerata come momento alienante.

Contro questa situazione storico-culturale del suo tempo, tipica del secolarismo, si pone la tesi di fondo gogarteniana della secolarizzazione. Questa non sarebbe appunto contro la fede cristiana ma anzi sarebbe una espressione legittima di essa. Tale tesi di fondo applicata alla crisi della cultura dell'uomo moderno, che rimane affascinato dal mito illuminista del progresso della scienza e della tecnica, ci dice che l'autonomia dell'uomo moderno nei confronti del mondo non è contro la fede cristiana ma è il suo frutto legittimo. La secolarizzazione sostiene come il secolarismo la mondanizzazione del mondo, che è l'ambito delle leggi della scienza. Se si parla in questo contesto di mistero, del divino, questo non può essere che inautentico poiché rimane dipendente dal mondo e

dalle sue leggi. Ma se la secolarizzazione sostiene la mondanizzazione del mondo e quindi l'autonomia dell'uomo di scienza, non sostiene però una autonomia «assoluta», come fa invece lo scienziato legato alla mentalità illuminista.

Se l'uomo procede in modo indefinito sulla via del conoscere, rimane a se stesso sconosciuto e si sente alienato. Tale procedimento rappresenta ciò che si dice cultura. Questa però non coglie il fondamento dell'uomo come «ricevere», come essere-dipendente-da. L'orizzonte inautentico del sacro, che emerge nel processo di una cultura inautentica, quella cioè legata agli oggetti, è tipico della religione. Purtroppo in tale ambito rimane chiusa pure la religione cristiana in alcune sue manifestazioni storiche. Di qui nella secolarizzazione gogarteniana quella opposizione dialettica tra religione intesa come espressione dell'inautenticità del sacro, e fede intesa come

espressione dell'autenticità del sacro.

D'altra parte Gogarten non si stanca di sottolineare che se l'uomo si sente nella fede dipendente-da, ciò non pregiudica che l'uomo come essere-nel-mondo si senta autonomo nei confronti delle leggi del mondo e della storia. Anzi, la fede cristiana sarebbe la «causa» di tale autonomia. Per questo Gogarten sostiene la tesi che l'annuncio di Gesù costituisce la «svolta» del mondo: dal mondo pre-cristiano al mondo cristiano. Ed ancora, se Gogarten parla di libertà del mondo, non intende il momento ascetico, quasi che il mondo sia il male (dottrina delle gnosi), o l'apparire rispetto all'essere (dottrina metafisica). Gogarten invece intende l'autonomia dell'uomo nei confronti del mondo che deve essere decifrato solo in forza delle proprie leggi. Non si tratta come si è detto dell'autonomia assoluta, perché rimane sempre valida la tesi cristologica di fondo che il senso ultimo

del mondo non in se stesso ma in rapporto all'uomo è dato solo dall'annuncio di Gesù Cristo.

Si può così vedere come la secolarizzazione gogarteniana salvi da una parte l'agire dell'uomo e dall'altra pure il ricevere. Anzi, quest'ultimo rappresenta il momento determinante. E dato che il ricevere esprime l'orizzonte della fede, si può vedere come il fondamento ultimo dell'uomo si dispieghi nell'orizzonte di quella fede cristiana che è essenzialmente incertezza e rischio⁸. In questo contesto è salva la validità assoluta del senso dell'uomo, senza che si cada nel pericolo del dogmatismo descritto da Nietzsche. La secolarizzazione gogarteniana è a mio avviso una risposta cristiana a tale problematica nietzscheana, rimanendo però sempre nel contesto del nichilismo nietzscheano⁹.

Giorgio Penzo

NOTE

¹ F. NIETZSCHE, *Di là dal bene e dal male*, presentazione di G. PENZO, Mursia, Milano 1977.

² M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, introd. di G. PENZO, Mursia, Milano 1990. Cfr. G. PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna 1981.

³ Cfr. G. PENZO, *Il comprendere in K. Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Armando, Roma 1985; Id., *Jaspers. Esistenziale trascendenza*, Studium, Roma 1985; P. VANZAN, Religione e filosofia in Jaspers, in *Civiltà Cattolica*, 1987 (agosto), pp. 250-258.

⁴ Sulla secolarizzazione in generale si possono citare: J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, Queriniana, Brescia 1969; R. L. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1973. Sulla secolarizzazione e sul problema del sacro secondo alcuni pensatori italiani contemporanei, cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970³; F. FERRATOTTI, *Il paradosso del sa-*

cro, Laterza, Bari 1983; Id., *Una teologia per atei*, Laterza, Bari 1983²; Id., *La storia e il quotidiano*, Laterza, Bari 1986²; Id., *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari 1990; P. MICCOLI, *Secolarizzazione della teodicea*, ESCA, Vicenza 1986; G. PENATI, *Verità, libertà, linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1986; F. D'AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1982; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, ED. Riuniti, Roma 1983; P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Il Mulino, Bologna 1982; F. BOTTURI, *Desiderio e verità*, Massimo, Milano 1985; P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1986.

⁵ Opere fondamentali di F. GOGARTEN sulla secolarizzazione: *Gesù Cristo svolta nel mondo*, a cura di C. BENINCASA e L. TOSTI, Gribaudo, Torino 1970; *La questione su Dio*, a cura di G. PENZO, Queriniana, Brescia 1970; *L'uomo tra Dio e il mondo*, a cura di A. MOLINARI, Ed. Dehoniane, Bologna 1971; *Destino e speranza dell'epoca moderna*, a cura di F. CAPPELLOTTI e E. ARRIGONI, Morcelliana, Brescia 1972; *Fra i tempi*, in: *Le origini della teologia dialettica* a cura di J. MOLTSMANN, Queriniana, Brescia 1976,

pp. 502-508; *L'annuncio di Gesù Cristo*, a cura di G. PENZO, Queriniana, Brescia 1978; *Demitizzazione e chiesa*, a cura di G. PENZO, Queriniana, Brescia 1981.

⁶ Sullo storicismo cfr. F. TESSITORE, *Storicismo e pensiero politico*, Guida, Napoli 1974; *Il dibattito sullo storicismo*, Il Mulino, Bologna 1978; G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Guida, Napoli 1976; G. CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1974.

⁷ Cfr. G. PENATI, *Differenza statica e differenza dinamica. Il problema della ragione cristiana*, in «Humanitas», 1984(4), pp. 663-669; A. M. PERTOLDI, *Il nichilismo positivo*, in «Sapienza», 1985(4), pp. 467-473; G. CENACCHI, *Storia della filosofia dell'esistenza nel pensiero italiano contemporaneo*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1990.

⁸ Cfr. G. PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981; E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione, la teologia di F. Gogarten*, Torino 1981.

⁹ Cfr. G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990.

Lo spirito e la forma

Suggerimenti 'teologici' dall'opera di Carl Schmitt

di Michele Nicoletti

Tra coloro che si sono confrontati con maggiore profondità con il problema della secolarizzazione si può certamente collocare il nome di Carl Schmitt, il giurista tedesco che forse più di ogni altro ha inquietato con il suo pensiero la riflessione sul diritto e sulla politica nel corso del Novecento. Schmitt (1888-1985) è un pensatore molto controverso: giurista di formazione cattolica, amante dei classici politici col pathos dell'autorità da Machiavelli a Bodin a Hobbes, coinvolto nelle tematiche esistenziali della cultura tedesca dei primi decenni, si è reso famoso negli anni Venti per i suoi studi sulla dittatura e sulla categoria del politico da lui individuata nella coppia di concetti «amico-nemico». Critico del parlamentarismo e fautore di una soluzione autoritaria negli ultimi anni di Weimar, dopo l'avvento di Hitler decise di mettersi al servizio del regime nazista nell'illusione - condivisa da molti intellettuali tedeschi - di poter *guidare* il Terzo Reich *oltre* il dominante liberalismo borghese - e contro il socialismo. Messo in disparte dalle SS dopo il 1936, tornò all'insegnamento e agli studi di diritto. Studi proseguiti in forma privata anche nel dopoguerra quando venne privato della cattedra a causa della collaborazione con il regime nazista. Benché alcune delle sue pagine, soprattutto di alcuni scritti degli anni Trenta, siano pagine di propaganda - tra le più tristi che uno scienziato abbia scritto in questo secolo - molti tra i suoi studi scientifici lo collocano tra gli interlocutori della cultura del Novecento.

Dalla formazione religiosa ma anche da una naturale curiosità spirituale, ha tratto numerosi motivi di interesse per le tematiche teologiche, sempre viste in connessione con le dinamiche giuridiche e politiche. Di qui l'utilità di un approccio al suo pensiero anche da parte di chi abbia interesse per queste problematiche. Non alla ricerca di soluzioni teologiche o di una testimonianza personale, ma alla ricerca di provocazioni intellettuali. Qui di seguito, qualche suggestione proveniente dai *margini* del suo pensiero, con particolare riguardo ai primi

due decenni del Novecento. Senza pretesa di esaurire le tematiche, con l'intento di invitare alla lettura e all'approfondimento¹.

Oltre il lamento

«Il rappresentante-tipo dell'odierno critico del tempo, almeno nella sua generalità, è caratterizzato in modo specifico più dalla specie della declamazione che dal contenuto della critica. La critica del tempo è ancor sempre, per molti aspetti, predica...»² Con queste parole Schmitt recensisce nel 1912 il saggio di Walther Rathenau, apparso nello stesso anno, intitolato *Kritik der Zeit* (Critica del tempo)³, un libro-manifesto destinato a diventare famoso, a interpretare - nei primi anni del '900 - la ribellione dello *spirito* contro la società e la cultura del materialismo, del meccanicismo, dell'azienda e delle macchine. Di fronte al dominio della società senz'anima, lo spirito affermava la sua opposizione al tempo presente, la sua orgogliosa, ma un po' nostalgica, riaffermazione dei propri valori puri e disinteressati. Il giudizio di Schmitt, che pure condivide l'opposizione verso la cultura positivista e le preoccupazioni nei confronti di una società senz'anima, su Rathenau è piuttosto severo: la sua critica è solo «predica e lamento», e nel suo essere pura negazione del presente finisce per essere dipendente e subalterna al presente stesso.

Da questa presa di posizione critica nei confronti di Rathenau, è possibile individuare quello che sarà un tratto distintivo di tutta la produzione schmittiana: la difesa nei confronti dei valori dello spirito non passa attraverso le condanne retoriche delle degenerazioni della società presente o attraverso le fughe nel passato o nel futuro, bensì nel confronto serrato con il presente e con la sua realtà.

Schmitt individua fin dall'inizio quale è il pericolo in cui il pensiero del Novecento rischia di incorrere nel tentativo di sfuggire alla crisi del positivismo e agli inquietanti sviluppi della società capitalistica. E' il pericolo del pensiero gnostico: di fronte all'affermarsi del regno della materia si vuole contrapporre il regno dello spirito, distinto e separato da questo.

Se c'è una tentazione che Schmitt ha sempre cercato di combattere, dai primi anni della sua produzione fino agli ultimi scritti, è proprio la tentazione gnostica, quella tentazione a cui gran parte del pensiero del Novecento è stato sottoposto e che nei primi anni del secolo si faceva particolarmente insistente, almeno per quanti vedevano nello spiritualismo l'unica via d'uscita dalla crisi epocale.

Contro il dualismo gnostico, Schmitt oppone un dualismo *incarnazionista*, ossia una posizione che se da un lato afferma la distinzione tra i due piani della realtà, il piano dell'esperienza concreta e il piano ideale, il piano dell'essere e quello del dover essere, dall'altro però esige una mediazione, un *ponte* sopra l'abisso. Senza questo passaggio dall'ideale al reale e dal reale all'ideale, le cose resterebbero condannate alla logica della forza e il pensiero resterebbe prigioniero di se stesso, condannato alla sterilità. Contro l'Oriente che dissolve il mondo, l'Occidente - secondo Schmitt - ama la terra e anche quando è segnato dal dualismo non smarrisce però la tensione ad una riconciliazione⁴.

Incarnazione e visibilità della chiesa

In questo senso, sulla scorta anche delle suggestioni di Max Weber, Schmitt individua nella tradizione cristiana uno degli elementi caratterizzanti dell'esperienza

occidentale, anche se, diversamente da Weber, per lui tradizione cristiana significa principalmente teologia incarnazionista e ecclesiologia cattolica. Più che il mondo dei comportamenti e dell'agire morale, caro a Weber e al mondo protestante, ciò che interessa a Schmitt è il mondo dei concetti e delle forme.

Il tema dell'incarnazione, affrontato da Schmitt in un articolo del 1917⁵, offre il modello del rapporto tra il reale e l'ideale: il Dio cristiano non è un Dio che invita alla fuga dal mondo, Egli - ciò che per eccellenza è *altro* rispetto al mondo - sceglie di manifestarsi nel mondo, di assumere ciò che è mondano come propria veste, di farsi carne, cioè mondo. Questo processo non solo rende *visibile* l'invisibile, ma d'altra parte dà senso, e dunque ordine e forma, al mondo altrimenti condannato al disordine e al male. Il mondo non è il luogo del male, ma è luogo di rivelazione di Dio: dalla creazione della natura alla storia umana. Dio libera così l'uomo dal mondo, ossia dalla schiavitù della natura, mantenendolo nel mondo e dando a questo suo stare nel mondo un senso teologico. Questa è la rivoluzione del cristianesimo occidentale ed è questo processo che eleva l'uomo dal piano della natura a quello della *persona*: «Ciò che a ragione può essere designato e percepito come *personalità umana*, esiste soltanto nell'ambito della mediazione fra Dio e il mondo terreno. L'uomo completamente assorbito in Dio è una persona singola tanto poco quanto lo è l'uomo completamente travolto dalla vita terrena.»⁶

L'incarnazione di Dio nel mondo comporta dunque due conseguenze: in primo luogo, lo *spirito*, l'idea, la fede non possono fuggire dal mondo ma devono manifestarsi in esso, rendersi visibili in esso; in secondo luogo, il modo in cui questa visibilità si manifesta è quello del dare *ordine* e forma al

reale. Trova fondazione così da un lato l'impegno del cristiano nel mondo: «Dato che Dio si è realmente fatto uomo visibile, nessun uomo visibile può abbandonare il mondo visibile a se stesso. Altrimenti troncerebbe il legame tra Dio e il mondo nel punto centrale, cioè proprio nell'uomo visibile. Allora egli finirebbe per avere non due anime, quanto piuttosto nessuna e avrebbe invece due ruoli: il cristiano *puro* serve Dio nella più stretta invisibilità, per poi servire separatamente Mammona nella più palese visibilità, orgoglioso di aver così liberato le cose spirituali dalla commistione, logicamente impura, con le cose temporali... La fede senza opere conduce ad opere senza fede.»⁷ La polemica nei confronti di un certo protestantesimo e di una certa interpretazione della distinzione tra sfera spirituale e sfera mondana è evidente.

In secondo luogo la logica dell'Incarnazione porta secondo Schmitt a fondare la legittimità della chiesa in quanto comunità organizzata di credenti, con un ordinamento e proprie istituzioni. Non si tratta infatti solo di rendere visibile la fede nella vita personale, ma anche di dare *forma* e *ordine* alla realtà spirituale in modo che questa sia sottratta all'arbitrio dell'esperienza psicologica individuale. La chiesa - se ripete il modello dell'Incarnazione - svolge perciò una duplice funzione: da un lato custodisce l'*oggettività* di Dio, ossia la sua non riducibilità alle rappresentazioni umane soggettive, dall'altro mantiene l'uomo nel mondo, ossia nella rete delle relazioni storiche e sociali. La visibilità della chiesa, il suo aspetto istituzionale e umano, non è dunque interpretabile solo come una opacità dovuta alla situazione di peccato in cui l'uomo si trova ad operare. La visibilità della chiesa, la sua umanità, la sua finitezza e limitatezza, esprimono invece questa logica incarnatoria di Dio che salva l'uomo servendosi dell'umano. La visibilità allora non è un prezzo da pagare al mondo, ma è un compito mai concluso, rispetto al quale i singoli concreti atti della chiesa sono tentativi mai esaustivi. Questa prospettiva consente di superare il dualismo tra chiesa istituziona-

le (visibile) e chiesa spirituale (invisibile), evitando di cadere nell'errore di chi rifiuta ogni istituzione perché mondana o al contrario di chi venera ogni atto dell'istituzione in quanto divino. Chi interpreta la visibilità della chiesa come dimensione dinamica, appartenente alla natura stessa della chiesa, come una perenne tensione a rendersi visibile, mantiene la possibilità permanente della critica verso ogni realizzazione storica senza per questo dover ricorrere alla creazione di una chiesa parallela.

Questo modello dell'Incarnazione, qui applicato alla logica teologica ed ecclesiological, rivela una sua portata più ampia che si estende all'ambito giuridico e politico. Se infatti l'atto attraverso cui gli uomini si danno regole e norme, è un atto di ordinamento del reale, di fuoriuscita dell'esperienza dallo stato magmatico verso la forma, è chiaro che questo atto nasconde in sé un rimando all'atto creativo: il diritto diviene cifra di un processo teologico. E così l'autorità politica nel suo sforzo di realizzare condizioni di pace e di vita associata ordinata, riceve una nuova e più profonda fondazione, non ovviamente riguardo alla propria fattualità ma riguardo alla propria ragion d'essere.

Il problema della secolarizzazione

La riflessione sulla dinamica dell'incarnazione consente a Schmitt di interpretare in modo originale e fecondo il tema della secolarizzazione. E' questo forse uno dei suoi più interessanti contributi per la riflessione teologica e filosofica.

La prima volta che Schmitt utilizza il termine 'secolarizzazione' - siamo nel 1914, in uno scritto sul valore dello stato e il significato dell'individuo⁸ - questo termine non ha un connotato negativo e viene usato accanto a termini quali «sforzo di realizzazione», «render visibile» riferiti al pensiero, all'idea che deve essere tradotta in realtà. «Secolarizzazione» secondo Schmitt non indica dunque innanzitutto un processo storico moderno e contemporaneo

Michele Nicoletti, già Condirettore di «Ricerca», svolge la sua attività di studio presso l'Istituto di Scienze Religiose in Trento

di caduta di riferimento delle realtà temporali a valori sacrali, bensì la dinamica perenne di tensione dell'idea a realizzarsi, a rendersi visibile, a farsi carne. Non dunque tradimento, ma realizzazione di una tendenza costitutiva dell'essere.

E' questo lo sfondo su cui occorre collocare anche l'altra accezione del termine 'secolarizzazione' ossia quella relativa al processo storico-sociale di trasformazione dei valori e di organizzazione autonoma della vita collettiva rispetto alla sfera sacrale. La secolarizzazione come passaggio storico che caratterizza il passaggio dal medioevo all'età moderna, va capita su questo sfondo: non è eliminazione della trascendenza, ma sforzo di realizzazione della trascendenza nel mondo a partire dal riconoscimento della mondanità del mondo.

Il riferimento alla trascendenza e l'esistenza di una qualche fede sono infatti, secondo Schmitt, elementi permanenti della vita umana: ogni società, secondo la sua interpretazione, si organizza attorno a un centro di riferimento che diviene il terreno decisivo su cui si giocano le associazioni e

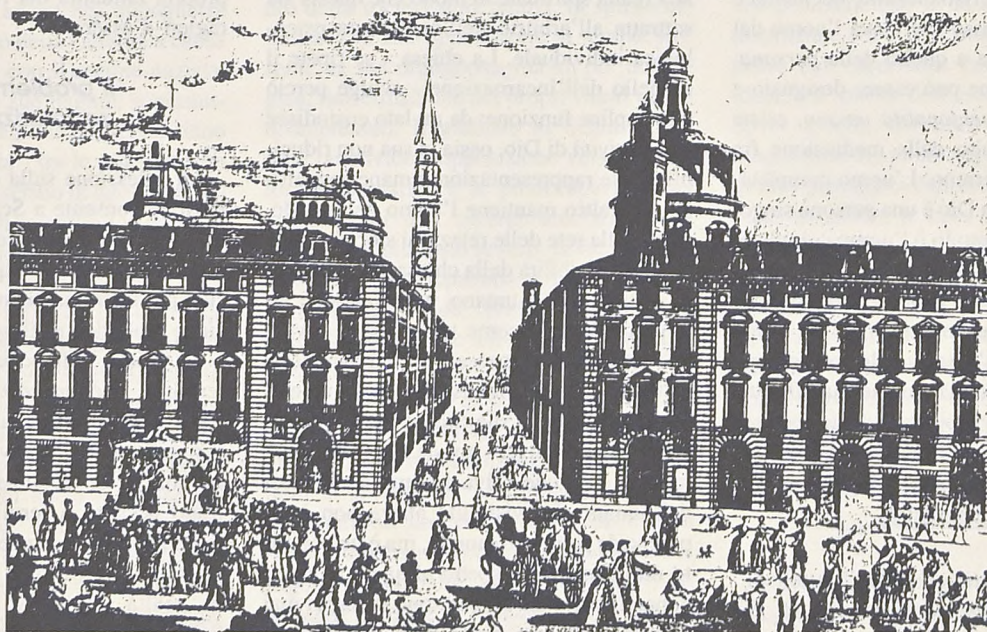
le dissociazioni politiche. E' questo il terreno che dà coesione e identità a una società.

Schmitt interpreta la storia dell'Occidente come una successione di epoche caratterizzate da diversi centri di riferimento⁹. Dalla teologia nel '500 si passa alla metafisica nel '600, alla morale nel '700, all'economia nell'800 fino ad arrivare alla tecnica nel '900. Lo spostamento da un centro di riferimento all'altro si ha quando un determinato centro di riferimento cessa di essere momento di unificazione e si trasforma in momento di divisione della società, per cui il riferimento ad esso deve essere neutralizzato. E' questo il caso tipico del '500: la religione che nel corso del medioevo era stata il collante della società diviene motivo di lotta fratricida nelle guerre civili di religione, al punto da mettere in forse la sopravvivenza stessa di un popolo come identità collettiva. In questa situazione c'è l'esigenza di trovare un altro terreno comune che possa essere condiviso da tutta la comunità. Il processo di secolarizzazione non rappresenta perciò il venir meno di un centro di riferimento comune,

ma il suo spostamento da un terreno all'altro. Prova ne è che gli stessi attributi che venivano utilizzati nei confronti di Dio e del mondo religioso vengono poi utilizzati nella dottrina dello stato e nella vita politica della nazione (si pensi, per fare un solo esempio, ai 'martiri' della patria).

Non scompare la fede ma si modifica il suo oggetto, anche se certo occorre verificare se ogni oggetto sia poi adatto a fungere da centro di riferimento. Il problema della società contemporanea sta nell'aver assunto come centro di riferimento la tecnica, il cui fascino risiede nel presentarsi come assolutamente neutra. Ma proprio qui sta il problema: in quanto la tecnica è puro strumento al servizio di una volontà, essa non può costituire un centro di riferimento che presuppone invece l'individuazione di una finalità e di una volontà capace di raggiungerla.

Ciò che è interessante in Schmitt è che la sua analisi del dominio della tecnica non sfocia - di nuovo - in una nostalgia per l'età incontaminata premoderna. La tecnica è in qualche modo una tendenza insita nella



Ignazio Sclopis di Borgostura. Contrada di Doragrossa (attuale via Garibaldi) all'imbocco di piazza Castello

storia dell'occidente e negarla significa negare l'occidente stesso. Il problema è quello di riconoscerne il valore strumentale e dunque il suo essere al servizio di un soggetto che determini scopi e modalità del suo utilizzo. Non la tecnica, ma il soggetto è il problema. Di qui l'enfasi schmittiana sul tema della *decisione* e della personalità del potere, che qui si possono solo accennare. Occorre per questo non una fuga dal mondo, ma una nuova ascesi dello spirito che lo metta in grado di governare il mondo. E questo comporta ovviamente una rottura rispetto allo status quo: «Tutte le scosse nuove e poderose, tutte le rivoluzioni e le riforme, tutte le nuove elites provengono dall'ascesi e da una più o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo status quo.»¹⁰

Cattolicesimo romano e forma politica

In questa prospettiva si può cogliere anche il ruolo che Schmitt attribuisce al cattolicesimo in particolare nel suo scritto *Cattolicesimo romano e forma politica*¹¹. Come abbiamo visto analizzando il tema dell'incarnazione, secondo Schmitt, il cattolicesimo ha al suo centro l'idea di una mediazione tra due realtà distinte quali Dio e il mondo, l'infinito e il finito. Il cattolicesimo è dunque costitutivamente unità di distinti, anzi di opposti, è *complexio oppositorum*, massimo di presenza nella storia e massimo di trascendenza. Ciò è testimoniato dalla *forma* della chiesa cattolica che riassume in sé forme diverse e contraddittorie come la democrazia e la monarchia assoluta, l'appoggio ai regimi e la ribellione, senza superare questi opposti in una sintesi superiore e definitiva, ma mantenendoli in perenne polarità.

Per questo il cattolicesimo non può lasciarsi ridurre a *parte* come invece la società contemporanea vorrebbe e come molti cattolici sono tentati di fare. Questo è ciò che è avvenuto nell'epoca moderna: la religione è stata ridotta a parte, sia nella vita

personale dove essa finisce per essere elemento puramente interiore e dunque relativo alla sfera esclusivamente privata, sia nella vita sociale dove il cattolicesimo è ridotto a esperienza di una parte dei cittadini e non della totalità di essi. Nell'epoca della tecnica la religione rischia di essere un residuo archeologico o il luogo di consolazione degli uomini oppressi e alienati dal lavoro: non principio ordinatore della vita, ma semplice contraltare emotivo della società contemporanea: «Se la chiesa - scrive Schmitt nel 1923 - avesse accettato di non essere niente più che il polo 'animato' contrapposto alla mancanza d'anima, sarebbe stata dimentica di se stessa: sarebbe diventata infatti solo un piacevole complemento del capitalismo, un istituto sanitario per curare i dolori della libera concorrenza, la gita domenicale, o la vacanza estiva, dell'uomo metropolitano.»¹²

Il ruolo del cattolicesimo è dunque quello di recuperare il senso di un ordine in cui gli opposti possano coesistere, di custodire uno spirito e una razionalità capaci di dare forma alla realtà.

Questo dare forma alla realtà, autentica opera spirituale nonché politica (dietro Schmitt si legge tutta l'esperienza drammatica del caos della Prima Guerra Mondiale e dei primi anni della repubblica di Weimar), non significa plasmare la realtà dall'esterno, ossia calare dall'alto degli schemi, dei valori o delle verità precostituite. Sarebbe questa una posizione moralistica o illuministica da cui Schmitt è assai lontano. Ogni tentativo di imporre dei valori dall'esterno è un'operazione di forza che crea discriminazioni, che divide il mondo in *buoni* e *cattivi* autorizzando i *buoni* a utilizzare ogni mezzo per eliminare i *cattivi*¹³. Occorre invece cercare di far emergere dall'interno della storia un ordine concreto, che rappresenti la risposta possibile alla sfida del tempo, invenzione creativa ed esistenziale dell'agire umano, *forma* che nel realizzarsi rimanda, analogicamente, a un ordine perduto ma non scordato.

Michele Nicoletti

NOTE

¹ Su tutta la problematica *teologica* in Schmitt, mi permetto di rimandare al mio lavoro *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

² C. SCHMITT, *Kritik der Zeit*, in «Die Rheinlande», 22(1912), p.324.

³ W. RATHENAU, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912.

⁴ Cfr. C. SCHMITT, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916, pp.61ss.

⁵ C. SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in «Summa», 1(1917-18), 2, pp.71-80; tr. it. in *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp.71-85.

⁶ Ivi, p.84.

⁷ Ivi, p.77.

⁸ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, p.81.

⁹ Su questo aspetto, si può vedere in traduzione italiana lo scritto *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* nell'antologia C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino Bologna 1972, pp.167-183.

¹⁰ Ivi, p.181.

¹¹ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffrè Milano 1986.

¹² Ivi, p.40.

¹³ In questo senso si può tentare di rileggere con frutto il saggio *Il concetto del politico* di Schmitt (contenuto in *Le categorie del politico*, cit., pp.87-2089, anche se la teoria dell'amico-nemico rappresenta - teologicamente e filosoficamente - il momento più discutibile del suo pensiero. Molto importante è poi lo scritto *La tirannia dei valori* (in traduzione italiana a cura di G. Accame, Roma 1988).

Dietrich Bonhoeffer

Cristianesimo e laicità: una questione di discernimento

Un processo pendolare

Negli ultimi anni le categorie della secolarizzazione prima, e della laicità poi, hanno perduto il carattere di ovvietà che le ha caratterizzate per un lungo periodo. Essere a favore o contro era cosa ovvia, in dipendenza del fatto di essere progressisti, o conciliari, o conservatori. Spesso, l'essere a favore appariva semplicemente come la disponibilità a riconoscere nella secolarizzazione un dato di fatto irreversibile, cioè come un atteggiamento obiettivo; poteva succedere però che in Fuci (almeno nel circolo di Venezia, di cui ho diretta esperienza) si parlasse tranquillamente di secolarizzazione come di un processo lineare ancora negli anni '74 e '75, mentre già nel 1973 era uscito un fascicolo di *Concilium*¹ interamente dedicato a mostrare la complessità dei processi di secolarizzazione e il carattere pendolare, in molti casi, del movimento che intercorre tra *sacro e profano*. Questo non significa che si possa disconoscere alla secolarizzazione e soprattutto alla laicità lo statuto di caratteristica epocale che definisce il moderno nella sua essenza stessa; già nel famoso saggio sulla demitizzazione Bultmann aveva mostrato come la irreversibilità del tramonto dell'epoca 'mitologica' non sia messa in questione dalla sopravvivenza e neppure dalla eventuale nuova diffusione di credenze 'mitologiche' tra la gente². Tuttavia la coscienza della complessità dei fenomeni legati al religioso e al sacro da una parte, e al pensiero moderno dall'altra, avrebbe risparmiato almeno la sorpresa davanti al fenomeno della cosiddetta rinascita del religioso, e avrebbe anche impedito molte decurtazioni del pensiero di quelli che sono stati indicati come i profeti della secolarizzazione, in primo luogo Bonhoeffer.

A proposito di quest'ultimo, ci si chiedeva: resta spazio nei suoi ultimi scritti, dove Cristo viene definito «uomo-per-altri», per la dimensione *kerygmatica* dell'esperienza cristiana, o questa è ridotta ad un impegno intramondano per la salvezza dell'uomo? Resta spazio, una volta detto che anche la

comunità dei credenti non deve pensare a se stessa, ma deve esistere esclusivamente» per gli altri», per la chiesa, o questa deve dissolversi nel mondo? Resta spazio nella vita del credente, una volta che si sia dichiarata non cristiana l'idea del Dio «tappabuchi», invocato dagli uomini giunti al limite delle loro possibilità umane, per la preghiera, per il rapporto cosiddetto 'verticale' con Dio, o questo deve scomparire per lasciare spazio al rapporto orizzontale dell'uomo con il suo compagno di umanità, cioè all'impegno politico per il rinnovamento del mondo? Se queste domande avessero trovato nel pensiero di Bonhoeffer una reale giustificazione oggi il discorso su una sua eventuale attualità non si porrebbe nemmeno, come non si porrebbe il problema di quali suggerimenti si possano trarre dalla sua riflessione e dalla sua prassi per una *spiritualità cristiana* nel contesto del mondo secolarizzato.

Il paradigma della secolarizzazione comporta l'idea di un dualismo, e più precisamente, di un dualismo *ristabilito* dopo una fase di monismo. Questo è già presente nella storia del concetto: la *secolarizzazione* dei beni ecclesiastici comportava la sottrazione alla chiesa e la reattribuzione al *saeculum* di proprietà che dipendevano dall'amministrazione ecclesiastica. Ma secondo il teologo contemporaneo che ha riflettuto più sistematicamente su questo tema, Gogarten, il dualismo è il segno peculiare della fede cristiana in rapporto ad ogni altra religione. Mentre nei suoi primi scritti questo autore coglieva il lato esistenziale e dialogico del dualismo («qui è dato il soggetto e l'oggetto, l'Io e il Tu, la creatura e il creatore... qui si tratta senz'altro del più rigoroso dualismo»³), in quelli più maturi allargava la visuale sul dualismo che il cristianesimo porta nella visione del mondo: «Il pensiero mitico si muove in un

mondo del tutto unitario. Ad esso sono ancora estranei tutti quei dualismi e quelle duplici... che sono tanto caratteristiche per il nostro pensiero. Esso non conosce perciò né il dualismo tra soggetto ed oggetto... né quello tra Dio e mondo e tra al di qua e aldilà. Proprio in dualismi di questo tipo e simili si muove però il pensiero biblico»⁴.

Modernità e autonomia del mondo

La lettura che Gogarten propone del fenomeno attribuisce al cristianesimo il merito di aver reso possibile l'idea moderna di autonomia del mondo. Di conseguenza la secolarizzazione va considerata positivamente; in ogni caso, se non è assolutizzata (se non diventa secolarismo), è tutt'altro che inconciliabile col cristianesimo.

Il problema della modernità sta però nel fatto che tale dualismo ha dato origine non semplicemente all'autonomia delle diverse sfere, ma anche ad una *separazione* tra realtà del mondo e realtà della fede-religione, oppure ad una forma speculare di *monismo*, per cui al di fuori del *saeculum* non esisterebbe altra dimensione reale. Diversi sono stati i tentativi per ristabilire una sintesi che non significasse una semplice restaurazione della situazione pregressa. Tra tutti, nel nostro contesto va ricordato quello, di grandissimo rilievo, operato dal *kulturprotestantismus*, nello sforzo di riconciliare cristianesimo e cultura, cristianesimo e scienza, superando così - almeno nella coscienza e nella vita professionale dei dotti - la dicotomia. Questo tentativo segna di sé tutto l'Ottocento tedesco, e i risultati ottenuti sul piano scientifico sono di tale portata da costituire ancora oggi una premessa indispensabile per ogni serio lavoro teologico; ma fallisce per motivi *etici e politici*, avendo legato il cristianesimo ad una cultura e ad una società la cui crisi diventa

irreversibile con la prima guerra mondiale.

Bonhoeffer, che è nato nel 1906, inizia a pensare in modo teologico nel pieno di questa crisi. Tra le prime letture, lo colpiscono profondamente le *Lettere sulla religione*⁵ di Naumann, che contengono una ammissione senza riserve dell'impossibilità per il cristiano di conferire un'impostazione unitaria alla propria esistenza nel mondo della scienza, della tecnica e della politica moderne. Il suo problema è perciò fin dall'inizio venir a capo di quella separazione fra cristianesimo e mondo che riduce il cristianesimo a fatto privato, al dialogo tra «l'anima e il suo Dio» (Harnack), rilevante per il destino ultramondano dell'uomo ma non per la vita terrena. Alla conclusione della sua ricerca si collocano le famose tesi sulla centralità delle realtà di fede per l'esistenza umana nella sua interezza: «E' al centro della nostra vita che Dio è al di là. La Chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio»⁶; «non si tratta infatti dell'aldilà, ma di questo mondo, di come è creato, conservato, articolato secondo leggi, riconciliato e rinnovato»⁷. Poiché Bonhoeffer sottolinea contemporaneamente come la storia dell'Occidente sia, a partire dagli ultimi secoli del Medioevo⁸, la storia della ricerca da parte dell'uomo di una autonomia sempre più piena, e come questa autonomia debba essere valutata positivamente anche dal punto di vista della fede, sembra che rivendicare per il cristianesimo un ruolo di centralità nell'esistenza debba comportare per esso la riduzione alla sola dimensione antropologica: come potrebbe infatti una fede dotata di un profilo trascendente interagire con ogni momento e dimensione della vita, senza comprometterne l'autonomia, la laicità, la secolarità?⁹

La cristologia bonhoefferiana

Bonhoeffer non ha offerto una soluzione sistematica, ma sarebbe errato vedere in

questo solo una conseguenza fortuita della sua vicenda biografica (coinvolgimento nel *Kirchenkampf*, guerra, partecipazione alla resistenza, mancanza di una residenza stabile, prigionia, morte a 39 anni per impiccagione) che non gli ha permesso di elaborare con calma il suo pensiero «a tavolino». Egli ha lasciato delle indicazioni frammentarie ma *aderenti* alla questione, di cui noi cercheremo ora di mettere in luce l'efficacia come criteri capaci di adeguarsi a diverse situazioni e sufficientemente aperti per stimolare e orientare una ricerca creativa.

Se si segue l'evoluzione del suo pensiero, si coglie come si faccia per lui sempre più netta la convinzione che la soluzione di questi problemi presuppone una ricerca cristologica. Si potrebbe dire che Bonhoeffer si rende via via conto del fatto che se è vero che una soluzione sistematica non esiste, allora solo la cristologia è in grado di fornire risposte all'altezza della *tensione*, cioè risposte pensate sullo sfondo di una *unità* abbastanza dinamica da non irrigidire i termini del problema. Cristologia significa in questo senso pensiero che ultimamente ha a che fare con una persona: Gesù Cristo, e non con un sistema di idee per il quale «le coppie di concetti secolare-cristiano, naturale-soprannaturale, profano-sacro, razionale-rivelato» rappresentano «antitesi statiche e definitive»¹⁰. L'unità che fornisce lo sfondo dello scenario è quella dell'incarnazione, del Cristo in cui «realtà di Dio» e «realtà del mondo» sono divenute unità, o, per parlare nei termini di Calcedonia, in cui la natura umana e la natura divina si sono relazionate (secondo la traduzione latina) «inconfuse, immutabilmente, indivise, inseparabilmente»¹¹. Queste determinazioni si limitano e si determinano reciprocamente, e allo stesso modo anche i diversi termini delle coppie suindicate (secolare/cristiano ecc.) stanno in rapporto di reciproca legittimazione l'uno con l'altro, cioè «si impediscono a vicenda di divenire ciascuno staticamente indipendente»: ciò, beninteso, finché li leghi una relazione viva, cioè finché mantengano tra di loro «un rapporto polemico», vitale, capace di rin-

viare al loro fondamento comune.

Questa impostazione ha come conseguenza di consegnare senza reticenze il rapporto tra secolare e cristiano alla dimensione storica, cioè alla dimensione del mutevole: spetterà allora al discernimento applicato alla situazione specifica o se si vuole, ai «segni dei tempi», Individuare quale elemento della coppia di volta in volta minacci di prevaricare sull'altro, e quale debba essere, per reazione, rimesso al centro. Questo compito richiede la capacità di non considerare alcuna situazione data come una condizione stabile, e richiede anche apertura verso un futuro che può mettere in questione ogni acquisizione già raggiunta. Così leggiamo - proprio in Bonhoeffer! - che «come Lutero prese polemicamente le parti dell'elemento secolare contro la sacralizzazione della chiesa romana, così, nel momento in cui questo elemento rischia di rendersi autonomo come è accaduto poco dopo la Riforma e massimamente nel protestantesimo liberale, è necessario controbatterlo polemicamente in nome di quanto vi è di cristiano e di *sacro*». E oggi? L'attualità di questa impostazione emerge chiaramente se la si confronta con le posizioni dell'ultimo Napoleone, secondo cui il compito che una politica intesa in senso globale deve assolvere nell'attuale congiuntura storica (cioè il «rovesciamento di segno della storia»¹²) non può più, *oggi*, essere pensato «in termini di laicità»¹³. Proprio se si prende ispirazione da Bonhoeffer, una simile tesi non può essere considerata a priori *integrista*. Ma su ciò torneremo tra breve.

Essere da cristiani nella storia: la centralità della Croce

La cristologia fornisce però un altro contributo, più propriamente di contenuto rispetto a quello che abbiamo esaminato ora, e che rappresenta il punto focale di *Resistenza e Resa*. Esso è costituito dall'idea che il modo in cui l'elemento «cristiano» si presenta sulla scena della storia ha il suo criterio esclusivo e il suo fondamento reale

Alberto Gallas è ricercatore presso l'Università Cattolica di Milano

nella croce. Croce è debolezza, e impotenza, è morte: il criterio consiste nella economia di una rivelazione divina che fa entrare nella storia un Dio in forma di servo. Più radicalmente ancora: il Cristo sulla croce subisce l'esperienza dell'abbandono di Dio (Mc 15,34), che diventa da allora l'esperienza che attenda ogni cristiano nel suo rapporto con Dio, e la cui drammaticità non può esser ridotta da un riferimento anticipato alla resurrezione. La spiritualità dell'«uomo adulto» si orienta su questa immagine, e non su quella del «deus ex machina», sia per quanto riguarda il corso della storia che quello della sua vita personale. L'abbandono non è però né assenza né morte di Dio; è un evento relazionale, un'azione di Dio dotata di efficacia esoterica. L'uomo è chiamato a cavarsela nel mondo senza Dio, ma la condizione di possibilità del agire da «maggiorenne» è lo spazio liberato per lui dal «Dio che ci abbandona». Senza di ciò, il mondo rimarrebbe abitato da «principati, potestà e potenze» (I Cor 15, 24), e prima di tutto dallo stesso «Io» umano che possiede, in ciascuno, l'irresistibile tendenza a trasformarsi in «demoni». In questo modo l'autonomia e la laicità non rappresentano dimensioni neutrali, ma dimensioni cristologiche; non sono un campo vuoto, aperto all'arbitrio, ma sono intimamente innervate dalle linee di forza di quell'evento che le rende in radice possibili. Esse restano tali a prescindere dalla co-

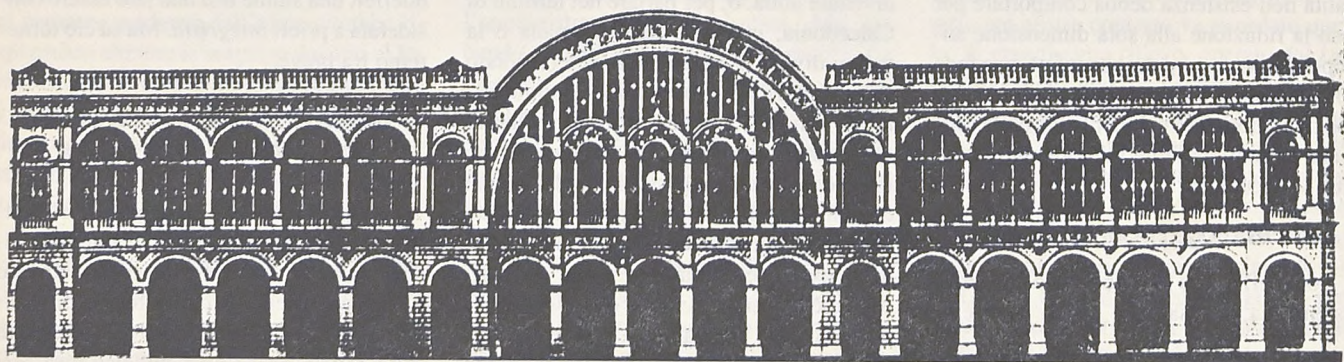
scienza che l'uomo può avere o non avere della loro vera natura, e dall'abuso che può fare della sua libertà. Un abuso che appare non come infrazione di una legge estrinseca, ma come incapacità di agire «in conformità alla realtà»¹⁴. E' quella che Bonhoeffer chiama mondanità, o laicità, «degli indaffarati, degli indolenti, dei lascivi»¹⁵, un'autonomia priva di «disciplina», il risvolto negativo della emancipazione.

Ne consegue che, da una parte, l'etica non si struttura sulla base di «norme» e «principi» ma, per usare le parole di Agostino, sulla base della massima: «dilige, et quod vis fac» -il che non alleggerisce l'impegno morale, ma al contrario lo allarga, portandolo fino alla condivisione, sull'esempio di Cristo, della colpa dei fratelli, secondo un concetto di «responsabilità» più ampio di quello della giustizia distributiva. Dall'altra, ne consegue che l'agire dell'uomo, cristiano o meno; secondo le leggi autonome della scienza, della politica, e anche dell'etica¹⁶, resta dotato di una *potenzialità* salvifica - una chance che può essere raccolta o sprecata.

Il ruolo del discernimento nel dualismo sacro-profano

Alla fine dell'itinerario bonhoefferiano troviamo questo quadro, all'interno del quale il «dualismo» dell'età moderna viene accolto, ma non significa separazione, divi-

sione «in due sfere». Va osservato, in confronto a Gogarten, che Bonhoeffer non rivendica alla tradizione ebraico-cristiana l'impulso originario per la storia della laicità, sicché è improprio, nel suo caso, parlare di secolarizzazione. La storia della autonomia è una storia *autonoma* e non una riduzione allo stato laicale di verità originariamente cristiane (altra cosa è ovviamente porre all'origine l'evento Cristo; difficilmente si potrebbe sottolineare più fortemente dell'ultimo Bonhoeffer il fatto che l'evento Cristo riguarda la realtà del mondo e non una tradizione). In questo modo egli non toglie alla età moderna la sua «legittimità», il che consegue invece quasi inevitabilmente, come ha denunciato giustamente Blumemberg¹⁷, alle teorie della secolarizzazione. D'altra parte, egli conferisce alla storia della laicità una solida rilevanza teologica, in quanto le attribuisce il merito di aver sgombrato il campo dall'idea di un Dio geloso dell'autonomia umana: «si può dire che la descritta evoluzione verso la maggior età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza»¹⁸. Perciò se è vero che porre di volta in volta l'accento sull'elemento secolare o su quello cristiano è affare di discernimento storico, è anche vero che la storia della laicità non può essere considerata troppo facilmente conclusa. Tornando



Alessandro Mazzucchetti, disegno per la facciata principale della Stazione di porta Nuova 1865-1868

al caso di Napoleoni e valutando a questo punto le sue affermazioni dal punto di vista del merito, si deve porre la domanda se la sfiducia verso una politica «laica» derivi effettivamente dal discernimento storico, o non sia piuttosto già tautologicamente contenuta nell'attribuzione alla politica del compito, né più né meno, di «rovesciare» il segno della storia. In questo caso, la cristologia di Bonhoeffer sottolinea, se ce n'è bisogno, che il «rovesciamento» è avvenuto una volta per tutte, sulla croce e nella resurrezione. Liberare la politica da un pathos improprio è condizione della sua laicità.

Dallo stesso riconoscimento della autonomia della storia della autonomia deriva un'indicazione di fondo per l'atteggiamento delle chiese davanti alla modernità. E' quella dell'abbandono dell'atteggiamento apologetico, di giustificazione di sé, di giustificazione della propria causa (il cristianesimo) di fronte alla «ribellione» o all'«indifferenza» dell'uomo adulto, per dedicarsi in modo «diretto» alla causa stessa. Secondo Bonhoeffer, la chiesa è chiesa di Cristo solo se è chiesa-per-altri: non chiesa «in autodifesa», ma chiesa che dimentica se stessa, che non ha tempo di gettare uno «sguardo laterale» sui propri successi o sulle proprie necessità, perché la sua visuale è tutta assorbita dal Cristo. Fare della *Libertas Ecclesiae* il criterio della testimonianza cristiana¹⁹ è la ricorrente tentazione idolatrica della storia della chiesa. Mentre, dimenticando se stessa per gli altri, essa si rende credibile secondo la logica del vangelo. Il suo obiettivo non può essere quello di garantirsi uno spazio, in concorrenza con un mondo che sembra volerglielo negare, perché «se Dio in Cristo rivendica per sé uno spazio nel mondo... (Lc 2,7) egli racchiude in quell'angusto spazio tutta la realtà del mondo e ne rivela il fondamento ultimo. Parimenti la chiesa...»²⁰.

Ciò vale anche per i singoli: «il nostro essere cristiani oggi consisterà solo in due cose: nel pregare e nell'operare ciò che è giusto tra gli uomini». Da questo atteggiamento di concentrazione e conversione, in

cui preghiera e prassi sono intimamente collegate, nascerà una nuova possibilità di annuncio, «un linguaggio nuovo, forse completamente non religioso, ma capace di liberare e di redimere, come il linguaggio di

Gesù»²¹. Nella prospettiva del terzo millennio, è questo, sempre più nuovo, il linguaggio da attendere.

Alberto Gallas

Note

¹ *La persistenza della religione*, «Concilium» IX (1973), fasc. 1.

² Cf. R. BULTMANN, «Nuovo testamento e mitologia. Il problema della demitologizzazione del messaggio neotestamentario», in *Il dibattito sul mito*, tr. it., Roma 1969, p. 6.

³ F. GOGARTEN, *Protestantesimo e realtà* [1924], in J. MOLTSMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, tr. it., Brescia 1976, p. 616.

⁴ F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo* [1948], tr. it., Brescia 1978, p. 413.

⁵ F. NAUMANN, *Briefe ueber Religion*, Berlin 1904.

⁶ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, tr. it., Cinisello Balsamo 1989², p. 351 (lettera del 30 aprile 1944).

⁷ *Ivi*, p. 355 (lettera del 5 maggio 1944).

⁸ Va notato come Bonhoeffer non faccia iniziare la storia dell'autonomia (e della laicità) né con la Riforma, né con le guerre di religione. Diversamente G. RUGGIERI, *Superamento della laicità?*, «Bozze 89», n. 2, pp. 28 ss. L'impostazione di Bonhoeffer conferisce maggiore spessore, non solo cronologico, a tale storia.

⁹ Schillebeeckx vede qui, probabilmente a ragione, una difficoltà del pensiero occidentale come tale, davanti al fatto religioso: cf. E. SCHILLEBEECHX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, tr. it., Brescia 1980, pp. 902-903.

¹⁰ D. BONHOEFFER, *Etica* [1940-43], tr. it., Milano 1969, pp. 166-167.

¹¹ Per il riferimento a Calcedonia da parte di Bonhoeffer, vedi *Resistenza e resa* cit., p. 373 8 lettera del 20 maggio 1944).

¹² C. NAPOLEONI, *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, introduzione e cura di R. La valle, Roma 1990, p. 120. La

dimensione storica che il problema della laicità (rapporto tra «secolare» e «cristiano») riceve dalla riflessione cristologica è trascurata da La Valle, quando si richiama a Calcedonia (*Ivi*, p. XXXVII).

¹³ *Ivi*, p. 114.

¹⁴ Applicando una «ipotesi di lavoro» di Benvenuto, questa prospettiva dovrebbe essere catalogata - a prima vista - tra quelle viziate da «ottimismo antropologico» e sarebbe tributaria dell'«enfasi» del modo di pensare proprio della modernità, enfasi assorbita dalla stessa teologia, in particolare a proposito del concetto di «natura pura». Ma, concentrando sul rapporto «natura - sopranatura», e trascurando il riferimento alla cristologia, tale ipotesi non è priva di astrattezza, e può rendere conto solo parzialmente degli indirizzi fondamentali e dei conflitti attuali in campo teologico. Cf. E. BENVENUTO, *L'enfasi soffoca la teologia*, in «Il Regno - Attualità», XXXIV (1989), pp. 167-169.

¹⁵ *Resistenza e resa* cit., p. 445 (lettera del 21 luglio 1944).

¹⁶ Per le difficoltà che un approccio interdisciplinare nell'etica, che tenga conto anche della riflessione non-teologica, incontra ancora nel dopo-concilio, vedi B. HAERING, *Fede storia morale*, Roma 1989, in particolare l'Appendice, dove è riprodotto il carteggio dell'autore con la Congregazione per la dottrina della fede.

¹⁷ Cf. H. BLUMENBERG, *aeularisienrung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M., 1983².

¹⁸ *Resistenza e resa* cit., p. 440 (lettera del 16 luglio 1944).

¹⁹ Questa è la lettura dell'azione di Giovanni Paolo II proposta esplicitamente da *Il Sabato* (cf. l'Editoriale nel numero del 28 aprile 1990, p. 90).

²⁰ *Etica* cit., pp. 169-170.

²¹ *Resistenza e resa* cit., p. 370.

FONDAZIONE BORSA DI STUDIO MONS. G.D. PINI

(GIÀ ASSISTENTE NAZIONALE DELLA FUCI)

Bando di Concorso

È aperto il 53° Concorso per titoli alla «Borsa di Studio Mons. G.D. Pini» per il conferimento di un

Assegno di Perfezionamento

relativo all'anno 1991 per laureati da Università o da altro Istituto Superiore Italiano che **dimostrino di avviarsi alla carriera universitaria in qualsiasi disciplina o alla ricerca in campo scientifico.**

L'ammontare dell'assegno è di L. 2.000.000 (in Titoli del Debito Pubblico).

a) Possono partecipare al Concorso giovani di nazionalità italiana che abbiano conseguito da non oltre tre anni la Laurea, che non abbiano compiuto i 30 anni alla data di scadenza del presente bando e che nel corso dei loro studi siano stati aderenti ai Gruppi della FUCI o a Gruppi di Studenti analogamente impegnati come *cattolici in Università* o che comunque abbiano reso testimonianza comprovata di *Fede in Università*.

b) Le domande di ammissione al Concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della «Borsa di Studio Mons. G.D. Pini» c/o FUCI, c.so Matteotti, 11 - 10121 Torino, entro le ore 24 del 31 dicembre 1990.

Alla domanda devono essere allegati:

- 1) Certificato di Laurea, anche in fotocopia, con le votazioni ottenute negli esami universitari di profitto e nell'esame di Laurea;
- 2) 2 copie della dissertazione di Laurea (anche in fotocopia non rilegata); eventuali altri elaborati a stampa o dattiloscritti;
- 3) Un'attestazione di comprovata partecipazione alla FUCI o a Gruppi di studenti cattolici *impegnati in Università*.
- 4) Dichiarazione della disciplina con riferimento alla quale il candidato sta preparandosi alla carriera universitaria o svolge la sua attività di ricerca in campo scientifico;
- 5) Ogni altro documento che il candidato creda utile produrre per comprovare il suo proposito.

Arona, giugno 1990

IL CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

Sede Segreteria: c/o FUCI - c.so Matteotti, 11 - 10121 TORINO
Recapito Telefonico: Dr. Marco Demarie (011) 842.051 (ab.); (011) 658.666 (uff.)

S.P.E. Fanton - Torino