Fondazione
Toniolo

Società religiosa e società civile in Italia ieri, oggi, domani

Atti della VII "Tre giorni Toniolo"
3 – 5 dicembre 2009

A cura di Fabrizio Amore Bianco e Alice Martini

Edizioni Il Campano
Arnus University Books

Pubblicato grazie al contributo
della Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato

FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI SAN MINIATO

ISBN 9788865280249

© Edizioni Il Campano - Arnus University Books - Pisa
Via Cavalca 67, Pisa, Italia
info@edizioniilcampano.it

Finito di stampare nel mese di novembre 2010
da Campano snc - Ghezzano (Pisa)

INDICE

Saluti inaugurali p. 5

Francesco Margiotta Broglio *Società civile e società religiosa in Italia dal fascismo alla democrazia* p. 15

Roberto Pertici *La politica ecclesiastica della "prima repubblica": il cammino della revisione concordataria* p. 33

Carlo Nanni *Famiglia ed educazione* p. 57

Stefano Martelli *Religione o sport? Le istituzioni di dis/integrazione sociale tra modernità e post-modernità* p. 75

Antonio Magliulo *L'autentico sviluppo. La proposta della dottrina sociale cattolica* p. 107

Angelo Casile *La "Caritas in veritate": una luce per l'impegno sociale e politico* p. 117

Dibattito p. 131

I relatori della "Tre giorni Toniolo" p. 175

Indice dei nomi p. 177

Saluti inaugurali

Prof. Paolo Nello
Presidente della Fondazione Toniolo

Buonasera e benvenuti alla VII edizione della "Tre giorni Toniolo", che avrà per tema "Società religiosa e società civile in Italia ieri, oggi, domani". Cerchiamo sempre nel nostro piccolo, data la finalità di contribuire alla formazione all'impegno sociale e politico, di unire alla prospettiva storica anche il dibattito sull'attualità e una qualche possibile progettualità per il futuro. Di qui il titolo complessivo di questa edizione della "Tre giorni", che si apre oggi con la lectio magistralis del prof. Margiotta Broglio su "Società civile e società religiosa in Italia dal fascismo alla democrazia", e che proseguirà domani con le relazioni di uno storico, di un pedagogista, di un sociologo, di un economista. Concluderà i lavori, sabato, la lezione sull'enciclica "Caritas in veritate" di Mons. Angelo Casile.

Il tema che sta al centro di questa "Tre giorni" non necessita di particolari spiegazioni. Il rapporto tra società civile e società religiosa in Italia è stato al centro della riflessione del mondo cattolico e del mondo laico sin dai tempi della formazione dello stato unitario, e mi pare che sia anche oggi centrale nel dibattito pubblico. Di qui l'importanza di trattarlo dando spazio a una pluralità di prospettive e, auspicabilmente, anche sollecitando un dibattito tra noi.

Prima di aprire i lavori devo naturalmente salutare gli intervenuti, in particolare l'arcivescovo di Pisa, S. E. Mons. Giovanni Paolo Benotto, che ringrazio per essere qui stasera, il vescovo di Prato, S. E. Mons. Gastone Simoni, nostro antico amico, e l'assessore Maria Paola Ciccone, in rappresentanza del Comune di Pisa, che molto generosamente, insieme alla Provincia di Pisa e alla Fondazione Cassa di risparmio di San Miniato, garantisce ogni anno il suo contributo

finanziario e logistico per lo svolgimento della "Tre giorni". Ringrazio pure il preside della Facoltà di Giurisprudenza che, come sempre, ci offre quest'aula per tenere la lezione inaugurale. Vorrei infine ringraziare il Collegamento Sociale Cristiano per il supporto e l'aiuto ormai soliti, e, parimenti, con un pensiero davvero commosso, l'Associazione Franco Nobili per la valorizzazione della democrazia in Italia, che raccoglie numerosi istituti di ricerca e fondazioni cattoliche, a cominciare, naturalmente, dall'Istituto Sturzo e dalla Fondazione Donat Cattin, sempre così partecipi della vita della nostra "Tre giorni".

Mons. Giovanni Paolo Benotto
Arcivescovo di Pisa

Ringrazio tutti voi intervenuti e in primo luogo la Fondazione Toniolo, che ormai con cadenza annuale cerca di mettere a fuoco tematiche che permettano una riflessione a più voci su aspetti legati al pensiero della dottrina sociale della Chiesa, e che da lì si ampliano e arrivano a tante altre realtà presenti nel mondo di oggi.

Il tema di quest'anno (il rapporto, la problematicità, gli elementi di convergenza e divergenza tra società civile e religiosa) è quanto mai ampio, ed entra nella concretezza della vita di tutti i giorni. Chi vive l'esperienza di una chiesa particolare, come un vescovo, o chi vive l'esperienza dell'amministrazione civile sa che ci sono sempre possibilità di incontro, e spesso anche di scontro, perché ci confrontiamo con realtà portatrici di stili di vita e pensieri diversi sulle medesime situazioni. Per questo la riflessione proposta dal presente convegno risulterà di aiuto: guardare indietro significa, infatti, capire come siamo arrivati alla situazione attuale e, al tempo stesso, guardare avanti significa gettare le fondamenta per cammini comuni, tenendo sempre presente il bene della persona e il bene comune, altrimenti non si arriva da nessuna parte. Cammini condivisi consentono di dare

risposte adeguate ai sempre più numerosi interrogativi che si affacciano al nostro vivere.

Auguro dunque a tutti i partecipanti di poter svolgere un buon lavoro, ascoltando, riflettendo e possibilmente progettando qualcosa che serva e valga per tutti.

Maria Paola Ciccone
Assessore alle politiche sociali e sanitarie del Comune di Pisa

Vi porto il saluto del sindaco di Pisa, Marco Filippeschi, che si compiace di questa iniziativa. Devo dire che anche io sono rimasta molto colpita dai contenuti di questa "Tre giorni", veramente molto interessanti e certo utili per dare un contributo al dibattito culturale del nostro Paese. Bisogna però registrare che non sempre le cose di qualità hanno il risalto mediatico che meriterebbero, e questa è un po' una nota dolente dei nostri tempi.

Quello del rapporto tra società religiosa e società civile è un tema che ci coinvolge enormemente: noi italiani in particolare abbiamo nel DNA le radici cattoliche e quindi un po' tutta la cultura del nostro Paese, anche se a volte né i cattolici né i laici ne hanno piena consapevolezza, è fortemente ispirata ai principi e ai valori della dottrina sociale della Chiesa.

I principi fondanti il pensiero cattolico, come il concetto di persona, assolutamente centrale, non solo nella dottrina sociale, ma nella visione filosofica complessiva della Chiesa cattolica, oppure i valori dell'amore, della libertà, della giustizia e della verità sono oramai patrimonio ineliminabile della tradizione civile italiana. Altri concetti compresi all'interno della dottrina sociale della Chiesa entrano nell'apparato legislativo, come quello del bene comune, o il concetto di sussidiarietà. Il contributo che questi elementi hanno dato alla storia del nostro Paese è davvero enorme. È un peccato però che la

formazione della classe politica attuale non sia probabilmente abbastanza adeguata per farsi carico più consapevolmente e responsabilmente dei bisogni della società. Avremmo tutti bisogno di corsi di formazione di questo tipo, per tenere bene a mente che tutto quello che noi facciamo deve tendere a costruire una società degna dell'essere umano, capace di non discriminare, fare violenza o umiliare nessuno.

Mi piace anche fare una riflessione sull'evoluzione della posizione della dottrina sociale cattolica riguardo al concetto di carità. La Società della Salute ha da poco firmato un protocollo di intesa con la Caritas diocesana per favorire il microcredito alle persone che non hanno possibilità di avere finanziamenti dal circuito bancario normale. Persone in stato di indigenza, immigrati, rom: con questo tipo di progetto possono perlomeno sperare di fare un passo per rientrare nella legalità, obiettivo che resta fondamentale. Partecipando all'ultimo incontro relativo a questa iniziativa, ho sentito don Morelli, direttore della Caritas, dire che il protocollo è pensato per fare in modo che chi vuole dare un'offerta lo possa fare attraverso una busta, senza fare l'elemosina, cosa questa che spesso può mettere in difficoltà le persone destinatarie del contributo e minare loro dignità. Riflettevo perciò sulla bellezza e sull'intelligenza di questo concetto. I Servizi sociali tendono infatti a tradurre la realtà in diritti esigibili; la visione laica del diritto sociale fa insomma riferimento al pretendere quello che ci spetta. Ma io credo che al fondo questo diritto abbia una radice legata al dare, al donare. Perciò tutto diventa una lezione straordinaria di altruismo e gratuità che noi abbiamo assorbito anche dalla dottrina sociale e di cui non sempre siamo consapevoli.

C'è anche un'altra esperienza che mi piace ricordare. Pochi giorni fa si è tenuto il convegno degli Alcolisti anonimi, persone che hanno deciso con la forza della loro volontà di uscire dalla dipendenza dall'alcol e di mettere a disposizione di tutti questa loro esperienza, per fare in modo che altri non cadano nello stesso disagio. Ebbene la

politica degli enti pubblici sulle dipendenze ha come filosofia di fondo quella della riduzione del danno, peraltro non da tutti condivisa. La riflessione che mi è venuta alla mente è che nessun diritto sociale è efficace senza la volontà della persona, elemento imprescindibile per vincere i problemi. Con le politiche di riduzione del danno senza che la persona creda nell'obiettivo che le viene proposto non si raggiunge alcun risultato. L'attenzione alla persona perciò è il primo elemento da considerare, e anche questo ha una radice cristiana.

Vi ringrazio perciò di cuore per questo evento che la Fondazione Toniolo ha organizzato e esprimo l'augurio che le riflessioni di questo convegno possano essere divulgate a tutti.

Amos Ciabattoni
Segretario coordinatore del *Forum delle associazioni e fondazioni per la cultura della democrazia*.

Le ragioni del nostro urgente impegno

Il mio intende essere qualcosa di più di un saluto che rivolgo a tutti col piacere e il compiacimento per la tappa della settima edizione raggiunta oggi dalla "Tre Giorni Toniolo". Proprio dalla Associazione delle Fondazioni scaturì la proposta di questo annuale convegno, nel contesto di una iniziativa unificatrice assunta, qui a Pisa, dal carissimo Mons. Simoni.

Il saluto della Associazione è quindi il saluto di ventuno Fondazioni alle quali fanno da scenario di fondo le tre figure più rappresentative del nostro percorso di cattolici immersi vieppiù radicalmente nelle questioni sociali: appunto Toniolo, Sturzo e De Gasperi.

Ogni tempo ha fornito ai cattolici impegnati nel sociale motivi e stimoli per sviluppare la loro presenza, dare continuità al loro concetto di socialità, spinti e rassicurati dal vento lungo delle Encicliche, e

quindi dagli insegnamenti del Magistero della Chiesa, che rappresentano una semina lunga e prolifica della quale spetta anche a noi saper raccogliere e distribuire i frutti.

Ai motivi di "ieri" per dotare di coerenza e di vitalità il percorso dei credenti laici votati al radicamento nel sociale delle risorse offerte dalla storia e custodite nel pantheon della nostra cultura, si aggiungono, senza soluzione di continuità, quelli che la società di oggi offre quotidianamente alla riflessione di chi è pensoso della scarsa transitività del passato nel presente con prospettiva futuro.

È nella ricerca continua di questi motivi che sta la sempre più consistente validità della "Tre Giorni Toniolo", che la Fondazione di Pisa ha trasformato in un appuntamento ormai divenuto ineludibile del calendario degli incontri fissi e ricorrenti e quindi in una preziosa occasione di ininterrotto confronto e di percorso a tappe da cui ogni volta ripartire, volenterosi e determinati.

Ai motivi originari e sempre più validi del nostro stare assieme, uniti da un impegno missionario che nella Tre Giorni Toniolo trova elemento di continuità, se ne sono aggiunti di recente altri di grande significato. E meritano di essere riproposti con convinzione all'attenzione degli amici che qui si ritrovano per la settima volta per la celebrazione della Tre Giorni uniti in maniera indissolubile da comuni radici e da un forte e pervicace senso missionario che ciascuno sente di dover dare alla propria esistenza. Per essere pronti e preparati agli inevitabili confronti con tutte le componenti della Società e della politica e quindi essere in grado di resistere, e uscire vincitori dai rischi delle contaminazioni che assumono forme sempre più mascherate da principi spacciati per "nuovi".

Penso di averne trovati almeno quattro di questi motivi, capaci di riassumere e comprendere ogni persistente ragione messa a riparo dall'usura della contingenza e dei tempi e che posseggono quindi ancora una perdurante universale attualità. Motivi che, appunto per questo, diventano Ragioni dalle quali non possiamo prescindere.

La prima Ragione, imperativa e specifica, è contenuta nella lettera e nello spirito della recente Enciclica di Papa Benedetto XVI. Ha detto:

"La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente".

Una seconda Ragione, altrettanto imperativa, è contenuta nel messaggio dello stesso Papa del 7 settembre 2008 a Cagliari:

"C'è la necessità di una nuova generazione di laici cristiani impegnati, capaci di cercare con competenza e rigore morale soluzioni di sviluppo sostenibile".

Ad esso fa eco, in modo ancora più esplicito, un più recente analogo invito ai cattolici di fare entrare in campo e formare, per le testimonianze cristiane civili, "una nuova generazione di politici".

La terza Ragione trae forza dagli avvenimenti che caratterizzano la vita del nostro Paese o meglio ancora che preparano e condizionano il suo futuro. Un futuro che sarà ad immagine di chi più si impegnerà a costruirlo.

Come dire che, se non ci impegneremo anche noi più e meglio a dotarlo di una robusta componente di morale ed etica cristiana, il futuro dell'Italia sarà ad immagine di altri ben noti "costruttori ideologici di futuro".

E ancora, è come dire che i cristiani hanno oggi l'occasione storica di dire qualcosa di grande e quindi la loro presenza comunitaria pubblica non può rannicchiarsi in una visione ristretta, tutta spesa e raccolta sul presente, incapace di avere una visione sull'incombente domani.

Ne consegue una ulteriore ragione estratta dalla considerazione che soltanto chi è robusto nella Fede e nel Sapere, potrà essere in grado di resistere da vincitore all'inevitabile pericolo di "contaminazioni" insito nella forte competizione tra opposti ideali.

Se ne deduce pertanto che il compito "costituzionale" dei cattolici di continuare a produrre cultura e allargare i confini della promozione e della formazione in campo della morale, dell'etica, della politica destinata al sociale, non può essere indebolito ma considerato primario.

Tutte queste Ragioni si riassumono nella drammaticità della emergenza che caratterizza il nostro tempo: su tutte l'emergenza educativa, che dobbiamo affrontare non tanto per la soddisfazione di noi stessi come sfoggio di sapienza, ma per la salvezza delle generazioni giovani di oggi e di quelle venienti delle quali dobbiamo sentirci "tutor" responsabili e direi "sacrificali". E qui è ancora Benedetto XVI che avverte come "*le emergenze dell'istanza educativa sono un segno dei tempi che provoca il paese a porre la formazione delle nuove generazioni al centro dell'attenzione e dell'impegno di ciascuno, secondo le rispettive responsabilità e nel quadro di una ampia convergenza di intenti*".

È facile dedurne che il nostro dovere e compito non è tanto quello di interpretare e raccontare la Storia del nostro passato, ma semmai di renderla transitiva nel presente che è già futuro.

Tutto questo è un sogno?

Monsignor Camara, vescovo di Recife, martire della fede, diceva: "*Quando si sogna da soli è solo un sogno, ma quando si sogna tutti insieme allora è il principio della realtà*".

Tutto questo è un'utopia?

Se lo è, di questa utopia dobbiamo riappropriarci quale unico, completo, profetico alimento di un irreversibile, indistruttibile e

orgoglioso entusiasmo per una appartenenza che ci rende unici.

In tutto questo è racchiuso il significato della “Tre Giorni”, l’obbligo che ormai è più di un impegno e la garanzia della sua continuità nel tempo.

Per questo ruolo, le Fondazioni confermano la loro solidale partecipazione con l’augurio e la certezza che la settima edizione di oggi consoliderà quelli già raggiunti e aprirà nuovi traguardi.

Francesco Margiotta Broglio

Società civile e società religiosa in Italia dal fascismo alla democrazia[*]

Mi è stato chiesto di parlare di società civile e società religiosa in Italia dal fascismo alla democrazia. Debbo però spendere due parole sulla situazione precedente al fascismo, perché non capiamo che cosa il fascismo ha fatto se non ricordiamo e la situazione precedente e anche una certa maturazione dei problemi. Ricordate tutti che dopo l'Unità, dopo l'occupazione di Roma, si trovò una soluzione unilaterale al problema dei rapporti con la Chiesa cattolica con la Legge delle Guarentigie, che venne discussa quando il Parlamento era ancora a Firenze. La Legge delle Guarentigie era stata preceduta dalle leggi eversive, cioè dalle leggi di nazionalizzazione – diremmo oggi – del patrimonio degli ordini religiosi, nazionalizzazione che in alcune zone – Prato, per esempio – era già avvenuta un centinaio di anni prima. Attenzione, però: la nazionalizzazione dell'asse ecclesiastico non significò il non favore per alcune attività degli ordini religiosi, in particolare le missioni, perché i governo liberali – e poi anche il governo fascista, naturalmente – utilizzeranno molto i missionari come avamposti dell'espansione coloniale. Addirittura, in alcuni casi, le relazioni dei missionari servivano per capire l'economia del luogo. Tutto questo, come vedremo, avrà un'influenza sulla successiva legislazione.

Il primo tentativo di riavvicinamento tra società civile e società religiosa avviene con la guerra di Libia. Essa è vista con favore sia dal governo Giolitti – che la promuove – sia dalla Santa Sede, perché il Banco di Roma, che allora era di proprietà ecclesiastica, aveva fatto dei grossissimi investimenti che stava perdendo, perché il governo

[*] Testo non rivisto dall'autore.

ottomano voleva nazionalizzare i beni del Banco; a questo punto, quindi, ci fu una forte spinta da parte delle autorità ecclesiastiche perché si facesse la guerra. Credo – ma mi posso sbagliare – che il primo caso di un arcivescovo che benediva le truppe sia stato quello dell'arcivescovo di Pisa. Se guardiamo i cosiddetti media dell'epoca, poi, diffusa era l'idea di portare la croce di Cristo là dove era la mezzaluna.

Il secondo momento di riavvicinamento è un altro momento bellico: è la Prima guerra mondiale. Anche in Francia, del resto, dove la rottura del 1905 era stata profonda e successiva a quella italiana o a quella tedesca del *Kulturkampf*, la guerra riportò insieme la società civile e la società religiosa per combattere contro il nemico. La conseguenza quale fu? Al momento della pace di Versailles i problemi dei rapporti Chiesa-Stato, in Italia in particolare, vennero fuori. E le cose maturarono a tal punto che noi abbiamo due documenti importanti. Uno è il risultato di una congregazione cardinalizia convocata dal Cardinal Gasparri il 26 marzo 1917, il cui verbale fu scritto dall'allora monsignor Pacelli. Gasparri interrogò tutti i cardinali che facevano parte della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari per chiedere che cosa si doveva fare nel dopoguerra sulla questione romana. I vari interventi vanno da quelli un po' conciliatoristi a quelli che invece puntano al riottenimento della città di Roma o della striscia al mare. Molto bella la conclusione di Gasparri, che io banalizzo un po': "Se ci lasciano quello che già abbiamo, dobbiamo essere contenti". Nel 1917, quindi, colui che era la testa pensante, legatissimo a Benedetto XV, affermava che l'obiettivo era la formalizzazione della sovranità sui territori rimasti. E addirittura, di fronte a un cardinale che insisteva per la famosa "striscia al mare", cioè una specie di autostrada che dotasse il Vaticano di un porto, Gasparri ribatté che tale territorio non sarebbe stato efficacemente controllato e che si sarebbe presto riempito di malfattori. Al di là di questo, è interessante che nel marzo del 1917, quindi prima della fine della guerra, il cardinale Gasparri,

d'accordo con il Pontefice, fa il punto della situazione. Addirittura, nel 1919, Gasparri manda un emissario personale, monsignor Cerretti – che diventerà successivamente cardinale e nunzio in Francia – a trattare con il Presidente del Consiglio Orlando una possibile "conciliazione". Cerretti porta con sé un appunto manoscritto del cardinale Gasparri con alcune proposte sulla soluzione della questione romana, e Orlando, sostanzialmente, dice di sì; egli, addirittura, convoca il Consiglio dei Ministri alla frontiera franco-italiana. Sennonché, quando il vicepresidente del Consiglio si reca dal re, quest'ultimo dichiara che non permetterà una modifica della Legge delle Guarentigie e che mai approverà un "concordato simigliante" (anche se in realtà era più un trattato, perché riguardava più lo status della città del Vaticano che non i rapporti concordatari). Vittorio Emanuele III, quindi, ferma la cosa. Il governo Orlando, poi, cadde di lì a un mese (eravamo a giugno). Il suo successore Nitti, però, non lasciò cadere le cose. Il cardinale Gasparri e Nitti, d'altronde, si incontravano quasi tutti i giorni a Roma in un convento, per comunicarsi notizie sul procedere della guerra. Tutto questo risulta da una fonte molto interessante, i diari del barone Carlo Monti, direttore generale degli Affari di culto del Ministero della Giustizia, che guarda caso era stato compagno di scuola di Benedetto XV e che con esso aveva un rapporto molto personale, al punto che fu sposato dallo stesso Pontefice nella sua cappella privata.

Veniamo al fascismo. Quest'anno ricorrono gli 80 anni dei Patti Lateranensi, i 25 anni dell'accordo del 1984 tra Craxi e Casaroli, ma anche i 90 anni di questa prima intesa tra Orlando e Monsignor Cerretti. Pensate che quando ci fu il dibattito alla Costituente Orlando rivendicò il merito dei Patti Lateranensi, sostenendo che Mussolini si era trovato la strada spianata. Certo è che la congregazione cardinalizia del 1917 e l'incontro tra Orlando e il Cardinal Cerretti sono due momenti che segnalano la maturazione della Conciliazione. Nella congregazione del 1917 Gasparri concluse che se non si poteva

accettare lo status quo – cioè la Legge delle Guarentigie, per cui il sovrano era sostanzialmente un cittadino dello Stato italiano – "la restaurazione del dominio temporale del Pontefice è moralmente impossibile, anche se ristretta alla sola Città Leonina con una striscia al mare". Nel 1917, quindi, Gasparri puntava a un miglioramento della situazione esistente. In realtà l'azione di Gasparri – qui stava il suo colpo di genio – riuscì a far tornare la Santa Sede – emarginata dal concerto delle grandi potenze dopo la fine del potere temporale dei Papi – a essere, con la guerra, un attore di fatto della vita internazionale. Alla Conferenza di Versailles si parlò di molti problemi, e soprattutto dei problemi delle missioni, e si cominciò a parlare di recupero della sovranità temporale. Il regime fascista concesse alla Chiesa quello che un padre domenicano francese chiamò "un pied à terre nella città degli uomini". Se si pensa che nel Patto di Londra – il patto che aveva aggregato l'Italia alle potenze dell'Intesa durante la guerra – l'Italia si era garantita – con il famoso art. 15 – il consenso stretto delle grandi potenze alla esclusione della Santa Sede da qualsiasi trattativa post-bellica, e se si pensa che la famosa nota dell'agosto 1917 di Benedetto XV sull'"inutile strage" aveva scontentato un po' tutti, la genialità del cardinale Gasparri risalta ancora di più e testimonia il cambiamento di rotta della Santa Sede. La famosa allocuzione di Benedetto XV sulle "civitates funditus novatae" significa che la Santa Sede, nella nuova situazione geopolitica, è disponibile a dialogare con tutti.

Intorno alla metà degli anni Venti inizia quella che sarà la lunga stagione dei concordati e che continua ancora. Pensate che qualcuno, durante il Concilio Vaticano II, parlò di fine di tale stagione, ma il numero di concordati che sono stati firmati dopo il Concilio supera di molto quello del periodo precedente. Tutto questo perché – come aveva detto Benedetto XV – di fronte ai cambiamenti geopolitici la Chiesa deve adeguare le sue relazioni.

Altra cosa significativa: nel 1917 si conclude la monumentale

preparazione del Codice di Diritto canonico e Gasparri ne manda una copia al presidente Orlando; quest'ultimo contraccambia e manda una copia del Trattato di diritto amministrativo in dieci volumi da lui progettato e diretto.

Nel febbraio 1923 Mussolini, da poco arrivato al potere, incontra il cardinale Gasparri; i due nominano una specie di interlocutore – come era stato il barone Monti fino alla morte di Benedetto XV –, il padre gesuita Tacchi Venturi, che farà la "navetta" tra Palazzo Venezia e i Sacri palazzi. Pongo qui un interrogativo al quale non sono riuscito a rispondere fino a ora: perché il padre Tacchi Venturi – che è quello che "cuce" i rapporti tra il fascismo giunto al potere e Papa Pio XI, e che poi ritroveremo al momento delle leggi razziali – viene completamente escluso dalle trattative per la Conciliazione? Questo è un problema storico aperto. Aggiungo un documento inedito: Gasparri ebbe un cugino senatore, il senatore Cesare Silj, che il cardinale usò in quel periodo come intermediario ufficioso con il Vaticano. Nel febbraio 1926 Gasparri riceve una visita del senatore Silj e, il 24 del mese, scrive un appunto per il Papa (da notare che le trattative per la Conciliazione inizieranno nell'agosto del 1926):

"Cesare, il mio cugino senatore, venne da me ieri sera, martedì 23 corrente. Mussolini l'aveva pregato di passare da lui a mezzogiorno, e Cesare venne da me a riferirmi il colloquio. Mussolini, punto scontento della lettera della Santità Vostra" – era una lettera pubblica al cardinal Gasparri che il Papa aveva fatto pubblicare su "L'Osservatore Romano" del 18 febbraio, quindi pochi giorni prima, in cui diceva che non avrebbe accettato nessuna soluzione concordataria della questione romana se prima non fosse stato risolto il problema della sovranità anche temporale della Santa Sede e del Papa (NdA) – "gli disse che anche lui riteneva le ultime parole della lettera come un ulteriore invito a fare finalmente alla Santa Sede la situazione che le è dovuta, insomma a risolvere la questione romana, che egli aveva sempre accarezzato quest'idea, e che perciò aderiva all'invito. Tenendo presente i postulati della Santa Sede egli era disposto: a riconoscere alla Santa Sede la

proprietà dei Palazzi Apostolici con tutto ciò che ivi si contiene, musei, biblioteche, etc.; ad aggiungere ai Palazzi del territorio da determinarsi di comune accordo – egli usò la parola "dipendenze" –; ad ammettere la extraterritorialità di tutto ciò che appartiene alla Santa Sede; a riconoscere Palazzi e territorio come Stato indipendente, e a far sì che come tale sia riconosciuto anche dalle altre nazioni."

Nel febbraio 1926, quindi, Mussolini aveva già tracciato le linee di quella che poi sarà la soluzione del 1929. Questo per dire che, in realtà, Mussolini sapeva che le cose erano maturate e, soprattutto, con la conciliazione con la Santa Sede egli voleva eliminare il partito cattolico, perché nel momento in cui si fosse realizzata una soluzione gradita alla Santa Sede un partito cattolico non avrebbe avuto più senso.

Vorrei soffermarmi su due punti. Il primo riguarda il favore delle missioni, che non è scollegato dalla legislazione coloniale. Parlo di legislazione coloniale per due ragioni. In primo luogo perché essa, per quel che riguarda la libertà religiosa, assume un'importanza maggiore di quanto immaginiamo. In secondo luogo perché il maggiore studioso – e anche il più coraggioso – di Diritto ecclesiastico coloniale fu un docente dell'Università di Pisa, il professor Jannaccone, che insegnò a lungo in questo Ateneo e si occupò in molti volumi e articoli, appunto, di Diritto ecclesiastico coloniale.

La legge 6 gennaio 1928, che aggiorna una Convenzione della Società delle Nazioni, che a sua volta aggiorna l'Atto di Berlino del 26 febbraio 1885 e la Dichiarazione di Bruxelles del 1890, così recita:

"La liberté de conscience et le libre exercice de tous les cultes sont expressément garantis à tous les ressortissant des puissances signataires et à ceux des États membres de la Société des Nations, qui deviendront parties à la présente Convention."

La clausola che leggiamo è interessante perché è la stessa che

troviamo nella vigente Convenzione dei diritti dell'uomo del 1950:

"L'applicazione delle disposizioni precedenti non comporterà altre restrizioni se non quelle necessarie al mantenimento della sicurezza pubblica e dell'ordine pubblico o che risultino dal Diritto costituzionale di ognuna delle Potenze che esercitano l'autorità nei territori africani."

In tutta la legislazione coloniale italiana, ma anche in quella di altri Paesi – e in Francia in alcune ex colonie è ancora in vigore – c'è l'assoluto rispetto degli istituti religiosi di derivazione religioso-tradizionale. Il problema del domani, che è quello della gestione del multiculturalismo, in realtà le potenze coloniali l'avevano già un po' risolto in quegli anni, riconoscendo i diritti religiosi esistenti nelle colonie. È chiaro che tutto questo era nella linea adottata nell'Impero ottomano, che riconosceva i cosiddetti "statuti personali".

Già una legge del 1882 sull'Africa orientale italiana – mi ci soffermo perché questo è uno dei problemi futuri, perché noi oggi abbiamo le "colonie" in casa – stabiliva che:

"Rispetto agli individui della popolazione indigena, saranno rispettate le loro credenze e pratiche religiose. Saranno regolati con la legislazione consuetudinaria finora per essi vigente il loro statuto personale, i rapporti di famiglia, i matrimoni, le successioni e tutte le relazioni di diritto privato, in quanto quella legislazione non si opponga alla morale universale e all'ordine pubblico. La giurisdizione sarà esercitata verso gli indigeni in queste materie, e nei giudizi che avranno luogo tra essi da un magistrato dottore nella legge musulmana – Cadì –, questi sarà nominato da un regio commissario e amministrerà la giustizia nel nome del Re d'Italia".

E il r. d. 1908 stabiliva:

"Ai sudditi coloniali ed agli assimilati si applica la legge consuetudinaria della propria razza, in quanto compatibile con lo spirito della legislazione e della civiltà italiana (…)".

Prendiamo la legge del 1933 sull'Eritrea e la Somalia:

"È garantito il rispetto delle religioni e delle tradizioni locali, in quanto non contrastino con l'ordine pubblico della colonia (...) Con la stessa riserva all'ordine pubblico si applica ai sudditi coloniali eritrei e somali la legge propria della loro religione, del loro paese o della loro stirpe."

E ancora, un r. d. del 1935 stabiliva che statuto personale, diritto di famiglia, diritto successorio, pratiche religiose erano regolati dalla legge sharaitica, e che:

"Gli stessi rapporti per i cittadini italiani, libici israeliti sono regolati dalle loro tradizioni e consuetudini".

C'era quindi anche il riconoscimento del diritto ebraico. Addirittura si riconoscevano i tribunali religiosi delle singole comunità e quelli dei vakuf – cioè le fondazioni religiose dell'Islam esistenti soprattutto in Turchia –:

"Le autorità italiane si limiteranno a vigilare che tali tribunali non escano dalla sfera di attribuzione assegnata loro dalle leggi e dalle consuetudini e che la loro azione non contravvenga alle norme di ordine pubblico".

Oggi, paradossalmente, noi ci troviamo a dover risolvere i problemi che nelle colonie di allora erano già stati risolti. Aggiungo che nella legge sull'Impero si prevedeva che si potessero fare accordi tra le autorità coloniali e i rappresentanti dei culti. Naturalmente c'era una ragione politica, e su questo punto non mi soffermo. Ad ogni modo, il sistema di accordi fra Stato e confessioni che verrà inaugurato dalla Costituzione con l'art. 8 questi fascisti l'avevano già messo in essere nelle colonie e il professor Jannaccone, che insegnava in questa Università, era stato uno di quelli che li aveva molto promossi e che li

aveva commentati favorevolmente.

Dopo la proclamazione dell'Impero, il governo chiese al Papa di cambiare la norma concordataria che prevedeva che nelle messe solenni si facesse la preghiera per il re d'Italia, introducendo la formula "per il re d'Italia e d'Albania e imperatore"; il Papa sostanzialmente rifiutò, ma non esplicitamente, rimandando la discussione della cosa.

Vorrei ricordare un altro momento importante per l'Università di Pisa. Come voi sapete, il fascismo, come il nazismo, non produsse una costituzione fascista. In Germania, difatti, rimase formalmente in vigore la Costituzione di Weimar, mentre in Italia lo Statuto albertino. Verso la fine del regime il guardasigilli Grandi e un uomo di grande intelligenza, che ha avuto una forte presenza in questa città, che si chiamava Giuseppe Bottai, incaricarono l'Università di Pisa e, in particolare, quello che oggi è il Sant'Anna, di organizzare un convegno per preparare una carta costituzionale fascista. Il volume, pubblicato nel 1943, è scomparso in molte università, questo sicuramente perché molti relatori furono poi illustri antifascisti e fecero sparire gli atti dalle loro biblioteche. La persona chiave dell'organizzazione del convegno era un professore di Diritto costituzionale dell'Università di Pisa, purtroppo dimenticato soprattutto dagli storici del diritto, Carlo Alberto Biggini, che sarebbe diventato ministro dell'Educazione Nazionale a Salò, e che nasconderà in casa sua il professor Mancini, anch'egli dell'Università di Pisa, che era ricercato dai tedeschi. Biggini organizzò il convegno, dedicando a ogni aspetto della futura costituzione la relazione di un professore. In fondo al volume Biggini pubblicò un progetto di costituzione, definendolo "lo schema in vista della emanazione di un unico, solenne, organico documento, ossia della carta costituzionale dello Stato corporativo fascista". Ci si rende conto, insomma, che lo Stato corporativo fascista ha bisogno di una costituzione. In questa costituzione, naturalmente, si affrontano anche i problemi dei rapporti tra Stato e Chiesa. Nel progetto allegato al

volume trovano spazio il principio dello Statuto albertino, ripreso nei Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato, e quello sui culti diversi dal cattolico, ammessi "purché non professanti principi e non praticanti riti contrari all'ordine pubblico e al buoncostume", contenuto nella legge 24 giugno 1929. Il progetto di Biggini, quindi, costituzionalizzava alcuni principi concordatari e alcuni principi della legge sui culti ammessi. Nell'art. 21, inoltre, si ribadiva che "tutte le leggi, concernenti i rapporti tra lo Stato e la Santa Sede", dovevano essere leggi costituzionali. Il progetto di Biggini, quindi, anticipa quella "costituzionalizzazione" dei rapporti tra Stato e Chiesa che verrà attuata nella Costituzione repubblicana del 1948. Ma c'è di più: nei giorni di Salò, il duce incarica Biggini di stendere la costituzione della RSI. Il ministro dell'Educazione Nazionale elaborò, quindi, uno schema di carta costituzionale della repubblica fascista. Art. 6:

"La religione cattolica apostolica e romana è la sola religione della Repubblica Sociale. Gli altri culti sono ammessi purché non professino e non seguano riti contrari al buoncostume. L'esercizio anche pubblico degli altri culti è libero, con le sole limitazioni e responsabilità stabilite dalla legge".

All'art. 92, poi, si affermava:

"Tutti i cittadini sono uguali dinanzi alla legge e si riconosce la libertà di culto come attributo essenziale della personalità umana e come strumento utile per l'interesse e lo sviluppo della Nazione, libertà da garantirsi fino al limite in cui è compatibile con le preminenti esigenze dello Stato e con la libertà degli altri individui".

Di questo aspetto dei diritti di libertà che si autorizzano tra loro si parlerà molto, ma perlomeno 10 anni dopo. Guarda caso, poi, gli articoli del progetto di Biggini che riguardano i rapporti tra Stato e Chiesa sono il n. 7 e il n. 8.

Art. 7:

"La Repubblica Sociale Italiana riconosce la sovranità della Santa Sede nel campo internazionale, come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione e alle esigenze della sua missione nel mondo. La Repubblica Sociale Italiana riconosce alla Santa Sede la piena proprietà e la esclusività ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sulla Città del Vaticano."

Art. 8:

"I rapporti tra la Santa Sede e la Repubblica Sociale Italiana si svolgono nel sistema concordatario, in conformità dei Trattati e del Concordato vigenti.".

La legislazione ulteriore era riservata alla competenza esclusiva della futura Camera dei rappresentanti del lavoro.

A ben guardare, non c'è una grande differenza tra questo progetto e quelle che saranno le proposte di Dossetti e di Tupini alla Costituente. Intendiamoci: non è che Dossetti e Tupini avessero in tasca il testo costituzionale di Salò, ma questa idea della sovranità della Santa Sede in campo internazionale intesa come attributo inerente alla sua natura Dossetti la difenderà nel suo primo progetto di quello che sarà l'art. 7 della Costituzione della Repubblica Italiana.

Naturalmente tutto questo è casuale, però nella cultura giuridica di epoca fascista i principi che poi troveremo nell'art. 7 già c'erano.

Veniamo alla Costituente. Non so quanti sono a conoscenza del fatto che Pio XII fece elaborare un progetto di Costituzione dai padri de «La Civiltà Cattolica», progetto che poi fece avere ai costituenti democristiani. Siamo nell'ottobre 1946. Sia la Segreteria di Stato che i costituenti democristiani – che il Papa aveva "cortocircuitato" – ne rimasero quasi inorriditi. Ne leggo qualche stralcio.

Art. I.:

"La religione cattolica apostolica romana è la sola religione dello Stato; gli altri culti sono tollerati, purché non contrari all'ordine pubblico e al buon costume. (…) La condizione giuridica dei culti tollerati è stabilita da leggi speciali".

In materia di altri culti, quindi, si tornava indietro rispetto al fascismo, si tornava a Carlo Alberto.

Art. II:

"I rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica e il regime giuridico dei culti tollerati sono di competenza esclusiva degli organi legislativi ed esecutivi centrali. [La disposizione è ovviamente necessaria in caso di concessione di poteri legislativi ed esecutivi alle Regioni (…)]".

Già nell'ottobre 1946, quindi, gli estensori del progetto prefiguravano l'attuazione in Italia di un ordinamento regionale e affermavano la necessità che i rapporti tra Stato e Chiesa rimanessero di competenza del potere centrale.

Art. III:

"Nessuna differenza nel godimento dei diritti civili e politici riconosciuti dallo Stato consegue per gli individui dalla professione di una religione diversa da quella ufficiale.

La pubblica professione di ateismo o di una religione diversa da quella dello Stato esclude l'eleggibilità a Capo dello Stato".

Pio XII, quindi, voleva che nella Costituzione italiana fosse previsto che solo chi si professava cattolico poteva essere eletto Capo dello Stato. Un altro articolo del progetto, poi, stabiliva l'indissolubilità del matrimonio. Altri ancora prevedevano che lo Stato avrebbe provveduto a mantenere in armonia con l'insegnamento religioso "gli altri insegnamenti e ordinamenti scolastici", e che nelle università e negli

istituti di grado universitario sarebbero state istituite cattedre di Teologia cattolica. Era prevista, inoltre, assistenza religiosa non solo alle truppe ma anche alle "collettività stabili di lavoro agricolo e industriale, nonché alle colonie di lavoratori in emigrazione provvisoria all'estero." In sostanza: in questo progetto non c'era l'idea – che poi si sarebbe rivelata vincente – di inserire i Patti nella Costituzione, ma si voleva far diventare norma costituzionale le norme fondamentali dei Patti. Il concetto è leggermente diverso.

Durante la Resistenza non c'è l'elaborazione di un progetto riguardante i rapporti tra Stato e Chiesa. Alla Costituente, quindi, nell'insieme, le forze politiche giungono poco preparate per affrontare la questione concordataria. Lo saranno alcune, singole personalità come Dossetti, Calamandrei, Cevolotto, Croce, De Gasperi. Nessuno mette in discussione il sistema concordatario, neppure le estreme azioniste e comuniste. Il problema è se conservare integralmente i Patti con dei contenuti non democratici, anche sfavorevoli alla Chiesa – come il controllo sulle nomine dei vescovi e dei parroci –, oppure se mantenere il principio pattizio, cioè a dire che i rapporti tra Stato e Chiesa devono essere regolati bilateralmente. Quest'ultima era la posizione di Togliatti, che venne fatta propria anche da De Nicola, Presidente della Repubblica, il quale mandò a chiedere al Vaticano se sarebbe stato d'accordo su una soluzione del genere. Come noto, i Patti vengono richiamati nella Costituzione. Abbiamo, poi, due fasi: una in cui la giurisprudenza della Corte di Cassazione fa prevalere le norme dei Patti sui principi costituzionali; l'altra, successiva, in cui la Corte Costituzionale farà prevalere, dal 1971 in poi, le norme costituzionali su quelle dei Patti. Attenzione, però: il principio pattizio non solo viene mantenuto, ma viene esteso a tutti culti. Per le professioni di fede diverse da quella cattolica, quindi, si prevedono delle intese giuridicamente di rango diverso dagli Accordi Lateranensi, ma sempre bilaterali.

Oggi molte questioni non vengono più trattate dal Governo e dal

Vaticano, ma dalla Conferenza Episcopale o con il Governo o con i singoli ministeri. E – diciamocelo onestamente – le intese tra la CEI e i ministeri non sono molto diverse dalle intese tra lo Stato e i culti diversi dal cattolico. Si è esteso, cioè, il principio della bilateralità, e si è dato all'episcopato – secondo me molto positivamente – un ruolo che non aveva mai avuto nel periodo immediatamente successivo all'entrata in vigore della Costituzione.

I costituenti – in particolare Dossetti – sono consapevoli che i Patti contengono una serie di norme non conformi ai principi costituzionali, e quindi inseriscono in Costituzione una clausola per la modifica dei Patti stessi, in base alla quale verrà poi stipulato l'accordo del 1984 insieme a quella legge n. 222 – forse più importante dell'accordo – che certamente è di fatto una legge bilaterale, ma formalmente è una legge canonica e una legge civile nello stesso tempo, tanto è vero che uscì lo stesso giorno sugli «Acta Apostolicae Sedis» e sulla «Gazzetta Ufficiale».

Dopo l'approvazione della Costituzione si apre la lunga stagione dell'adeguamento dei Patti alla democrazia costituzionale e dell'attuazione dell'art. 8 per quanto riguardava i rapporti con gli altri culti. Nell'aprile 1957 gli amici de «Il Mondo», in un famoso convegno a Roma, lanciarono l'idea di abrogare il Concordato. Il primo che si oppose fu Togliatti, che scrisse su «Rinascita» un articolo intitolato *Una proposta massimalista*. Nel 1969 il senatore di Sinistra indipendente Albani e nel 1972 Lelio Basso presentarono un progetto di modifica degli articoli della Costituzione. Nel 1969 i radicali lanciarono un referendum popolare – che non andò a buon fine – per l'abrogazione dei Patti Lateranensi. Quando matura la riflessione sulla revisione? Matura con il primo centro-sinistra. Il primo centro-sinistra si trova di fronte all'improvvida decisione del prefetto di Roma che vieta la rappresentazione del dramma del tedesco Hochhuth intitolato *Il Vicario* – che metteva in discussione l'atteggiamento di Pio XII al momento della persecuzione degli ebrei –, in applicazione dell'articolo

del Concordato che garantiva il carattere sacro della città di Roma. Di fronte alla levata di scudi generale i socialisti – entrati finalmente nella "stanza dei bottoni" – ottennero che venisse messa all'ordine del giorno la questione della revisione del Concordato. È una lunga storia che comincia con una mozione Basso del 1965, un ordine del giorno della maggioranza di centro-sinistra nel 1967 e, attraverso un'infinità di progetti, contro-progetti e negoziati si concluderà soltanto nel 1984. Il momento chiave che segna il cambiamento dei termini del problema è dopo il referendum sul divorzio, quando Moro mette nel programma di governo la revisione del Concordato e fa avere a Nenni, attraverso monsignor Bartoletti – allora vescovo di Lucca a cui Montini aveva affidato il negoziato tagliando fuori la Segreteria di Stato –, un documento che proveniva dal Vaticano, sulla base del quale Nenni fece cambiare idea al Partito Socialista, che era sempre stato anti-concordatario, e che dal febbraio 1975 si schierò a favore della revisione del Concordato. In quel documento pervenuto nelle mani di Nenni la Santa Sede – forse un po' "tramortita" dall'esito del referendum – si diceva disposta a concedere molte cose. La trattativa andò avanti fino a quando non morì, purtroppo, monsignor Bartoletti, cui si aggiunse la crisi del governo Moro. Nel 1976 Andreotti, arrivato al governo, riprese in mano la trattativa, incaricando Gonella di riprendere i negoziati con la Segreteria di Stato, che in questo modo tornò a gestire la cosa. La trattativa fu molto lunga fino a quando, nel 1984, fu firmato il nuovo accordo e fu emanata la legge n. 222. Attraverso tale legge la CEI ebbe la personalità giuridica, ma, soprattutto, da allora in avanti la Conferenza Episcopale è diventata protagonista di molti aspetti dei rapporti Stato-Chiesa, togliendo molto sia alla diplomazia italiana che alla diplomazia vaticana. Qual è stato il rovescio della medaglia? Nel momento in cui è scomparso il partito cattolico in Italia, quelli che ai tempi di Sturzo si chiamavano gli interessi cattolici sono stati presi "in carico" dalla CEI, che si è trovata in prima linea, e il cardinal Ruini, non so quanto contento o meno, è

diventato un attore del dibattito politico italiano.

Oggi si continua a discutere sulla validità della Costituzione del 1948, sulle culture politiche che la produssero, sulla difendibilità attuale dei suoi principi e delle sue disposizioni. Le polemiche sui simboli religiosi negli spazi pubblici – velo islamico, kippah ebraica, crocifisso cristiano nelle scuole, foto di identità delle suore o delle islamiche con il capo velato, minareti svizzeri – hanno finito per investire anche i principi supremi della Costituzione democratica in materia di libertà religiosa degli individui e delle comunità. Ho già ricordato come, grazie a una serie di situazioni e motivazioni politiche, un aspetto sul quale la Carta della Repubblica democratica non solo non innovò, ma addirittura conservò integralmente – rafforzandolo sul piano della gerarchia delle leggi – il sistema concordatario del 1929, fu quello dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica. La convergenza iniziale di democristiani e finale di comunisti produsse alla Costituente il capoverso dell'art. 7 che stabiliva che quei rapporti continuassero a essere regolati dai Patti del 1929, come se il fascismo non fosse caduto e la Repubblica non fosse nata. Azionisti, liberali e socialisti, ma anche gentiliani e crociani, che da opposte sponde erano stati ostili alla Conciliazione del 1929, videro così deluse le speranze di tornare con la democrazia a un regime dei culti fondato sul separatismo e l'uguaglianza delle religioni. Molti studiosi di Diritto ecclesiastico, in primis Jemolo – mio maestro, cattolico fervente ma liberale inossidabile –, furono molto critici sulle soluzioni della Costituzione. Devo dire, però, che passati tanti anni, e in un sistema democratico in cui si negozia su tutto con tutti, in una democrazia quindi del dialogo, si deve dialogare anche con le confessioni religiose. Mi sembra cioè che, alla fine, la revisione del 1984 e le prime intese con i culti acattolici hanno finito per riavvicinare l'art. 7 e l'art. 8. Mi ricordo che dissi ciò in un convegno in cui era presente Giuseppe Dossetti, che si era lanciato nella battaglia per salvare la Costituzione; io dissi che ormai la distanza tra l'art. 7 e l'art. 8 si era molto ridotta. Dossetti mi

mandò un biglietto, che conservo, in cui mi diceva: “Caro Professore, lei ha proprio ragione. In realtà era la mia intenzione alla Costituente”. La cosa mi fece molto piacere, ovviamente, e mi fece anche molto riflettere sulle posizioni di Dossetti alla Costituente. Certamente oggi tutti questi problemi mi sembra che abbiano subito un ritorno di fiamma, e c’è una conflittualità esagerata su qualsiasi cosa. Non voglio entrare nel merito della questione del crocifisso delle aule, ma bastava leggere la giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo, che è costante nel giustificare il divieto di simboli religiosi nei luoghi pubblici, per capire che sarebbe andata a finire così. È inutile quindi stupirsi. Nel momento in cui la Corte di Strasburgo dice che in Turchia è legittimo vietare i simboli religiosi all’interno degli edifici pubblici e delle università è chiaro che non può poi dire che in Italia è ammissibile il crocifisso. Questa, quindi, è la grossa novità: la dimensione europea sta spostando molti dei problemi. Non solo: sia nel Parlamento europeo sia negli organi di governo dell’Unione Europea i Paesi cattolici sono in minoranza; e, in fondo, i Paesi protestanti non hanno mai accettato che la Chiesa cattolica abbia una posizione internazionale e loro non l’abbiano. Di questo va tenuto conto, non voglio dire che loro abbiano o non abbiano ragione, ma non si può non tenere conto che la maggioranza dei capi di governo e dei responsabili del governo dell’Unione Europea sono cristiani di altro segno, quando non sono atei ufficiali come i belgi. Il domani, quindi, non ci riguarda solo all’interno del nostro Paese, ma, nel bene o nel male, giusto o sbagliato che sia, deve tenere conto che molti di questi problemi non saranno più risolti a livello nazionale ma in una dimensione europea. Il rapporto tra società civile e società religiosa in Italia non sarà più quello del periodo precedente all’entrata in vigore del Trattato di Lisbona. Solo un’ultima, breve notazione: nel Trattato di Lisbona le cosiddette comunità filosofiche, cioè a dire le associazioni di atei, sono giuridicamente messe sullo stesso piano delle confessioni religiose. E, in questo caso, devo dire che secondo me c’è

stata la miopia dei responsabili delle confessioni cristiane, che si sono tutti battuti per l'inserimento delle radici cristiane nel Preambolo della Costituzione europea – che non avrebbe avuto nessuna conseguenza giuridica – e hanno lasciato passare tranquillamente questa parificazione, che non si sa come verrà attuata. Il domani quindi sarà un domani più complicato, che supererà quella dimensione della storia dei rapporti tra società civile e società religiosa che ho cercato di raccontarvi.

Roberto Pertici

La politica ecclesiastica della "prima repubblica": il cammino della revisione concordataria

1. Il primo gennaio del 1948 entrava in vigore la carta costituzionale della repubblica italiana, la quale in numerosi articoli regolava la materia religiosa. Non soltanto nel famoso art. 7, su cui si è per lo più concentrata l'attenzione dei contemporanei e degli storici, ma in un insieme di articoli che davano alla materia un ordinamento piuttosto complesso e innovatore rispetto alla precedente storia d'Italia. Facciamo una brevissima rassegna di questi articoli e cerchiamo di vederne (molto alla buona, visto che chi vi parla è uno storico non un giurista) la *ratio* fondamentale.

Prima di tutto consideriamo gli articoli 2 e 3 della Costituzione. L'art. 2 "riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo". Li "riconosce", quindi non li fonda, presuppone che questi diritti siano in qualche modo precedenti la stessa carta costituzionale, siano fondati (possiamo dirlo?) nella natura stessa dell'uomo. Tra questi diritti inviolabili "riconosciuti e garantiti" sono anche quelli in materia religiosa. E l'art. 3, com'è ampiamente noto, assicura "pari dignità sociale e uguaglianza ai cittadini di fronte alla legge senza distinzione di sesso, razza, lingua, *religione*, opinione politiche" ecc. Libertà e eguaglianza tra le confessioni religiose sono ribadite già da questi primi due articoli. Poi c'è il famoso art. 7 che però non può essere staccato dall'articolo successivo e da altri che vedremo subito. L'art. 7 è formato da due commi. Il primo contiene un'affermazione di principio: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono ciascuno nel proprio ordine indipendenti e sovrani". E' il comma che stabilisce la separazione e l'autonomia reciproca tra l'ordine civile e l'ordine religioso: a entrambi si riconoscono indipendenza e sovranità. Quest'ultima è una parola impegnativa: i contemporanei erano abituati

ad attribuire la sovranità allo Stato e perciò avevano una qualche difficoltà ad attribuirla alla Chiesa cattolica. La formulazione di questo primo comma ha una storia molto travagliata, che ho cercato di ricostruire nel mio recente volume *Chiesa e Stato in Italia. dalla Grande Guerra al nuovo Concordato 1914-1984* (Bologna, Il Mulino, 2009): a tal proposito mi sono stati utili alcuni documenti presentati da Francesco Margiotta Broglio in un suo articolo del 1984. È probabilmente scaturita da un colloquio tra La Pira e Montini nel dicembre del 1946 e ricalca quella della celebre enciclica di Leone XIII, *Immortale Dei* del 1884: "*Utraque est in suo genere maxima*". Un'analoga formulazione ricorre in modo quasi identico anche nella costituzione conciliare *Gaudium et Spes*: "la comunità politica e la chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo".

Il secondo comma fu ancor maggiormente discusso, perché contiene il famoso richiamo costituzionale ai Patti Lateranensi, stipulati nel 1929 tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica: "I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei patti accettate dalle due parti [quindi consensualmente accettate] non richiedono procedimento di revisione costituzionale", cioè possono essere introdotte anche con legge ordinaria. Cercheremo poi di sondare meglio le caratteristiche e la portata di questo secondo comma, ma cerchiamo subito di stabilirne il contenuto e la *ratio*. Certamente era un comma che introduceva un rapporto particolare con l'ordinamento della Chiesa cattolica, perché le riconosceva evidentemente una funzione e un ruolo socialmente e culturalmente egemone nella società italiana. Da qui la necessità di una relazione particolare con questa entità. Si richiamavano i Patti Lateranensi: qual è il significato questo richiamo? Comportava la loro costituzionalizzazione? L'interpretazione che ne fornì il suo più celebre elaboratore e difensore all'interno dell'assemblea costituente, Giuseppe Dossetti, non andava in questo senso. Semplificando, il senso era invece questo: "possono

insorgere fin da subito dei contrasti fra la carta costituzionale che stiamo elaborando e alcuni articoli dei Patti Lateranensi [vedremo quali tra poco], contrasti che porterebbero automaticamente alla caducazione di quegli articoli; si tratterebbe evidentemente di una caducazione unilaterale, dichiarata solo dallo Stato italiano. Proprio per evitare questa evenienza, menzioniamo i Patti nella costituzione in modo da dar loro un rilievo costituzionale: così solo per via pattizia essi possano essere modificati". Ovviamente c'era una preoccupazione politica di lunga gettata, perché nel 1947 non si sapeva come sarebbero andate le elezioni dell'anno successivo, né era allora prevedibile il quarantennio democristiano. Era ovvio che ci fosse la possibilità invece di un mutamento di maggioranza, di rapporti politici.

Questa è una situazione che spesso non è stata sufficientemente illuminata: io l'ho chiamata nel libro che mi è capitato di scrivere la "sindrome Bevione". Fu il senatore Giuseppe Bevione, vecchio nazionalista che aveva aderito al fascismo, che nel dibattito parlamentare del 1929 al Senato disse le cose con il realismo tipico, ruvido dei nazionalisti: sostenne infatti che i Patti Lateranensi solo apparentemente mettevano i contraenti sullo stesso piano, ma di fatto la Chiesa era in una posizione di inferiorità da un punto di vista di rapporti di forza. Perché lo Stato italiano aveva già riscosso ciò che doveva riscuotere, cioè il riconoscimento di Roma capitale e della fine della questione romana e da qui difficilmente si poteva tornare indietro perché la Chiesa non poteva permettersi di porre fine al neonato Stato della Città del Vaticano. Ma era la Chiesa che doveva ancora riscuotere. L'applicazione del Concordato dipende dai rapporti di forza tra il governo italiano e la Santa Sede; nel caso che il governo dia un'interpretazione restrittiva del Concordato, che strumenti ha la Chiesa cattolica di forzare la situazione? La risposta di Pio XI a questa analisi fu il celebre "*simul stabunt, simul cadent*", come a dire "guardate che se fate i furbi nell'applicazione del Concordato, noi siamo anche disposti a buttare a mare il Trattato". Ma era possibile

questo? Era possibile che uno Stato appena nato si sciogliesse? Ciò creava una situazione di un patto non fra eguali. Perché, ripeto, ciò che lo Stato aveva incassato, era già consolidato, ma dall'altra parte si era firmata una cambiale in bianco. Questa è la preoccupazione che domina tutta la politica ecclesiastica del ventennio successivo e che ci spiega perché in alcuni punti di grave contrasto, anche nel 1938, la Santa Sede non volle arrivare a una rottura. Perché la rottura avrebbe significato la rimessa in discussione dei Patti nel loro complesso, avrebbe significato la fine di tutta una serie di garanzie che questi Patti fornivano, soprattutto all'Azione Cattolica (art. 43 del Concordato).

Questa preoccupazione si rinnova al momento della caduta del regime fascista e nella fase di transizione verso la democrazia. Emergono i nuovi partiti, alcuni con orientamento anticlericale, come i socialisti di Nenni, partiti, come il comunista, che non si sapeva ancora che idea avesse sulla questione. Ho riportato nel libro l'incontro tra Giuseppe Dalla Torre, direttore dell'«Osservatore Romano», e Giorgio Amendola nei giorni successivi al 25 luglio del 1943. La prima cosa che Dalla Torre chiede è: "Che intenzione avete riguardo ai Patti Lateranensi?". E Amendola dice: "Noi siamo favorevoli al Trattato, ma siamo contrari al Concordato". Replicò Dalla Torre che non sarebbe stato facile sostenere questa posizione e suggerì di studiare meglio il problema e infatti abbiamo visto come poi le cose sono andate a finire.

Questa è dunque la preoccupazione di fondo che spinge a volere il riferimento costituzionale ai Patti nell' art. 7. "Ora come ora non si cambia nulla, o meglio non si cambia nulla a colpi di dichiarazioni di incostituzionalità. Poi possiamo vedere di cambiare, ma consensualmente. Altrimenti se volete cambiare da soli, dovrete farlo con una legge costituzionale", che presuppone una maggioranza qualificata, un lungo iter, e dunque un largo consenso delle forze politiche, non un colpo di maggioranza. Questo era il senso dell'art. 7.

L'articolo non è sempre stato interpretato così, nel senso che nella

giurisprudenza della Corte di Cassazione, soprattutto del primo quindicennio della vita della repubblica, si affermò spesso che l'art. 7 comportava una "costituzionalizzazione integrale" dei Patti Lateranensi e non l'indicazione di un eventuale modo di revisione.

L'art. 8 è molto importante, quanto e forse più dell'art. 7, che completa e con il quale forma un'endiadi, impossibile da scindere. L'art. 8 dice infatti: "Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge". Ciò sancisce e proclama due principi: quello di libertà religiosa, fondamentale nella nostra carta costituzionale, e quello di parità nella libertà fra i culti. Ciò non significa un'identità di trattamento e questo è uno dei punti ancora oggi in discussione. Perché chi richiede tale identità denuncia l'evidente diversità di trattamento, che la carta costituzionale prevede tra la Chiesa Cattolica e gli altri culti. L'obiezione classica a questi ragionamenti, avanzata da un grande ecclesiasticista liberale come Francesco Ruffini, discutendo della legge delle guarentigie che presentava gli stessi problemi, diceva: l'uguaglianza non significa "*unicuique idem dare*", ma "*unicuique suum dare*". Nel senso che situazioni storiche diverse esigono diversi trattamenti giuridici. È puramente astratto trattare nello stesso modo fenomeni storici e presenze culturali e religiose che hanno evidentemente una disparità di peso nella storia del nostro paese. Questo è uno degli argomenti di cui ancora si discute: se l'uguaglianza tra le confessioni, che è costituzionalmente sancita, comporti o meno una uguaglianza anche di trattamento giuridico strettamente parlando. Lo ripeto, la carta costituzionale non ha fatto questa scelta, perché ha previsto un rapporto particolare con il fenomeno religioso che si realizza nella Chiesa Cattolica. Però la libertà religiosa è riconosciuta a tutti: ciò significa che non ci sono più culti ammessi o culti tollerati, come dicevano le vecchie formulazioni della legislazione prefascista e poi di quella fascista.

Il secondo comma è altrettanto importante: "Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i

propri statuti in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano". Il terzo: "I loro rapporti con lo stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze". Molti pensano che il separatismo sia l'unico sistema che garantisca la libertà e l'uguaglianza religiosa. La carta costituzionale non è di questa opinione. Analogamente alla legislazione della maggior parte degli stati europei di oggi, perché lo stato sociale che stava nascendo in Italia con la carta costituzionale fa propri i bisogni religiosi dei cittadini, al pari di quelli economici e sociali. Li considera dei bisogni, a cui lo stato sociale deve venire incontro. Non come elementi accidentali. E quindi per venire incontro a tali bisogni sancisce lo strumento pattizio. Ammette il principio che non può legiferare in campo religioso, se non con un accordo con le confessioni. Quindi non in base a una statuizione unilaterale, ma solo in base a un accordo. Introduce dunque il principio delle intese. Proprio il giorno dopo la "revisione" del concordato, il 19 febbraio 1984, la prima di queste intese è stata firmata con le chiese valdesi e poi ne è seguita una lunghissima serie negli ultimi venti anni con moltissime confessioni religiose, come quella ebraica, quella metodista, etc. La carta costituzionale, quindi, non ammette e non prevede il sistema separatista. Questo è uno dei principi fondamentali della nostra costituzione. Questo regime bilaterale – lo ripeto - non è solo con la Chiesa cattolica, ma con tutte le confessioni.

L'art. 19 è un altro importante: "Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda [e questo mi pare un aspetto importante, perché non era tanto semplice e assodato, visto che era ancora vigente il codice Rocco del 1931 che limitava la propaganda dei culti ammessi] e di esercitarne in privato o in pubblico [su questo anche la legislazione postunitaria metteva delle difficoltà] purché non si tratti di riti contrari al buoncostume". Il diritto di professare liberamente, pubblicamente, di fare propaganda religiosa, di fare proselitismo è

ammesso e sancito dalla carta costituzionale.

Infine, ed è interessante dire che anche questo fu un articolo voluto da Dossetti, l'art. 20: "Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto di una associazione o istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività". Questo era l'ultimo strascico delle leggi della liquidazione dell'asse ecclesiastico del 1866-67. Non è più possibile una legislazione "odiosa", come si diceva, nei confronti degli enti ecclesiastici, che ne limiti, per il solo fatto di essere ecclesiastici, la capacità giuridica e dunque ne permetta l'incameramento dei beni.

Come vedete il sistema che nasce dalla nostra costituzione, dai principi fondamentali che si dicono ancora oggi intoccabili, è un sistema complesso che non ammette il separatismo, che in Italia (va detto) non c'è mai stato, e accetta un sistema pattizio, prevede un rapporto particolare con la Chiesa cattolica per ragioni evidenti di carattere storico e sociale, ammette intese anche con le altre espressioni e confessioni religiose, non prevede una legislazione persecutoria o "odiosa" nei confronti degli enti e delle istituzioni ecclesiastiche. Si può dire quindi, secondo un'osservazione che Margiotta Broglio ha fatto più volte, che il concordato del '29 nella sua pienezza è durato soltanto diciotto anni, perché di fatto, la costituzione del '48, nella sua *ratio*, già introduceva limiti alla portata di alcuni articoli del Concordato che fecero a lungo discutere anche i nostri padri costituenti.

2. Quali erano questi articoli o quali furono i problemi di cui si è discusso fino alla "revisione" concordataria?

Il richiamo contenuto nell'art. 1 del trattato all'art.1 dello Statuto albertino in cui si proclamava la religione cattolica come "sola Religione dello Stato". Di fatto nell'Italia liberale, questa formulazione così secca era già stata limitata da una legge, la legge Sineo del 15

giugno del 1848, che aveva subito precisato che tutti i cittadini avevano pari dignità davanti alla legge indipendentemente dalle opinioni religiose. Quindi si era trattato di un principio che non era stato operativo da un punto di vista legislativo. Certamente con il richiamo dei Patti Lateranensi questo principio aveva avuto invece alcune esecuzioni di carattere legislativo, soprattutto, lo ripeto, non solo nelle leggi di applicazione concordataria – anche se la legge sui culti ammessi (lo dice anche Jemolo) non era sostanzialmente una legge illiberale, nel senso che non prevedeva grandi limitazioni ai culti ammessi – ma in alcune disposizioni successive, soprattutto nel codice penale del 1931, che invece le prevedeva. Lo Statuto poi non esisteva più, quindi questo richiamo era abolito *de facto*.

Poi c'era la proclamazione del "carattere sacro della città di Roma". Era stato Pio XI a volere questo richiamo, che costituiva una disposizione polivalente, perché la Santa Sede se ne servì in diverse accezioni. Per esempio, durante l'inverno 1943-44, per invocare che Roma non venisse bombardata dagli alleati, diversamente da tutte le altre capitali europee che invece furono ampiamente colpite dall'aviazione dei paesi nemici. Roma subì alcuni bombardamenti, ma non nella misura delle altre capitali. La Santa Sede vi si appellò anche per evitare che il passaggio del fronte comportasse uno spargimento di sangue. Anche in questo caso ebbe successo, perché i tedeschi si ritirarono da Roma senza colpo ferire o ricevere. Pensate invece cosa successe a Firenze… Del carattere sacro di Roma la Santa Sede si avvalse anche per l'opera di soccorso e accoglienza che in molte istituzioni religiose romane si fece nel '43-'44 per gli esponenti politici dell'antifascismo, renitenti alla leva, ebrei ecc. Ma essa vi faceva ricorso anche per protestare contro la vendita nelle edicole della capitale di pubblicazioni "licenziose" o anticlericali, o per limitare il proselitismo protestante, etc.

L'art. 5 era il più famigerato del Concordato. Era quello che di fatto prevedeva che i sacerdoti "irretiti", come si diceva allora, da

provvedimento ecclesiastico, cioè dalla scomunica, fossero "*vitandi*" anche civilmente. Ad esempio non potessero insegnare. Mussolini escluse nel '29 che questo articolo avesse carattere retroattivo. Quindi non colpì il migliaio circa di sacerdoti che a quella data erano spretati. Lo stesso Bonaiuti non perse la cattedra per questo articolo, come spesso si ripete. Bonaiuti era stato allontanato nel 1926, non aveva perso né stipendio, né ruolo giuridico ed era stato destinato a un incarico di studi. L'unica cosa che il Concordato impedì a Bonaiuti fu di portare la tonaca (ma per lui, rimasto in fondo un "prete romano", fu un vero dramma). Perse la cattedra nel '31 perché non giurò fedeltà al regime, dunque non per il Concordato. Non riottenne nel '44-45 l'insegnamento, ma solo il ripristino in ruolo: di nuovo fu destinato a un incarico di studio.

Non saprei quantificare quanto questo articolo operò effettivamente negli anni Trenta. Cioè quanti nuovi preti spretati ebbero problemi da questo punto di vista. Io credo che non siano stati molti. Certamente è uno di quegli articoli che con la nuova costituzione venivano *ipso facto* caducati e quindi era una foglia secca fin dall'inizio, come diceva Jemolo.

L'art. 34 riguardava il matrimonio. La legislazione liberale, come ampiamente noto, non aveva mai previsto il divorzio. Semplicemente prevedeva, prima del '29, il doppio rito: cioè ci si sposava due volte, in Chiesa e in municipio. Siccome per motivi sociali, tutti allora si sposavano in Chiesa, si discusse a lungo su quale di questi riti avesse la priorità. Quasi tutti si sposavano prima in Chiesa e poi andavano in comune, con la stessa procedura con cui oggi si va a dichiarare la nascita di un figlio. Nell'Italia di allora era il rito religioso che contava. Con il Concordato il rito religioso ebbe anche effetti civili. Ma il problema non era tanto questo, quanto che per la nullità e l'annullamento del matrimonio si rinviava alla legislazione ecclesiastica, che dunque veniva recepita *in toto*, senza filtri dai tribunali civili e paradossalmente era possibile a una coppia sposata in

chiesa di annullare il proprio matrimonio, ma non lo era per una sposata in comune, perché il matrimonio civile non prevedeva questi casi di annullamento.

Infine l'art. 36 che riguardava l'insegnamento della religione nella scuola. Maliziosamente, il Concordato riprendeva esattamente la formulazione della riforma Gentile, per la quale la religione cattolica era il culmine dell'insegnamento nella scuola elementare. Il Concordato riprendeva questa formulazione e la ampliava fino al liceo compreso. Erano due filosofie che si confrontavano: per Gentile la religione offriva una visione del mondo per preparare poi all'insegnamento della filosofia. Per questo doveva essere insegnata nella suola elementare, per dare ai ragazzi un primo orientamento complessivo di moralità, nella certezza che quando sarebbero stati adulti e maturi sarebbero passati dalla religione alla filosofia. Ovviamente per la Chiesa cattolica la religione è una situazione buona per tutte le età; non crede che sia una fase "precritica" rispetto alla filosofia. Siccome il Concordato affermava che la religione era il culmine degli insegnamenti, si temette che non si potesse più insegnare la filosofia ad esempio di Cartesio o quelle immanentistiche, ma questo non avvenne mai nella scuola di Stato. Questa enunciazione molto solenne si limitò all'introduzione dell'ora di religione.

C'erano anche restrizioni della libertà della Chiesa. Perché il Concordato prevedeva ancora strumenti di carattere giurisdizionalistico, come il giuramento da parte dei vescovi di fedeltà al re. De Gasperi nell'unico discorso parlamentare che fece alla Costituente quando si trattò di giustificare l'art. 7 disse: "possiamo noi, giovane repubblica, fare a meno del giuramento di fedeltà della gerarchia ecclesiastica in Italia in questo momento?". Si cominciò dunque a giurare al Presidente della Repubblica e dunque si faceva una dichiarazione di lealtà verso la nuova istituzione.

E poi nella nomina dei vescovi. Il concordato prevedeva che non ci fosse più l'approvazione, l'*exequatur*, come nella legge delle

guarentigie, che il governo poteva anche negare alla nomina vescovile. Una settantina di vescovi furono "bloccati" in età liberale. Ancora nel 1912 Mons. Caron, arcivescovo di Genova, non ebbe l'*exequatur*. Il governo doveva però essere avvisato di quelle che erano le candidature che "bollivano in pentola", e doveva dare un *placet* ufficioso alla nomina che veniva prevista dalla Santa Sede.

3. Tutti alla costituente, non solo Togliatti e De Gasperi, dichiararono che l'approvazione dell'art. 7 non avrebbe poi impedito di procedere al più presto alla revisione, perché evidentemente alcuni articoli erano in contrasto con la Costituzione. Tutti si dissero convinti della necessità di rivedere consensualmente, come previsto dalla costituzione, alcuni articoli. Ma poi la mozione che dette avvio al processo di revisione fu votata nel 1967, cioè vent'anni dopo. Perché questo ritardo? Il problema è complesso: si tratta di un caso, fra i tanti, di inadempienza costituzionale. Dopo l'approvazione della carta costituzionale nel '48, una serie di istituti previsti dalla costituzione non furono messi subito in atto. Un caso, tra i meno ricordati, di inadempienza è proprio questo della mancata immediata revisione del Concordato. Il primo passo avanti fu compiuto nel 1956 con la creazione della Corte costituzionale, poi nel 1970 con le regioni e l'istituto referendario. D'altra parte la prima legislatura conobbe una tale durezza di lotta politica nazionale e internazionale che sembrò indispensabile difendere gli assetti fondamentali dello Stato democratico appena ricostruito. E si cercò di non introdurre altri elementi e momenti di divisione. E questo sarebbe stato uno di quelli. Inoltre l'ordinamento statale, anche l'alta burocrazia, la magistratura, era ancora quello che proveniva dal regime fascista o dall'Italia pre-45, quindi nei comportamenti quotidiani, nel modo di funzionare era ancora quello del vecchio Stato. E poi, terza importante ragione, mentre per fare, per esempio, le regioni era necessaria la volontà di uno solo, fosse il governo o il parlamento, ma insomma dell'Italia, qui

era necessario il consenso dell'altra parte: era indispensabile un consenso bilaterale, quindi bisognava trovare una controparte disposta a intraprendere questo cammino.

Mentre la Corte di cassazione per tutti gli anni Cinquanta e i primi Sessanta dà un'interpretazione molto forte della costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi: ribadisce che fanno parte della costituzione, anzi siccome sono uno *ius singulare* rispetto alla costituzione, pesano di più. Quindi ove ci sia un contrasto hanno più forza i Patti piuttosto che il dettato costituzionale. La Corte costituzionale nella sua prima celebre sentenza colpisce le leggi fasciste, alcune di pubblica sicurezza, ma non il Concordato. Verso i Patti Lateranensi la corte è sempre molto cauta, ancora sostanzialmente per tutti gli anni Sessanta. Perché si iniziasse questo cammino di revisione dovevano cambiare molte cose in Italia.

A questo proposito è necessaria una riflessione, che riguarda il rapporto tra testi legislativi, diritto e società, e storia. Abbiamo visto che il Concordato nella sua fase pura durò diciotto anni, fino al '47-48, ma siamo sicuri che nei quarant'anni successivi questo testo abbia avuto la stessa cogenza? Ha avuto la stessa forza nell'Italia degli anni Cinquanta e in quella degli anni Settanta? Oppure il cambiamento della società in qualche modo già attutisce, inficia e ridimensiona la portata delle leggi. E quanto le leggi sanno resistere a un cambiamento sociale? Permangono, ma di fatto restano operative? Da questo punto di vista la riflessione più interessante, la fece proprio Dossetti nel 1955. Non c'era ancora a quel tempo la CEI, però i cardinali italiani si riunirono a Pompei: quelli che oggi si chiamerebbero i presidenti delle conferenze regionali. E il cardinale Lercaro chiese a Dossetti, che non era più parlamentare, ma non era ancora prete, una riflessione sui Patti Lateranensi e sulla loro portata. Dossetti disse alla gerarchia riunita a Pompei: "non fidatevi tanto di questi Patti. Perché già oggi con i cambiamenti sociali che ci sono stati non hanno più il valore del 1947. E qualora [siamo nel gennaio 1955] cambino gli equilibri politici,

questo Concordato non tiene più, perché, anche senza essere abolito, potrà essere di fatto interpretato e ridimensionato dall'azione del governo. Tra poco avrà luogo l'elezione del presidente della Repubblica [e fu eletto Gronchi, come sapete, con una maggioranza che andava dal Movimento Sociale al Partito Comunista]; e se si avrà un cambiamento politico come in Francia [Alberigo, che ha pubblicato questo testo, non ha capito questo rinvio al governo di Mendès France, cioè a un governo di centro sinistra], se si aprono un governo e un'esperienza politica come quella che si hanno oggi in Francia, di questo testo non rimane niente nei fatti. Cercate di difendere la presenza cattolica con altri strumenti, perché il Concordato è un argine che non tiene".

Non credo che Dossetti fosse mosso da un sentimento di laicità, ma da realismo politico. E quando nel 1974 litiga con Luigi Pedrazzi dopo il referendum sul divorzio, lo dice chiaramente: "ma io ve lo avevo detto. questo è un caso evidente". La legge sul divorzio di fatto era un *vulnus* del Concordato; il governo italiano lo negava, ma di fatto lo era. I giuristi riescono a elaborare le cose più incredibili secondo quelle che sono le logiche di forza e i rapporti giuridici che via via nascono. Il presidente della Repubblica Saragat disse in privato che la Santa Sede aveva ragione giuridicamente ma non politicamente. La legge sul divorzio sarebbe stata la prova evidente che il Concordato da sé non bastava a mantenere la presenza cattolica nella società italiana.

4. Le mutazioni fondamentali che dovevano innestare il mutamento furono di tipo politico, ecclesiastico e sociale.

E' indubbio che la faticosa formazione di una maggioranza di centro sinistra negli anni successivi abbia cambiato radicalmente il quadro. Perché il partito socialista, per motivi anche di "polemica a sinistra", come si diceva in quel tempo, si manteneva in una posizione fortemente laicistica, rimproverando continuamente al Partito comunista di essere stato il "complice" dell'art. 7. Non mi pare che

quelli fra i miei colleghi che hanno studiato la nascita del centro sinistra, su cui disponiamo ormai di una bibliografia immensa, abbiano messo in evidenza quanto l'ostilità che questa svolta politica incontrò nella gerarchia ecclesiastica italiana fosse legata anche a questo aspetto: cioè che l'ingresso del partito socialista nell'area del governo riapriva i giochi anche sul piano concordatario. Erano quindici anni che i socialisti parlavano di revisione del concordato! Era evidente che entrando al governo, prima o poi, avrebbe posto il problema. E se si guardano la maggior parte delle leggi del centro sinistra (la riforma della scuola media nel '62, la scuola materna statale nel '68, la riforma ospedaliera nel '68, l'ordinamento regionale, il divorzio, l'obiezione di coscienza, il diritto di famiglia, i consultori familiari, l'aborto che è però già in fase di "unità nazionale" nel '78) sono provvedimenti che hanno più o meno inciso nella presenza ecclesiastica nella società italiana; hanno portato a una laicizzazione delle strutture. Era evidente che il partito socialista avesse questo interesse, come è evidente che poi sia stato uno dei protagonisti di questa vicenda, perché la Santa Sede comprendeva che un'interlocuzione con la Democrazia Cristiana sarebbe stata sospetta. Che invece l'interlocutore fosse il partito socialista, cioè il partito più laico, dava delle garanzie di successo a questo dialogo. Non è un caso che la prima volta che Paolo VI affermò che la Santa Sede era disponibile alla via della revisione lo fece con Pietro Nenni, il 12 aprile 1965. Quel giorno ricevette alle 18.30 Pietro Nenni in Vaticano. Nenni era vicepresidente del consiglio del governo Moro, e questa visita fece clamore nei giornali dell'epoca. Come scrisse Nenni nei suoi diari, "il primo socialista dopo Saragat [che però era presidente della Repubblica] che varca il portone di bronzo". Paolo VI gli regalò un orologio che era stato di Giovanni XXIII e un rosario per la moglie Carmen (che poi Nenni mise tra le mani della moglie nella bara, al momento del funerale civile e ciò la dice lunga su come anche un anticlericale di vecchia data fosse allora rispettoso del fatto religioso).

L'altra vicenda che riapre i problemi è il concilio ecumenico Vaticano II. La dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa ne ribadiva il valore fondamentale. Ma diceva anche: "può succedere in determinate circostanze legate alla storia dei popoli che nell'ordinamento giuridico di una società venga attribuita a una determinata comunità religiosa una speciale posizione civile". Qui c'era l'ammissione della possibilità che i concordati continuassero a esistere.

È importante poi che il concilio nella *Lumen Gentium* ribadisse il recupero e la valorizzazione delle chiese particolari e dunque riconoscesse un ruolo importante anche alle conferenze episcopali nazionali. Ciò avrà una conseguenza nel concordato del 1984, dove si dirà che per tutte le questioni che riguardano la sua esecuzione non è più la Santa Sede che se ne occupa, ma la CEI. Da questa posizione del Concilio Vaticano II nascono due posizioni all'interno del cattolicesimo italiano degli anni successivi: una radicalmente anticoncordataria, che ebbe luogo soprattutto nella contestazione cattolica. Nel mio volume cito moltissimi documenti (dei gruppi di base, dei movimenti vari) che con linguaggio spesso pieno di locuzioni prese in prestito dal marxismo ("lotta di classe", "privilegi socio-economici") radicalmente metteva in discussione l'assetto stabilito. Questo movimento anticoncordatario fu ancora ribadito dai Cristiani per il socialismo all'inizio del 1975. Poi c'è un orientamento non abrogazionista, ma revisionista, che porta avanti l'idea di una revisione del Concordato. In che modo? Io ho rivolto l'attenzione alla figura di Pietro Scoppola, il quale nel '65 in una famosa inchiesta della rivista di Wladimiro Dorigo, fece una dichiarazione in comune con Sergio Cotta e con Vittorio Emanuele Giuntella, figure che negli anni successivi avrebbero seguito parabole diversissime, in cui difendeva il Concordato. Nel '71 in un famoso intervento che fece sul Mulino, "Interrogativi sulla pace religiosa", già cominciava a prendere le distanze. La posizione di Scoppola non fu mai una posizione

anticoncordataria, ma prevedeva la nascita di un concordato diversissimo dal precedente. Un concordato "leggero", "quadro", e furono le stesse preoccupazioni che nascevano nella scienza ecclesiasticistica di quegli anni. Con una serie di dibattiti che si ebbero tra il '74 e il '75, dopo il referendum sul divorzio, sulla «Nuova Antologia», a cui partecipò anche Margiotta Broglio, si ha una saldatura tra la proposta di Scoppola e quella che viene da altri ambienti laici. Le ipotesi sono parallele: in sostanza propongono un "concordato quadro" di pochi articoli, che si basi su alcuni principi fondamentali e che poi demandi alla legislazione ordinaria il particolareggiare il quadro sulle vicende e questioni che interessano le parti.

Infine, il terzo mutamento è uno di quelli che aspetta ancora uno storico o un'*équipe* di storici, perché è la trasformazione forse fondamentale che l'Italia ha avuto nel secondo Novecento, cioè il processo di secolarizzazione. Ci sono stati anche di recente "volumoni" sul miracolo economico italiano che non accennano minimamente a questa questione, come se l'Italia del '55 fosse uguale da questo punto di vista all'Italia del '75. È difficile fare storicamente un quadro della situazione, perché esso esige una serie di strumenti ermeneutici di carattere sociale, culturale, religioso che non è semplice mettere insieme, ma si tratta comunque di una delle trasformazioni più macroscopiche e evidenti che si siano avute in Italia. E tutto ciò succede mentre il partito democristiano governa il paese. Quando ha cessato questo partito di essere un partito "cattolico"? Cioè di pensare "cattolicamente"? Secondo Baget Bozzo, e in ciò concordo con lui, è stato nel 1962, al congresso di Napoli. Da allora la DC è diventata qualcos'altro. Chi fa la storia anche della politica ecclesiastica degli anni successivi si accorge che spesso la DC è a rimorchio, non prende delle decisioni. Le decisioni le prendono gli altri, principalmente il partito socialista. Non ho capito perché. Non so se fosse una questione antropologica, di un uomo come Moro, che tendeva a rimandare e

rinviare, quasi caratterialmente, le questioni. Il comportamento durante la vicenda del divorzio, da questo punto di vista, è esemplare. Era evidente che la DC non dovesse mettere a repentaglio gli equilibri governativi per la legge sul divorzio. Però poteva prendere posizione, e lo poteva fare con coraggio, nel periodo che va dall'approvazione della legge al momento del referendum. Nel 1971 si poteva arrivare a un accordo sulla questione: non lo si fece perché c'erano le elezioni presidenziali e nessuno dei candidati democristiani voleva che un eventuale accordo sul divorzio potesse avvantaggiare uno dei concorrenti. Ragioni di partito prevalsero su ragioni di politica nazionale. Alla fine del 1973 le residue possibilità di trattativa saltarono perché Fanfani le fece saltare. Fanfani non voleva difendere le ragioni della Chiesa, ma pensava semplicemente che il referendum avrebbe potuto galvanizzare politicamente il suo partito. Anche a costo di una sconfitta, che cominciava a profilarsi. Ragionava politicamente, insomma, non più da leader "cristiano".

5. Rapidamente ripercorriamo le fasi dal 1967 al 1984. Il cammino della revisione prende avvio nel '65, quando il Partito socialista pose, appena poté, il problema. Anche in quel caso però, ragioni di conflitto a sinistra furono importanti. Il PSIUP, nato dalla scissione dell'anno precedente, per mettere in difficoltà il PSI che era al governo fece sua la bandiera del laicismo e della revisione concordataria. Ancora una volta a sinistra la partita si giocò a tre, fra PSIUP, PSI e PCI. I socialisti a loro volta infatti sventolarono la bandiera del laicismo per mettere in difficoltà il partito comunista, rinfacciando l'art. 7. Non c'è da scandalizzarsi: motivi di carattere ideale si fondono sempre con motivi di schieramento e logiche politiche e partitiche.

Nel febbraio 1965 in nome del carattere sacro della città di Roma si impedì la rappresentazione del dramma di Hochhuth "Il Vicario", il testo che ha sancito la nascita della "leggenda nera" di Pio XII. Iniziò il dibattito in parlamento con una mozione di Lelio Basso, psiuppino

particolarmente attento alle questioni religiose, in rapporto personale, credo, con Giuseppe Alberigo. Basso era andato al Concilio Vaticano II, aveva partecipato alla seduta iniziale aperta dal famoso discorso di Giovanni XXIII.

Si ha un processo che si scandisce in diversi momenti. Una prima fase che nasce nel 1967 e arriva al 1971. Il cammino è lungo, in quel periodo si hanno due mozioni parlamentari: una del '67 con governo di centro-sinistra di Aldo Moro, che produce una bella discussione parlamentare. La mozione del governo, su cui viene posta la fiducia – impedendo con ciò il voto comunista, anche se sembra, da quello che dice Nenni, che il PCI avrebbe potuto votare la mozione – chiedeva alla controparte, alla Santa Sede che si sapeva già d'accordo, di aprire una trattativa per la revisione di alcune clausole in base alla evoluzione dei tempi e allo sviluppo della vita democratica.

Sulla base di questa mozione nel '68 il governo Leone nominò una commissione presieduta da Guido Gonella, uno dei principali esponenti della prima DC, ormai un notabile in quegli anni, uomo di grandissima dottrina e amico personale di Paolo VI. La commissione stabilì le questioni su cui procedere, ma la famosa e lunga relazione della commissione Gonella, che concluse i suoi lavori abbastanza rapidamente nell'estate del '69, restò sconosciuta, non fu fatta circolare. Soltanto anni dopo Gonella l'avrebbe consegnata direttamente a Giovanni Spadolini, il quale l'avrebbe pubblicata in un volume "La revisione del concordato", ma a metà degli anni Settanta. Come dice Spadolini, la mozione di Gonella prevedeva numerose trasformazioni del testo concordatario, ma non ne metteva in discussione l'impianto complessivo. Restava un testo lungo con le caratteristiche che aveva il testo del'29.

Con questo accantonamento si arriva alla mozione del 1971, quando è in carica il governo Colombo. Nel frattempo è esplosa la questione del divorzio: si è avuta la legge, che la Santa Sede – a differenza del governo italiano - considera un *vulnus* al Concordato. Si tengono

riunioni tra le due parti che finiscono per registrare il dissenso, cioè non si fa un passo avanti né in un senso né nell'altro. Registrare tale dissenso su un argomento così importante era un fatto molto grave. I concordati, diceva Pio XI, si fanno su tre questioni: la famiglia, la scuola e il sostentamento del clero. Il resto sono questioni accessorie.

Nel '71 il movimento anticoncordatario, dopo la nascita anche del partito radicale, era fortissimo nel paese. Il governo Colombo riapre il dibattito, che è concluso da una mozione, votata stavolta anche dai comunisti, che afferma che la revisione deve riguardare non soltanto alcune clausole, ma il Concordato nell'insieme. E introduce il problema che non era previsto nel '67 della "armonizzazione costituzionale". Si ammette il fatto che il tra alcune clausole concordatarie e la Costituzione ci siano dei contrasti. Ma soprattutto è importante il principio che fu introdotto, grazie prevalentemente all'iniziativa del capogruppo democristiano Giulio Andreotti, il quale dichiarò: "Bisogna che il governo tenga costantemente monitorato, informato il parlamento di ogni passo che si fa nella trattativa. I parlamentari devono essere informati di tutto ciò che succede".

Il fenomeno dell'assemblearismo, si sa, non riguardò solo questa materia: nasceva in quegli anni ed era frutto della incipiente crisi del sistema politico, cioè del fatto che c'era un partito all'opposizione che non poteva diventare forza di governo e che andava nondimeno coinvolto nelle scelte, anche perché il governo da solo non era più autosufficiente. Si era in qualche modo in una situazione weimariana, con due partiti antisistema a destra e a sinistra e senza una maggioranza politicamente autosufficiente al centro. Era perciò necessario coinvolgere in qualche modo il partito di sinistra, perché quello di destra era considerato al di fuori dell'arco costituzionale: ma bisognava farlo in modo che non sembrasse troppo coinvolto. Nella nostra materia la scelta assembleare è importante, perché rivela una preoccupazione che se era di Andreotti era anche della Santa Sede. La Santa Sede è pronta ad accettare un processo lento, purché si arrivi a

un testo condiviso da tutti, o dalla grande maggioranza dei partiti politici. Vuole evitare un'approvazione a stretta maggioranza, oppure la possibilità che un testo già approvato dalle due parti sia continuamente rinviato e modificato dal parlamento.

Negli anni successivi si ebbero due modi diversi di procedere. Fino al '76 con Moro ministro degli esteri e Gianfranco Pompei ambasciatore presso la Santa Sede, si privilegiò la via del ministero degli esteri, quella diplomatica, che valorizzava la figura dell'ambasciatore presso la Santa Sede. Pompei aveva come addetto religioso don Clemente Riva, poi vescovo, ed è al centro di una serie di rapporti tra Pompei, Riva, Scoppola e il nuovo segretario della CEI, Mons. Enrico Bartoletti, ex arcivescovo di Lucca. Questa costellazione sembra comprendere anche Mons. Giovanni Benelli, che non pare contrario alle sue elaborazioni, e può arrivare facilmente al Papa, perché don Clemente Riva era molto amico di Paolo VI. Questo gruppo fa quasi scrivere da Leopoldo Elia un concordato breve, puramente di principio. Questa lunghissima e preziosa elaborazione salta, perché gli equilibri politici del paese non reggono: siamo nel periodo del referendum, poi in quello della crisi della DC, la sua prima rifondazione per opera di Zaccagnini, poi ci sono le elezioni del '75 poi quelle del '76. Insomma Moro, diventato presidente del consiglio, non crede di poter gestire il problema concordatario in mezzo al marasma della politica italiana di quegli anni. Nonostante la Santa Sede faccia almeno tre interventi con il Cardinale Segretario di Stato Villot, il governo rimanda.

Con le elezioni del '76 Andreotti diventa presidente del consiglio di un governo monocolore, e riprende la situazione, ma *bypassando* l'ambasciatore, non seguendo più il ministero degli esteri. Incarica di nuovo Gonella di gestire il problema con la sua commissione e nasce una trattativa diretta tra la commissione Gonella e una delegazione della Santa Sede, guidata dal più "concordatario" dei prelati, Mons. Agostino Casaroli, il quale, come dice il cardinale Villot a Pompei,

“farebbe concordati con chiunque”. È con mons. Casaroli che prende avvio nel ’76 una lunga trattativa, che non sto ora a ripercorrere, che fino all’83 produce ben sette bozze di revisione concordataria, la maggior parte delle quali viene presentata ai capigruppo dei partiti in riunioni informali, incontrando ogni volta obiezioni e rilievi critici.

6. Ancora una volta i problemi di fondo furono i tre che già vi ho ricordati (famiglia, scuola, sostentamento del clero), ma il referendum sul divorzio del 12 maggio 1974 aveva praticamente eliminato la questione matrimoniale. Ma si fece sentire la costante preoccupazione del governo italiano di offrire un filtro maggiore e consapevole a quelle che erano le sentenze di annullamento da parte dei tribunali ecclesiastici. Si configurò una *delibazione*, procedimento con cui i tribunali italiani introducono nel nostro ordinamento le sentenze di paesi esteri, fatto sulla base di una considerazione della sentenza, non automaticamente. Lo stesso principio si applicò alle sentenze dei tribunali ecclesiastici in materia matrimoniale. Invece molto più importanti erano le altre due questioni: quella dell’insegnamento della religione cattolica nelle scuole e quello del sostentamento del clero.

Quest’ultima è una questione molto interessante e molto spinosa, perché affonda la sua storia in quella della società ecclesiastica degli ultimi due secoli. I preti hanno, come tutti, bisogno di mantenersi. Nell’ancién regime tale mantenimento era derivato dalla proprietà ecclesiastica, spesso enormemente diffusa, che manteneva un gran numero di clero regolare e secolare, che spesso era tale per motivi economici e sociali, non tanto religiosi. Dal ‘700 in poi si hanno anche in Italia una serie di “eversioni” dell’asse ecclesiastico. Si comincia in alcune regioni, ad esempio nella Lombardia austriaca già in epoca teresiana e giuseppina. In Piemonte la “legge sui conventi” è del 1854-55, e poi la fine della liquidazione dell’asse ecclesiastico con le famose leggi del ’66-67 in Italia. Si calcola che alla fine dell’800 nove edifici pubblici su dieci fossero di origine ecclesiastica: scuole, ospedali,

carceri. Questo aveva comportato per il clero residuo dei problemi di sussistenza. Si creò un meccanismo complesso: siccome si riteneva che il prete avesse diritto a un congruo livello di vita, si stabilì un fondo per il culto da cui esso potesse trarre sostentamento. Quello che mancava, doveva versarlo lo stato. Il fondo per il culto doveva avere anche una funzione redistributiva, dando ai preti poveri un po' più di quanto avevano prima. Ciò significava anche conquistare la loro simpatia per lo Stato italiano. La *congrua* rimase abbastanza stabile fino alla prima guerra mondiale, ma con l'enorme inflazione che in seguito polverizzò la lira si aprirono gravi problemi. Già nel '19 il governo Orlando, poi quello Nitti, stabilì che il supplemento di congrua fosse versato direttamente dal tesoro, cioè dallo Stato. Si arriva dunque a uno stipendio "misto" per i preti. La legge delle guarentigie aveva previsto una legge che riformasse tutto questo quadro, ma negli anni successivi nessuno vi pose seriamente le mani. Nemmeno il Concordato. Si ribadì la situazione esistente. Nella situazione di inflazione galoppante che si sviluppò anche dopo la seconda guerra mondiale, la quota statale di questo assegnò aumentò continuamente. Nei quindici anni successivi al '45 gli aumenti furono ben nove. La matassa era assai ingarbugliata e la soluzione che progressivamente emerse fu quella di una riforma radicale, secondo il principio fondamentale del nuovo Concordato: quello della volontarietà. Non più dunque l'obbligatorietà del versamento statale, alimentato dalle tasse di tutti gli italiani, credenti e non. Si scelse una soluzione che già Jemolo aveva in parte prefigurato in un opuscolo del '44: gli italiani che volevano, potevano versare una quota della loro IRPEF alla chiesa cattolica. Si destina l'otto per mille dell'IRPEF nazionale in base alle scelte dichiarate nelle dichiarazioni dei redditi. Il problema, su cui si discute ancora oggi, è un altro: poiché una larga parte dei cittadini non compie questa scelta, si è stabilito che la loro parte di IRPEF venga suddivisa nelle stesse percentuali di coloro che la compiono: principio che avvantaggia fortemente la Chiesa. E questo

è il *punctum dolens*. Questo principio fu stabilito con una legge varata subito dopo il Concordato.

L'altro punto era quello della scuola. Il nuovo Concordato applicava lo stesso principio in materia scolastica: la volontarietà. Non c'era più un regime di obbligo con facoltà di esonero, prevista peraltro non dal Concordato del'29, ma dalla legge post-concordataria di Balbino Giuliano, ministro dell'educazione nazionale, che trovò il tacito consenso della Santa Sede Oggi di fatto c'è una richiesta esplicita del bambino, della famiglia di avvalersi dell'istruzione religiosa. Per quale motivo? L'insegnamento è giustificato – il nuovo concordato è esplicito – non in base a una valutazione veritativa, come appariva in quello del '29, ma sulla base della valutazione costituzionale, cioè del rilievo storico e sociale che ha il cattolicesimo nella società italiana. Il testo del nuovo concordato, in coerenza con i testi conciliari, afferma il principio di collaborazione, non di separazione, tra Chiesa e Stato anche sotto questo punto di vista. Sul fatto che la religione fosse curriculare o no, che l'ora di religione fosse compresa nell'orario scolastico o al di fuori di esso si aprì un dibattito tutt'oggi vivo. Ma su questo piano ci fu un'intesa post-concordataria tra il ministro Falcucci e Poletti, presidente della CEI. La *ratio* della volontarietà, del rilievo sociale del cattolicesimo in Italia e della collaborazione fra Stato e Chiesa è a fondamento del nuovo concordato.

Carlo Nanni

Famiglia ed educazione

"Deve valere la pena di essere uomo,
se Dio non si è accontentato di se stesso,
ma ha voluto anche essere uno di noi".

Karl Rahner

Per quanto dirò, farò principalmente riferimento ai vissuti personali e a quelle che don Lorenzo Milani, chiamava "esperienze pastorali" prima ancora che ai cosiddetti "dati" scientifici"). E debbo confessare che nella mia riflessione sono fortemente sollecitato da profonde preoccupazioni pedagogiche e da quella che Romano Guardini chiamava la "cura per l'uomo".

A sua volta l'orizzonte di senso e il metodo di fondo in cui mi muoverò è quello della *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio Vaticano II: partendo dal comune vissuto contemporaneo della condivisione "delle gioie, delle speranze, delle tristezze e delle angosce degli uomini d'oggi", proverò a mettere in atto una ermeneutica dell'esperienza educativa familiare "illuminata dallo Spirito" e nella prospettiva del mistero del Verbo incarnato in cui "trova vera luce il mistero dell'uomo".

1. La famiglia "madre" dell'educazione.

I documenti ecclesiali ufficiali (la cosiddetta "dottrina-insegnamento" sociale della Chiesa), il codice di diritto canonico, i documenti della Congregazione per l'educazione cattolica, i discorsi papali hanno come "leit motiv" la centralità della famiglia come luogo

originario dell'educazione dei figli. Se nella "*Divini illius Magistri*" ancora la si faceva antecedere dalla Chiesa, dalla dichiarazione conciliare "*Gravissimun educationis*", essa diventa prioritaria a tutte le altre agenzie educative e il suo è considerato un diritto originario e inalienabile ad educare.

Oggi rispetto alla famiglia agenzia/istituzione educativa si pone l'accento piuttosto sui partner familiari (genitori e figli) aventi il compito di "fare" educazione, di educarsi insieme nella differenza generazionale.

Ma quel che più conta è l'impressione che la dichiarazione della legittimità e della "costitutività" della famiglia di essere originaria agenzia educativa, si scontra con la realtà fattuale.

Infatti, in passato la famiglia poteva essere considerata "la madre" dell'educazione, e l'educazione il "compimento della generazione".

Le famiglie che non riuscivano ad esserlo erano considerate "famiglie disastrate". I genitori che non riuscivano a realizzare dignitosamente questo compito, per incapacità propria o per circostanze avverse, erano comunque bollati come "incapaci". Oppure si arrivava facilmente all'insinuazione che ci fosse del patologico nelle famiglie in cui succedeva questo.

Oggi non lo si può più dire a cuor leggero.

Oggi, molto più che in passato, la famiglia più che un dato-valore "naturale" è un "compito" da attuare e da costruire. Dalla famiglia non si parte ma si arriva. Prima e oltre un diritto di essere, è un valore da volere e per cui impegnarsi.

2. Le spinte del contesto e del tempo

La famiglia e le famiglie, infatti, hanno a che fare non solo con una serie di difficoltà o complesse dinamiche interne ma hanno da fare i conti con tutta un insieme di influssi e spinte che la coinvolgono, a seguito dei mutamenti e delle novità di questi ultimi decenni.

2.1. La rivoluzione silenziosa della vita quotidiana

Con il prevalere negli anni ’60 di un’economia di mercato (industriale e post-industriale, con l’affermazione generalizzata di una impostazione democratica alla vita sociale e politica, la famiglia e le famiglie hanno perso, se mai l’avevano avuta, la loro autarchia economica e culturale – e anche l’idea di essere la “cellula” di base della società).

Altrettanto è da dire a livello educativo: grazie alla scolarizzazione di massa si è potuto arrivare non solo ad una migliore qualificazione lavorativo-professionale, ma si è potuto innalzare notevolmente il livello di istruzione e di cultura in senso veramente democratico. E’ pure vero che con l’enfasi sullo “scuolacentrismo” il compito dell’educazione portato avanti dalle famiglie è entrato in una “concorrenza” piuttosto problematica, ancora oggi ravvisabile nel difficile rapporto e dialogo tra scuola e famiglia.

A sua volta, nel pur frenetico attivismo degli anni sessanta e nell’apparente inattività o involuzione critica dei “difficili anni settanta”, si è innescata una sorta di «rivoluzione silenziosa», che ha cambiato e che sta cambiando in modo lento ma sostanziale la vita individuale e sociale in tutto il mondo occidentale e si combina con i movimenti di modernizzazione e di liberazione che attraversano il mondo intero.

Segno di questa rivoluzione dei modi quotidiani può essere innanzitutto considerato l’interesse per la qualità della vita, per la pace e l’ecologia; la difesa dei diritti umani, specie quelli soggettivi, e la lotta per quelli civili e dell’ambiente; la coscienza della dignità personale; l’accresciuta capacità politica e partecipativa dei singoli e dei gruppi sociali; la promozione umana e civile della condizione femminile, ecc.

Nonostante ciò, la precarietà delle acquisizioni conseguite e il

permanere di durezze strutturali e procedurali, a tutti i livelli dell'esistenza individuale e comunitaria, danno adito a grossi interrogativi sulla perdita o la mancanza di senso dell'agire; rendono difficile il maturare e il conservare dignitose forme di identità personale; e pongono radicalmente in questione la possibilità e la qualità umana delle relazioni interpersonali e dei flussi della comunicazione sociale.

In aggiunta, oggi, si risente – spesso in maniera pesante – dell'eccessiva attenzione data agli aspetti individuali, materiali, consumistici e presentistici (a scapito degli aspetti relazionali, immateriali, di "bene comune" e di sviluppo futuro); alla felicità e al benessere soggettivo del momento, senza troppa preoccupazione del mondo che viene lasciato in eredità alle nuove generazioni; ad una logica del "tutto insieme e subito", che rende difficile da concepire il senso della continuità storica e della fedeltà dei rapporti interpersonali. La sete dell'autorealizzazione personale individuale dei soggetti e della coppia genitoriale la vince su qualsiasi altro impegno di responsabilità per gli altri, fin quasi a diventare una sorta di "religione dell'io" o del "noi ristretto". Lo scarso senso per ciò che è strutturale e istituzionale rende faticoso il superamento di prospettive che vadano al di là dell'intersoggettivo e del relazionale. Il "noi" familiare ne può risultare gravemente oscurato. "Vedere la famiglia", come realtà storica e come soggetto sociale (e non solo come dinamiche relazionali affettive e emotive tra individui all'interno di essa), diventa impresa non facile.

2. 2. Nel vento della globalizzazione

Nel trapasso e negli inizi del nuovo millennio, l'intera vicenda mondiale è stata segnata da quella che con un termine comprensivo è stata denominata "globalizzazione", vale a dire l'internazionalizzazione della imprenditoria e il mercato mondializzato. Essa non ha solo cambiato e innovato la produzione e

l'economia in genere, ma anche la vita e la cultura.

Come tutti gli altri "luoghi di vita sociale" (vale a dire le istituzioni e le norme di condotta sociale consolidate che "proteggono" la vita individuale e comunitaria), anche la famiglia è stata coinvolta in un processo di perdita della sua "solidità" strutturale e di riferimento sicuro culturale-valoriale e vitale tradizionale. In ciò che concerne i riferimenti valoriali e di senso, essa sembra essere sopravanzata dai "non luoghi", dalla piazza, dai lampeggiamenti virtuali informatici, dalla "modernità liquida" dei flussi, dei processi, delle reti, delle dinamiche di rete, volatili e momentanee. In vario modo, ma in tutto il mondo, essa è sottoposta a dinamiche e interazioni che scompigliano assetti che sembravano consolidati; che modificano la quotidianità familiare, che stravolgono la vicenda familiare e di coppia o la ricostruiscono con altri soggetti, con altri stili (pur rimanendo molto elevata presso giovani ed adulti una certa "voglia di famiglia" e di "casa", almeno in Occidente o magari più in Italia che in altri paesi europei).

Le nuove tecnologie dell'informazione, informatiche e telematiche, soprattutto nei paesi industrializzati, hanno provocato nell'ultimo decennio uno scenario di radicale transizione sociale verso nuove forme di vita e di organizzazione sociale che ha fatto parlare di "villaggio globale" e per altro verso di "società della conoscenza". I micro-processori stanno inducendo sotto i nostri occhi una "rivoluzione globale" dagli esiti non ancora chiari e scontati, ma che si estendono non solo alla produzione e alla comunicazione sociale, ma anche ai modi di vita e dell'esistenza individuale, familiare, sociale, mondiale. Si sono accresciute enormemente le opportunità di accedere all'informazione e al sapere, ma d'altra parte si richiedono adattamenti e competenze nuove che, se mancano, possono provocare disagio, depressione, solitudine, scetticismo, senso di impotenza e distanza sociale.

La multiculturalità viene a caratterizzare sempre più la vita interna

delle nazioni e il quadro internazionale, stimolando la diffusione e l'universalizzazione della cultura, ma pure il pluralismo, la frammentazione, il relativismo culturale (non solo mettendo in crisi i valori e i tradizionali modelli di uomo, di cultura e di sviluppo, ma dando esca a forme di nazionalismo, localismo, integralismo, fondamentalismo).

La secolarizzazione religiosa (cioè una vita sociale senza religione), più che come "logica conseguenza" del trionfo della scienza e dello sviluppo tecnologico, si è allargata a livello pratico (in quanto le menti e i cuori della gente si sono rivolti più che altro al consumismo, al benessere e al divertimento). In molti casi, a livello individuale e di vita di gruppo, essa viene controbilanciata da un ritorno di fiamma del sacro, della magia, dei riti, di nuove forme di religiosità e da quella diffusa tendenza ad una religiosità soggettivistica e cosmica, che ha avuto la sua classica espressione nei movimenti della *New Age*, della *Next Age*, nel ricorso a "guru", a forme di pratiche tra il religioso e la cura di sé, ecc. Oppure provoca forme di mercato del sacro, di fiera dei misteri, di percorsi personalizzati di religiosità e di mistica, di abbandono nell'esperienzialismo, nell'irrazionalismo, nel pietismo, nel fondamentalismo o nell' anti-modernità e nel distacco dal mondo e dalla storia.

Ciò arriva anche a livello dei singoli membri della famiglia, vengono ad essere messi in questione nella loro solidarietà esistenziale familiare.

Tutto ciò è accresciuto dal fatto che la cultura mediale (dei mass-media e dei nuovi media digitalizzati) penetrando dentro le mura domestiche, renda problematica la privacy e la peculiarità dell'esistenza della comunità familiare. Un esempio tipico è dato dalla "camera" del figlio/a o dei figli/e che diventa una sorta di corpo separato, un "non luogo" rispetto al complesso delle "mura" familiari, uno spazio della "*bedroom generation*" estraneo al resto della famiglia adulta.

2. 3. Le ambivalenze delle novità legislative dagli anni '70 in poi

Ma la concezione e il vissuto familiare – specie in Italia – è stato segnato anche dalle ambivalenze conseguenti alla legislazione degli ultimi quarant'anni. L'introduzione della legge sul divorzio (1970), confermata dal referendum popolare del 1974, se ha cercato di risolvere i problemi dolorosi della vita di coppia all'interno della famiglia, in qualche modo ha posto in questione il tradizionale "patto per la vita" familiare. Il nuovo diritto di famiglia (1975) con la parità della coppia matrimoniale-genitoriale, ha messo in questione i tradizionali rapporti di coppia e quelli genitoriali, senza prevedere nuove forme e modelli di condotta e di prospettiva relazionale e finalistica. La nuova legge sull'aborto del 1978, confermata dal referendum popolare del 1981, ha dato un volto nuovo alla procreazione e alla generazione e all'apertura alla vita delle famiglie.

A sua volta, negli ultimi anni, i vissuti relazionali e affettivi e le forme di privata convivenza spingono per avere un riconoscimento sociale e giuridico, tendente a un'assimilazione alla figura della famiglia (le cosiddette coppie di fatto, vale a dire le convivenze *more uxorio* etero e omosessuali), anche in connessione con le stimolazioni del contesto di cui si è parlato sopra e sulla scia di quanto avviene in altri paesi europei (come ad esempio in Francia con i Pacs, cioè con patti di solidarietà civile) e a suo modo con il dilatarsi dello stato di vita di "single". In tal senso pensare o ripensare la famiglia vuol dire poter arrivare a distinguere meglio ciò che è famiglia da ciò che famiglia non è, vale a dire da modi di vita comune e da situazioni che in un modo o in un altro realizzano configurazioni di convivenze molto vicine ad una famiglia e con cui le famiglie hanno da interagire, ma non da essere equiparate o confuse. Altrettanto è da dire per pensare correttamente i rapporti di parentela diventati complicati fino all'inimmaginabile dall'allargarsi dei fenomeni delle separazioni, dei

divorzi, delle “nuove famiglie”, delle “famiglie allargate” o “multiparentali”.

E in questo contesto saranno da ripensare soggettivamente e socialmente, nella mentalità, nelle leggi, nel costume e nelle pratiche relazionali e sociali, il generare, il crescere, l’allevare, l’educare, l’adottare, il rinnovarsi nelle diverse situazioni e età della vita, il termine dell’esistenza, facendo i conti con le possibilità e i limiti delle nuove biotecnologie e delle prospettive aperte dalle recenti ricerche e acquisizioni delle neuroscienze. Sarà da distinguere ma anche da integrare biologia e genealogia, natura e cultura, generatività e genitorialità.

La questione antropologica, che oggi si pone di fronte alle possibilità dell’innovazione tecnologica, alla cultura digitale, alla universalizzazione culturale, trova a questo livello un suo particolare modo di esprimersi (che non è indifferente per l’educazione dei figli).

Diventa chiaro che il testo giuridico abbisogna di fondazione antropologica e di impegno etico e morale per “far mondo”, di realtà che se contrapposte o “polarizzate” stravolgono la vita e l’esistenza individuale e sociale (fino ad arrivare a forme di “post-umano” o “non-più-umano”?).

3. Educare in famiglia è possibile?

Può quindi la vita familiare essere quel mondo vitale in cui la persona arrivi ad essere soggetto-persona libero, cosciente, responsabile, capace di interagire solidarmente all’interno delle istituzioni civili e ai diversi livelli della vita sociale contemporanea, in vista di una società che abbia a cuore le persone viventi e la loro storica esistenza? Anche perché poi l’educazione non si esaurisce nell’istruzione o nella semplice acquisizione di competenze (cose tutte necessarie affinché l’“agire” e la “mente” possano essere “umanamente degni” dell’“essere” personale).

Educare in famiglia si deve solo o si può anche? Ma a che patto? Cosa si richiede?

Cercherò di rispondere a questi interrogativi proponendo alcune suggestioni.

3.1. Per un'educazione ad altezza di persone

A me pare che anzitutto ciò suppone un clima familiare improntato a ragionevolezza, fiducia, amorevolezza. Ci vuole un menage familiare che coniughi rispetto, stimolo, differenza, creatività, con senso di comprensione, vicinanza, affetto, fedeltà oltre le parole, i gesti o i singoli atti.

È questo un modo concreto di realizzare, nella molteplicità dei livelli di esistenza individuale e sociale, il principio unificante del "primo la persona".

Se è evidente che è da evitare la possessività (in quanto il figlio o la figlia o i figli sono "persone" e "altre", soggetti e non complemento della soggettività dei genitori o pure e semplici destinatari o "oggetto" delle cure parentali), altrettanto deleterio è il protezionismo asfissiante (che impedisce l'apertura alla realtà e all'alterità e fare esperienza concreta dei limiti soggettivi e contestuali). Stesse avvertenze sono da tener presenti nei confronti del "mammismo" e dell'esclusivismo materno che preclude e non permette il contributo – specifico e non solo di supporto – della figura paterna e delle altre figure parentali (nonni, zii, fratelli e sorelle, cugini, amici…) oltre che non far prendere buona coscienza ai figli delle loro possibilità personali e del necessario confronto con il reale. Non ci si può sostituire ai figli nei loro impegni e compiti di sviluppo. Ma piuttosto sarà da stimolare e sostenere il far pratica e esperienza di persone, relazioni, cose, eventi, accompagnando, e caso mai discretamente ma assertivamente consigliando, sostenendo, orientando.

Ma sarà anche da superare e da evitare il più possibile il diffuso

“giovanilismo adulto”, deleterio per gli adulti (che ossessionati dall’essere “giovani” non riescono più ad apprezzare il bello e la misura di ciascuna differente età della vita) e deleterio per l’educazione dei figli (che non trovano modelli di vita adulta significativa e degno in coloro che più sono loro vicini e che pretendo di essere loro educatori).

In tal senso c’è da realizzare, per quanto è possibile il buon equilibrio relazionale tra calore-protezione e valori-regole, tra vicinanza e distanza.

Se questo è vero sempre, lo è in particolare in quei non semplici anni della adolescenza e della prima giovinezza in cui viene a prodursi il non facile processo dell’identità personale, culturale e sociale dei figli nella complessa sequenza di desatellizzazione/distanziazione dall’ambiente familiare, fusione amicale e gruppale, dinamiche di identificazione con modelli adulti o “star”, differenziazione relazionale interpersonale, differenziazione personale.

In questo lungo, non omogeneo, non sempre lineare e non scontato processo la presenza dei genitori dovrà essere accompagnata dalla discrezione, dalla pazienza, ma anche dalla lungimiranza e soprattutto – come si è accennato parlando del giovanilismo – dalla testimonianza, silenziosa ma effettiva, di una vita umanamente degna.

La psicopedagogia contemporanea prova a riflettere e a indicare prospettive anche nei casi di separazioni e di divorzi, che spesso si attuano nella forma di esperienza dolorosa e traumatica, specie in ordine alla buona crescita dei figli, ma che possono essere vissuti in modo tale da essere separati o divorziati, rimanendo e cercando di rimanere buoni genitori.

3. 2. L’apertura ad orizzonti finalistici di valore

I primi a risentire nel bene e nel male gli effetti della globalizzazione sulla vita profonda sono i bambini, i ragazzi, i giovani.

Essi partecipano delle opportunità che vengono dalle innovazioni tecnologiche e dal mercato internazionale e mondiale. Il sistema di comunicazione sociale mondializzato, permette a tutti, ma ai giovani in primo luogo, oltre l'accesso ad un vastissimo volume di informazioni, la possibilità di una comunicazione in tempi ravvicinati con persone e realtà vicine e lontane, quasi abolendo le distanze fisiche temporali e spaziali.

Più che il cambiamento (come è stato ed è per la generazione adulta o anziana), le generazioni nate dopo gli anni '80 hanno avuto ed hanno a che fare piuttosto con l'innovazione e la sua forte accelerazione: il loro problema è piuttosto di farne buon uso, senza esserne posseduti e senza perdersi come persona.

Peraltro l'ultima generazione sembra mostrare più delle altre l'esposizione alla fragilità e alla debolezza delle relazioni e delle capacità di vita personale libera e responsabile. La quotidianità ci offre in questi ultimi tempi un triste rosario di violenze e di abusi di adolescenti e giovani verso altri adolescenti e giovani, magari più piccoli, disabili, piccole donne.

Sembra quasi che gli autori di queste azioni non abbiano la percezione del danno che provocano; che ignorino la sofferenza delle loro vittime; che si possa giocare impunemente a spese altrui; o che si possa avere un godimento facile e irresponsabile, quasi "dovuto", e sentirsi gloriosi di essere visti dall'anonimo – ma morbosamente interessato – pubblico telematico.

Molto probabilmente questi giovani abusanti sono loro stessi "disabili nell'anima", attraversati e pieni di solitudini e di vuoti che cercano di colmare alienandosi nella "fusione" gruppale, facendo azioni "eccezionali", sortendo dal reale e viaggiando nel virtuale, ubriacandosi di violenza, "sballando" nell'alcool, drogandosi nel ballo scatenato nel buio della notte "ancora giovane", guidando pazzamente macchine o motorini sul far dell'alba, magari tornando a casa; o mostrando di "essere qualcuno"… "esibendosi" come le star; o

comunque cercando in qualche modo di essere tra coloro che attuano quel protagonismo a cui sono solleticati non solo dal sistema della comunicazione sociale, ma magari dai loro stessi genitori!

In tal senso, molti giovani vivono la loro vita in un "tempo di passioni tristi" in cui il "nichilismo" (cioè l'interiore senso di vuoto di sé, la sensazione di essere senza terra sotto i piedi nella completa assenza di mondo e di altri) diventa l'ospite inquietante di tante esistenze giovanili.

A loro modo questi fatti mostrano quella che oggi si va ripetendo sempre più: vale a dire che ci troviamo di fronte ad una vera e propria "emergenza educativa": in genere e in famiglia in specie: vedendo le cose non solo e non tanto dalla parte degli adulti/genitori, ma piuttosto dalla parte dei giovani/figli.

Da questo punto di vista sono certamente benemerite le ricerche di studiosi e le iniziative di operatori che tentano di venire incontro a tale emergenza a tutti i livelli del sistema sociale di formazione: famiglie, scuole, parrocchie, associazioni, organismi territoriali, ecc.

Ma si comprende subito chiaramente che non basta ricercare corrette dinamiche psico-sociologiche, avere a disposizione luoghi, strutture, servizi ed efficaci tecniche d'intervento.

Occorrono anche contenuti d'idee, valori, principi di azione, orizzonti di senso: a cominciare con il pensare l'educazione familiare in una prospettiva di crescita di tutti, genitori e figli, insieme, per qualcosa che vale, come persone in relazione particolare di reciprocità e nella solidarietà; nella coscienza di essere "dentro" un processo di liberazione comune, individuale, familiare e sociale a cui si partecipa e a cui si collabora (imparando così a dare e a ricevere, a educare ed essere educati).

Quel che è chiaro è che senza un "fine" che oltrepassi e superi le individualità e le situazioni concrete e che dia loro respiro di trascendenza, senza qualcosa che valga la pena, senza un orizzonte di valore che non si riduca all'auto-realizzazione, senza l'apertura

all'altro, alla collaborazione, all'aiuto reciproco, senza la graduale compartecipazione corresponsabile alle fatiche e alle gioie del menage familiare, risulterà piuttosto difficile educare e crescere in una vita degna e buona.

In sostanza si vuol dire che educa una famiglia in cui si è consolidato e si manifesta, per così dire "naturalmente", l'apprezzamento genitoriale per le idee grandi, per modelli di comportamento generosi e magnanimi; in cui si pratica l'amicizia, l'ospitalità, la partecipazione attiva e collaborativa ad attività del territorio civile ed ecclesiale.

Con i "valori condivisi" pubblici (indicati dalle dichiarazioni dei diritti umani o dalle costituzioni nazionali), occorrerà far interagire i "valori di referenza", cioè quei valori che si rifanno alle personali e familiari appartenenze e che stanno ad indicare la risorsa di valore dei diversi gruppi o categorie del corpo sociale, sia civilmente (gruppi, associazioni, categorie professionali, politiche, culturali, ecc.) sia localmente (i valori delle comunità locali) sia dei gruppi etnici, linguistici, culturali, religiosi, a cui le famiglie fanno riferimento.

Peraltro la tradizione personalistica rende tutti più avvertiti che il primo valore (e il primo riferimento a cui dar fede) sono la persona e i mondi personali concreti (a cominciare da quelli della propria famiglia e dei propri figli, ma pure di se stessi!). Sono essi i primi da riconoscere, apprezzare, valorizzare, utilizzare come strategia educativa e pensare come fini educativi.

Concretamente tali idee e prospettive di valore stimoleranno al dialogo, al confronto "ragionevole" su ciò che si vive, si sperimenta o si vuol fare o si vede o si sente dentro e fuori casa. Ciò va detto in particolare per quanto si conosce o si sa a scuola, alla televisione, tra amici, nei gruppi, nelle aggregazioni sociali, nella partecipazione a manifestazioni collettive, ecc. E ciò sempre nella condivisione dei valori, nella convergenza dell'azione e nella differenziazione delle giustificazioni e delle motivazioni e nel dialogo-confronto che ricerca

e si fa attento al di più, all'ulteriore, al nuovo.

3.3. La religione come risorsa

Nella vita familiare, più che in altri luoghi della vita sociale, si "pretendono" da genitori e figli comportamenti "conformi" alle richieste sociali di ruolo. Pertanto, oggi soprattutto, nell'educazione familiare diventa importante aiutare le persone a saper conciliare vita personale e ruoli; genere, status sociali ed esperienze vitali; istituzione familiare e trascendenza di vita. In questa non facile impresa educativa può essere di notevole aiuto una visione religiosa "alta" e una vita religiosa "profonda".

La religione – qualsiasi religione – può essere un ostacolo ed un peso in più, non solo a livello di pace sociale, ma anche per la crescita delle persone e per la vita familiare: soprattutto quando sia in effetti o venga percepita nella pesantezza esclusiva di norme imposte, rigide, asfissianti se non addirittura disumane.

Pur tuttavia, resta vero che essa, tra riti e pratiche, tra principi e norme, tra identità confessionale e pluralismo teologico, invitando ad "adorare Dio in spirito e verità", può costituire una "riserva critica" di trascendenza e risultare anche una risorsa educativa, che allarga gli orizzonti, motiva ulteriormente e profondamente le aspirazioni, sostiene la fatica del crescere e dell'educarsi, dà la forza per atteggiamenti magnanimi e di perdono e per comportamenti "alla grande".

Può essere interessante in proposito quanto afferma S. Paolo nella Lettera agli Efesini (Ef. 6, 4). Egli invita a educare i figli nella "*paideia*" (cioè nella cultura educativa) "del Signore": vale a dire oltre i puri modi della cultura sociale, nella interiorità e trascendenza religiosa della fede nel Cristo risorto (e quindi nella logica dei grandi atteggiamenti prospettati dai "detti" e dai "fatti" di Gesù, a cominciare da quelli proclamati nelle "beatitudini") e nell'orizzonte del Regno di

Dio e della sua giustizia (che collega la vita storica in questo mondo con quella ricerca di cieli nuovi e terra nuova in cui abiteranno "definitivamente" giustizia e verità); e in quella fiduciosa speranza di una piena comunione con Dio, già parzialmente sperimentata nella pratica della "carità", "grazie allo Spirito che ci è stato dato" (Rom. 5, 9).

Per parte sua, la sacramentalità del matrimonio cristiano permette di pensare, volere e attuare la vita familiare come "piccola Chiesa e sacramento dell'amore di Dio" – come recita la Liturgia del Matrimonio – mostrando come possibile il sentirsi uniti a Cristo, capo della Chiesa ed essere "in Lui, con Lui e per Lui", sacramento di salvezza per il mondo intero.

4. La famiglia oltre la famiglia

La globalizzazione, anche a livello di vissuti e di educazione familiare, se per un verso mostra – e magari stimola o provoca – disguidi e difficoltà o perlomeno accresce la complessità dei processi e delle relazioni, per altro verso invita non solo a pensare ma ad operare insieme, ai diversi livelli, seppure nella differenza e differenziatamente.

4.1. Agire insieme e in solidarietà

La funzione educativa familiare non può essere isolata dal resto della vita familiare. Essa è inoltre da articolare e coordinare con le altre agenzie educative (scuola, media, chiesa, movimenti, organizzazione del tempo libero e dello sport...) e con le altre organizzazioni della società civile e socio-politica territoriale, nazionale e internazionale, sia per ciò che riguarda i contenuti che per i metodi formativi. Isolarsi è forse il modo peggiore di rispondere, anche a livello familiare, alle sfide della globalizzazione.

La prima azione di carattere educativo diventa, allora, quella della ricerca di "alleanze", di convergenze, di forme associative (più o meno giuridicamente organizzate) che permettano di uscire dall'isolamento in cui spesso le famiglie vengono gettate; che facciano quell'"unione" che "dà forza" o perlomeno "mutuo aiuto", soprattutto per le famiglie in difficoltà; che riescano ad incidere positivamente nei processi decisionali sociali sia a livello di territorio e di società civile sia a livello di politiche sociali (a cominciare da quelle formative).

Si coglie qui tutto il suo senso la ricerca di un "patto educativo" tra scuola e famiglia, come anche il fatto di un'educazione che trovi nella "costituzione e nella cittadinanza democratica non solo un orizzonte di senso condivisibile, ma anche una via educativa "sensata" per tutti (che cristianamente portava ad avere come fine educativo l'essere "buoni cristiani e onesti cittadini") in un concorso educativo tra scuola, famiglia, società civile e ecclesiale, nel concreto territorio dei mondi vitali comunitari.

In particolare, anche per ciò che riguarda l'educazione familiare oggi si parla sempre più di "operare in rete", vale a dire di inserirsi e collaborare corresponsabilmente in iniziative, progetti, piani nazionali o di zona; o più semplicemente di partecipare attivamente a forme di mutuo aiuto tra famiglie, condominio, quartiere, parrocchie comuni e regioni per vivere solidarmente, per essere sostenuti e aiutati nel menage familiare e nell'educazione dei figli.

4. 2. Il necessario sostegno socio-politico per le famiglie

In molti casi le relazioni familiari si complicano o si rovinano non solo per le differenze delle situazioni intra-familiari, per le incomprensioni e gli irrigidimenti o i tradimenti dei partner o per la loro incapacità di far fronte all'educazione dei figli o a disgrazie che avvengono oltre ogni previsione (malattia o morte di componenti della famiglia, perdita del lavoro di uno o di entrambi i genitori, fallimenti

produttivi o finanziari, ecc.). Molte famiglie iniziano il loro menage con deficit socio-economici e culturali di partenza che non fanno equità nelle opportunità umane e sociali di una vita familiare umanamente degna e minimalmente efficiente. La formazione delle persone e delle famiglie, la presenza, la crescita, l'educazione di figli risultano fin dagli inizi altamente problematiche.

In tal senso, la funzione educativa delle famiglie è da sostenere con opportune politiche della famiglia, della vita, della condizione giovanile, dell'occupazione, della convivenza civile, dello sviluppo sociale; ma anche con iniziative di educazione dell'opinione pubblica e di formazione specifica al matrimonio alla vita familiare.

5. Conclusione

È appena da rilevare, che rispetto a queste prospettive generali e specifiche, occorrono formazione (generale e pedagogica), aggiornamento, stili di educazione permanente. E si chiede una ricerca pedagogica che vada oltre il semplice rilevare, ma sia capace anche di inquadrare i problemi, individuare prospettive, provare itinerari di interventi educativi validi, pertinenti, adeguati, efficaci, valutandoli saggiamente e creativamente. E non solo per poter esercitare il ruolo di genitore nei confronti dei figli; ma anche per se stessi, per le esigenze delle famiglie, della società, di questo nostro "oggi" e mondo globalizzato, per il quale si invoca, tra l'altro, anche una "nuova evangelizzazione", ma che forse richiederebbe anche l'impegno culturale per una nuova "*paideia*" (cioè una nuova cultura educativa ad altezza di mondo e di vita attuale) a cui tutti, pur nelle differenze personali, e tutte le istituzioni sociali potessero riconoscersi e collaborare ad attuare: coniugando microcosmo personale e macrocosmo planetario, ma anche mostrando come possibile quel "volume totale" della vita personale, di mouneriana memoria, in cui sono ricercati e integrati incarnazione, comunione e vocazione, cioè

inserzione nel mondo e nella storia, ricerca di effettiva compartecipazione sociale, ma anche trascendenza personale, sociale, storica.

Stefano Martelli

Religione o sport? Le istituzioni di dis/integrazione sociale tra modernità e "post" - modernità

1. Oltre il ragionare dicotomico

Nelle discussioni sul "caso italiano" è davvero insolito accostare due pratiche sociali di massa – la religione e lo sport –, che i più sbrigativamente leggono in maniera alternativa o, addirittura, oppositiva.

Per poterle accostare e quindi interrogarsi sulla funzione integratrice che esse svolgono nella società civile è invece necessario liberarsi da una tradizione intellettuale che procede per dicotomie ed opposizioni. Le ragioni per farlo sono numerose. In primo luogo perché da tempo sociologi come Norbert Elias hanno denunciato i rischi di restare imprigionati in categorie astratte, impiegando le quali si perde la presa sui processi storico-sociali effettivi [Elias 1988b]. Inoltre l'opposizione tra corpo e spirito appartiene più alla filosofia moderna – da Descartes in poi – e sul piano religioso al giansenismo; invece la teologia cattolica – si pensi alla Summa dell'Aquinate – tende a vedere l'unità dell'essere umano, sinolo di corpo ed anima. In breve queste ed altre ragioni mi portano a vedere religione e sport come due istituzioni sociali che, insieme ad altre, potrebbero offrire un valido contrappeso alle tendenze disgregatrici in atto nella società "post"-moderna, dei consumi e della comunicazione globale.

Inoltre il tema che qui propongo non dovrebbe essere limitato a queste due, ma va allargato ad almeno tre istituzioni: infatti anche i media (vecchi e nuovi) vanno presi in considerazione. In breve vorrei parlare delle istituzioni di dis/integrazione sociale tra modernità e "post"-modernità – intendo con «dis/integrazione» la duplice funzione cui ciascuna istituzione assolve in una società pluralistica e in rapido

mutamento come l'attuale – la maniera insolita con cui ho scritto il termine vorrebbe richiamare l'attenzione sulle possibilità che l'azione integratrice di religione e sport abbia pure effetti dis-integranti il corpo sociale, per l'influsso di altri processi sociali intervenienti (e distorcenti).

2. Religione e sport nell'Italia "post"-moderna

Il rapporto tra società civile e società religiosa in Italia, come hanno dimostrato le relazioni presentate a questa giornata di studi, non può essere posto in maniera semplicistica e neppure riduttiva. Pertanto non dovrebbero sussistere dubbi in merito: qui non intendo ridurre la società civile allo sport, pur essendo, le associazioni volontarie in quest'ultimo campo, le più numerose nel nostro Paese: si pensi ai milioni di tesserati all'Uisp–Unione italiana sport per tutti e al Csi–Centro sportivo italiano, tanto per ricordare solo le principali. Parallelamente la società religiosa non si identifica con la Chiesa cattolica, essendo la presenza in Italia di diverse confessioni cristiane una realtà secolare e per di più accentuatasi con i recenti flussi migratori; peraltro sul piano numerico è evidente che gli italiani sono un popolo orientato al Cattolicesimo, come dimostra la storia civile italiana che trae alimento dall'impegno sociale di sacerdoti e laici cattolici – basti pensare alle Misericordie, attive da secoli in questa terra di Toscana, così come all'Opera dei congressi, cui Giuseppe Toniolo diede un impulso decisivo.

In breve solo per un breve tratto dell'epoca moderna, e solo in alcune regioni italiane, specialmente del centro-nord, le categorie dicotomiche sembrano spiegare la storia sociale del nostro Paese; ecco allora le "spiegazioni" basate sulla teoria delle sub-culture: la cattolica, la socialcomunista, la repubblicana, l'azionista (o fascista) e la familista [Bellah 1974]. Eppure ogni tentativo di lettura in quest'ottica va evitata, non solo perché genera facili contrapposizioni, ma

soprattutto perché è inadeguata ad interpretare la realtà presente: quelle contrapposizioni possono aiutare a spiegare alcuni processi sociali avvenuti tra Otto e Novecento, ma sono del tutto inadeguati a spiegare il presente, caratterizzato dalla de-strutturazione delle ideologie e dallo stesso mito del progresso. Oggi a mio avviso si assiste alla secolarizzazione di tutte le subculture nate nella modernità, e quindi occorre superare il pensiero dicotomico e cercare nuovi approcci al problema della frammentazione sociale.

In questa prospettiva inedita non appare fuori luogo accostare lo sport alla religione, e chiedersi in che modo entrambe le istituzioni possano svolgere una funzione integratrice in una società civile "permeata" – «colonizzata», direbbe Habermas [1986] – dai mezzi di comunicazione.

La tv commerciale nel nostro paese è soprattutto lo specchio e al tempo stesso il pulpito dei valori emergenti in questo momento di transizione. Mentre nelle chiese nessun predicatore sale più sul pulpito e a un popolo sempre meno numeroso di fedeli la domenica si annuncia solo per pochi minuti la Parola di Dio, ogni giorno 24 ore su 24 ben sette reti televisive nazionali (le tre reti Rai, le tre Mediaset e La7) e un'altra ventina di reti regionali trasmettono informazioni e spettacoli che presentano tutti – chi più, chi meno – la medesima proposta: il denaro, ottenuto con qualsiasi mezzo, è la strada privilegiata per conquistare la felicità individuale. Qualora si volesse svolgere un'analisi del contenuto di quanto si rappresenta in tv, dalle fiction ai talk-show agli spettacoli sportivi (calcio, ma non solo), si avrebbe un risultato assai poco sorprendente: ovunque si propone la solita "ricetta" consumistica basata sulle «3 s» (sport-sesso-soldi), la quale costituisce il messaggio/massaggio cui ogni giorno e ogni minuto gli italiani si espongono, per il solo fatto di compiere un innocuo gesto: quello di accendere la televisione.

A seguito di tale esposizione – e di altri processi sociali in atto nella "post"-modernità, quali la de-industrializzazione, la de-statalizzazione,

la de-politicizzazione, la de-socializzazione e molti altri ancora [Martelli 1999] – si danno effetti «a lungo termine» [Gerbner et al. 1986], quali l'affermarsi di una visione individualistica ed edonistica della vita, che avanzando dissolve i legami sociali e sgretola le basi civili e morali della società: infatti essa vulnera l'unità sociale di base, la famiglia, minandone la stabilità con l'illusoria ostentazione di costumi sessuali "trasgressivi", in nome di una ingannevole ricerca della felicità individuale. Ma pure la stessa morale pubblica è demolita dalle fondamenta, quando in nome degli interessi del singolo proprietario televisivo si giustifica ogni violazione del patto sociale e talora della stessa Costituzione repubblicana: così in Italia la televisione si incarica di legittimare la sospensione dello stato di diritto in atto (approvazione di leggi *ad personam*, imposizione ai magistrati a non procedere, ecc.). La gestione spregiudicata dell'informazione nel nostro Paese arriva pure a creare falsi scoop e campagne denigratorie contro chi osa contrastare la volontà di Cesare. Pure la creazione di un «panico morale» tra la popolazione per i delitti commessi dagli immigrati è una tecnica a cui molti media, asserviti alla volontà pervicace dell'unico proprietario, ricorrono ampiamente: si pensi alle notizie dei crimini commessi dagli immigrati, usati per legittimare respingimenti nel Mediterraneo che condannano centinaia di migranti a morte certa. In breve l'individualismo narcisista, che è la visione del mondo funzionale alla società dei consumi e della comunicazione globale, crea miraggi e miti di facile ricchezza e felicità, ma pure genera timori, paure e ansie per l'avvenire: tutte emozioni che vengono impiegate per alimentare i consumi e per orientare il voto politico in maniera plebiscitaria.

In breve il rapporto tra società civile e società religiosa in Italia – se visto a partire dal problema crescente dell'integrazione di una società, come l'attuale, che cova al proprio interno così forti spinte disgregatrici – diventa un tema quanto mai urgente. E però al tempo stesso occorre scorgere contemporaneamente entrambe le possibilità:

che sia la/e religione/i, sia lo sport (sia esso di d'elite e di promozione sociale) in Italia svolgano sia una funzione integratrice, sia una di disintegrazione sociale. Sono entrambi argomenti complessi, per svolgere i quali occorrerebbe uno spazio maggiore; chiedo pertanto venia se la mia esposizione trascurerà alcuni aspetti o ne sintetizzerà eccessivamente altri.

3. Quale integrazione tramite la religione nella società "post"-moderna?

Quali possibilità hanno la religione – le religioni – di svolgere una funzione integratrice nella società italiana? La transizione in atto tra una società moderna a una "post"-moderna va intesa entro una prospettiva critica, rispetto alle semplificazioni ricorrenti: questo prefisso intrigante, il "post", segnala che la società attuale non è affatto la semplice prosecuzione della modernità. Se questa si basava sulla fiducia nell'avvenire e proclamava la crescita e il progresso continuo, la presente ammette un cambiamento senza progresso sociale o al massimo vantaggi per pochi – basti pensare ai continui tagli operati sui servizi dello stato sociale, all'impossibilità per i giovani di trovare un lavoro coerente con i propri studi, allo scivolamento sotto la soglia delle ristrettezze se non della vera e propria povertà per larghe fasce della popolazione specie quelle a reddito fisso, alla mancanza di un qualsiasi progetto di sviluppo per l'intera società italiana…

Questo "post"-moderno va quindi interpretato a partire da una prospettiva molto più problematica e complessa [Martelli 1999]. Sono in atto cambiamenti, anche durevoli, nella sfera religiosa: se la secolarizzazione era presentata come la conseguenza inevitabile della modernizzazione, oggi è evidente che tale processo si applica anche – e con più forza – nei confronti delle ideologie che hanno animato la modernità: nazionalismo, fascismo, socialcomunismo. A parte qualche rigurgito comunitaristico (leghismo, ecologismo, ecc.), oggi la società

è tiepida nei confronti dei dibattiti ideali/ideologici: si preferisce assistere ai conflitti anziché prendervi parte, per non compromettere il quieto vivere e la festa perenne del consumismo.

3.1. In tv una religione al singolare

La televisione è ovviamente lo schermo incantato in cui si rimira la «società dello spettacolo» [Débord 2008], in cui prevale la visione anziché l'azione, in cui conta l'apparire anziché il fare, l'avere anziché l'essere. L'ideologia "post"-moderna prende così una forma "debole", si pone a livello individuale e legittima mete come la bellezza e il benessere personale, il successo e il guadagno, conseguiti in maniera indipendente da ogni virtù morale e possibilmente con un minimo impegno. Da qui l'invito insistente al "*carpe diem*" e il disprezzo per progetti a lungo termine: quasi che davvero l'individuo "post"-moderno possa vivere in una società dalle accresciute interdipendenze globali esattamente come i propri più lontani antenati, ignorando le catene di relazioni sociali e isolandosi in quella bolla di tempo a-storico che Mircea Eliade [1972] ha saputo così ben descrivere in riferimento alle società primitive. È evidente la fragilità di questa "utopia minima" dell'uomo "post"-moderno, che si illude di potersi soddisfare senza curarsi degli altri e neppure senza impegnarsi, assieme agli altri, a costruire il comune avvenire.

In questa società dominata dall'ideologia consumistica, quali trasformazioni avvengono nel campo della religione? Finora, grazie alla televisione, in Italia si declina la religione soltanto al singolare: sugli schermi nazionali appare solo il Papa e si parla (poco) solo di Cattolicesimo. Certo come *Christi fidelis* mi potrei anche rallegrare di questo, e come sociologo potrei dichiararmi soddisfatto nel vedere che un'altra mia ipotesi viene confermata dai fatti. Ne *La religione "mediata"* [Martelli ed. 2003[4], cap. IV] infatti ho sostenuto che, mentre un'invenzione tecnologica di cinque secoli fa, la stampa, ha

favorito il Protestantesimo – la lettura individuale della Bibbia ha consentito il rifiuto dell'autorità religiosa («*sola fide, sola scriptura*») –, l'invenzione dopo cinque secoli della televisione favorisce oggi il Cattolicesimo. Ciò per la semplice ragione che quest'ultimo medium, per le proprie caratteristiche mediatiche, favorisce la visibilità delle religioni che hanno un leader unico e riconoscibile, come il Cattolicesimo e il Buddismo lamaista. Le religioni che invece hanno una struttura complessa o frammentata sono svantaggiate, perché in televisione non c'è nessun leader che può rappresentarle: si pensi all'impossibilità di far parlare con voce unica la galassia di chiese e sette protestanti, non solo perché la televisione non può riprendere i capi di 800 e più organizzazioni attive nell'ambito di tale confessione cristiana, ma perché loro stesse non accettano l'idea che qualcuno possa rappresentarle tutte. Nessuno può parlare a nome delle comunità protestanti in Italia, figuriamoci in Europa o negli Usa! Ne segue che, in una società dello spettacolo, ovvero in una situazione in cui tutti i fenomeni sociali sono "mediati" dalla televisione (mi limito a questa per non complessificare il discorso introducendo pure i nuovi media), la religione appare al singolare; in Italia la chiesa appare in tv soltanto se Cattolica e, di questa, appare soltanto la gerarchia – il laicato è ignorato.

La maggiore esposizione della religione in tv assume la singolare forma della «ecclesiasticizzazione del Cattolicesimo» [Kaufmann, Metz 1988: 55-67]. Per i giornalisti, specie per quelli televisivi, il Concilio Vaticano II non ha mai parlato di apostolato dei laici e il decreto conciliare *Apostolica Actuositatem* – promulgato fra tante speranze di rinnovamento il 15 novembre 1965, ovvero neppure 50 anni fa – è già stato dimenticato!

In breve nella televisione italiana – accentrata nelle mani di uno solo e ispirata dall'ideologia consumistica – tanti discorsi vengono dimenticati e tante realtà operose per la pace nel mondo e la giustizia sociale divengono invisibili. Penso ai tanti laici cristiani impegnati nel

volontariato, così come alle nuove forme di spiritualità presenti anche tra gli immigrati non cattolici né cristiani. Tutto viene piegato alle esigenze imposte da una elementare – e pericolosa! – logica «amico/nemico» [Schmitt 1972], tanto che per la tv l'Islam esiste solo come religione di fanatici e terroristi, perché se ne ignora la spiritualità non violenta (il sufismo) e le diversità interne date dalle culture nazionali. Questa complessità – che è sfida ma pure ricchezza e opportunità di futuro – non trova spazio né visibilità nella televisione commerciale, ovvero è lasciata a rubriche di approfondimento in orari notturni con ascolti minimi.

3.2. Radicamento e trasformazioni della Chiesa italiana

Peraltro la Chiesa cattolica continua ad avere un ampio radicamento nel nostro Paese. Oltre il 95% degli italiani nel 2003 risulta battezzato secondo il rito cattolico: sono 55.752.000 persone su 57.610.000 cittadini (96,8%) [Chiesa cattolica 2005]. Di questi si dichiarano appartenenti circa l'80% e molti di meno praticano regolarmente il rito festivo – probabilmente una minoranza compresa tra il 10 e il 25% della popolazione, a seconda delle regioni. Mi scuso per l'approssimazione: sto dando una valutazione di massima, in quanto gli ultimi dati scientificamente attendibili risalgono all'indagine nazionale su *La religiosità in Italia* [Cesareo e al. 1995^2]: nel 1994 la media nazionale risultò del 31,1%, ottenuta cumulando i praticanti regolari solo la domenica (25,6%) e quelli "devoti" che si recano a messa anche infrasettimanalmente (5,5%) [Cesareo e al. 1995^2: 340, var. 163]. A quindici anni di distanza questa indagine andrebbe senz'altro rifatta, e soprattutto andrebbero inventate nuove forme per misurare i comportamenti, gli atteggiamenti e le esperienze religiose. Occorre insomma forgiare nuovi strumenti d'indagine, al fine di intercettare i cambiamenti avvenuti nel senso religioso degli italiani – di tutti, anche quelli di provenienza etno-culturale diversa –, tenendo

conto pure del pluralismo religioso e dei fenomeni di sincretismo.

Resta il fatto che l'Italia continua a presentare un tasso di pratica religiosa più elevato rispetto alla media europea. Inoltre è molto elevato il numero di fedeli laici che fanno parte di associazioni religiose. C'è una presenza capillare dell'istituzione religiosa nel territorio italiano: una rete di diocesi, parrocchie e associazioni copre l'intero territorio. In 228 diocesi e 25.682 parrocchie operano 514 vescovi, 34.080 sacerdoti secolari, 18.188 sacerdoti religiosi, 2.794 diaconi diocesani, affiancati da 3.653 religiosi maschi (non sacerdoti) e da 105.208 religiose; infine cooperano 184.190 catechisti [Chiesa cattolica 2005].

I risultati della quarta indagine sui valori degli europei [Halman 2008] mostrano che alla domanda «è Dio importante nella sua vita?» in Turchia il 90% della popolazione risponde affermativamente senza esitazioni; in Polonia, Georgia, Irlanda, Portogallo, Italia risponde così l'80% della popolazione; le percentuali decrescono nelle restanti nazioni europee.

Applicando la "SWOT analysis" ai dati italiani si scorgono tuttavia alcuni punti critici. Uno di questi è l'invecchiamento progressivo del clero [Ambrosio, Diotallevi e al. 2005], che si traduce nel rallentamento della nuova evangelizzazione e nella chiusura di molte attività e iniziative pastorali (riviste di cultura cattolica, case di cura o di ospitalità a persone in difficoltà, parrocchie, associazioni, presenza negli ospedali, ecc.). Inoltre si notano solo timide aperture al laicato, che più facilmente viene invitato ad assumersi nuove responsabilità nell'animazione liturgica, però ad esso meno frequentemente viene affidata la piena responsabilità di iniziative e strutture, nonostante sia prevista la loro presenza nei Consigli per gli affari economici.

Più in generale è evidente la smobilitazione del "mondo cattolico" italiano e il trionfo della «religione invisibile», termine già proposto cinquant'anni fa dal sociologo svizzero Thomas Luckmann [1969], ma utilizzabile con profitto maggiore oggi per interpretare la situazione

religiosa del Paese. Essa è il risultato delle scelte di fatto ecclesiali di adattarsi ad una società in cui trionfa l'individualismo consumistico – un ambiente particolarmente ostico nei confronti della religione, contro il quale l'apologetica messa a punto nel corso della modernità (ad esempio contro il comunismo) risulta inutilizzabile. E i primi a sintonizzarsi ai temi culturali emergenti parlando del Vangelo solo in termini di amore, felicità e benessere individuale, dimenticando le esigenze dei comandamenti divini e l'impegno sociale sono gli stessi parroci, perché questo è il modo più efficace per attirare la gente e per vivere quietamente.

3.3. La funzione integratrice alla prova: due punti di tensione

La domanda però centrale per il nostro tema è la seguente: il Cattolicesimo svolge ancora funzioni di integrazione sociale nel nostro Paese? A mio avviso sono due le aree in cui la Chiesa sembra in difficoltà nello svolgere questa funzione integratrice.

Innanzitutto il tema della presenza di immigrati di origine extra-europea nelle zone del Nord in cui la Lega è maggioritaria: ne è un esempio l'operazione "*White Christmas*" approvata dalla giunta comunale di Coccaglio a maggioranza leghista (novembre 2009). L'idea di varare un'operazione di "ripulitura" del territorio dagli immigrati irregolari intitolandola alla nota canzone di Bing Crosby nacque dopo l'approvazione del decreto sicurezza (decreto "Maroni") che conferisce poteri più incisivi al sindaco, il quale può imporre ai propri funzionari di verificare i dati dell'anagrafe sugli stranieri. Così nel corso dell'operazione "*White Christmas*" i vigili urbani di questo piccolo comune bresciano (meno di 7.000 abitanti, 1.500 immigrati) sono stati mandati casa per casa a identificare e ad espellere chi non fosse in regola con il permesso di soggiorno; ciò in previsione di un Natale "pulito" dagli stranieri irregolari, visti come una minaccia permanente. In questa vicenda colpisce il fatto che sia il Sindaco

Franco Claretti, sia l'Assessore alla Sicurezza Claudio Abiendi, entrambi leghisti ed ideatori dell'operazione, si dichiarino cattolici e affermino con orgoglio di essere stati in prima linea tra il popolo di Brescia, che pochi giorni prima aveva accolto il Papa in visita pastorale (8 novembre 2009).

È evidente che inizia a esserci un conflitto di interpretazioni su che cosa significa essere cattolici nell'Italia di oggi, non più Paese da cui partono emigranti, ma méta di arrivi internazionali. Almeno da una quindicina di anni qualche sociologo [Diamanti 1993, Cartocci] aveva interpretato il successo elettorale della Lega in zone tradizionalmente "bianche" come il lombardo-veneto, in termini sostitutivi: la religione trascendente ed universalistica viene sostituita da una forma di religione "civile" [Bellah 1975] immanente e localistica che rinnova il mito comunitario, a fronte di una globalizzazione vissuta come una minaccia. Votando Lega Nord la comunità locale riafferma la propria identità sotto forma di chiusura ai "diversi" tramite una sostituzione dei simboli religiosi: si pensi a Umberto Bossi che annualmente compie il rito di attingere acqua pulita alle fonti del Po; un'azione da "sciamano mediatico", la quale mira a sostituire il Cristianesimo, giudicato troppo permissivo nei confronti degli immigrati da paesi del terzo mondo, con nuovi riti e significati. Una chiusura agli immigrati, ispirata da valori ctonici e locali, non certo trascendenti né cattolici (universali), che però pretende di difendere il Cattolicesimo: ecco il paradosso dell'operazione "*white Christmas*"; un'operazione che il vescovo di Brescia, cioè l'autorità religiosa locale, ovviamente si è ben guardato dall'avvallare, peraltro senza poterla impedire.

Un secondo spunto per comprendere le trasformazioni religiose in atto nella società contemporanea, a livello europeo, è il referendum svoltosi in Svizzera (29 novembre 2009), in base al risultato del quale d'ora in poi sarà vietata la costruzione di nuovi minareti. È un vulnus alla libertà di culto, come hanno sostenuto alcuni, o è semplicemente un espediente per limitare la visibilità dell'Islam in Europa? Il dibattito

che si è sviluppato a seguito del voto registra una presa di posizione assai preoccupata della Conferenza episcopale svizzera che, ricordando a tutti quanto ha affermato il Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa, riconosce agli immigrati islamici il diritto di culto e si dichiara preoccupata per le ripercussioni che un tale divieto potrebbe avere sulla loro integrazione nel Paese (si legga la dichiarazione resa da Mons. Felix Gmr, segretario della Conferenza episcopale svizzera, alla "Radio Vaticana" il 10 settembre 2009, in Controversia sui minareti in Svizzera].

Ma si deve mirare all'integrazione degli immigranti di diversa cultura e religione, o accontentarsi di una meno impegnativa inclusione sociale? In attesa che si chiariscano le idee su un tema così nuovo, almeno per il nostro Paese, è comunque evidente che sia positivo per tutti convergere su alcuni valori minimi, capaci di assicurare una civile convivenza. La mia ipotesi è che questa forma di inclusione possa venir propiziata da una mutazione simbolico-culturale dell'Islam in Europa. Gli studi sull'Islam europeo mettono in luce che, specie tra i figli degli immigrati – seconde e terze generazioni – si notano casi di recupero della tradizione religiosa in senso fondamentalista – ciò quale espediente per rafforzare un'identità incerta, "sospesa" tra due mondi; però molti immigrati sarebbero disposti ad accettare la democrazia, una posizione meno subordinata della donna e un moderato pluralismo politico, se la società ospitante si dimostrasse accogliente nei fatti – nei diritti di base: lavoro, casa, salute, ecc. In breve gli immigrati costituiranno una risorsa o una minaccia per la società italiana ed europea anche in base a quanto questa saprà essere e fare nei loro confronti, accompagnando le tendenze alla civilizzazione che sono implicite nelle aspettative di questi emigrati.

3.4. La sfiducia generalizzata come instrumentum regni

In breve il nesso tra società civile e società religiosa in Europa

dipende anche dal tipo di cultura civica presente nel Paese, dal grado di fiducia / sfiducia verso l'altro – il vicino, il diverso, ecc. –, così come dal grado di controllo della violenza secondo procedure universali e di giustizia; in breve, direbbe Elias, dal grado raggiunto da ciascuna società nel processo di civilizzazione. Certo la Chiesa con la predicazione del Vangelo alimenta una immagine della vita e un rapporto con gli altri basato sulla fiducia; ma a conferma o meno delle parole contano gli esempi ed i fatti, tanto che perfino uomini di Chiesa nei loro comportamenti non appaiono immuni dalle tendenze alla sfiducia che attraversano la società italiana.

Tale sfiducia viene alimentata ad arte da chi detiene il potere per conservarlo ad ogni costo e nonostante il dovere di governare sviluppando il bene comune della nazione. La continua denigrazione di Gianfranco Fini da parte del "Giornale" di Feltri per tutta l'estate 2010 – le accuse continue di interesse privato per aver avvallato l'azione del quasi-cognato Giancarlo Tulliani, affittuario di un appartamento a Montecarlo (F) lasciato in eredità da una simpatizzante di Alleanza nazionale – sembrano un tipico esempio di morale "post"-moderna: la creazione di sospetti ed accuse non certo per amore della giustizia, ma come arma di ricatto per costringere alle dimissioni la terza carica del Paese, considerata un ostacolo alla volontà di potenza di Berlusconi. L'uso machiavellico della morale a fini politici non è nuovo, ma è inedito l'impiego dei media – giornali e televisione governati dal Principe – come forme di pressione tramite la costruzione di una realtà inventata «*ad usum delphini*», che avrà come effetto perverso le de-legittimazione dell'intera classe politica italiana. Inoltre per il Paese l'esito di questo intreccio "post"-moderno sarà il ritorno indietro nel tempo, alle pratiche di governo tipiche della "pre"-modernità (il «*divide et impera*»), che contribuirono alla decadenza e al servaggio dell'Italia: gli spagnoli, impadronitisi nel sec. XVI il Regno di Napoli, alimentarono per oltre due secoli il sospetto reciproco e la delazione tra i sudditi al fine di meglio soggiogarli, così provocando una

disgregazione della società civile meridionale di cui ancor oggi si avvertono le nefaste conseguenze sotto forma di familismo, voto di scambio, disprezzo per la cosa pubblica, affiliazioni ad organizzazioni criminali, sottosviluppo, ecc. In altri termini dissipare il capitale sociale di una nazione produce guasti che non si risanano neppure dopo secoli, specie se, nonostante l'indipendenza dell'Italia e l'avvicendarsi al governo di forze con ideali/ideologie differenti, le buone pratiche stentano ad affermarsi negli stessi comportamenti politici.

Un aspetto cruciale della cultura civica è proprio questo: essa cresce o cala a seconda della capacità del governo e delle amministrazioni pubbliche di dare risposte universalistiche o, al contrario, clientelari e individualistiche, ai bisogni della popolazione. Prima il relatore Carlo Nanni ricordava che senza lavoro, sicurezza, salute ed istruzione i giovani non possono formarsi una famiglia: infatti i primi sono diritti dell'uomo, certezze di base che la modernità aveva assicurato, almeno in alcune regioni italiane, ma su cui oggi molti giovani nell'intero Paese non possono più fare affidamento. Com'è possibile che il Governo attuale, nonostante le richieste di tutte le forze sociali compresi gli stessi imprenditori, non mostri alcuna volontà di trovare soluzioni al dramma di un'intera generazione, la precarietà del lavoro? È ovvio che non ci saranno nuove famiglie e neppure sviluppo per la società italiana, se persiste questo irresponsabile attendismo. Occorre una nuova leva di politici, davvero interessati alla cosa pubblica e non ai propri interessi, come da qualche tempo auspica il Papa. Ma da dove essi potranno scaturire?

Da tempo la sociologia ha mostrato il nesso esistente tra impegno politico e capitale sociale diffuso nel territorio: un capitale primario creato dalla famiglia e dalle reti primarie, il quale fa aumentare il grado di civiltà della società; e un capitale secondario alimentato dall'associazionismo e dalla civicità, che favorisce l'atteggiamento positivo e costruttivo verso gli altri, fino ad assumere responsabilità

nella gestione anche politica della cosa pubblica [Donati 1997; Id, Colozzi eds. 2001, 2002]. Pure la ricerca sui valori degli Europei [Halman 2008] mostra la diversa concentrazione del valore «solidarietà» nei vari paesi europei. L'Italia si trova nella fascia media: dal 60 al 69%, in testa la Turchia. E questo è sicuramente un buon risultato, ma si deve fare attenzione a non disperdere questo capitale sociale attraverso scelte incivili dei governanti.

4. Quale integrazione tramite lo sport nella società "post"-moderna?

4.1. La Nazionale multicolore e le sue delusioni

Può essere lo sport una istituzione in grado di favorire l'integrazione sociale?

In Francia nell'ultimo ventennio si è sviluppata una politica di integrazione delle minoranze immigrate basata sullo sport, in particolare sul calcio. Si pensi a un campione come Zinedine Zidane – di famiglia berbera ma nato in Francia – e alla Nazionale da lui guidata alla vittoria nei Campionati mondiali di calcio (1998): la squadra «*blanc black beur*», chiamata così per sottolinearne la composizione multiculturale e multirazziale; essa infatti annoverava tra le proprie fila più immigrati o figli di immigrati che bianchi autoctoni. Non pare superfluo ricordare che questi giocatori rappresentano legittimamente la Francia: sono nati in Francia o comunque risiedono regolarmente nel Paese e, visti i lauti guadagni che si procurano con la loro attività professionale, appaiono socialmente integrati a tutti gli effetti.

Lo stesso Presidente Chirac ha incoraggiato questa politica di integrazione sociale tramite lo sport, ricevendo all'Eliseo la nazionale vittoriosa nei Mondiali di calcio 1998; la scelta del 14 luglio, la festa nazionale della Repubblica francese, sottolineò il carattere di "liturgia laica" attribuita alla premiazione pubblica della squadra; la cerimonia parve realizzare la fusione tra vittoria sportiva ed istituzioni francesi

[Porro ed. 2000: 84-92].

Perché allora le *banlieue* di Parigi e di altre città francesi sono attraversate da tensioni continue che negli ultimi autunni sono sfociate in sommosse, con incendi e saccheggi? La risposta è semplice: l'integrazione sociale tramite lo sport rischia di rivelarsi una scorciatoia illusoria, se non è accompagnata da una più ampia politica volta ad assicurare i diritti di base realizzando così l'effettiva integrazione nella società ospitante.

In effetti sono le seconde e terze generazioni di immigrati le più insoddisfatte. I giovani protagonisti delle sommosse sono nati in Francia, frequentano le scuole francesi spesso fino all'università facendo il medesimo percorso formativo degli autoctoni, ma poi quando cercano il lavoro o la casa si vedono scavalcati o esclusi a favore di questi ultimi. È qui che il tema dei diritti sociali si incontra/si scontra con i comportamenti civili/incivili degli autoctoni: le seconde generazioni immigrate si aspettano dalla modernità e dalla società occidentale molto di più di quello che si aspettavano i loro genitori, che, nati in paesi extraeuropei e poveri al limite dell'indigenza o in pericolo di vita per lotte tribali, sono arrivati in Europa con l'atteggiamento riconoscente e umile di coloro che chiedono solo di essere ospitati, al fine di poter sopravvivere o vivere meglio. I loro figli nati in Europa, invece, vogliono tutto e subito, esattamente come i loro coetanei autoctoni; e quando si trovano di fronte ad esclusioni basate sul pregiudizio razziale, quando percepiscono l'ipocrisia di una società moderna che proclama i diritti dell'uomo ma nella pratica li svuota e li elude, manifestano la propria rabbia ricorrendo a scoppi di violenza occasionali.

Ricerche sociologiche svolte già venti anni fa in Belgio e Francia avevano evidenziato la dinamica sociale delle «aspettative crescenti» e segnalato la necessità di mettere in atto una politica di inclusione sociale effettiva [Dassetto, Bastenier 1984]. Evidentemente i sociologi in quei Paesi non sono stati ascoltati e forse neppure letti… Temo che

lo stesso avverrà anche in Italia, se chi ha responsabilità di governo rifarà i medesimi errori commessi dai governanti dei vicini Paesi europei, senza però avere neppure la scusa della novità del problema; temo cioè che tra pochi anni anche le città italiane avranno le periferie sconvolte dalle sommosse dei giovani di seconda generazione immigrata, se non si adotteranno politiche di inclusione sociale degli immigrati in cui lo sport è un aspetto del più ampio godimento di diritti civili, per tutti i cittadini.

4.2. Lo sport per la società civile europea

Le politiche nazionali di integrazione sociale degli immigrati ora poi si collocano in un quadro più ampio. Dal 1° dicembre 2009 è in vigore il Trattato di Lisbona, l'Europa di fatto ha una nuova Costituzione, e si potrebbe dire che, dopo aver fatto il governo europeo, è ora necessario fare il cittadino europeo. Come sarà possibile raggiungere questo obiettivo?

Per alcuni lo sport potrebbe essere un'istituzione adatta a rafforzare l'identità dei cittadini nei 27 stati che attualmente costituiscono l'Unione europea, e così favorire pure l'integrazione sociale degli immigrati. I risultati del sondaggio Eurobarometro [2007: 3, fig. 1] mostrano che lo sport è al primo posto nella graduatoria degli interessi degli europei: due cittadini su cinque (40%) lo seguono costantemente tramite i media; meno numerosi sono gli europei interessati a spettacoli e celebrità (35%), alla politica (34%), e alla cultura e arti (32%), alla ricerca scientifica (31%), all'economia (28%) – altre risposte indicate spontaneamente dagli intervistati raggiungono appena il 5%.

Osservando poi i risultati disaggregati in base al paese, si nota che pure per gli italiani lo sport sopravanza tutti gli altri campi di interesse, però la ricerca scientifica si pone al secondo posto (32%), sopravanzando cultura ed arti (28%) e spettacolo e celebrità (25%); a seguire la politica (22%), l'economia (17%) e altre risposte (8%). Gli

interessi degli italiani sono quindi assai vicini alla media europea, mentre quelle di altri popoli si distinguono per certi aspetti, ad esempio i danesi per l'interesse verso la politica (62%), gli irlandesi per lo sport (54%), i francesi per la cultura ed arti (44%), i belgi e gli abitanti della Repubblica Ceca per la ricerca scientifica (45%) ecc.

Lo sport pertanto interessa tutti gli europei: è, questo, un segnale positivo, una pre-condizione favorevole a politiche per promuovere lo sport tra la popolazione. Quali le ragioni? Una potrebbe essere la seguente: lo sport può favorire il benessere e la salute dei cittadini – qui si allude ovviamente allo sport per tutti, non certo allo sport agonistico: quest'ultimo è riservato ad una élite, anche se appassiona molti: si pensi ai milioni di telespettatori che seguono i grandi eventi sportivi [Martelli 2010]. Lo sport per tutti non "farà bene" al prestigio dell'Italia in campo internazionale, perché non consente di vincere medaglie o coppe, ma almeno previene l'obesità e contrasta l'insorgere delle malattie cardiovascolari, che affliggono gran parte della popolazione adulta ed anziana, con grande risparmio di sofferenze individuali e anche di spese collettive in cure mediche. Di ciò ne sono consapevoli tutti i cittadini europei, come provano i risultati di un altro sondaggio Eurobarometro [2004: 6]: in tutti i paesi dell'UE (a 25) la grande maggioranza della popolazione si dichiara convinta che lo sport faccia bene alla salute, perché previene l'obesità; si va dal minimo del Lussemburgo (69%) al massimo della Grecia (98%); in Italia ne sono convinti nove italiani su dieci (90%).

A riprova di questa funzione sociale dello sport, è notizia di questi giorni l'accordo tra il Ministero della Pubblica istruzione e il Coni-Comitato olimpico nazionale per realizzare un programma sperimentale di alfabetizzazione motoria nelle scuole elementari di una ventina di province italiane (marzo-maggio 2010). Esperti in Scienze Motorie – laureati o laureandi in queste Facoltà o Corsi di Laurea – affiancheranno i maestri titolari al fine di far fare ginnastica ai bambini, che altrimenti possono facilmente acquistare peso e divenire

nel tempo adulti obesi con problemi cardiovascolari. Se l'esperimento darà esito positivo, l'accordo prevede la possibilità di estendere la sperimentazione all'intero territorio nazionale a partire dall'A.S. 2010-11.

Una seconda ragione per promuovere lo sport è la convinzione diffusa che la sua pratica si basi su valori socialmente utili; basti pensare allo spirito di squadra, alla disciplina e auto-controllo, all'amicizia e alla eguaglianza tra gli atleti indipendentemente dalle differenze di sesso razza politica o religione, al rispetto per gli avversari (*fairplay*). Il medesimo sondaggio europeo sullo sport [Eurobarometro 2004: 7] mostra che la società civile europea conosce ed approva tutti questi valori, anche se il più apprezzato è lo spirito di squadra (52%) e, via via scalando, tutti i restanti – i valori attribuiti allo sport con minore frequenza sono la mutua comprensione tra atleti diversi e l'eguaglianza tra uomini e donne (15% ciascuno).

A maggioranza, spesso qualificata, gli europei si dichiarano pure convinti che lo sport possa favorire l'integrazione sociale degli immigrati favorendo il dialogo tra le culture [*ibidem*: 8]. In Svezia Danimarca e Spagna la popolazione che ne è convinta supera l'80%; il minimo si registra in Ungheria (50%) e in Slovacchia (45%). L'Italia (78%) è tra i paesi che più considerano utile lo sport per realizzare processi di integrazione sociale – però questa consapevolezza diffusa non è stata ancora tradotta in atti di governo, né sono state realizzate nel nostro Paese significative politiche sociali esplicitamente rivolte a questo obiettivo.

Occorre allora inserire lo sport nella Costituzione europea? È questa la domanda più importante sottoposta dal sondaggio Eurobarometro 2004 [ibidem: 18]. Com'è noto lo sport non è materia di competenza dell'Unione Europea; può divenirlo, ma solo se rientra nelle competenze politiche fondamentali che i paesi firmatari del Trattato hanno delegato alla Commissione. Questa priorità nazionale sullo sport è stata tenuta presente dagli intervistati, visto che le risposte a

quest'ultima domanda appaiono meno concordi. In ben 5 paesi – tra cui l'importante Germania – la proposta riscuote una minoranza di consensi, dal 38% della Danimarca al 47% dell'Austria. Una maggioranza qualificata di popolazione nella ventina dei paesi restanti è però favorevole ad inserire lo sport tra le competenze dell'Unione, tanto che la media nell'UE a 25 raggiunge quasi i tre quarti della popolazione (73%).

Forse quest'ampia maggioranza potrebbe offrire terreno fertile alla proposta di costituire una squadra nazionale europea di calcio, avanzata da Fulvio Cammarano nel corso del convegno su *Europa, sport e identità di massa: prospettive, rischi e possibilità*, svoltosi il 13 novembre 2009 presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna *"Alma Mater Studiorum*". La proposta mira a dimostrare che prima dell'unità politica del Vecchio continente – un obiettivo che richiede ancora tempi lunghi – esiste già un'unità culturale dell'Europa simboleggiata dall'ampio favore popolare per questo sport.

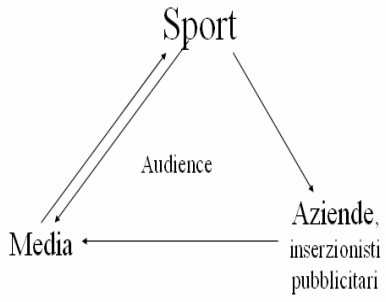
In realtà esistono pure ragioni per sostenere il contrario; ad esempio che le identità nazionali, come dimostra il tifo acceso che suscitano i Campionati europei di calcio, si riattivano proprio intorno allo sport competitivo di squadra. Inoltre ragioni sistemiche – l'inedita "alleanza" emergente tra sport, media, e aziende – chiede che rimangano attive le distinzioni per nazioni, perché la società dello spettacolo conta moltissimo sulle competizioni sportive per attirare milioni di telespettatori: solo se questi resteranno suddivisi in base ai confini nazionali, si potranno attirare numerosi sponsor e scorreranno fiumi di denaro, che a loro volta consentono di organizzare i grandi eventi sportivi e di promuovere lo sviluppo delle città ospitanti [Horne, Manzenreiter eds. 2006; Bondonio e al. eds. 2006, 2007].

La sociologia offre gli strumenti per cogliere le ragioni della crescente funzione sociale dello sport, distinguendole a seconda del livello in cui si pongono. A livello microsociologico lo sport è mosso da motivazioni individuali: dal piacere che offre il partecipare alla

competizione e al gioco, al divertimento che gli spettatori traggono dalla partecipazione – sia essa diretta o "mediata" dai mezzi di comunicazione –, la quale costituisce una forma di catarsi dalla noia diffusa in una società troppo razionalizzata, così come un sollievo dalle preoccupazioni della vita quotidiana.

Lo sport inoltre costituisce un terreno di conversazione fra persone, le quali possono interagire anche se si incontrano per la prima volta; è eccitante ma non lacerante come la politica, ed è fonte di emozioni sempre rinnovabili. Si deve forse concludere che lo sport cade nella sfera "non seria" della vita sociale? Così sembrerebbe dalla foliazione dei giornali, che collocano le pagine sportive in fondo a tutte le altre notizie. Invece lo sport è una cosa "seria", se consideriamo le dinamiche sistemiche emergenti, cioè il fatto che negli ultimi venti anni si sono sviluppate catene di interdipendenza tra le aziende, i network mediatici specie la televisione, e il mondo dello sport: ciò ha creato di fatto un potente motore sociale, culturale ed economico nella società contemporanea. È un triangolo che ha un lato molto forte – quello tra sport e media –, in quanto creando una dipendenza reciproca promuove la sportivizzazione e l'integrazione della società intorno allo sport.

Fig. 1 – Il triangolo dell'interdipendenza tra sport, media e aziende, per la conquista del pubblico/cliente



Come mostra la fig. 1, al centro del triangolo vi sono le audience: milioni di persone guardano lo sport in tv e, quindi, noteranno anche la pubblicità che frequentemente interrompe la trasmissione e che viene pure ricordata a livello di logo dalle maglie degli atleti, dagli striscioni presenti sul terreno di campo e da altre forme di comunicazione d'impresa. È quindi molto probabile che l'associazione positiva tra l'immagine del campione e l'immagine del prodotto stimoli i telespettatori ad acquistare i prodotti e a far propri gli stili di consumo proposti. In questo modo lo sport costituisce un potente motore dell'economia dei consumi, come riconoscono i crescenti introiti versati dalle compagnie televisive per acquisire i diritti di trasmissione dei principali eventi sportivi internazionali.

Ne *Lo sport "mediato"* – il libro che ricostruisce l'esposizione tv di milioni di italiani ad Olimpiadi, Paralimpiadi e Campionati europei di calcio (2000-2008) –, ho pure documentato la consistenza dei fiumi di denaro versati alle grandi organizzazioni internazionali (Ioc-Comitato olimpico internazionale; Uefa-Unione europea delle associazioni di calcio) dai network televisivi, proprio perché i grandi eventi sportivi attirano centinaia di milioni di persone nel mondo – anche fino a 3,7 miliardi, secondo le stime riguardanti l'audience internazionale che ha seguito lo spettacolo One world, one dream, che ha inaugurato le Olimpiadi 2008 a Pechino. Per questa capacità di radunare pubblici immensi – che poi divengono il target (bersaglio) degli spot pubblicitari –, lo Ioc ha potuto risanare il bilancio dei giochi olimpici – sempre traballanti negli anni '70-'80 – e a partire da Barcellona 1992 avviare uno sviluppo sostenibile del movimento olimpico internazionale basato proprio sugli incassi assicurati dalla vendita dei diritti di trasmissione tv [Martelli 2010, specie cap. 2].

La medesima politica è stata portata avanti dalla Fifa, la Federazione mondiale gioco calcio, la quale, nel breve lasso di tempo intercorso tra i Mondiali svoltisi in Germania nel 2006 e quelli in Sud Africa 2010, ha aumentato i propri introiti di oltre un quarto, e ciò

principalmente grazie alla vendita dei diritti televisivi, cresciuti negli ultimi 4 anni da 400 milioni di dollari a oltre 550 milioni [ibidem: 48-52].

4.3. Sportivizzazione è civilizzazione?

Queste ed altre cifre sull'interdipendenza crescente fra sport, media e aziende sollevano l'interrogativo se l'attuale fase della sportivizzazione favorisca o no il processo di civilizzazione. Norbert Elias e gli altri sociologi della Scuola di Leicester hanno sostenuto che lo sport contribuisce fortemente al processo di civilizzazione, perché in esso si riescono ad incanalare gli impulsi alla competitività e alla lotta che per millenni sono sfociati in duelli e guerre. A partire dal sec. XVIII in Inghilterra e via via successivamente in tutti i paesi del mondo la diffusione dello sport si è accompagnata al diffondersi della civilizzazione: per la prima volta nella storia dell'umanità la gente poteva trarre emozioni da una competizione che tuttavia avveniva in una forma controllata e non violenta, la quale pure consentiva a popoli diversi di incontrarsi, divertirsi e competere pacificamente [Elias, Dunning 20003]. In breve lo sport è una istituzione moderna che, favorendo la competizione controllata, offre emozioni piacevoli e favorisce l'incontro fra i popoli, anziché lo scontro nelle trincee e nei campi di battaglia, contribuendo alla civilizzazione come pacificazione e controllo degli impulsi violenti.

La tesi di Elias è ancora oggetto di verifica. In effetti nel corso degli ultimi due secoli si assiste a un attenuarsi della violenza nella società più ampia e pure nello sport; però periodicamente si verificano eventi violenti nella società e pure nello sport – si pensi ai tafferugli provocati da *hooligans* o ultras del calcio [Roversi ed. 1992]. In breve il nesso tra identità nazionale e/o religiosa, e volontà di potenza è all'origine sia delle guerre e degli attentati terroristici che ancora accadono, sia della violenza tra opposte tifoserie, avvenuta pure nel corso delle

partite di qualificazione ai Mondiali di calcio 2010: in occasione dell'incontro tra le nazionali di Egitto e Algeria (18 novembre 2009) si sono verificate violenze ed incendi sia al Cairo, sia in altre città anche europee ma con una forte presenza delle rispettive etnie, come Parigi.

In una prospettiva di lungo periodo però si può ritenere sostanzialmente confermata la tesi Eliasiana della convergenza tra sportivizzazione e civilizzazione della società: i due processi si sostengono e si rafforzano reciprocamente, perché lo sport si può sviluppare solo in una società pacificata, in cui la violenza è contenuta dalla forza pubblica entro limiti tollerabili, e a sua volta lo sport aiuta individui e gruppi a controllare le proprie pulsioni e passioni.

In prospettiva si scorgono tuttavia effetti imprevisti o "perversi" dello sviluppo dello sport nella società dei media globali. L'ideale olimpico, che è un tipico prodotto della modernità, viene messo in crisi dagli sviluppi attuali verso una società dello spettacolo e dei consumi. Si può supporre che la globalizzazione dello sport, cioè il diffondersi dei grandi eventi sportivi come le olimpiadi e i campionati mondiali di calcio, e la loro spettacolarizzazione a seguito di esigenze intrinseche ai media, porti ad esaltare le passioni nazionali e a rinforzare l'etnocentrismo presente in ciascun individuo e popolo.

La domanda con cui termino questa riflessione sullo sport e sulla funzione di dis/integrazione sociale svolta da questa seconda istituzione considerata è dunque la seguente: il calcio internazionale e le grandi competizioni sportive, sempre più "mediate" dalla tv e quindi sempre più fonte di emozioni e pregiudizi etnocentrici, consentiranno il controllo delle tensioni o, al contrario, rafforzeranno la xenofobia, la violenza e la ricerca del successo ad ogni costo? Infatti, se l'imperativo è vincere, è razionale cercare il successo con tutti i mezzi anche se illeciti, compreso il ricorso alla droga e all'inganno: chi vince appare in tv come il migliore e pure il buono… In una società "post"-moderna, dei consumi e della comunicazione globale, non è detto che lo sport sia sempre un fattore di civilizzazione.

5. Scenari di possibili dis/integrazioni sociali

L'analisi svolta in questa sede ha riguardato sia la religione sia lo sport, viste come istituzioni che possono svolgere una funzione integratrice della società civile italiana ed europea. Questa funzione, in una società "post"-moderna e in rapido cambiamento come la presente, non è affatto data per scontata: più volte ho cercato di mostrare gli effetti ambivalenti che sia la religione (le religioni) sia lo sport (competitivo, per tutti…) generano, specie in una società pluralistica e in divenire come quella italiana, in cui molti altri processi socio-culturali intervengano e complessificano il quadro societario.

Fig. 2 – Quattro scenari dell'integrazione sociale Italiana/Europea

	Integrazione sociale	
	alta o media	bassa o nulla
	Assimilazione	***Separatezza***
Mono-cultura	(Adesione alla cultura moderna "avanzata")	(Ghettizzazione o Dominazione)
Pluralità di culture	***Omogeneizzazione*** (Fusione: «Società dell'umano»)	***Integrazione pluralista*** (Ibridazione)

In breve l'avvenire appare incerto, ed occorre prendere in considerazione diversi scenari; la fig. 2 ne presenta quattro, i seguenti:

1) i primi due descrivono le forme che assume l'integrazione

sociale entro una monocultura; nel primo caso la società possiede un alto livello di integrazione, nel secondo è basso. L'esempio per il primo caso è la politica voluta dal Presidente francese Jacques Chirac, quella di integrare gli immigrati ricorrendo allo sport come ad una nuova forma di "religione" nel senso durkheimiano del termine, cioè come una istituzione che impiegando simboli credenze e rituali (anche se immanenti) mira ad amalgamare gruppi etnico-culturali extra-europei. Il tentativo è quello di far accettare agli allogeni la cultura "post"-moderna attuale, cioè l'individualismo consumistico: in questa prospettiva mono-culturale lo sport è un fattore di integrazione dell'individuo, che facendo carriera nello sport ottiene i beni promessi da questa società: il denaro, il successo, la fama. Però la bella favola di Zidane e della "Nazionale 3 b" viene smentita agli occhi dei giovani di seconda generazione immigrata dalle difficoltà che incontrano ad accedere ai diritti fondamentali e scoppiano le violenze nelle *banlieu* di Parigi e in altre città francesi.

2) Invece una società con bassa o nulla integrazione è una società in cui convivono gruppi etno-culturali diversi, i quali mantengono la propria visione del mondo, solitamente ispirata dalla/e rispettiva/e religione/i entro la cultura dominante individual-consumistica; ne deriva una società "a mosaico", in cui le diversità permangono, anche se non necessariamente si esprimono tramite conflitti sociali. La cultura dominante non è affatto egemone: al suo interno si formano ghetti culturali, in cui gruppi di immigrati si auto-organizzano attorno ai leader nazional-religiosi tradizionali (nelle *banlieue* a capo della comunità locale non c'è il maître ma l'imam). Le differenze etno-culturali sono evidenti, ma tuttavia non sboccano necessariamente in tensioni e conflitti: i molti gradi di libertà assicurati dalla "post"-modernità relativizzante consentono ai gruppi contro/allo-culturali di coltivare una identità sociale propria;

3) Altri due scenari si originano nel momento in cui il progetto moderno cessa di essere egemone e la "post"-modernità emerge come

società culturalmente pluralistica, anche se ad alta o a bassa integrazione sociale. In quest'ultimo caso la pluralità di culture si combina in forme di meticciato e di sincretismi, che però combinano tratti marginali anche se appariscenti, mentre persistono e si riproducono i nuclei originari delle culture. Qui sia le religioni sia gli sport possono alimentare e canalizzare il processo di integrazione sociale, che comunque richiede tempi lunghi ed è sempre aperto a battute d'arresto e a recessioni;

4) il quarto ed ultimo caso previsto dalla tipologia, cioè l'omogeneizzazione di culture differenti in una formazione sociale nuova, richiederà tempi lunghi: la fusione delle culture attuali in una nuova realtà, infatti, è un obiettivo tanto ambizioso quanto remoto. Donati [2009] propone di chiamarla «la società dell'umano» e spera che essa realizzi quel progetto storico-antropologico che la dottrina sociale della Chiesa propone. Ovviamente è un obiettivo di lungo periodo, che la realtà sociale ha finora solo parzialmente realizzato, ma che costituisce sicuramente una méta stimolante.

6. Conclusione

Se si vuole applicare la suddetta tipologia alla società civile italiana, essa potrebbe aiutarci a individuare percorsi e scelte concrete, a seconda di quale scenario civile e politico si voglia realizzare. In una società a integrazione sociale alta intorno ad una egemone monocultura individual-consumistica, gli imperativi al successo e la corsa ai beni individuali possono alimentare forme di meritocrazia che trovano nello sport alimento e legittimazione; chi vince – non importa se con mezzi leciti o meno – è legittimato a comandare, e ciò inclina verso l'oligarchia o al limite, secondo la teoria delle forme di governo già lucidamente delineata da Aristotele, verso la tirannide.

Invece nella società con bassa o nulla integrazione sociale la/e religione/i alimentano le identità culturali e politiche: l'imam è il capo

civile oltre che religioso di una *banlieue*, gruppi fondamentalisti in Europa riscoprono un Cristianesimo o un Islam assai più intransigenti rispetto alla tradizione. Queste tendenze emergenti possono restare isolate e venire respinte dai "paraurti culturali" della "post"-modernità (relativismo) fino ad essere annacquate in forme di blanda integrazione tramite lo sport; ma possono pure emergere in ondate xenofobiche, che leader politici alimentano per conquistare potere e seggi in Parlamento.

Pure nella situazione caratterizzata dalla pluralità di culture si delineano esiti diversi, a seconda del tipo di integrazione sociale realizzata. Se l'integrazione è bassa o nulla prevale la sfiducia: si teme il vicino di casa, gli avversari politici sono subito nemici da squalificare moralmente, si perde fiducia nella democrazia come metodo di governo. Le tensioni interne alla democrazia elitistico-competitiva erano già state intraviste a fine '800 da Max Weber e successivamente dai sociologi delle élite; essi temevano che ciò avrebbe avuto una ricaduta talmente distruttiva sulla società civile da aprire la strada alla dittatura; timori che mi sembrano riproporsi per l'Italia all'inizio del sec. XXI. È rimasto poco tempo per salvare la democrazia partecipativa-deliberativa; personalmente mi auguro che i cattolici italiani – considerando il fatto a tutt'oggi quattro italiani su cinque si considerino tali –, recuperino la propria tradizione di impegno sociale, testimoniando i valori e alimentando la fiducia degli italiani: il banco di prova potrà esserlo la 46a Settimana sociale dei Cattolici italiani (Reggio Calabria 14-17 ottobre 2010).

Bibliografia di riferimento

Ambrosio G., Diotallevi L. e al. (2005), *Il prete e la sua immagine*, Dehoniane, Bologna.

Bellah R.N.(1974), *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in Cavazza F.L. e Graubard S.R. (a cura di), *Il caso italiano*, Milano,

vol.II: 440-469.

– (1975), *The broken covenant. American civil religion in time of trial*, The Seabury P., New York.

Bondonio P., Dansero E., Mela A. (eds.) (2006), *Olimpiadi, oltre il 2006. Torino 2006: secondo rapporto sui territori olimpici*, Carocci, Roma.

–, Dansero E., Guala C., Mela A., Scamuzzi S. (eds.) (2007), *A Giochi fatti. Le eredità di Torino 2006*, Carocci, Roma.

Cartocci R. (1994), *Fra Lega e Chiesa. L'Italia in cerca di integrazione*, Il Mulino, Bologna.

Cesareo V. e al. (19952), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano.

Chiesa cattolica (2005), *Annuario statistico della Chiesa (200*6*),* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Controversia sui minareti in Svizzera, lemma di "Wikipedia" (http://it.wikipedia.org/wiki/Controversia_sui_minareti_in_Svizzera#cite_note-35, 28.09.2010)

Dassetto F., Bastenier A. (1984), *L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Éd.Epo, Anvers.

Débord G. (2008), *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

Diamanti I. (1993), *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Donzelli, Roma.

Donati P. (1997), *L'etica civile alla fine del XX secolo: tre scenari*, Leonardo, Milano.

– (2009), *La società dell'umano*, Marietti 1820, Genova-Milano.

– e Colozzi I. (eds.) (1997), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, il Mulino, Bologna.

– e Colozzi I. (eds.) (2001), *Generare "il civile": nuove esperienze nella società italiana*, il Mulino, Bologna.

– e Colozzi I. (eds.) (2002), *La cultura del civile in Italia: fra stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna.

Eliade M. (1972), *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia.

Elias N. (1988a), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.

– (1988b), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.

– (1990), *La società degli individui*, il Mulino, Bologna.

– (2001), *«Origini dello sport e del tempo libero»*, in Id., *Tappe di una ricerca*, a cura di Johan Goudsblom e di Stephen Mennel, il Mulino, Bologna, cap. XVI: 135-144.

–, Dunning E. (20003), *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna.

European Commission (2004), *The citizens of the European Union and sport*, Special Eurobarometer n. 213, Brussels.

– (2007), *Scientific research in the media*, Special Eurobarometer n. 282, Brussels.

– (2010), *Sport and phisical activity*, Special Eurobarometer n. 334, Brussels.

Gerbner G., Gross L., Morgan M. e Signorielli N. (1986), *Living with Television: The Dynamics of the Cultivation Process*, in Bryant J. e Zillman D. (eds.), *Perspectives on Media Effects*, L. Erlbaum Associates Publ., Hillsdale (N.J.), cap. 2: 17-40.

Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, voll.2, Il Mulino, Bologna.

Halman L. (2008), *Changing values and beliefs in 85 countries: trends from the values surveys from 1981 to 2004*, Brill, Leiden/Boston.

Horne J., Manzenreiter W. (eds.) (2006), *Sports mega-events: social scientific analyses of a global phenomenon*, Blackwell, Malden et al.

Kaufmann F.-X., Metz J.-B. (1988), *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia.

Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.

Martelli S. (2010a), *Lo sport "mediato". Le audience di Olimpiadi,*

Paralimpiadi e Campionati europei di calcio (2000-2008), con scritti di P. Dell'Aquila, I.S. Germano e G. Russo, FrancoAngeli, Milano.

– (2010b), *Sportivi da bambini…ma dopo? La parabola delle pratiche motorie in Italia secondo i dati Istat (1995-2006)*, in Farné R. (a cura di), *Sport e infanzia. Un'esperienza formativa tra gioco e impegno*, FrancoAngeli, Milano: 43-60.

– (1999), *Sociologia dei Processi culturali e comunicativi. Lineamenti e tendenze*, la Scuola, Brescia.

– (ed.) (2003[4]), *Videosocializzazione. Processi educativi e nuovi media*, Franco Angeli, Milano.

–, Waddington I. (eds.), *La comunicazione dello sport e della salute*, n.monograf. di "Sociologia e Politiche sociali", n. 2.

O'Dea T. (1968), *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna.

Porro N. (ed.) (2000), *Francia '98: il pallone globale. Le patrie, i goleador, l'audience, gli sponsor*, Rai-Eri, Roma.

Roversi A. (ed.) (1990), *Calcio e violenza in Europa: Inghilterra, Germania, Italia, Olanda, Belgio e Danimarca*, il Mulino, Bologna.

Schmitt C. (1972), *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna.

Antonio Magliulo

Verso un'economia più umana. Il messaggio della Caritas in Veritate

1. Ha scritto Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* (CV): "Non ci sono due tipologie di dottrina sociale, una preconciliare e una postconciliare, diverse tra loro, ma un unico insegnamento, coerente e nello stesso tempo sempre nuovo" (par. 12).

La Chiesa, con la sua dottrina sociale, ha cercato di indicare all'uomo ciò che è bene per sé anche nella vita civile.

In questa breve riflessione non voglio tentare né una lettura complessiva dell'enciclica e neppure un'interpretazione di quell'ormai noto terzo capitolo, dedicato all'economia, e intitolato "Fraternità, sviluppo economico e società".

Vorrei invece concorrere a cercare una risposta ad una domanda che mi appare radicale: che cosa può convincere l'uomo a scegliere, anche nelle relazioni sociali, il "bene" indicato dalla Chiesa?

Articolerò la mia riflessione in tre parti cercando di mostrare: a) cos'è bene per l'uomo secondo l'enciclica; b) quale idea di relazione sociale si ritrova nella prassi e nella cultura economica dominante; c) cos'è la "carità nella verità" in economia. Nelle conclusioni abbozzerò una risposta alla domanda iniziale.

2. Cos'è bene per l'uomo? L'enciclica lo dice subito, nell'Introduzione. Ogni uomo trova il proprio bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui. In quel progetto la relazione personale con l'altro assume un valore speciale. L'altro è infatti immagine di Dio. La carità è vera quando riconosce nell'altro la presenza di un Altro che si fa nostro compagno di vita. L'amore vero investe (e trasforma) ogni relazione interpersonale. Non solo quelle familiari e amicali, in cui è più evidente il valore che l'altro (madre, padre, figlio,

sposa/o, amico/a) ha per noi, ma anche nelle relazioni sociali in cui l'altro diventa spesso qualcuno che improvvisamente e "casualmente" entra nella nostra vita: collega, datore di lavoro o dipendente, cliente o fornitore.

Leggiamo alcuni brani dell'enciclica:

"Ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza" (par. 1).

"La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale" (par. 53).

"D'altronde, solo l'incontro con Dio permette di non "vedere nell'altro sempre soltanto l'altro", ma di riconoscere in lui l'immagine divina" (par. 11).

Infine l'amore nella verità "dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici" (par. 2).

Dunque, le relazioni umane hanno per l'enciclica un valore speciale anche nella sfera economica e sociale. Ma è così anche nella prassi e nella cultura economica dominante?

3. Qualche anno fa l'economista Albert Hirschman preparò un *Tableau idéologique* in cui riassunse le principali tesi sul rapporto tra mercato e società. Altri studiosi hanno cercato nel tempo di modificare o aggiornare quello schema.

A costo di operare una drastica semplificazione, tre mi sembrano le tradizioni di pensiero, ancora vive, che competono nella ricerca di una corretta interpretazione del rapporto tra mercato e società: due estreme e una mediana.

La prima è la tesi marxista e post-marxista, rintracciabile nelle frange più radicali del movimento no global: “il mercato distrugge la società buona”.

Il mercato sollecita e incentiva gli spiriti animali innati e latenti nell’uomo. Premia l’egoismo e punisce la solidarietà. Scatena la lotta di tutti contro tutti. Mercifica il lavoro ed i rapporti personali. Erode le virtù sociali praticate e difese per secoli nella società civile. Il mercato rappresenta la desertificazione della società buona.

La seconda tesi è quella liberale. Il liberalismo è un mondo di cui si è cercato perfino di redigere un atlante orientativo. Ma forse un’idea accomuna tutti i liberali: “il mercato crea la società buona”.

I liberali hanno scoperto e descritto nel tempo le tante virtù del mercato. Il mercato addolcisce i costumi barbari (Montesquieu), favorisce il rispetto della legge e dei contratti (Smith), soprattutto assicura libertà e uguaglianza. Il mercato trasforma infatti le relazioni asimmetriche di potere in paritari rapporti tra uomini liberi. Spezza le catene della società feudale, liberando i contadini dalla servitù dei proprietari, i garzoni dal dominio dei maestri, i miseri dalla beneficenza degli abbienti. Invera i primi due grandi principi della rivoluzione francese: libertà e uguaglianza. Non solo: il mercato assicura la massima efficienza, equità e solidarietà possibili in questo mondo. Sì, proprio così, non solo efficienza ma anche equità e solidarietà. Il mercato è il più potente meccanismo escogitato dall’uomo per coordinare le decisioni, di consumo e produzione, di milioni di individui. Solo il mercato riesce ad allocare in modo efficiente le scarse risorse esistenti. I sistemi economici che hanno introdotto e sperimentato meccanismi centralizzati di allocazione delle risorse sono miseramente implosi. Il mercato assicura anche equità e solidarietà. Chi o cosa può stabilire qual è il giusto salario o la giusta ricompensa per un servizio fornito alla collettività se non la collettività stessa? E la collettività valuta beni e servizi, finali e strumentali, attraverso il voto democratico che ogni giorno esprime nella pubblica

piazza del mercato. Se un calciatore guadagna più di un metalmeccanico è perché nella stima comune, considerando la scarsità di buoni calciatori e il bisogno acuto di spettacoli sportivi avvertito da milioni di persone, il servizio del primo vale più del secondo. Infine, il mercato, generando ricchezza, crea le condizioni per poter assistere gli esclusi: coloro che restano ai margini della pubblica piazza. Come hanno scritto Alesina e Giavazzi, "il liberismo è di sinistra".

Ciò che il mercato non può garantire è inclusione e fraternità (il terzo principio della rivoluzione francese). Se si volesse ad ogni costo garantire un lavoro per tutti o un "giusto salario" determinato con criteri politici o si pretendesse di impostare le relazioni economiche secondo principi di amicizia e fraternità si finirebbe per distruggere l'"ingegnoso meccanismo" (come lo definiva Bastiat).

La terza e ultima tradizione è quella che genericamente possiamo definire riformista: "Il mercato crea e divide la società buona".

Alle tante virtù elencate dai liberali puri i riformisti di vario orientamento, socialista e cattolico, aggiungono una serie di vizi. In particolare, il mercato crea efficienza ma non equità: diffonde benessere e civiltà ma genera anche esclusione, povertà, precarietà, disoccupazione. I riformisti hanno immaginato una soluzione dualistica: lasciare al mercato la libertà di generare ricchezza e riservare ad una mano pubblica il compito di ridistribuirla. Il mercato per l'efficienza, la politica per l'equità. In Europa si è preferito il modello dello Stato sociale o la formula ibrida del terzo settore. Negli Stati Uniti ci si è affidati alla generosità di ricchi filantropi.

C'è qualcosa che accomuna queste tre culture economiche pure così diverse?

Forse sì. È l'idea che l'economico sia uno spazio separato dal civile in cui non è possibile vivere rapporti autenticamente umani. Nella cultura marxista il mercato distrugge la società buona, in quella liberale è il luogo della libertà, dell'uguaglianza, dell'efficienza, perfino dell'equità, ma non della fraternità; nella cultura riformista,

infine, è lo spazio dell'efficienza ma non dell'equità.

Perché? Perché non è possibile vivere rapporti autenticamente umani nella sfera economica? È difficile dirlo. Nelle stesse tradizioni di pensiero che abbiamo evocato, forse con l'esclusione di quella marxista, il tema è solo abbozzato, mai pienamente sviluppato. Alcuni studiosi contemporanei hanno cercato di esplicitare la visione implicita nella cultura economica dominante.

Nel mercato non è possibile vivere relazioni autenticamente umane perché le relazioni sono concepite e vissute come: impersonali, strumentali e regolate secondo un principio di scambio di equivalenti.

Che significa?

Agli inizi del Novecento un grande economista britannico, Philip H. Wicksteed, per spiegare il carattere impersonale e strumentale delle relazioni economiche, inventò una parola: non-tuismo. Un individuo può essere mosso da fini egoistici o altruistici. San Paolo vendeva tende. Con i proventi aiutava i poveri. Era un altruista. Ma quando vendeva tende cercava di ottenere, secondo Wicksteed, il massimo prezzo. Era altruista con tutti tranne che con colui che acquistava tende. Con tutti tranne che con "te" che sei la mia controporte. La relazione economica è, in sé, puramente neutrale e strumentale. Posso vendere tende per accumulare tesori o fare beneficenza, per egoismo o altruismo. Ma quando vendo tende ricerco semplicemente il massimo vantaggio. Il lavoratore cerca il massimo salario, il consumatore il minimo prezzo, l'imprenditore il massimo profitto. La relazione economica è regolata da un rigido *do ut des*: ti do l'equivalente di ciò che mi dai. Il dare e avere è definito in contratti liberamente stipulati dalle parti. L'imprenditore paga un salario pari al valore della produttività marginale del lavoro, il consumatore un prezzo pari al valore dell'utilità marginale dei beni e così via.

In economia le relazioni umane sono impersonali, strumentali e contrattuali.

La CV sfida questa concezione.

4. Il messaggio centrale della CV per l'economia è a mio avviso il seguente: si possono vivere rapporti autenticamente umani anche nel mercato e non soltanto fuori o dopo. Scrive Benedetto XVI:

"La Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale. Il mercato non è, e non deve perciò diventare, di per sé il luogo della sopraffazione del forte sul debole. La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse ipso facto la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso" (par. 36).

E ancora:

"La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o «dopo» di essa. La sfera economica non è né eticamente neutrale né di sua natura disumana e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente" (par. 36).

Si possono vivere rapporti autenticamente umani anche nel mercato a condizione che si inverino tre principi basilari dell'insegnamento sociale della Chiesa: giustizia, bene comune e gratuità.

La giustizia, secondo un'espressione di Paolo VI che Benedetto XVI fa propria, è la misura minima della carità. Non posso donare all'altro del mio se prima non gli ho dato ciò che gli spetta per giustizia. Si tratta di un pressante invito, rivolto a tutti gli operatori economici (consumatori, lavoratori, imprenditori), a stipulare e rispettare contratti equi, a non sfruttare mai l'altro.

Il bene comune si affianca al bene individuale. Amare l'altro significa volere il suo bene anche nella vita sociale. Desiderare e adoperarsi affinché ciascuno possa avere un'educazione, un lavoro,

una remunerazione, un'assistenza degni della persona umana. Il mercato, e questo è un passaggio importante, non assicura il bene comune. Non basta lasciar fare al mercato per avere piena occupazione ed equità distributiva. E non basta neppure separare rigidamente produzione e distribuzione per coniugare efficienza ed equità. Il mercato va orientato verso il bene comune da un'autorità politica, ovviamente nel rispetto di quel principio di sussidiarietà che è un cardine della dottrina sociale della Chiesa. Si legge nella CV:

"L'attività economica non può risolvere tutti i problemi sociali mediante la semplice estensione della logica mercantile. Questa va finalizzata al perseguimento del bene comune, di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica. Pertanto, va tenuto presente che è causa di gravi scompensi separare l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la ridistribuzione" (par. 36).

Infine, la gratuità è il sale di ogni relazione umana, anche di quelle economiche. Gratuità significa guardare l'altro per il valore che ha. Occorre aggiungere o riscoprire, accanto alle tradizionali motivazioni estrinseche che dominano le relazioni economiche, nuove motivazioni intrinseche. Un imprenditore paga un operaio per la prestazione che offre. È questa la motivazione estrinseca e strumentale che lo induce ad offrirgli un lavoro e un salario. Ma può e deve esserci anche una motivazione intrinseca aggiuntiva che lo induce a trattarlo e rispettarlo per la dignità che ha, al di là degli stessi diritti/doveri sanciti nel contratto. Un operaio si reca ogni giorno al lavoro per guadagnare il salario necessario a mantenere sé e la propria famiglia. Ma può e deve esserci anche una motivazione intrinseca che lo induce a riconoscere nelle cose che fa e nelle relazioni umane che vive un valore aggiuntivo.

La gratuità, secondo Benedetto XVI, può essere vissuta in ogni ambito della vita economica; nelle imprese *for profit* come in quelle

non profit. Certo, le imprese *non profit* si fondano su motivazioni intrinseche che spingono a considerare il profitto soltanto uno "strumento per realizzare finalità umane e sociali" (par. 46). Per questa ragione dovrebbero essere promosse e difese. La convivenza tra imprese *profit* e non rappresenta anzi una delle forme più efficaci di civilizzazione dell'economia:

"Serve, pertanto, un mercato nel quale possano liberamente operare, in condizioni di pari opportunità, imprese che perseguono fini istituzionali diversi. Accanto all'impresa privata orientata al profitto, e ai vari tipi di impresa pubblica, devono potersi radicare ed esprimere quelle organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali. È dal loro reciproco confronto sul mercato che ci si può attendere una sorta di ibridazione dei comportamenti d'impresa e dunque un'attenzione sensibile alla civilizzazione dell'economia. Carità nella verità, in questo caso, significa che bisogna dare forma e organizzazione a quelle iniziative economiche che, pur senza negare il profitto, intendono andare oltre la logica dello scambio degli equivalenti e del profitto fine a se stesso" (par. 38).

Ma Benedetto XVI si spinge più avanti: senza gratuità non può esserci né piena giustizia né bene comune. Gli uomini si impegnano a garantire ad ogni persona ciò che le spetta per giustizia e ciò di cui ha bisogno nella vita sociale solo se riconoscono in ogni persona una dignità assoluta.

Gratuità e fraternità sono forse le parole che più hanno sorpreso il lettore dell'enciclica. Hanno quasi il sapore di un'utopia, di qualcosa che non appartiene a questo mondo. Eppure l'esperienza storica e la ricerca teorica sembrano non smentire ed anzi avvalorare l'invito e la sfida del Papa. La crisi dello Stato sociale, il paradosso della felicità in economia, la *social corporate responsibility* sono tutti segni che dimostrano la validità di un messaggio che invita ad abbattere il muro che separa l'economico dal civile e a vivere rapporti autenticamente umani anche nel mercato.

5. In conclusione: cosa persuade l'uomo a scegliere il bene indicato dal Papa nella nuova enciclica? Mi pare di poter rispondere: innanzitutto una convenienza umana. C'è innata nell'uomo una forza che lo spinge a ricercare ciò che è bene per sé. Il successo e il fallimento di interi sistemi economici dipendono dalla loro capacità di corrispondere a ciò che l'uomo avverte come bene per sé. L'imprenditore che vive il rapporto con i propri dipendenti, non solo per la ricchezza materiale che essi producono ma anche per il valore intrinseco che hanno, si scopre umanamente più ricco. L'impiegato che in ufficio vive i rapporti con colleghi e manager, non solo in base ai diritti/doveri sanciti nel contratto ma anche per il valore intrinseco che hanno, si scopre umanamente più ricco. Un sistema economico-politico che riconosce e promuove, accanto alle tradizionali imprese *for profit*, nuove forme di imprese *non profit* incentiva la gratuità e la fraternità e dunque arricchisce l'intera società. Gli Stati che si concepiscono come membri di una sola famiglia umana favoriscono la solidarietà e l'unità tra i popoli.

Nella *Populorum progressio* Paolo VI aveva scritto: "Lo sviluppo è il nuovo nome della pace". Benedetto XVI aggiunge: non può esserci vero sviluppo, sviluppo autentico, se gli uomini non riconoscono "di essere una sola famiglia" (par. 53).

Angelo Casile

La Caritas in veritate*: una luce per l'impegno sociale e politico*

L'annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società

Il nostro principale impegno di cristiani nel mondo è portare «l'annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società», come ci ricorda il Santo Padre Benedetto XVI nell'enciclica sociale *Caritas in veritate* (n. 5), far brillare la bellezza del Vangelo, far risplendere attraverso la dottrina sociale della Chiesa la verità dell'amore di Dio per ogni uomo.

Prendiamo coscienza che il nostro Dio "lavora" ogni giorno, continua a creare e rinnovare il mondo: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gen* 1,1). L'uomo è posto nel creato, nel giardino, "lavoro" meraviglioso che Dio ha fatto dal nulla per l'uomo e per donarlo alle sue premurose cure.

Messo da Dio a custodire il creato, l'uomo ha il dovere di chinarsi sulla terra che ha ricevuto in dono per realizzare il progetto di Dio: conoscere e vivere il suo amore per sempre. Nell'umiltà e nella dedizione quotidiana, nella fatica della semina e nella gioia del raccolto, l'uomo con il suo lavoro sapiente coltiva e custodisce il creato, che «geme e soffre» (*Rom* 8,22).

La costanza nell'impegno nella Chiesa, vigna del Signore, e l'abnegazione di sé per amore di Dio e del prossimo produce frutto, a partire dalla partecipazione politica, concepita alla luce di «colui che serve» (*Lc* 22,26), come arte del servizio al bene di noi-tutti, dalla responsabilità cristiana per la giustizia e la pace fondata su Cristo, «nostra pace» (*Ef* 2,14), e da un'economia attenta alla persona, alla gratuità, alla fiducia: «Non di solo pane vivrà l'uomo» (*Mt* 4,4).

Viviamo, assieme ai nostri fratelli, la gioia della festa nella condivisione dell'unico Pane e nella fraternità dell'unico Calice,

nell'ascolto della Parola proclamata come «Vangelo a ogni creatura» (*Mc* 16,15), nella testimonianza di una pastorale integrata che armonizzi e valorizzi l'impegno di ciascuno e nella certezza della presenza quotidiana del Signore risorto nella nostra vita: «Io sono con voi tutti i giorni» (*Mt* 28,24).

1. L'enciclica sociale Caritas in veritate

«Se il Signore non costruisce la casa, invano si affaticano i costruttori» (*Sal* 127,1). Questa espressione del Salmista mi sembra possa sintetizzare il pensiero espresso dal Santo Padre Benedetto XVI nell'enciclica sociale *Caritas in veritate* (CV), che si pone in piena continuità col precedente magistero di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) e *Spe salvi* (30 novembre 2007).

L'enciclica sociale è da considerarsi un "dono". Dono del Papa che l'ha scritta anche "per noi" della pastorale sociale. Ma è anche "compito" da vivere in pienezza nella responsabilità personale e nei confronti di coloro che ci sono stati affidati. L'enciclica ci offre indicazioni importanti per ridisegnare il volto nuovo della pastorale sociale, suscitando nuove modalità e slancio progettuale attenti ai diversi soggetti e ai cambiamenti sociali. A noi che spesso siamo indaffarati nel trovare le risposte, senza fiato nel trovare soluzioni, triturati dall'affanno del fare, ingabbiati in progetti un po' "arrugginiti", arriva in dono la parola del Santo Padre fondata sul Vangelo, che dona respiro ai nostri cuori, perché senza negare nulla all'agire dell'uomo lo richiama al suo stesso cuore, all'essenziale, a Dio, «Amore eterno e Verità assoluta» (CV 1).

L'enciclica è un'occasione favorevole per rilanciare la pastorale sociale e viverla in maniera "integrata", secondo lo spirito del Convegno di Verona, a partire dalle dimensioni o polarità antropologiche: «cinque concreti aspetti del 'sì' di Dio all'uomo, del significato che il Vangelo indica per ogni momento dell'esistenza:

nella sua costitutiva dimensione affettiva, nel rapporto con il tempo del lavoro e della festa, nell'esperienza della fragilità, nel cammino della tradizione, nella responsabilità e nella fraternità sociale» (CEI, *Rigenerati per una speranza viva*, n. 12).

2. Dio al primo posto e la vocazione dell'uomo

L'enciclica pone Dio al primo posto e si apre con l'affermazione che «la carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (CV 1). In quanto cristiani accogliamo il dono del Vangelo nella nostra vita, annunciamo la verità dell'amore di Cristo nella società, testimoniamo Gesù risorto con coraggio e generosità nel campo del lavoro, del creato, della politica, della giustizia e della pace.

Da Dio, «Amore eterno e Verità assoluta» (CV 1), riceviamo in dono la carità, «sua promessa e nostra speranza» (CV 2). Essa, la carità, scaturisce dall'«amore sorgivo del Padre per il Figlio, nello Spirito Santo. È amore che dal Figlio discende su di noi. È amore creatore, per cui noi siamo; è amore redentore, per cui siamo ricreati. Amore rivelato e realizzato da Cristo (cfr *Gv* 13,1) e "riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo" (*Rm* 5,5)» (CV 5).

Senza Dio lo sviluppo dell'uomo e dei popoli «o viene negato o viene affidato unicamente alle mani dell'uomo, che cade nella presunzione dell'auto-salvezza e finisce per promuovere uno sviluppo disumanizzato» (CV 11). Ma Dio, nel suo amore infinito, «pronuncia il più grande "sì" all'uomo» e invita l'uomo ad «aprirsi alla vocazione divina per realizzare il proprio sviluppo» (CV 18).

Soprattutto nel nostro agire nel campo del lavoro, del sociale, del politico, della giustizia e della pace, e della custodia del creato dobbiamo partire dalle parole del Signore, che da una parte ci ammonisce: «Senza di me non potete far nulla» (*Gv* 15,5) e dall'altra

ci rincuora: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28,20).

Benedetto XVI ci ricorda che «senza Dio l'uomo non sa dove andare» (CV 78), sperimenta la povertà della solitudine (cfr CV 53) ed è incapace di svilupparsi «con le sole proprie forze» (CV 11). Ma Dio, in Gesù Cristo, ama ogni uomo, poiché gli «sta a cuore tutto l'uomo» (CV 15), e lo chiama a rispondere nella quotidianità della vita. Solo se accogliamo la chiamata di Dio a far parte della sua famiglia «come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale» (CV 78).

L'affermazione di Paolo VI: «Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione» (*Populorum progressio*, n. 15), trova piena accoglienza in Benedetto XVI che sottolinea «il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una vocazione» (CV 16). Occorre intendere il progresso dell'uomo e quindi la sua vocazione non solo come sviluppo di particolari abilità, ma come sviluppo integrale dell'uomo, «promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (*Populorum progressio*, n. 14), accoglienza del Vangelo di Gesù, che «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo» (*Gaudium et spes*, n. 22).

Ogni uomo vivendo la propria vocazione «trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza: in tale progetto infatti egli trova la sua verità ed è aderendo a tale verità che egli diventa libero (cfr *Gv* 8,22)» (CV 1). L'autentico sviluppo dell'uomo comporta: attenzione alla vita spirituale, esperienze di fiducia in Dio, fraternità spirituale in Cristo, affidamento alla Provvidenza, amore e perdono, rinuncia a se stessi, accoglienza del prossimo. «Tutto questo è dell'uomo, perché l'uomo è soggetto della propria esistenza; ed insieme è di Dio, perché Dio è al principio e alla fine di tutto ciò che vale e redime: "Il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di

Dio" (*1 Cor* 3,22-23)» (CV 79).

3. Il ricevere precede il fare

Il principio che sintetizza il messaggio della *Caritas in veritate* è: "il primato del ricevere sul fare". «È la verità originaria dell'amore di Dio, grazia a noi donata, che apre la nostra vita al dono e rende possibile sperare in uno "sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini"» (CV 8). Tale principio prospetta una conversione a una nuova sapienza che vede ogni ambito sociale come una chiamata, come occasione per vivere la propria vocazione, nell'assunzione di personale responsabilità per la crescita del bene comune.

S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi nel presentare l'enciclica ha ricordato che tale principio è usato da Joseph Ratzinger, nell'opera *Introduzione al Cristianesimo* pubblicata nell'ormai lontano 1968.

Scorrendo le pagine della *Caritas in veritate*, appare evidente il primato del ricevere sul fare. Infatti, senza il dono di Dio:

1 la carità… diviene sentimentalismo e non amore che promuove l'uomo nella verità (cfr. CV 3);

2 il creato… risorsa da saccheggiare e non giardino da custodire e utilizzare come dono di Dio da consegnare "nuovo" alle generazioni future (cfr. CV 48);

3 la giustizia… attribuzione di diritti e non profonda esperienza della misericordia di Dio e parte integrante di quell'amore coi fatti e nella verità (cfr. CV 6);

4 la pace… accordo tra i popoli e non accoglienza di Gesù "nostra pace" che germina nella paziente tessitura di incontri tra i popoli nell'amore e nella comprensione reciproca (cfr. CV 73);

5 il lavoro… produzione di beni e servizi e non espressione della propria creatività a immagine del Creatore (cfr. CV 41);

6 la tecnica… capacità di fare e non sapienza che governa l'armonia del cosmo nella signoria dello spirito sulla materia (cfr. CV

69);

7 la solidarietà… assistenzialismo paternalista e non fraternità che accoglie riconoscendo nell'altro il volto di un figlio di Dio nel sentirsi tutti responsabili di tutti (cfr. CV 38);

8 la sussidiarietà… particolarismo sociale e non antidoto all'assistenzialismo nel rispetto della dignità della persona, capace di donare qualcosa e se stesso agli altri (cfr. CV 57);

9 il mercato… sopraffazione del debole e non luogo di incontro ed esperienza di scambio di doni nella fiducia e per un sviluppo umano integrale (cfr. CV 35);

10 l'impresa… vantaggio personale e non servizio all'economia reale e promozione di sviluppo stabile nella comunità locale (cfr. CV 40);

11 il turismo… evasione consumistica e scadimento morale e non riposo nella festa e promozione della conoscenza reciproca e della cooperazione internazionale (cfr. CV 61);

12 la globalizzazione… dinamica fatalista e non occasione per orientare l'umanità nella relazionalità, nella comunione e nella condivisione del sentirsi l'unica famiglia di Dio (cfr. CV 42);

13 i migranti… mera forza lavoro e non persone con diritti inalienabili che vanno rispettati da tutti e in ogni situazione (cfr. CV 62);

14 la crescita demografica… causa di sottosviluppo e non apertura responsabile alla vita nella bellezza della famiglia, cellula vitale della società e del suo sviluppo (cfr. CV 44);

15 la bioetica… predominio sulla vita e non luogo di esercizio della responsabilità dell'uomo nell'accoglienza di Dio e nel fecondo dialogo tra fede e ragione (cfr. CV 74);

16 la crisi… incapace rassegnazione e non occasione di discernimento, di nuova progettualità, di fiduciosa speranza nelle scelte che riguardano sempre più il destino dell'uomo (cfr. CV 21).

4. Lo sviluppo umano integrale

Il tema prevalente della *Caritas in veritate* è «lo sviluppo umano integrale» (CV 4) a partire da Dio, Amore e Verità, e approfondito nella continuità con le dinamiche della *Populorum progressio* di Paolo VI che rifletteva sulle prospettive dello sviluppo dei popoli. Benedetto XVI afferma di voler «rendere omaggio e tributare onore alla memoria del grande Pontefice Paolo VI» e, collocandosi sulla sua scia, come già fece Giovanni Paolo II con la *Sollicitudo rei socialis*, giunge a considerare la *Populorum progressio* «la *Rerum novarum* dell'epoca contemporanea» (CV 8). Dobbiamo a Paolo VI anche la sottolineatura della rilevanza dell'evangelizzazione con l'*Evangelii nuntiandi* e delle problematiche sociali connesse ai temi legati alla procreazione con l'*Humanae vitae*.

Cordes, nel suo intervento di presentazione, sottolinea come la *Caritas in veritate* faccia proprie tre prospettive di ampio respiro contenute nell'enciclica di Paolo VI e legate allo sviluppo umano integrale. La prima prospettiva è che «il mondo soffre per mancanza di pensiero (*Populorum progressio*, n. 85)» (CV 53), è necessaria perciò una interdisciplinarietà dei saperi a servizio dello sviluppo umano; la seconda che «Non vi è umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto (*Populorum progressio*, n. 42)» (CV 16), il traguardo dello sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini è davanti a noi e sopra di noi; La terza è che all'origine del sottosviluppo c'è «la mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli (*Populorum progressio*, n. 66)» (CV 19). Infine, fa notare come anche Paolo VI faceva appello alla carità e alla verità quando invitava ad operare «con tutto il loro cuore e tutta la loro intelligenza» (cfr. *Populorum progressio*, n. 82)» (CV 8).

S.E. Mons. Mario Toso invita a leggere la *Caritas in veritate*, prima enciclica sociale del Terzo Millennio, a partire dal suo *incipit* in cui emerge «la portata storica e culturale dell'enciclica» e «l'esigenza di un nuovo "rinascimento" e di un nuovo umanesimo, previo il recupero

della *verità* sull'uomo, sull'economia, sulla politica, sullo sviluppo, sulla globalizzazione». In tale contesto, Toso espone i contenuti più salienti della *Caritas in veritate* privilegiando la tematica dello sviluppo umano integrale e sottolinea gli indici di sviluppo ritenuti indispensabili da Benedetto XVI:

a) un multiculturalismo animato da profonda comunicazione e convivialità (cfr. CV 26);

b) un assetto di istituzioni economiche adeguate a fronteggiare le varie emergenze (cfr. CV 27);

c) l'apertura alla vita e il rispetto dovutole dall'inizio alla fine (cfr. CV 28);

d) il rispetto del diritto alla libertà religiosa, dono di Dio «garante di ogni sviluppo» (CV 29);

e) l'interazione tra i diversi livelli del sapere umano, frutto di un amore intelligente (cfr. CV 30);

f) la dottrina sociale della Chiesa come sapere sapienziale (cfr. CV 31);

g) l'autonomia e l'apporto della ragione economica (cfr. CV 32).

Il vero sviluppo umano integrale «è impossibile senza uomini retti, dall'operaio allo studioso, al ricercatore, allo scienziato, all'operatore economico, al politico, che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello al bene comune», e che si impegnino nella fraternità, nella solidarietà e nella sussidiarietà che privilegiano programmi integrati, nell'opera dell'educazione guidata da una visione integrale dell'uomo, per un lavoro "decente" per tutti, nella cooperazione sociale basata sulla convivialità, nell'economia e nella finanza finalizzate al sostegno di un vero sviluppo.

5. Custodire il creato

Ricordiamoci che la Chiesa ha una responsabilità per il creato che

consiste nel difendere «la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti» e «proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di se stesso… Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'"ecologia umana" è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio». Infatti, «il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale» (CV 51). Se si avvilisce la persona, si sconvolge l'ambiente e si danneggia la società.

Sono sempre più necessari nuovi stili di vita caratterizzati dalla sobrietà, dalla solidarietà, dalla fraternità, dalla gratuità, dal dono. Ricordandoci che solo uomini nuovi sono capaci di nuovi stili di vita. È dalla rettitudine del cuore che scaturiscono autentiche opere rette.

«Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa… È necessario un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad adottare nuovi stili di vita, "nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti" (Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 36). Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali» (CV 51).

Consideriamo il vitale rapporto tra l'uomo e l'ambiente attraverso una sana attenzione al territorio sia dal punto ecologico ed energetico, con l'utilizzo di processi tecnologici sempre più rispettosi dell'ambiente e dell'uomo, e sia dal punto di vista sociale, con un'attenzione alla comunità e alle sue modalità improntate sulla sobrietà che favoriscono un'autentica promozione e lo sviluppo delle persone.

A tale proposito, nell'enciclica *Spe salvi*, il Santo Padre Benedetto

XVI cita San Bernardo che invitava i giovani nobili che accorrevano ai suoi monasteri a piegarsi al lavoro dei campi. «Un appezzamento selvatico di bosco vien reso fertile proprio mentre vengono allo stesso tempo abbattuti gli alberi della superbia, estirpato ciò che di selvatico cresce nelle anime e preparato così il terreno, sul quale può prosperare pane per il corpo e per l'anima (Cfr *Sententiae* III, 71: *CCL* 6/2, 107-108). Non ci è dato forse di costatare nuovamente, proprio di fronte alla storia attuale, che nessuna positiva strutturazione del mondo può riuscire là dove le anime inselvatichiscono?» (Benedetto XVI, *Spe Salvi*, 15). È questo il nostro impegno: custodire il creato attraverso l'edificazione dell'uomo.

6. Qualche linea operativa

Nell'ultimo convegno nazionale, interamente dedicato alla *Caritas in veritate* (Assisi, 19-22 ottobre 2009), abbiamo riscoperto anche la figura di san Francesco e il suo messaggio cristiano. Egli sceglie Cristo al di sopra di tutto, e a causa di questa scelta si mette "nudo" (ma vero) di fronte a Dio, di fronte ai fratelli, di fronte alla società, di fronte al creato. San Francesco si spoglia delle sue vesti, ma si aggrappa a Gesù, alle pieghe del suo mantello. Poi, crea la comunità nella fraternità, vive nella sobrietà di un dare e ricevere che è scambio di doni, opera per una politica di pace nel dialogo con tutti e con il sultano, loda il Signore per le opere del creato. Nella vita di san Francesco, caratterizzata da scelte essenziali e opere precise, possiamo cogliere un valido modello per la nostra pastorale sociale.

- Lasciamo penetrare nella nostra vita personale e nelle iniziative pastorali questa enciclica, così ricca e capace di metterci con serenità, attraverso Gesù e il suo Vangelo, di fronte a noi stessi e di fronte agli uomini che siamo chiamati a riconoscere finalmente fratelli perché figli di Dio.

- Riprendiamo a camminare insieme come comunità ecclesiali, associazioni e movimenti, sperimentando uno stile di dialogo e di collaborazione che sono testimonianza per questo nostro mondo così bisognoso di unità e di pace, di stili di vita improntati a sobrietà e solidarietà.

- Non smettiamo di educarci al lavoro comune valorizzando alcune prospettive: lavorare per qualcuno con professionalità (noi stessi, la famiglia, la società, la Chiesa, Dio); lavorare con qualcuno, stare accanto, condividere i problemi ma soprattutto le soluzioni e le risorse, donare noi stessi agli altri nella fede dell'unico Padre che ci rende figli; lavorare con gratuità, vivere il nostro lavoro come dono di sé in un mettere a frutto i nostri talenti nella fiducia e nella gratuità, nella fedeltà alle persone, alle comunità, a Dio.

- Aiutiamoci, nel contesto dell'anno sacerdotale che stiamo vivendo, nella fraternità sollecita tra noi, sacerdoti, religiosi e laici, in una circolarità di informazione e collaborazione per uscire dalle "rughe" dell'agire da soli. Edifichiamo, nel senso di "costruire" e di "educare", la comunità di Cristo, rilanciando l'attenzione al sociale e al politico come passione nella quale vivere nelle nostre città la missione di testimoniare Cristo e per trovare, assieme agli altri soggetti presenti in esse, soluzioni nuove ai veri problemi lavorativi, sociali e ambientali.

- Sviluppiamo l'ottica di servizio e di attenzione alle persone nelle nostre diocesi declinando quella grammatica dell'essere in primo luogo quegli "uomini retti" di cui parla l'enciclica (cfr. CV 71) e in secondo luogo, impegniamoci ad educare, formare e accompagnare quegli "uomini retti" di cui ha urgente bisogno il bene di "noi-tutti" (cfr. CV 7).

- Collaboriamo con le altre pastorali nella creatività capace di leggere i segni dei tempi e di proporre delle progettualità attorno alle dimensioni antropologiche scaturite a Verona. Tante altre prospettive devono essere vissute nelle nostre diocesi coniugando la fedeltà a Dio

con la fedeltà all'uomo, che è fedeltà alla storia e alla vita di ogni territorio. Lo stile può essere quello del "Progetto Policoro", che dal 1995 mette soggetti diversi attorno a un problema specifico, o anche del cammino preparatorio alla Settimana sociale di Reggio Calabria (14-17 ottobre 2010) che, seguendo le intuizioni di Verona, si sta caratterizzando per l'ascolto delle istituzioni e delle associazioni ecclesiali.

7. Per un nuovo umanesimo integrale

Concludo richiamando la vostra attenzione su un'ultima affermazione di Benedetto XVI: «solo se pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale» (CV 78).

«Con queste parole, mentre sulle orme di Paolo VI, indica la necessità di un nuovo pensiero, il pontefice segnala anche la fonte sia della trasformazione delle nostre categorie e criteriologie sia della costruzione di un mondo migliore: ossia, la consapevolezza di essere tutti figli di uno stesso Padre e, quindi, fratelli. La fraternità, che possediamo, perché l'amore di Dio Padre ci ha creati e costituiti figli suoi, ci accomuna in uno stesso essere e in una stessa dignità e, per conseguenza, ci fa fratelli tra noi. Questa fraternità, pertanto, non è creata e non è fondabile ultimamente dalla ragione, ma dev'essere, invece, riconosciuta ed accolta come principio e forza costruttrice dei nostri rapporti e di nuovi stili di vita, ed è fulcro generativo di nuova progettualità, di trasfigurazione dell'esistenza».

«L'Amore di Dio ci chiama ad uscire da ciò che è limitato e non definitivo» e ci dà il coraggio di operare nella quotidianità delle scelte e nella fedeltà al Vangelo. «Nutriti di Cristo, amore divino incarnato, noi, suoi discepoli, abbiamo il compito di essere l'anima di una nuova

globalizzazione» e di una nuova società. Ritorniamo ad evangelizzare il sociale.

Il Signore Gesù aiuti tutti noi, insieme, a realizzare la Sua opera: donare Dio al mondo nella carità e nella verità.

DIBATTITO

Venerdì 4 dicembre, sessione mattutina

Prof. Paolo Nello (Fondazione Toniolo - Pisa)

Mi permetto di aprire il dibattito concordando, da storico dei movimenti e dei partiti politici, con l'amico Pertici, che prima ha giustamente ricordato che nessuno ha ancora studiato perché la DC, a un certo momento, abbia perso il senso del suo andare nei confronti del processo di secolarizzazione. Ciò mi pare verissimo: gli studi sulla Democrazia Cristiana non affrontano mai questo tema. Probabilmente ciò è dovuto a un tipo di cultura politica che la storiografia cattolica ha ancora sulla DC e che ritiene importanti principalmente altre questioni (ad esempio, i rapporti con la sinistra).

Prof. Francesco Margiotta Broglio (Università di Firenze)

Volevo ringraziare il prof. Pertici per il bellissimo quadro che egli ha tracciato.

Vorrei fare qualche piccola integrazione. Per esempio, lui ha citato, riprendendo in parte una cosa che dovrei aver scritto io, la questione "La Pira, Montini, articolo 7".

Dossetti mi fece una risciacquata su questo punto dicendomi: "La Pira non ha mai contato nulla in quella questione". "Non è vero", dicevo io. In realtà aveva ragione Dossetti, perché dai documenti de *La Civiltà Cattolica*, pubblicati l'anno scorso, risulta che La Pira non venne preso in considerazione né dalla S. Sede, né dalla DC. L'uomo al centro delle trattative fu Dossetti, anche per la S. Sede. In realtà fu dunque La Pira che creò la versione per cui era stato lui ad andare da Montini, e io l'avevo presa sul serio.

Vengo alla questione del giuramento dei vescovi. Confesso che mi trovai in quel caso un momento di difficoltà. Pertini chiese personalmente che il giuramento scomparisse, mentre Cossiga non ci perdonò di averlo eliminato insieme ai cappellani del Quirinale. Dopo la firma del Concordato, non potete immaginare quanti vescovi telefonavano per dire: "almeno se ci ricevesse il Presidente della Repubblica!". Quelli che rimasero più male furono insomma proprio i vescovi: per un vescovo di una piccola diocesi il giuramento era l'unico momento di gloria!

Affronto l'altra questione che ieri avevo accennato e su cui vale la pena che adesso faccia una piccola integrazione. Intanto un aneddoto: alla prima riunione del gruppo socialista del Senato nel 1976 partecipò anche Labor, che era stato leader delle ACLI ed era poi entrato nel PSI. Egli fu il più critico sul cambiamento e mi chiese di scrivere nel primo articolo della legge che la S. Sede si impegnava ad applicare i principi del Concilio Vaticano II. Gli spiegai che visto che non c'erano più Napoleone e Pietro Leopoldo, non era molto corretto che lo Stato si interessasse all'applicazione dei principi del Vaticano II. L'esempio mi serve per dire che l'entrata dei cattolici nel PSI complicò le cose, perché essi erano anticoncordatari. Si verificò, quindi, questo paradosso, per cui i vecchi socialisti diventarono concordatari, mentre i nuovi erano contrari.

Quando avvenne il cambiamento? L'avevo accennato ieri: nel gennaio 1975, Moro consegnò a Nenni un documento, di cui ho una fotocopia consegnatami proprio da quest'ultimo. Sulla base di questo documento, di cui sto per leggervi l'essenziale, un numero dell'*Avanti!* pubblicò un articolo di Nenni che segnalava il cambiamento di posizione del Partito Socialista. Il documento, a mio giudizio, era di Bartoletti, e così recitava: "Punti di vista della S. Sede sulla questione concordataria. Secondo il nuovo orientamento il Concordato si configura come una legge quadro". Ne *Il Corriere della Sera* del 5 novembre 1974 era uscito un mio articolo che si intitolavo proprio *Un concordato quadro*… Continuo a leggere: "Il rapporto tra Stato e Chiesa si colloca nell'ambito del diritto comune [quindi si ha addirittura un superamento del diritto speciale] in cui la Chiesa rivendica la sua posizione di ente originario che non deriva la sua esistenza dal riconoscimento dello Stato ma che si sottopone alle leggi dello Stato [qui siamo dopo la "sberla" del referendum, che era servita a qualcosa…]. Il Concordato acquista allora la funzione di stabilizzare i rapporti nell'ambito del diritto comune, sottraendoli ai mutamenti contingenti unilaterali allo scopo di prevenire la possibilità di conflitto tra Stato e Chiesa. Per quanto riguarda i rapporti con lo Stato: 1) la Santa Sede non rinuncia a confermare la sua protesta per la legislazione divorzista, che considera una violazione avvenuta del Concordato, ma non si propone di insistere in una richiesta pregiudiziale del ristabilimento della situazione *quo ante*; 2) ritiene fondamentale il mantenimento dell'istruzione religiosa nella scuola, anche se fuori del contesto della concezione cattolica come religione di Stato, ma nella consapevolezza reciproca che l'istruzione

religiosa è parte integrante e essenziale della formazione culturale del cittadino, restando sempre salvo il diritto del cittadino di richiedere l'istruzione religiosa. Ritiene maturi i tempi per l'abolizione di ogni forma di *exequatur* e quindi di controllo e *placet* statale sulle nomine degli ecclesiastici, conformemente alla proposta Jemolo nella commissione Gonella. È disponibile a discutere il problema degli effetti civili del matrimonio canonico nel quadro comune del riconoscimento degli effetti civili del matrimonio celebrato con altri riti". Quest'ultima frase, che sembra innocente, cosa significava? Il "matrimonio con altri riti" è un matrimonio civile celebrato da un ministro del culto, cioè in quel momento la S. Sede era disponibile ad accettare la normativa della legge del 1929 sui culti ammessi come regolamentazione del matrimonio.

Sul processo di secolarizzazione volevo dire due parole. L'ex ministro della Difesa, Parisi, che è stato per dieci anni mio assistente, nel 1975 scrisse un opuscoletto di analisi del voto cattolico, da cui si capiva già allora come erano cambiate le cose. Ha perfettamente ragione il prof. Pertici quando dice che non ci si rese conto del cambiamento che c'era stato.

Il rapporto Basso-Alberigo mi lascia perplesso. A me sembra più probabile che il rapporto fosse tra Basso e Balducci. Ho mangiato varie volte a Fiesole, andando prima a prendere Basso in albergo e portandolo da Balducci. A quello che ricordo io il rapporto molto forte di Basso era con Balducci.

"Perché rimasero nascosti i risultati della commissione Gonella", si è domandato il prof. Pertici? Io non ho una risposta, ma credo che il timore era che quel testo di cattiva fattura mettesse in crisi i rapporti con i socialisti e i repubblicani, tenuti fuori da tutta la questione. Tanto è vero che nella mozione del '71 cambiarono anche i termini del problema. E perché allora si arriva alla parlamentarizzazione del processo di revisione concordataria? Perché Andreotti – all'epoca capogruppo DC – altrimenti tagliato fuori, con la parlamentarizzazione, riprendeva in mano le cose. Nel 1978 si determinò un'impasse: dopo il primo dibattito parlamentare del '76, nel '77 ci furono, come ricordava Pertici, gli incontri dei capigruppo, in cui in sostanza tutti dissero di no alla seconda bozza. Bisognava allora sbloccare le cose. Padre Sorge, direttore de *La Civiltà Cattolica*, prese contatti con i socialisti e chiese che si tenesse un incontro fra l'allora mons. Silvestrini e gli esponenti del PSI che si occupavano della questione. L'incontro avvenne nell'abitazione di una

funzionaria RAI, casualmente parente di qualche leader socialista, e nell'occasione Gaetano Arfè, incaricato socialista della questione, e Silvestrini chiarirono una serie di punti cari ai socialisti e sui quali Silvestrini dette il via libera. Sulla base di quell'intesa fu nuovamente redatta una bozza che rispondeva, più o meno, ai *desiderata* dei socialisti. L'unico punto che rimase aperto riguardava l'ora di religione, che il Vaticano continuava a volere obbligatoria. Quel testo a cui Silvestrini dette il via libera venne portato da Arfè a Andreotti, Presidente del Consiglio, dicendogli che quelle erano le proposte del PSI. "Ma il Vaticano?", replicò Andreotti. "Tu non ti preoccupare, perché gli andranno bene", fu la risposta. La conseguenza fu che passai il giorno successivo a Natale in casa Gonella – perché Andreotti aveva passato il testo a Gonella –, il quale volle verificare con me tutta una serie di punti. Gonella non sapeva che c'era stata l'approvazione preventiva della S. Sede. In quel momento dunque cominciò il rapporto con il PSI e con i comunisti. Quando la S. Sede si rese conto che la DC non era più in grado di gestire il problema, come era già successo alla Costituente, contattò direttamente gli altri partiti. Agli incontri di Silvestrini andavano infatti anche Bufalini, per il Partito comunista, e Spadolini, per i repubblicani. Ricordo di aver partecipato a diverse colazioni con Bufalini, Natta, Arfè, Spadolini e un socialdemocratico che fu poi giudice costituzionale. La cosa fu quindi sbloccata quando la S. Sede prese contatto diretto con i partiti, e si arrivò al dibattito del '78 che si concluse con una mozione molto positiva, nella quale restarono però ancora aperti due punti: l'ora di religione e la questione dei beni ecclesiastici, perché alcuni, tra cui i democristiani, non volevano togliere dal Concordato la materia. Quando però si resero conto che quella era una questione che non si poteva risolvere rapidamente, si trovò la soluzione delineata.

Torno a dire, concludendo, che mi ha fatto molto piacere sentire il prof. Pertici, anche perché quelli che erano presenti pure ieri hanno visto che non c'è stata nessuna discrepanza né sulle ricostruzioni, né sulle interpretazioni. Certamente quello che un pochino andrebbe approfondito è l'assenza della Democrazia Cristiana. Probabilmente ciò dipese da Andreotti, che buttò a mare tutto il lavoro fatto da Moro, Pompei e Bartoletti. Perché lo fece? Per due ragioni: la prima era che Bartoletti era morto e quindi non c'era più l'uomo di Montini, ma soprattutto perché se lui avesse ripreso quel lavoro il merito sarebbe stato di Moro e non suo. Se voi prendete il testo "Pompei-

Bartoletti" del '75 e lo comparate con il primo testo Andreotti-Gonella, notate che c'è un passo indietro enorme. Almeno questa è la lettura che ne detti io; ricordo che l'ambasciatore Pompei, uomo di Moro, era molto depresso perché lo avevano completamente e brutalmente escluso dalle trattative.

Roberto Giusti (Cisl – Arezzo)

Il prof. Pertici ha detto che nel processo di revisione del Concordato hanno avuto un peso importante tre fattori, ultimo dei quali quello della secolarizzazione. Ha poi portato un esempio con la legge sul divorzio e il successivo referendum, citando il ruolo di Amintore Fanfani che sarebbe "intervenuto nella mischia" per "galvanizzare il partito". All'epoca frequentavo la sede della Democrazia Cristiana aretina e mi parve che Fanfani fosse consapevole che avrebbe perso il referendum, ma che decise di combattere quella battaglia per una specie di "ricatto", vale a dire la formazione di un secondo partito cattolico. E sembrava che fosse Gonella ad aver preso l'impegno di creare quel secondo fronte. Io sentii aleggiare quella voce per molto tempo.

Prof. Roberto Pertici (Università di Bergamo)

L'indagine che ho fatto mi porta a dire che la vicenda del divorzio sia di grande importanza. In molti aspetti essa è stata così centrale che i suoi effetti spesso non sono capiti ancora oggi. Ci sono libri che hanno fatto la cronistoria della vicenda, ma non mi paiono soddisfacenti per capire tutti i fattori che erano in gioco in Italia in quegli anni. Se penso ad esempio alle cose che ha detto don Carlo Nanni stamani sono molto felice, perché non le sento dire spesso. Egli ha detto che certi mutamenti legislativi che ci furono in quegli anni hanno avuto un volto ambiguo. Cioè hanno avuto degli effetti positivi (anche se nella legge sull'aborto faccio fatica a coglierli), ma hanno anche prodotto dei contraccolpi di cui solo oggi ci rendiamo conto. Le leggi infatti, sono anche indicazioni di costume, nel senso che la regolamentazione di certi istituti dà anche un segnale sui costumi dell'epoca. Lo ha detto anche il prof. Margiotta Broglio, fonte insospettabile, che lo slogan degli antidivorzisti – tra cui Sergio Cotta, Augusto Del Noce, Gabrio Lombardi, (tutti "antifascisti DOC", che spesso avevano fatto la resistenza e dunque erano di sicura fede democratica) – era "divorzio crea divorzio", e pare oggi di poter dire che sia stata una profezia che si è realizzata. Anche don Carlo

Nanni lo ha detto stamani. È innegabile dunque, che pur tra gli errori commessi, la loro capacità di analizzare le trasformazioni in corso fosse assai acuta. Analizzando peraltro gli scritti di allora di questi personaggi notiamo che non c'è alcun riferimento confessionale: non dicono, cioè, che il divorzio è sbagliato perché la Chiesa ci insegna che è un errore. Essi facevano appello sempre a questioni di analisi sociale. Cotta, che stava studiando la società tecnologica, descriveva la società come già "liquida", come si direbbe oggi, perché le mancavano tutta una serie di punti di riferimento, che con l'introduzione della legge sul divorzio sarebbero ulteriormente diminuiti. Ovvio che il discorso fosse opinabile, ma aveva una sua dignità culturale. Detto questo, credo personalmente che fu un errore iniziare la campagna sul referendum. L'iniziativa referendaria estremizzò la situazione. Forse senza di essa si sarebbe avuta una legge maggiormente condivisa, che avrebbe tutelato di più il "coniuge debole", le ragioni della prole, ecc. Il referendum creò invece grande tensione. La DC aveva il timore che un eventuale compromesso sarebbe stato comunque "scavalcato" ed essa si sarebbe trovata comunque ad affrontare un referendum, di fatto contro di lei, solo poco tempo più tardi. Credo che la gerarchia, il Papa e i suoi collaboratori ebbero un atteggiamento analogo, perché essi non volevano correre il rischio di essere "scavalcati in cattolicità" da una serie di movimenti di base che avevano lottato contro il referendum.

Il discorso del secondo partito cattolico è sempre esistito all'interno della DC per tutto il cinquantennio repubblicano, avendo come costante riferimento Luigi Gedda. Egli fu sempre visto dalla dirigenza democristiana come il potenziale coagulatore di un partito cattolico di destra che rompesse l'unità politica dei cattolici stessi. Questa potenzialità era effettiva o no? Io credo onestamente che egli abbia sempre contato poco sul piano politico, ma la partecipazione di Gedda al comitato per il referendum accanto a Del Noce e Cotta fu una specie di incubo, specialmente per i post-dossettiani (Moro *in primis*). Andrebbe approfondito se la minaccia fosse reale o se la parte sinistra del partito se la immaginasse e la estremizzasse per "richiamare tutti all'ordine". Ho riportato nel libro un colloquio tra Pedrazzi e Dossetti, quando quest'ultimo aveva già preso i voti, di qualche tempo successivo alla questione del referendum, e mi sembrano parole molto interessanti, perché Dossetti investe i cattolici del no (tra cui Pedrazzi e Scoppola): "Ti ricordo il ripudio mosaico: in principio non era così. Per la durezza dei vostri cuori vi è

stato permesso". E aggiunge che il timore dell'epoca fu politico e non religioso, cioè che l'azione era stata animata dalla paura che il referendum saldasse la DC con il Movimento Sociale Italiano, cosa che per Dossetti era una follia. La DC non era stata con il MSI ai tempi dell'operazione Sturzo, come poteva starci allora? "E non vi siete resi conto – conclude Dossetti – che con tale azione vi siete tagliati i ponti alle spalle e per una generazione non conterete più nulla, non vi ascolteranno più nemmeno le gerarchie".

Gedda è peraltro un personaggio di cui oggi si parla abbastanza. A me pare che la sua importanza sia un po' esagerata. Credo che egli fosse politicamente "finito", quando uscì di scena alla fine degli anni Cinquanta. Però rimase un fantasma, e tutte le volte che riemerse produsse l'effetto di far stringere "a coorte" tutta la DC, impaurita dalla minaccia della nascita di un secondo partito. Il diario dell'ambasciatore Pompei, pubblicato da *Il Mulino*, fornisce molte preziose informazioni, ma non riporta traccia né di Gedda né di altre persone che si diceva lavorassero per un secondo partito. Dossetti nella conversazione con Pedrazzi disse appunto, parlando di Gedda: "Voi dovevate andare dove si raccoglievano le firme e dissuadere i cattolici che andavano a firmare per il referendum, dissuadendoli dal firmare". Nel '72 poi Scoppola e gli altri presero posizione dicendo che si sarebbero astenuti dal voto nel caso si fosse tenuto il referendum, e solo nel '74 scelsero di votare no (Dossetti ritenne peraltro un errore politico questa scelta). Quella vicenda fu un momento di lacerazione per il cattolicesimo italiano come poi difficilmente se ne sono avuti nella storia della Repubblica. Dossetti criticava i "cattolici del no" per essersi esposti pubblicamente, per come avevano gestito la vicenda e per le motivazioni che li avevano mossi, perché secondo lui le preoccupazioni politiche (un accordo con tra DC e MSI) non erano fondate.

Prof. Fabio Fineschi (Università di Pisa)

Lei ha detto che Dossetti sosteneva che "i Patti Lateranensi non difendevano". Io vorrei lanciare una provocazione e dire: nemmeno la Costituzione "difende". Lei ha fermato la sua narrazione agli anni Ottanta, ma se si arriva all'oggi, vediamo che alcuni punti costituzionali tornano in discussione: non possiamo non vedere che c'è uno scostamento dall'impianto istituzionale della Costituzione nell'ultimo tempo, rispetto al quale andrebbe fatta una riflessione politica e giuridica all'interno del mondo cattolico.

Andrebbe cioè posto il problema se l'impianto istituzionale (parlamentare) della Costituzione è ancora accettato, se la definizione del ruolo del premier, per come sta emergendo, sia corretta o no. Credo che un ragionamento del genere potrebbe essere utile per ritrovare anche i cattolici su posizioni simili sulle questioni di fondo del nostro paese.

Vorrei fare una seconda osservazione come professore universitario. Io insegno "Impianti nucleari" alla facoltà di Ingegneria, ma insegno anche a un corso di laurea di "Scienze per la pace", e mi occupo di problemi interdisciplinari, come lo sviluppo sostenibile, in particolare della tecnologia in relazione allo sviluppo sostenibile. Di una cosa mi rendo sempre più conto: che ci sarebbe bisogno all'interno del mondo della cultura ufficiale, intendendo con ciò anche l'università, della teologia. In Italia, a differenza per esempio della Germania, mancano sia una facoltà di Teologia che un corso di laurea, oppure corsi di insegnamento in Teologia, fatti all'interno di corsi di laurea. Una teologia, insomma, fatta dalla società civile e non dalla società religiosa. Credo però che l'insegnamento teologico in Italia costituisca un problema più drammatico forse anche dell'insegnamento religioso nelle scuole, perché penso che la prima parte che si opporrebbe a una simile soluzione sarebbe proprio la Chiesa cattolica. Ma d'altra parte anche la questione dell'insegnamento religioso e come deve essere fatto, e quanto questo debba essere legato al "timbro" del vescovo o no, potrebbe avere soluzioni diverse se noi avessimo dei laureati in Teologia. Volevo sapere se lei ha mai analizzato questa problematica e le motivazioni per cui ciò non si verifica: da storico come si potrebbe affrontare un problema di questo genere?

Prof. Roberto Pertici (Università di Bergamo)

Per quanto riguarda la prima domanda penso che gli storici siano un po' profeti del passato; cioè che sul passato possiamo dire la nostra con qualche competenza, perché lo studiamo, magari male, ma sul presente abbiamo tutti la stessa dignità di dire la nostra. Non è per il fatto di aver studiato storia che posso pensare di poter dire qualcosa di più o di meglio di altri che hanno fatto altri studi o che non ne hanno fatti. Quindi esprimo la mia opinione, come chiunque altro: per me la Costituzione della Repubblica è un buon testo. Mi pare che debba essere, soprattutto nella prima parte dei *principi fondamentali*, mantenuta. Ho difficoltà come storico a ritenere che sia una specie di testo

intoccabile. È alla prova dei tempi. Essendo stata elaborata alla fine di un periodo di esperienza totalitaria, la Costituzione è stata soprattutto intesa a evitare ogni possibile concentrazione di potere, cosa di per sé positiva. Ma le attuali società democratiche hanno anche bisogno, per il bene della democrazia, di una certa celerità di decisione. Per questo, per fare un esempio, ci si può chiedere se il nostro bicameralismo perfetto non rallenti il processo legislativo. Intervenire perciò per una differenziazione almeno delle due assemblee, facendo del Senato qualcosa di diverso, oppure prevedere che per alcune leggi basti l'approvazione della Camera e che il Senato sia competente per altre leggi, non significherebbe, secondo me, ribaltare l'assetto costituzionale. Anche una forma di premierato, come esiste in tante altre realtà in occidente, è in discussione da tanto tempo in Italia. Nello Statuto albertino non esisteva la figura del Presidente del Consiglio: esistevano i ministri del re. Il Presidente del Consiglio ha cominciato ad assumere una rilevanza specifica quando negli anni Cinquanta dell'Ottocento emerse la figura del Conte di Cavour, che legò la sua leadership a una maggioranza parlamentare, e con ciò appunto parlamentarizzò lo Stato sabaudo. Però nominalmente il Presidente del Consiglio non aveva funzioni specifiche, tanto che solo con Zanardelli, nel 1901, si discusse di una legge che riordinasse le competenze della Presidenza del Consiglio. Ma non si andò molto oltre. Ancora oggi il Presidente del Consiglio, sulla base della Costituzione, è il *primus inter pares* se va bene! Non ha funzioni specifiche. Perciò ripensare questa figura, magari dandole maggiore smalto decisionale, potrebbe non essere una cattiva idea. Ritengo poi che si debba parlare sinceramente della funzione della magistratura, perché, indipendentemente dalle opinioni politiche, è sotto gli occhi di tutti che la magistratura in Italia non funziona. Chiunque abbia avuto a che fare anche solo, per fortuna sua, *per incidens* con un processo si rende conto che le cose non possono andare avanti così. La magistratura non è una confessione religiosa che può autogestire i suoi problemi; deve essere sottoposta anch'essa alla sovranità popolare, ovviamente in un dialogo fecondo, ma lasciando la potestà legislativa al Parlamento.

Nel mondo cattolico, la cultura dossettiana, prevalente in ambito costituzionale, è stata sempre fortemente proporzionalistica, mentre il mondo contemporaneo va verso un assetto maggioritario. Si preferisce avere governi che durino, governino realmente e che vengano periodicamente giudicati

dall'elettorato, piuttosto che governi che vivono mediando giorno dopo giorno, o governi brevi di coalizione. Essi sono andati bene per molti anni, ma oggi in buona parte del mondo non sono più ritenuti efficaci. Credo però che ci sia ancora diffidenza verso il maggioritario in buona parte del mondo cattolico, e almeno di ciò potete darmi conferma voi.

Un motivo tipico del mondo cattolico mi pare poi il decentramento amministrativo, retaggio della teoria dei corpi intermedi, secondo la quale la società deve organizzarsi dal basso. Anche questo potrebbe essere un argomento da ridiscutere. Come credo che, seguendo le procedure previste dalla Costituzione, si possa metter mano a modificarne alcune parti in modo da non tradire i *principi fondamentali* della prima parte, per renderla più consona allo spirito dei tempi.

Il problema del dibattito politico italiano è però sempre quello di chiedersi: "a chi giova?" Con questa domanda ci blocchiamo sempre, come se, passato Napoleone, passato Mussolini, non potessero passare anche altri personaggi politici. Siamo sempre ossessionati dal presente, con un atteggiamento, secondo me, miope, perché le cose vanno viste un po' in prospettiva. Una legge sul premierato o un assetto istituzionale diverso riguardano il funzionamento della democrazia, ma in certi momenti la democrazia si salva anche evitando una frammentazione dei poteri e facendola funzionare.

Prof. Fabio Fineschi (Università di Pisa)

Vorrei aggiungere, però, che quando fu scritta la Costituzione la società religiosa era prepolitica. La mia domanda era, perciò: se rivediamo questa Costituzione, non può essere un interesse della società religiosa partecipare a quel processo? Cioè il nostro punto di riferimento sarebbero in quel caso i partiti politici o potrebbe essere la società religiosa?

Prof. Paolo Nello (Fondazione Toniolo - Pisa)

Dubito fortemente che si possa trovare un elemento di unità nel mondo cattolico su una posizione costituzionale comune. Forse come proposta e progettualità, ma qui si entra nell'opinabile. Una posizione di questo tipo c'è stata in passato nel movimento cattolico, quando esso tendeva a una visione unitaria. Io credo, ma ripeto è un'opinione, che noi dobbiamo rassegnarci all'idea, ci piaccia o no, che sotto il profilo delle scelte politiche specifiche i

cattolici seguono oggi vie diverse. E che tutte sono legittime: non ci sono cattolici buoni e cattivi. Ognuno fa la sua scelta. Per cui, su un problema come una Costituzione globalmente intesa, mi pare difficile, vista la complessità della questione, che si possano trovare, ad esempio, soltanto due linee diverse. Su alcune questioni, però, occorre ritrovare una qualche ispirazione comune, o per lo meno un dibattito interno: per esempio sul tema dei valori, dell'educazione (come è stato detto), indipendentemente dal fatto che si sia combattuto pro o contro il divorzio. Questa questione può servire peraltro per ricordare ai laici non cattolici che il divorzio fu introdotto per rafforzare l'istituto familiare, secondo le affermazioni, spero non spergiure, dei sostenitori del divorzio, non per demolirlo con il profluvio di tesi che oggi sembrano riempire il dibattito pubblico. I cattolici si pongono spesso il problema, ma agiscono non da cattolici, perché la società religiosa – e con essa il clero, e magari anche la gerarchia – potrebbe fare lo sforzo di "tenere il punto", e di ricordare a chi sbaglia che, se viene trattato bene, non può comunque continuare a fare dichiarazioni assurde (penso al caso di don Santoro).

Ciò detto, dobbiamo però ricordare che, come cattolici, non cambia nulla: qualsiasi cosa venga decisa dalla legislazione civile, non cambia niente. E mi pare che il punto sia proprio questo: insegnare che non cambia nulla. E non è una preoccupazione da cattolici, ma da cittadini. Io sono ad esempio disposto ad ammettere che il divorzio sia un istituto che rafforza la famiglia, purché poi la legislazione civile punti in tutti i suoi aspetti a tale obiettivo. Su questo credo che i cattolici dovrebbero ragionare e superare le vecchie divisioni, ormai lontane nel tempo. Si potrebbe sostenere insieme che occorre una legislazione che rafforzi l'istituto familiare. Su questo punto i cattolici potrebbero, e forse anzi devono, trovare una posizione unitaria, comprendendo che se non lo fanno, almeno su questi temi, sono "finiti". Insomma oggi il dibattito nel mondo cattolico deve dare per scontato che in quell'area si fanno scelte politiche diverse. E però, con riferimento anche alla dottrina sociale della Chiesa, ci sono degli elementi di ispirazione comune su cui non solo si può dibattere, ma si può anche cercare, seppure faticosamente, di trovare una linea comune.

Quanto al discorso della teologia, che ha secondo me un suo rilievo, vi sono altre difficoltà oltre a quelle che tu dicevi. Non credo che tanti nostri colleghi – cattolici e non –, soprattutto delle materie umanistiche, sarebbero

favorevoli alla reintroduzione nelle nostre facoltà dello studio teologico, abolito in Italia con l'unità. Con l'aria che tira penso che sarebbe presa come una ventata clericale, anche se, come dimostra quello che tu stavi dicendo, è tutto fuorché quello.

Marco Boldrini (Pisa)

Mi ha colpito che l'analisi del prof. Pertici sulle possibili soluzioni al problema del concordato sia rimasta sul piano del dibattito parlamentare, trascurando in parte la successiva interpretazione giurisprudenziale. Lei ha citato ad esempio le sentenze di annullamento del matrimonio, che rimandavano alla revisione concordataria, in cui la motivazione della tutela dell'ordine pubblico era un motivo residuale della sentenza. Mi pare invece che buona parte della giurisprudenza considerasse contrarie all'ordine pubblico le sentenze di annullamento che riguardavano fattispecie non previste dall'ordinamento italiano.

Ho l'impressione poi che almeno una parte politica non si fermasse allo studio e alla lotta sui testi delle leggi, ma che si adoperasse anche all'interno della giurisprudenza – perché tra i giudici c'erano quelli più vicini al PCI – per continuare per vie giurisprudenziali la battaglia politica combattuta nelle aule parlamentari. Mi pare che l'altra parte, la DC, più ingenuamente, abbia sempre sottovalutato questo aspetto, preoccupandosi della gestione parlamentare del problema e trascurando la successiva applicazione della legge.

Prof. Roberto Pertici (Università di Bergamo)

Se ripercorriamo la storia della magistratura italiana non fatichiamo ad accorgersi che ancora negli anni Sessanta essa era percepita come un baluardo del potere (tanto che un cantautore come De Andrè le dedicò una delle sue canzoni più cariche di disprezzo). Credo che le cose siano iniziate a cambiare negli anni Settanta, quando una serie di magistrati cadde sotto il piombo dei terroristi, e l'opinione pubblica "democratica" cominciò a guardare alla magistratura da un altro punto di vista. D'altro canto, la magistratura che era nata e si era formata sui codici fascisti andava in pensione in quell'epoca, e il rinnovamento di organico cambiava la caratterizzazione culturale e ideologica dei magistrati. Non direi che nel cinquantennio repubblicano la magistratura sia sempre stata la stessa: né nel

suo modo di comportarsi, né nella percezione che ne ha avuto l'opinione pubblica. Era più facile che negli anni Sessanta la magistratura desse un'interpretazione "reazionaria" di una legge piuttosto che una "progressista".

Per quanto riguarda il Partito comunista il discorso è interessante, e l'ho trattato anche nel mio recente volume. Ritengo sinceramente che in queste materie fosse una forza politica estremamente equilibrata e responsabile. Esso tra l'altro ha dato prova di responsabilità e equilibrio in tutta la sua storia, finché è durato. Non mi pare un caso che durante la segreteria di Occhetto, che decise il cambio del nome del partito, sia stato deciso anche il passaggio a un atteggiamento separatista e anticoncordatario. Negli stessi mesi in cui Occhetto cambiava la natura del PCI, una delle manifestazioni di questo cambiamento era anche la diversa politica ecclesiastica: il passaggio cioè dal sostegno all'art. 7, che proprio il PCI aveva voluto, a un atteggiamento di critica. E il dato era interessante perché segnalava anche un cambiamento della natura di questo partito: non più partito di tradizione leninista e togliattiana, ma partito di cultura radicale, nel senso lato del termine, un partito con una base culturale borghese. Stamani il prof. Margiotta Broglio ha nominato Bufalini: io l'ho sentito parlare a Pisa proprio in occasione della campagna per il referendum sul divorzio. Ricordo che tenne un gran discorso di ampie prospettive, perché i comunisti pensavano anche al futuro. Dicevano, insomma: "Facciamo questa battaglia e vinciamola – perché la volevano vincere –, ma non buttiamo all'aria il tavolo. Dopo si comincia a trattare". Non era dunque lo stesso atteggiamento dei radicali, per i quali la battaglia sul divorzio significava l'inizio della battaglia contro tutto l'assetto concordatario della legislazione italiana. I motivi politici e culturali per cui i comunisti si comportavano così rimandano a una questione complessa, che nasce dalla loro visione marxista della religione, intesa come forma di alienazione da cui ci si sarebbe liberati solo nella società senza classi; era insomma inutile dividere il proletariato tra credenti e non in una società strutturata per classi. Per Lenin, che voleva costruire il paradiso in terra, era inutile dividersi sul paradiso in cielo. Poi c'è da tenere conto della convinzione comunista secondo cui i cattolici, poco alla volta, avrebbero visto dissolversi le loro credenze religiose, secondo quanto affermato da Gramsci, per il quale la nascita del Partito Popolare segnava appunto l'inizio della fine: la storia avrebbe naturalmente "macinato" i cattolici che si

inserivano nel processo di democrazia. È insomma un discorso complesso, nel quale convivevano un po' di machiavellismo, di marxismo, ecc. Togliatti nel '44 rispondendo alla segretaria russa che gli diceva che sarebbe tornato nel paese dei preti, rispose: "la religione cattolica è una cosa seria, che conta molto e che non possiamo trattare con sufficienza". Da questo punto di vista Togliatti aveva le idee chiare: era un giobertiano, per lui l'italiano era *naturaliter* cattolico e dunque occorreva fare i conti con questo elemento. Chi oggi la pensa così, non a caso, è Giorgio Napolitano, ultimo rappresentante di questa tradizione: se ascoltiamo i suoi interventi e messaggi su questo terreno ce ne accorgiamo subito. Senza dimenticare peraltro la sua grande confidenza con l'attuale Pontefice.

Prof. Antonio Marino (Università di Pisa)

Vorrei fare una riflessione su una questione già toccata nel dibattito svolto finora. Mi pare infatti che sia molto lontano il tempo in cui era la divisione sulle scelte etiche fondamentali a produrre la divisione politica. Oggi la divisione politica non è fondata sulle scelte etiche, almeno a mio modo di vedere. Tuttavia sono stati introdotti nel dibattito politico, a volte un po' surrettiziamente, alcuni temi di forte rilevanza etica, giudicati solo sulla base di una contrapposizione politica. A questa confusione mi pare che si siano prestati anche i cattolici. Scelte, proposte e posizioni che in altre situazioni sarebbero stati molto diversi si sono configurati nella direzione di un'assai radicale contrapposizione perché si pensava a sostenere la propria parte politica. Questa divisione si è poi riflessa sul mondo cattolico, nel quale ci sono almeno due grandi correnti che dialogano molto poco. Per questo sento mia la proposta fatta prima da Fineschi. Peraltro la mancanza di dialogo porta anche a posizioni abbastanza superficiali, perché manca ogni approfondimento.

Lo stesso mi pare sia successo per quello che riguarda le scelte per il cambiamento costituzionale. Non mi pare affatto che il decentramento amministrativo venti o quaranta anni fa suscitasse il consenso e al tempo stesso il dissenso che provoca oggi. Adesso tutto sembra il frutto di una divisione partitica *a priori*. In questo senso mi pare molto importante che i cattolici ritrovino la capacità di dialogo, almeno su certe scelte etiche fondamentali. Anche la capacità di formazione delle organizzazioni dell'associazionismo cattolico mi sembra che si sia un po' arrestata di fronte a

questi problemi: un po' per paura, un po' per mancanza di preparazione, visto che oggi i problemi sono assai più complessi. Alla fine sento molto, ad esempio, l'appello dell'attuale Papa, che era già stato fatto dai precedenti pontefici con altre parole: "cattolici fatevi sentire nel paese". Ma penso che non dobbiamo farci sentire tanto per fare, ma approfondendo prima cosa si vuol dire.

Un'ultima notazione vorrei fare sui "laici devoti". Vedo che ci sono, per fortuna, laici che in qualche maniera hanno una sensibilità religiosa. Magari qualcuno è integralista o reazionario, però il rifiuto e il disprezzo *a priori* della collaborazione con i laici sui temi di rilevanza etica è una cosa del tutto sbagliata che mi pare una conseguenza di scelte politiche e partitiche precedenti.

Prof. Roberto Pertici (Università di Bergamo)

Sono d'accordo su tutto. Non mi pare ci sia nulla da aggiungere. Vorrei sottolineare un ultimo punto rilevante, cristianamente rilevante, se posso usare questa espressione. Perché giudichiamo l'anima degli altri e riteniamo che gli altri siano per forza strumentali quando parlano di certe temi? Io ho alcuni amici di quelli che lei chiama "atei devoti": perché io devo partire dal presupposto che siano in malafede e che vogliano strumentalizzare la fede cristiana? Se noi lo facessimo con altre persone, ci giudicheremmo subito in maniera negativa. Ci diremmo subito che non possiamo giudicare la fede degli altri. C'è il rischio che anche in questo si innesti una "logica binaria", che è invece da superare totalmente, perché è una logica di guerra civile, che ci sta dilaniando e ci sta affossando. Questo paese ha perso, per motivi complessi, una struttura di partiti che lo ha retto per tanti anni (e che avevano sia elementi negativi che positivi); la loro scomparsa è stato una fatto traumatico per la società nazionale. Non c'è stato nessun altro paese al mondo, se non quelli ex comunisti, che ha avuto quello che abbiamo vissuto in Italia, cioè la fine di un sistema politico incentrato su partiti secolari (il Partito socialista era nato nel 1892; era sopravvissuto a Mussolini, e non è sopravvissuto ad Antonio Di Pietro!). Questi sono fatti che hanno una loro rilevanza, perché i partiti non sono invenzioni o semplici etichette che vanno e vengono. Sono insediamenti sociali, sono subculture, come si chiamano oggi. Non possiamo dunque adottare al nostro interno una logica binaria, di pure schieramento, perché sennò non c'è via di uscita. Mi diceva un collega

che se noi guardiamo l'innovazione tecnologica, dagli anni Novanta in poi ha avuto in Italia un abbassamento impressionante rispetto ai livelli degli anni Sessanta. Sembra insomma che ci sia una società che si sta atrofizzando. La società "ruspante" degli anni Cinquanta e Sessanta non c'è più: una società carica di speranze, nonostante tutti i problemi, una società vitale. La crisi del sistema politico e la crisi dell'innovazione tecnologica dimostrano che la società si sta atrofizzando e indicano che il nostro compito è forse proprio quello di evitare questo declino, per essere "il lievito" della società. E questo deve avvenire senza pregiudizi: per quale motivo, ad esempio, se l'onorevole Bertinotti dichiara di essere alla ricerca di elementi di fede dobbiamo credergli e se lo dice qualcun altro non gli crediamo e anzi diciamo che ci strumentalizza? Dobbiamo cercare di essere aperti alle ragioni di tutti e alla buona fede di tutti, da verificare poi nei fatti.

Prof. Paolo Nello (Fondazione Toniolo - Pisa)

Mi pare di poter chiudere questa prima fase del dibattito nel segno positivo degli interventi avuti e del richiamo alla necessità di ritrovare un dialogo in primo luogo fra noi cattolici. È esattamente quello che nel suo piccolo cerca di fare questa fondazione, che con la "Tre giorni" vuol offrire un'occasione di formazione e dialogo. Perché il movimento cattolico è tornato quasi alla fase che lo aveva originato nell'Ottocento, cioè alla ricerca del dialogo e della riscoperta dei valori e delle ispirazioni comuni, nella consapevolezza che in fondo abbiamo una grande fortuna: che nel pensiero sociale forse nulla si è dimostrato e si dimostra così vitale come la dottrina sociale della Chiesa. Mi pare infatti che essa si dimostri ancora viva e ispiratrice, contrariamente a quanto sostenevano alcuni dei miei professori universitari…

Venerdì 4 dicembre, sessione pomeridiana

Alfio Vigiani (Pisa)

Premetto che il suo intervento mi è sembrato assai schierato politicamente. Lei ha fatto accenni solo ai mali del governo Berlusconi.

Da ex-socialista e da persona che ha vissuto il regime fascista, volevo poi

chiedere cosa si può fare, secondo lei, per salvare la democrazia, sistema a cui credo molto.

Gabriele Benotto (Consigliere Comunale – San Giuliano Terme, Pisa)

Vorrei fare alcune considerazioni sull'intervento del prof. Martelli. Sono padre di famiglia e da qualche mese anche nonno. Ho cresciuto due figli e ho sempre lavorato. Sono stato dipendente pubblico e ora faccio l'agente di commercio. L'intervento che ho ascoltato non mi è parso solo del sociologo ma anche del politico schierato. Se penso infatti al governo regionale invece che a quello nazionale trovo delle cose contraddittorie e che vorrei definire vergognose. Ad esempio sul tema della sicurezza: le famiglie hanno bisogno del controllo del territorio per vivere tranquille. Sono sei anni che alla regione Toscana è stato chiesto di istituire il CIE (Centro di Identificazione e Espulsione clandestini), perché la sua mancanza costringe a portare i clandestini identificati nelle regioni confinanti. Mi pare che questo sia un problema che il sociologo può analizzare.

Se si pensa poi alla legge elettorale regionale, vediamo che a differenza di quella nazionale e di quelle di altre regioni, non è prevista la possibilità di esprimere preferenze, tanto che gli eletti nel consiglio regionale non sono scelti "personalmente".

L'altro tema che vorrei accennare è quello del degrado ambientale. Mi dispiace vedere i nostri palazzi e i nostri monumenti deturpati da scritte e disegni. Per "buonismo" lasciamo fare, ma non mi pare che l'atteggiamento sia giusto. Ci sono delle città in cui l'attenzione e la cura per i centri storici e i monumenti sono senza dubbio migliori che in alcune zone toscane.

Prof. Stefano Martelli (Università di Bologna)

Mi pare che le domande siano accomunate dalla considerazione che il mio intervento è stato troppo di parte. Forse è il caso che ricordi a me stesso prima che a voi che la mia famiglia ha dei precedenti molto negativi sia con la destra che con la sinistra: il mio bisnonno è stato picchiato dai fascisti e mio nonno è stato rovinato economicamente dai comunisti. Per questo io cerco di stare lontano dalla politica di parte per motivi familiari (mia madre me lo ha ripetuto fino alla noia). Se mi avete sentito un po' accalorato è perché mi anima uno sdegno etico, non politico di parte. L'argomento che vi ho proposto – l'integrazione delle società, e le due istituzioni, religione e sport,

viste attraverso i media – mi ha portato a fare esempi di questo tipo. Vi ho sempre parlato insomma di problemi italiani visti in prospettiva etica, cioè, detto in altri termini, ho cercato di applicare quel poco che so di dottrina sociale della Chiesa all'analisi della società. Poi come sociologo ho cercato di dimostrarvi che a seconda che passi l'una o l'altra delle linee possibili, che sono ben quattro, si hanno effetti diversi che danno base a forme politiche differenti. Ho cercato di stabilire come sociologo se andiamo verso una democrazia partecipativa o competitiva o, peggio, verso un consumismo o una teocrazia. Ho cercato di fornire questi elementi temendo che la linea prudenziale della gerarchia, che ha delle ragioni evidenti anche nei vostri stessi interventi, rischi di produrre più danni per la religione e la Chiesa cattolica rispetto a quello che salva. Secondo me, per il momento, salva la pace delle parrocchie, ma è una pace che somiglia molto all'invisibilità. Siamo ormai irrilevanti come cattolici: se il fine dell'Associazione per la valorizzazione della democrazia in Italia è appunto salvare la democrazia, e pensiamo che ci sia una continuità con la tradizione da Toniolo in poi, è meglio valutare e giudicare insieme la situazione, non dividendoci subito in base alla tale iniziativa politica della tale giunta regionale. Qui si sta parlando di trasformazioni nella cultura e del modo di integrare gli italiani: siamo arrivati al livello minimo di integrazione; c'è in atto una frantumazione, una guerra civile, come ha detto anche Berlusconi pochi giorni fa.

La croce sulla bandiera è simbolo di forza, certo. Nell'ottica della Lega nord la religione cristiana è un fattore di identità forte nei confronti di chi ci minaccia. Io ho cercato però di dirvi che per me la vera minaccia non sono gli immigrati, ma i colletti bianchi: i signori che come me vestono in giacca e cravatta e sono capaci di far condannare l'IMI, l'Istituto Mobiliare Italiano, per mille miliardi con un processo truccato, secondo le sentenze passate in giudicato. Non sto dicendo cose inventate: ci sono mille miliardi scomparsi dal bilancio pubblico e fatti pagare dall'IMI al gruppo Berlusconi. La sentenza Mondadori è un altro di questi esempi. Se crediamo che siano i giudici ad essere cattivi vulneriamo, secondo me, una istituzione fondamentale della società, visto poi che i giudici sono *popolari*. Questa continua menzogna e il continuo offuscamento del nostro retto intendere sono la peggiore delle minacce, perché cambiano il quadro culturale di fondo a cui ci riferiamo. Quando non c'è più speranza di capirsi resta solo il ricorso alla violenza: se fossi vescovo direi queste cose, ma per fortuna non ho questa

responsabilità.

Don Enrico Giovacchini (Fondazione Toniolo - Pisa)

Se il focus del tuo discorso è questo senso di partecipazione che nasce, in senso ideale, dalla fede e che viene anche da una Chiesa vissuta storicamente, con i suoi pro e i suoi contro, credo che molte delle analisi che hai fatto siano non solo condivisibili, ma anche da approfondire. Soprattutto importante mi pare il fatto che non si trova più, o si trova con grande difficoltà, un laicato capace di ragionare non "per parte", ma sulla base degli stimoli profondi che nascono dalla fede. Quando poi dico non "per parte", non dico solo per parte politica, ma dico anche e addirittura per parte ecclesiale. La Chiesa deve cioè essere il collante di una realtà sociale che si frammenta sempre più, che corre verso l'individualismo, che deve affrontare il problema della globalizzazione, ecc. Sono temi che dovremmo studiare e approfondire di più anche come Chiesa. Ma non riusciamo a farlo. Forse la gerarchia, me compreso, rimane ammaliata dal discorso più semplice: fa incontri e convegni senza riuscire a far fare nella quotidianità un salto culturale alle comunità. Verifiche parrocchiali e sul territorio infatti non vengono fatte. In questo condivido pienamente quanto detto dal prof. Martelli.

Ci sono però degli aspetti che non mi trovano concorde. Non vedo, ad esempio, come si possa dare la colpa del dilagare della cultura dell'individualismo, che nasce da un liberalismo sfrenato, unicamente a poche persone. Credo che la colpa sia di tante persone. Chi vive in regioni come la nostra e la tua sa che la parte opposta al governo nazionale non è indenne da tantissime colpe morali. Se facciamo un discorso etico, e lo facciamo come Chiesa, bisogna allora avere il coraggio di farlo a tutto tondo, dicendo anche che noi non siamo più stati capaci, dagli anni Settanta in poi, di formare realmente una classe politica che avesse a ispirazione la fede cristiana. Le persone che ragionano si sentono presi in giro da chi fa politica citando la dottrina sociale della Chiesa e tanti altri alti riferimenti, che restano però lettera morta. Allora non è solo Berlusconi, o la subcultura creata dal berlusconismo, che ha portato l'Italia in questa situazione, ma una serie di gravi fatti verso cui il magistero, anche nelle forme più elevate, ha delle responsabilità. Bisogna però avere il coraggio di dire tutto questo con calma e serenità.

Prof. Stefano Martelli (Università di Bologna)

Continuando questa analisi, sono d'accordo che l'individualismo è una forma di relazione sociale sempre presente in tutte le società. Gli storici, più competenti di me in questo campo, potrebbero ritrovare assai indietro nel tempo tracce di questo atteggiamento dividente, che presuppone una sfiducia generalizzata negli altri al di fuori dei consanguinei. Tutto il familismo amorale che ci hanno regalato gli antropologi culturali americani venendo a studiare il nostro Mezzogiorno e vedendo la radice del sottosviluppo del Mezzogiorno in questa prospettiva (penso all'analisi di Redfield) va in questo senso. Se io ho fatto degli esempi su Berlusconi è perché mi sembra il rappresentante di questa nuova cultura, consumistica-individualistica, fase di gran lunga successiva alla situazione precedente, perché rappresenta il passaggio dalla morale all'estetica. Non conta più la verità dei fatti, ma come io riesco a presentarli: è infatti Berlusconi stesso ad offrirsi come l'unico centro di interesse degli italiani. È una cultura della comunicazione che si traduce nella famosa frase "non importa che parlino bene o male di me, basta che ne parlino".

Il problema vero è per coloro che hanno una cultura e una matrice di sinistra, perché sono i primi in difficoltà. Essi stessi non sono ancora arrivati a ragionare in questa nuova cultura. I grandi patrimoni ideali che hanno costruito nel Novecento la storia del nostro paese, il cattolicesimo, il socialismo, il comunismo, sono in difficoltà con questa nuova cultura e bisognerebbe certo ragionare su questo discorso.

Prof. Paolo Nello (Fondazione Toniolo - Pisa)

Mentre il prof. Magliulo parlava, pensavo che già nella *Rerum Novarum*, contrariamente a quello che comunemente si crede, e nel pensiero di Toniolo, contrariamente a quello che si crede, non c'è nessuna contrapposizione ideologica al mercato. La posizione della dottrina sociale della Chiesa e anche dei pensatori cattolici come Toniolo rispetto ai socialisti di allora è puramente e semplicemente antitetica. Mentre il socialismo si oppone al mercato, il cattolicesimo sociale non lo fa. Si pone però il problema di combattere l'idea che l'economia, come qualsiasi altra dottrina, debba essere indipendente dalla morale. La *Rerum Novarum* prima e Toniolo poi richiamano potentemente il

mercato al controllo della morale: ricordano infatti che l'economia è per l'uomo e non l'uomo per l'economia. Questo pensiero poi si evolve e si precisa meglio fino ad arrivare alle considerazioni che il prof. Magliulo faceva qui. Anche oggi, infatti, non ci si contrappone tanto al mercato, quanto al liberismo sfrenato e selvaggio. Ricollegandomi anche alle relazioni precedenti, del sociologo e del pedagogista in particolare, sottolineo che la dottrina sociale della Chiesa si contrappone al liberismo in tutte le sue forme, cioè all'idea che la vita consista nell'individualismo assoluto.

La relazione del prof. Magliulo è dunque un po' il punto culminante del percorso che stiamo facendo da ieri, perché abbiamo visto come i rapporti Stato-Chiesa a partire dal periodo postunitario si sono evoluti anche proprio in considerazione delle mutazioni della società civile e in conseguenza anche della società religiosa. Anche l'evoluzione della dottrina sociale della Chiesa è un portato di questa più grande e generale evoluzione della società religiosa. E, sia pure in modo diverso, oggi è ancor più attuale la necessità di una proposta, di una testimonianza e di una presenza sociale dei cattolici e della identità cattolica. Non è solo dunque una questione di analisi economica in gioco, ma è tutta una visione antropologica ad essere chiamata in causa; e ciò mi riporta anche al tema che le prime cinque edizioni della "Tre giorni" hanno avuto, appunto il personalismo e la questione antropologica.

Arturo Bonaccorsi (Circolo Giuseppe Toniolo – Reggio Emilia)

In quello che il prof. Magliulo ha detto oggi c'è tutta l'economia reale e io sono d'accordo con la sua analisi. Ma non mi pare che sia stato fatto nessun accenno all'economia finanziaria, e alla finanza criminale che ha determinato questa crisi. Se da un lato vi è una ripresa lenta e graduale, dall'altro vi è il rischio di avere nuove bolle speculative che potrebbero replicare e peggiorare la crisi che è appena passata (o che sta passando). Allora vorrei chiedere: come dobbiamo fare per liberarci dal cancro della finanza criminale, che alberga ancora ai vertici dell'economia mondiale? Michael Moore ha proiettato al festival del cinema di Venezia un film che mostra come le nefandezze che succedevano a New York prima della crisi succedono anche ora. Siamo di fronte a un problema reale e pericoloso: si può fare qualcosa?

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Sicuramente questo è uno dei passaggi cruciali della storia recente. Il fatto

che ancora non si sia giunti a una regolamentazione della questione e si assista alla ripresa di comportamenti eticamente riprovevoli, cioè la vendita di "titoli tossici", deriva dalla difficoltà di trovare una soluzione. La proposta che hanno fatto Alesina e Giavazzi è interessante e avrebbe degli effetti positivi: essi sostengono che in sé la deregolamentazione è un fatto positivo, perché permette di dare credito a una serie di soggetti che stando, per esempio, alle regole del nostro sistema bancario non potrebbero avere accesso al credito. Potrei portare l'esempio di *Google*, i cui due fondatori erano nullatenenti. Se qualcuno non avesse dato loro credito, in tutti i sensi, non ci sarebbe stata questa innovazione. Tuttavia i "però" sono tanti: in primo luogo ci troviamo di fronte a uno stravolgimento del ruolo del sistema bancario e finanziario, che non è più l'intermediario che trasferisce il risparmio reale e effettivo dalle famiglie alle imprese – magari a quelle che innovano e che, pur non offrendo grandi garanzie, hanno però un progetto innovativo credibile – ma va a finanziare il consumo. La proposta di Alesina e Giavazzi è dunque di tornare all'origine, dove si è verificato un guasto perché si è consentito alle società finanziarie di erogare credito con un capitale limitatissimo. Essi leggono quanto accaduto non come una colpa del mercato, ma della politica, di Clinton prima e di Bush poi, i quali cedendo alle pressioni di *lobbies* organizzate non hanno saputo imporre una regola molto semplice: se la banca vuole concedere crediti a soggetti che non offrono garanzie, come tutte le imprese deve assumersi il rischio di portare a garanzia il proprio capitale. Alesina e Giavazzi sostengono che basterebbe questa semplice regola per rimettere le cose in ordine. Personalmente credo che questa sia una soluzione efficace, perché una banca di investimento non può operare senza offrire garanzie e spargendo il rischio che essa corre su tutto il mondo. La prima regola è dunque quella, ma ho la sensazione che ciò non basti, perché appunto c'è una forte divaricazione tra economia finanziaria e economia reale. Si è scelto di finanziare tutto purché ci sia un ritorno, e non si finanziano più le imprese o gli investimenti innovativi: il problema è assai complesso.

Prof. Fabio Fineschi (Università di Pisa)

Mi occupo professionalmente di problemi di sviluppo, anche se da un punto di vista tecnologico e non economico. Secondo me la grande forza del libero mercato era la fede che l'uomo aveva nell'egoismo dell'altro uomo. Perché nessuno crede che l'uomo sia buono, ma quasi tutti siamo sicuri che

sia cattivo. Il fatto di fidarsi dell'egoismo dell'uomo, cioè del fatto che faccio qualcosa per il mio interesse, era la grande *chance* del mercato. Era anche la logica con cui si interpretava la crescita economica legata a questo meccanismo.

Sono però intervenuti alcuni problemi. Uno di essi è l'impatto dello sviluppo sull'ambiente, che ha mostrato che la crescita economica poteva incontrare limitazioni. Per questo proprio il concetto di limite alla crescita diventava fondamentale, e per questo lo sviluppo andava declinato in termini diversi da come si era fatto fino a quel momento. Un secondo problema è la disuguaglianza tra i popoli, che Paolo VI ha messo in luce nella *Populorum Progressio*. Il primo punto è stato sollevato dalla parte laica, visto che sul problema ambientale la Chiesa non è stata immediatamente propositiva; la riflessione sul secondo punto – quello riguardante il sottosviluppo e il modo nuovo con cui doveva essere trattato – è onestamente merito di Paolo VI della dottrina sociale della Chiesa.

A me sembra però che Benedetto XVI faccia oggi un passo ulteriore, mettendo in crisi alcune certezze precedenti: la fede dell'uomo nell'egoismo diventa importante, solo perché viene introdotta la necessità dell'etica. Il Papa fa dell'etica una scienza nelle scienze, perché connaturata nella logica stessa della scienza, altrimenti – penso al mio punto di vista dell'innovazione tecnologica – non scopriremmo più niente, oppure quello che scopriremmo danneggerebbe ciò che riusciamo economicamente a costruire. L'importanza dell'etica poi per Benedetto XVI è confermata dal fatto che anche prima di Cristo si diceva che senza di essa non si poteva andare avanti. Dunque mi pare che il ragionamento del Papa sia che l'etica deve essere intrecciata con lo sviluppo dell'uomo (dato anche che la crescita non può essere illimitata) e lo sarà solo se c'è Dio e il rapporto dell'uomo con Dio. Il problema, tornando a quanto dicevo anche prima, diventa quindi la teologia dentro la scienza. Senza Dio l'uomo non può avere la forza di mettere l'etica nel "meccanismo" e quindi non riesce a fare nulla: Dio diventa quasi una necessità scientifica. Io ho letto questo nell'enciclica e volevo verificare con voi questa posizione.

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Il suo intervento mi trova totalmente d'accordo. Cerchiamo di ragionare sul significato delle parole. Sono d'accordo che l'uomo sia egoista. Smith diceva che persegue il *self interest*, il proprio interesse. Tutto però sta a

intendersi sul significato di questa espressione, cioè su chi è che fa meglio il proprio interesse. Quell'imprenditore che trasforma la propria impresa in una caserma, in cui tutto è regolamentato e disciplinato secondo rapporti contrattuali che puntano allo sfruttamento dell'altro, o quell'imprenditore che dentro la normale attività economica, dopo aver garantito quel livello di giustizia minima, riesce anche a creare un ambiente umano "gradevole"? (Olivetti, ad esempio, già agli inizi degli anni Cinquanta, e prima ancora Lanerossi a Schio, trasformarono la loro impresa, creando le mense per i lavoratori, curando gli ambienti di lavoro, ecc.) Chi è più soddisfatto dopo? Chi ha fatto meglio il proprio tornaconto? La sfida oggi è questa.

Abbiamo tanti esempi di imprese *for profit* e *no profit* in cui si guadagna in un clima umano e in un ambiente umano diversi. Quando Benedetto XVI parla di etica intende dire questo. Dio compie il desiderio dell'uomo sempre, nelle otto ore lavorative come fuori dalla fabbrica. "La Carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. […] Essa dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro relazioni: rapporti sociali, economici e politici" (*Caritas in veritate*, par. 2). Investe tutto, niente è escluso: è questa la vera novità. Invece noi eravamo abituati a pensare a un ambito in cui la fede non entrava, in cui i rapporti erano puramente strumentali. Tuttavia torno a dire che anche io penso che l'uomo sia egoista, che ricerchi il proprio bene. Che cosa è però il proprio bene? Questo è il punto. La sfida del Papa è che la fede compie l'uomo sempre e ovunque.

Fabrizio Amore Bianco (Livorno)

L'immagine che ha tracciato dell'imprenditore che continua a rischiare invece di andare all'estero su una spiaggia, chiudendo l'azienda e portando via quel che rimane del capitale mi ha richiamato alla mente un servizio che ho visto tempo fa alla televisione, su imprenditori che hanno fatto anche di più, per esempio nel Nord Est. Hanno cioè ipotecato la casa, hanno usato i beni personali e con quei soldi hanno continuato a far andare avanti l'azienda media o piccola che avevano, ormai in perdita. Credo che un elemento di forza delle piccole e medie imprese, che costituiscono l'ossatura dell'economia italiana, sia anche la piccola e media dimensione dei rapporti con i dipendenti, più umani e personali.

Mi chiedo però come questo modo di vivere i rapporti economici all'interno di un'azienda piccola, possa "funzionare" nelle grandi aziende, dove per ragioni strutturali i rapporti personali tra imprenditori e dipendenti non possono essere così stretti.

Mi chiedo, poi, come questa dimensione sociale possa coniugarsi con le politiche pubbliche e la politica economica dello Stato, in un paese peraltro come il nostro in cui la leva pubblica è molto limitata sia dal debito pubblico che dai vincoli comunitari e dove forse non sarebbe nemmeno conveniente usare in maniera massiccia politiche di tipo redistributivo. Sono personalmente convinto che quando una politica economica è eccessivamente redistributiva distrugge la società civile e la democrazia economica. L'idea di prendere dalla parte della società che produce molto per "dare la mancia" a più persone possibili costituisce forse più un peso che un fattore di progresso.

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Inizio a rispondere dalla seconda domanda, usando una metafora famosa nella letteratura economica: quella della ricchezza che si distribuisce con un secchio bucato. Cioè, sarebbe come se l'acqua venisse portata da chi ce l'ha a chi ne è privo con un secchio bucato, per cui nel tragitto parte di quella "ricchezza" si perde. Al di là di questo, pensiamo alla Svezia e ai paesi scandinavi, che hanno livelli di tassazione altissimi e che sono forse l'esempio classico di questa frattura tra economico e civile: lì c'era il più alto tasso di suicidi, forse anche perché le persone erano troppo assistite. La vera sfida non sta nel redistribuire la ricchezza, ma nell'includere, nel chiamare a partecipare al processo produttivo. Era poi il grande obiettivo del provvedimento statunitense del *Full Empolyment Act*, che impegnava le autorità politiche a perseguire l'obiettivo della massima occupazione, divenuto in seguito quello della piena occupazione, ma l'obiettivo era comunque attuare politiche che favorissero il massimo livello di occupazione, come previsto peraltro anche dalla nostra Costituzione. Non a caso nella strategia di Lisbona uno dei *target* è aumentare il tasso di occupazione. Su 100 persone che sono in condizione di lavorare, escludendo bambini e anziani dunque, oggi in Italia ne lavorano meno di 60. Questo è già un grande successo, dovuto alle politiche di liberalizzazione del mercato del lavoro, perché fino a pochi anni fa la percentuale era inferiore a 50, cioè gli altri 50 erano in un modo o in un altro assistiti.

Sulla questione della grande impresa, uno degli studiosi di management più importanti al mondo, il canadese David Miller, ha scritto lavori importanti studiando alcuni casi di grandi gruppi aziendali come *Ikea* e *Michelin*. Cito un passaggio del prof. Corbetta che commenta uno studio di Miller: "In queste imprese «i figli dei proprietari hanno passato decenni accanto ai genitori, assorbendo costantemente la passione per la missione e per la società, in condizione emotivamente affascinanti, non sentono che l'azienda appartiene a loro, ma che loro appartengono all'azienda e che devono esserne all'altezza». In queste imprese i dipendenti si affezionano alla società, perché la identificano come una famiglia e la famiglia proprietaria dal canto suo si impegna a scegliere, far socializzare, formare, seguire i propri dipendenti, perché sono loro che hanno il compito di badare all'impresa, il loro bene più prezioso. Nei contatti con i loro partners commerciali, le relazioni «eccedono di gran lunga il periodo, lo scopo e il potenziale delle episodiche contrattazioni di mercato» per fondarsi invece sulla convenienza di lungo termine" (G. Corbetta, *Felicità e pmi sono frutto di un'opera comune*, in *Il sussidiario*; 2 dicembre 2009). L'autore di questo articolo è prorettore alla Bocconi. Non sono dunque "buonisti" a sostenere queste tesi, ma studiosi di *management* e di strategie per le imprese che hanno visto che anche nei grandi gruppi, quando si crea questo contesto c'è un risultato economico anche di lungo periodo.

Ma al di là di questi esempi (e se ne potrebbero fare altri), ci sono pure gli strumenti per intervenire. L'art. 46 della nostra Costituzione introduce infatti il principio della partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'impresa, ma è rimasto inattuato (anche se oggi viene rilanciato da Sacconi e altri). Certo non è semplice gestire una situazione che prefigura la cogestione e la partecipazione agli utili, però anche in questo caso un passo avanti si può fare. Il ruolo del sindacato per esempio può cambiare, arrivando a vedere l'impresa come co-protagonista e non come controparte. Ciò creerebbe veramente un clima diverso. Concordo con lei che nella piccola e media impresa ciò sia più facile, però è possibile anche nella grande impresa, in forme diverse, ovviamente, ma gli strumenti e le esperienze che dimostrano la praticabilità di questa possibilità ci sono.

Roberto Giusti (Cisl – Arezzo)

Vorrei fare due domande. Lei ha parlato della gratuità come dono. Come

si differenzia questa dal capitalismo compassionevole? O dalla solidarietà pubblica? La seconda domanda: che connessione c'è tra solidarietà e fraternità? Lei ha parlato, infatti, anche di fraternità.

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Il capitalismo compassionevole, cioè il modello americano, è esattamente l'opposto dell'idea della gratuità. Mentre da noi emergeva lo Stato sociale, soggetto pubblico, negli Stati Uniti si affermavano la figura del filantropo, e delle imprese che fanno filantropia, acquistando con ciò un'immagine migliore agli occhi dei consumatori. Tanto che è molto dubbio quanto sia davvero gratuita quella carità visto che per l'impresa o il magnate americano essa ha un ritorno. L'idea della gratuità invece rimanda a questo passo dell'enciclica: "Il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica" (*Caritas in veritate*, par. 36). Cosa vuol dire? A me pare che gratuità significhi introdurre una motivazione in più rispetto a quelle date, oggettive per cui si lavora (vale a dire "campare" la famiglia, procurarsi un salario, ecc.). Nell'esperienza normale, infatti, esistono persone che, pur prendendo il 27 di ogni mese lo stesso stipendio con lo stesso contratto degli altri, vivono i rapporti lavorativi con le persone e con le cose con una motivazione aggiuntiva. Gratuità significa guardare l'altro per il valore che ha, per il fatto che l'altro è immagine di Dio. Chi vive così tutte le relazioni, non solo quelle micro ma anche quelle macro, sperimenta il senso di gratuità, proprio perché si rapporta all'altro con questa consapevolezza, con questa coscienza. Concretamente per l'imprenditore che potrebbe licenziare, chiudere e andarsene, ciò significa fermarsi, resistere e aspettare. Per l'operaio che potrebbe stare lì e fare il meno possibile, significa invece partecipare alla sua attività di lavoro pienamente. La gratuità è una motivazione intrinseca che porta a fare le cose e a rapportarsi con gli uomini per il valore che hanno, indipendentemente da quello che c'è scritto nel contratto e indipendentemente dal ritorno economico che hanno. Per questo anche io trovo gusto a fare le cose che faccio, a rapportarmi con i colleghi, a coinvolgermi in certi progetti di ricerca, indipendentemente dal calcolo economico legato a un eventuale premio di produttività. L'università da questo punto di vista è il luogo più strano del mondo: se non si vuole fare nulla, si può non fare nulla, veramente nulla. Ma se si vuole fare, è il lavoro

più faticoso e impegnativo che ci sia.

Per ciò che riguarda il rapporto tra solidarietà e fraternità, credo che fraternità sia sinonimo di amicizia, e che da essa nasca la vera solidarietà, una solidarietà consapevole. Non è più semplicemente filantropia o capitalismo compassionevole.

Don Enrico Giovacchini (Fondazione Toniolo - Pisa)

Mi piacerebbe articolare una domanda per avere una risposta che susciti la speranza dell'azione.

Mi sembra che da questa e dalle altre riflessioni fatte oggi nasca l'esigenza di una rivisitazione e di un cambiamento della visione antropologica. Abbiamo da questo punto di vista davanti a noi una scommessa: percepire l'uomo in modo diverso o subire una serie di sconfitte. E questo perché negli ultimi secoli si è affermato un dualismo che in economia si traduce in certi termini, nella relazione e in sociologia in altri, nell'educazione in altri ancora, ma che insomma contrappone chi tende a vedere l'uomo con una visione pessimistica a chi lo vede in modo ottimista. La visione del cristiano è indubbiamente diversa, e per questo la sfida che abbiamo davanti è grande: recuperare un'etica e una visione del mondo da poter proporre a tutti, credenti e non, per far emergere una speranza per tutto l'uomo e per tutti gli uomini.

La mia domanda, dopo questa introduzione, è dunque questa: da economista ci puoi indicare alcune cose che sia nella visione macro che nella visione micro dell'economia portino la speranza di vedere un uomo realista? Su questo mi pare che anche il Papa faccia una scommessa. Questo mi affascina peraltro della *Caritas in veritate*: il fatto che si scommetta sulla fraternità come cosa possibile, al di là della fede. L'uomo è uomo perché è fratello dell'altro. Questo mi pare che potrebbe essere il contributo per una civiltà diversa. Noi dovremmo essere capaci di proporre qualcosa di diverso, un uomo che vede la realtà in forme diverse rispetto a quelle dell'ottimismo e del pessimismo. Se noi non imbocchiamo questa strada saremo, come cristiani, destinati alla marginalizzazione, a spaccarci tra noi, e, come uomini, non diremo più niente a nessuno. Io credo che l'economia con i suoi strumenti possa proporci alcune piste di impegno, cosa ne pensi?

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Anche a me pare proprio che la sfida sia antropologica. Perché lo

possiamo ammettere più o meno esplicitamente, ma in fondo quale è l'immagine che noi abbiamo dell'esperienza cristiana, di ciò che la Chiesa ci propone? Un'immagine moralistica, come se l'uomo reale fosse un altro. Invece quello che emerge, forse e a tratti in modo contraddittorio, è che "si può vivere così", per citare il titolo di un'opera di don Luigi Giussani. In quel libro egli descrive esperienze di uomini che vivono la fede come qualcosa che illumina tutta la vita, non solo alcuni aspetti di essa. Per fare degli esempi cito, a livello macro, la questione energetica. Che cos'è la questione dello sviluppo sostenibile se non un'esemplificazione che lo sviluppo ha un limite, che esso non può essere basato esclusivamente sui consumi, ma che deve guardare all'uomo in pieno e a tutti gli uomini? Questo sta diventando il tema della nostra epoca.

Per fare invece esempi di carattere microeconomico, cito le imprese *for profit* che seguono questi esempi virtuosi, l'arcipelago delle imprese *no profit*, e il mondo del terzo settore. Che cosa sono questi esempi se non una testimonianza che "si può vivere così"? Le relazioni economiche basate su questa esperienza diventano più gratificanti, più remunerative, più appaganti per l'uomo "egoista", perché lo soddisfano di più. Quello che a noi compete è dar credito a queste esperienze, sostenerle, moltiplicarle.

L'enciclica afferma proprio che a una antropologia negativa, la Chiesa e l'esperienza cristiana contrappongono un'antropologia positiva, fatta di "un complesso di esigenze e di evidenze con cui l'uomo è proiettato dentro il confronto con tutto ciò che esiste. La natura lancia l'uomo nell'universale paragone con se stesso, con gli altri, con le cose, dotandolo di un complesso di evidenze e di esigenze originali talmente originali, che tutto ciò che l'uomo vive o fa da esse dipende." (L. Giussani, *Il senso religioso*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1993, p. 16). In altre parole la partenza dell'uomo è positiva: l'uomo non è innanzitutto mosso da impulsi negativi. Detto questo è anche naturalmente fragile, tradisce, rinnega mille volte, ma poi riparte proprio da quell'impulso positivo. Le imprese in cui si fanno soldi e si dà lavoro, cioè che seguono le leggi del mercato, ma per uno scopo più grande per il quale il profitto e l'utile sono solo strumenti e indicatori della bontà della strada intrapresa, sono, secondo me, l'esempio più convincente. Ovviamente se nell'impresa tutti sorridono e sono felici, ma si accumulano debiti e perdite, vuol dire che c'è qualcosa che non va. Ma l'esperienza e la storia ci testimoniano casi di successo aziendale, e gli esempi non sono solo a

livello macro e micro, ma anche a livello intermedio: si veda lo stato sociale, sempre più retto dai corpi intermedi per ospedali, scuole, ricoveri. Tutto questo mi pare segno e testimonianza che "si può vivere così".

Gabriele Benotto (Consigliere Comunale – San Giuliano Terme, Pisa)

Volevo richiamare una parola che non ho ancora sentito usare né dall'economista né dal sociologo: il dovere. Il senso del dovere è importante per le attività che si svolgono quotidianamente, soprattutto il servizio che rende alla società sia chi fa lavori più "importanti", sia chi fa lavori più umili, quando fa il proprio mestiere con dignità.

Cosa è possibile fare – mi chiedo e chiedo – per recuperare quella voglia e quella volontà che fondavano la cultura del buon lavoro?

Prof. Antonio Magliulo (Libera Università San Pio V Roma)

Il tema dei doveri non è in contrapposizione a quanto detto finora. Esso compare già nella *Rerum Novarum*, dove si ha quasi una carta dei diritti e dei doveri dei lavoratori e dei datori di lavoro. Leone XIII partiva da una definizione di diritti e doveri delle parti dentro l'impresa, tema che peraltro ritroviamo anche nei dibattiti all'Assemblea costituente. Per questo la sua osservazione mi pare giusta, ma separare il tema dei doveri da quello della motivazione al lavoro può essere rischioso. In una logica di rigida applicazione dei doveri contrattuali, infatti, le nostre istituzioni imploderebbero in un istante: immaginiamo cosa accadrebbe nei luoghi di lavoro se ciascuno dovesse muoversi con il contratto in tasca! Sarebbe la fine!

Si può certo obiettare che ci sono molte persone che non fanno nemmeno quanto scritto sul contratto... Ma secondo me l'idea di dovere ha bisogno di essere arricchita dalla motivazione e dalla passione per il lavoro e queste si diffondono solo se uno vede un altro che fa così. E' come un contagio, una contaminazione: il cattolico direbbe che è una testimonianza, ma la sostanza è la stessa. Accanto ai fannulloni nel mirino di Brunetta ci sono tante persone che lavorano benissimo. Ci vogliono dunque i controlli, ma sappiamo anche che c'è bisogno di qualcosa in più del controllo. Ci vuole insomma il dovere arricchito dalla motivazione. È difficile peraltro immaginare centinaia di controllori sul luogo di lavoro…

Prof. Fabio Fineschi (Università di Pisa)

Premetto che questa enciclica mi ha interpellato come ingegnere, come tecnologo. Credo poi che si debbano correggere alcune interpretazioni sbagliate: l'enciclica di Benedetto XVI non delinea in modo del tutto originale un possibile mondo migliore di questo. Voglio dire che anche il pensiero non cattolico ha già delineato lo scenario da costruire: le "specifiche del prodotto", per dirla in termine tecnico, non sono originali. È già stato fatto un lavoro lunghissimo, durissimo, dall'Organizzazione delle Nazioni Unite, per produrre una serie di documenti, che identificano lo scenario a cui bisognerebbe giungere. Da questa riflessione, che a livello mondiale tutti gli uomini stanno facendo, emerge che la situazione attuale e il modello su cui si fonda la nostra società non possono reggere. Siamo in una situazione di crisi profonda, che impone la necessità di una trasformazione radicale. Sto lavorando sui documenti citati con i miei studenti di *Scienze per la Pace*, ma ci accorgiamo sempre più che manca l'"istruzione" di come fare a passare da un modello all'altro. Nessuno sa come fare concretamente. L'economia ecologica – dove il termine "ecologica" non si riferisce soltanto al tema dell'ambiente, ma arriva a una posizione molto vicina a quello di Benedetto XVI e già presente nella dottrina sociale della Chiesa, cioè al discorso di una ecologia umana e di una ecologia naturale – delinea un modo di essere diverso in una nuova economia, ma non ci dice come si fa a passare da questa situazione a quell'altra. Il problema dell'ingegnere, per esemplificare quanto dico con un'immagine, è inventare la catena di "istruzioni" che rende possibile giungere a un certo prodotto. Se infatti immagino il risultato finale solo in termini astratti e non trovo il modo di concretizzarlo, il senso di frustrazione cresce. E lo stesso mi pare succeda per i problemi mondiali. Qual è allora il passaggio secondo me veramente nuovo in questa enciclica, veramente importante per noi cristiani, e per tutti gli uomini di buona volontà? La convinzione che senza Dio non si può fare nulla. Il merito della *Caritas in veritate* è quello di dimostrare scientificamente – questa è la forza di Benedetto XVI, ma è tutto il suo magistero che sta lavorando in questo senso, mi sembra – che se l'uomo non va al di là di sé, se non mette la gratuità, la spiritualità, l'amore nelle cose che fa, effettivamente diventa impossibile ogni mutamento. Non possiamo farcela a maggior ragione nella

durezza delle condizioni lavorative degli ultimi tempi. Non ce la facciamo insomma senza l'amore di Cristo. Questo mi pare il ragionamento importante per quell'impegno sociale e politico di cui si è parlato: come cristiani, dopo questa enciclica, dobbiamo davvero chiederci se davvero la soluzione per il mondo non stia nel nostro agire. Ma la sfida è grande, perché richiede una rigorosità e una coerenza spesso difficili da ottenere.

Riccardo Buscemi (Consigliere Comunale – Pisa)

Lei ha parlato, nel suo intervento, di un atteggiamento di convivialità: può spiegare meglio in cosa consiste?

Luciano Pattaro (Coldiretti – Pisa)

Sono di origine veneta e ho continuato la tradizione della mia famiglia di fare i contadini. Ho trascorso l'infanzia e la gioventù a Imola dove ci trasferimmo con tutti i miei nove fratelli. Mio papà, nato nel 1904, mi diceva spesso di aver visto per molti anni camminare la povertà accanto a noi. Durante la guerra – mi raccontava sempre mio padre – la fraternità e l'amicizia erano molto forti, anche tra persone di sponde politiche opposte. La solidarietà era una cosa naturale e normale, vivendo alla giornata. Poi i tempi cambiarono e ciascuno prese una strada diversa, anche perché eravamo troppi per condurre la terra. Ci fu chi andò a lavorare in fabbrica e chi, come me, dovette sia lavorare in casa che fare l'operaio. La mattina mi alzavo alle cinque, lavoravo nei campi fino alle sette, poi andavo a fare l'operaio fino alla sera; tornavo a casa e facevo il resto fino alle dieci o mezzanotte. Grazie alla nostra attività, ci siamo ingranditi, e dunque ho continuato il doppio lavoro. Confesso che a 18-20 anni, invidiavo gli amici operai che vedevo già al bar passando in paese alle cinque mentre io avevo ancora quattro ore di lavoro da fare. Poi è arrivato il tempo in cui si iniziano a veder mancare le persone care: in pochi anni sono andati via da casa sette persone e la vita è arrivata a farci provare tutta la sua durezza. Dopo qualche anno con alcuni fratelli comprammo dei poderi a Pisa, uno vicino all'altro, e siamo riusciti a creare una buona azienda. La Coldiretti è diventata per me la seconda famiglia. Quest'anno teniamo a Peccioli la giornata del ringraziamento provinciale. La Coldiretti si ispira alla dottrina sociale della Chiesa fin dalla sua nascita, e, anche se sta cambiando al suo interno, essa nella sua azione continuerà a guardare alla Dottrina.

Prof. Andrea Tomasi (Università di Pisa)

Mi pare che la profondità e lo spessore dell'enciclica, peraltro ben illustrati nella relazione di Mons. Casile, siano legati anche al fatto che questa è la prima enciclica della dottrina sociale della Chiesa che mette esplicitamente a tema il problema della globalizzazione, con cui non tutti abbiamo grande familiarità. A me sembra che l'enciclica, più che fare una serie di proposte, che pure nella seconda parte fa, dia un criterio e un metro con cui valutare lo sviluppo nella globalizzazione: il criterio, che Mons. Casile ha sottolineato più volte, è quello dello sviluppo integrale dell'uomo e di ogni uomo, ripreso dalla *Populorum Progressio*. Il metro mi sembra insomma quello del rispetto della vita, proposto non sulla scorta della convinzione che l'uomo è figlio di Dio, ma in forza di un nuovo modello di sviluppo che l'enciclica dice deve essere basato su un nuovo umanesimo. Per questo mi vorrei differenziare parzialmente dal giudizio del prof. Fineschi, che opera peraltro in un settore diverso dal mio. A me pare infatti che il nuovo umanesimo di cui abbiamo bisogno debba necessariamente tener conto della tecnologia, presente ormai ovunque. Ma come? Con la collaborazione di tutti gli uomini di buona volontà. Di qui nasce anche una sfida molto interessante: avere il coraggio di ripensare le istituzioni internazionali, le quali affrontano la globalizzazione con una logica non sempre rispettosa dello sviluppo integrale dell'uomo e della vita. Questi mi sembrano i temi più rilevanti su cui l'enciclica prende posizione in modo molto preciso e forse anche nuovo, proprio perché nuovi sono i problemi che ci sono piombati addosso nell'ultimo decennio.

Prof. Antonio Marino (Università di Pisa)

Mi pare che questo convegno ci abbia nuovamente mostrato la centralità del problema dei valori. La società infatti in tutte le sue varie espressioni e nei diversi ambiti d'azione – legislativo, economico, ecc., come ci hanno esemplificato le relazioni avute – ha bisogno dei valori. Non basta da questo punto di vista nemmeno la sola Costituzione, per la quale le scelte valoriali furono fatte all'inizio, e nemmeno i corpi intermedi, che devono sempre tener presente lo sviluppo completo dell'uomo e il senso della dignità di ciascuno. Peraltro, da un lato, le leggi – è stato ricordato anche in questa sede – sono a un tempo effetto e causa di valori, mentre le indicazioni che provengono dagli organismi internazionali sono spesso contraddittorie e confuse (ricordo, ad

esempio, che lavorando con *Amnesty International* al tempo della battaglia contro la tortura, è risultato che fanno parte dell'ONU più di 60 Paesi nei quali si pratica la tortura ufficialmente. Perciò, purtroppo, non credo che ci si possa aspettare molto da questa istituzione, dato anche che alcuni di tali Paesi sono pure presenti nella commissione per i diritti umani). Anche le indicazioni che provengono dagli organismi europei mi sembrano abbastanza contraddittorie. Esse cercano di fondarsi, soprattutto in questo periodo, sul principio, in sé giustissimo, di non discriminazione, ma l'applicazione è molto dubbia. Credo sia compito di noi laici cercare di proporre soluzioni, anche per una struttura dello Stato nella quale le singole sorgenti valoriali possano dispiegarsi liberamente e utilmente per tutti. Non possiamo cominciare con il riferimento a Dio – anche se siamo perfettamente consapevoli che è Dio all'origine dei valori, è Lui che ci dà dignità e ci dà tutto –, ma possiamo provare a vivere gli ambiti nei quali siamo chiamati, dando il nostro apporto anche culturale (non mancano i grandi esempi, con Maritain e Mounier) e non solo pratico di solidarietà. Possiamo prestare la nostra opera per capire cosa sia il vero pluralismo, o cosa voglia dire il rispetto per tutti in una società dove crescono i problemi di integrazione. Possiamo dare il nostro contributo per studiare leggi o riforme costituzionali per uno Stato, che pur restando laico, permetta di parlare di valori. Per fare un esempio attuale, come possiamo effettivamente cominciare a proporre le nostre riflessioni su una questione come quella del crocifisso nelle scuole? Devo dire, concludendo, che ho cercato spesso di sollecitare colleghi di altre Facoltà a parlarci di queste cose, ma ho altrettanto spesso incontrato molte difficoltà, come se la riflessione della filosofia politica o del pensiero politico non fosse molto sviluppata e se si parla, ad esempio, della famiglia ci si debba riferire solo ai termini sociologici e alle statistiche sulla questione. Dunque la mia è una richiesta ai laici di cercare di realizzare un pensiero concreto in questa direzione.

Don Dario Ghelardi (Pisa)

Vorrei chiedere a mons. Casile quale impatto ha avuto l'enciclica *Caritas in veritate* nel tessuto sociale italiano. Nel mio piccolo mi pare infatti di poter testimoniare che essa non abbia avuto una grande rilevanza. Mi pare che sia stata presentata come una delle tante encicliche, la terza di Benedetto XVI, e poco più.

Non sono poi molto d'accordo sul discorso fatto sulla globalizzazione, visto che i sociologi parlano ormai di "glocalizzazione", fenomeno che sarebbe iniziato già negli anni Ottanta. La globalizzazione sembra quasi superata da quel processo che Beck nel 1980 definiva appunto "glocalismo", e che realizzava l'unione fra aspetto universale e aspetto locale. Detto questo, pongo una breve domanda: se la *Rerum novarum* ebbe un impatto forte nella società del tempo – dando l'impulso a tutto ciò che conosciamo in termini di associazionionismo e di opera cattolica –, quale impulso può dare la *Caritas in veritate* nell'attuale società? Quest'ultima peraltro è davvero diversa da quella dei tempi di Leone XIII? E quale messaggio lancia l'enciclica all'*intellighenzia* e ai cristiani impegnati nel sociale e nel mondo del lavoro?

Prof. Paolo Nepi (Università di Roma Tre)

Ho letto questa frase di Toniolo e vorrei capire cosa può voler dire oggi: "Si risolveranno i grandi problemi – scriveva nel 1880 – della nostra società", costituendone anche "lo stato maggiore […] istruirlo, educarlo, porlo alla testa dell'opera di riordinamento sociale e di tutto quel movimento militante che conviene oggi al cattolicesimo". Da qui è nata la grande esperienza iniziata con l'Opera dei congressi, proseguita con la Democrazia cristiana, il Partito popolare, ecc. Per attualizzare questo invito bisogna porlo in un nuovo contesto sociale e politico. Allora, infatti, si aveva una società fortemente verticalizzata, e quello che contava era preparare "lo stato maggiore", cioè la classe dirigente. Oggi invece, in una società partecipata, bisogna partire da tutti e bisogna ricreare una mentalità legata ai valori che indica l'enciclica. Se si dice "ci manca il leader" ci si muove, secondo me, in maniera sbagliata, perché si legge la situazione di oggi come se fosse quella della fine dell'Ottocento. Oggi il problema non è il leader, ma la coscienza diffusa attraverso l'evangelizzazione, e forse anche la creazione di una coscienza, che possa poi esprimere un leader. Questo significa, a mio modo di vedere, attualizzare Toniolo.

Vorrei fare un'altra osservazione sul passaggio dell'enciclica dove si sostiene che risolveremo i grandi problemi di oggi attraverso l'economia del dono e della gratuità. Credevo che ciò potesse sembrare un'utopia, perché l'economia si fonda sul guadagno, ma dopo la relazione dell'economista di ieri ho intravisto alcune possibilità di successo. L'economia che regge la società deve infatti cercare di non vedere soltanto la parte finale del processo

economico, cioè la distribuzione – sulla quale si basa d'altra parte anche lo stato sociale –, ma anche l'impostazione del processo produttivo, il suo svolgimento, la sua organizzazione. Cioè non si può pensare di aver solo il profitto quale fine e mezzo dell'economia. Il tentativo del movimento dei focolari con l'economia di comunione fa intravedere un modo nuovo di organizzare la produzione e l'economia. Non so quale sarà l'esito di questo tentativo, però noi cristiani dobbiamo preparare questa cultura, e essere disponibili a vedere le cose non più esclusivamente nei termini del profitto ma anche dell'economia del dono.

Dino Clapis (Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori – Università Cattolica di Milano)

Volevo riprendere alcune sollecitazioni di Mons. Casile, perché dopo la sua presentazione della *Caritas in veritate*, viene spontaneo domandarsi: "adesso cosa facciamo?". A me pare che si debba puntare su momenti come questo organizzato dalla Fondazione Toniolo di Pisa, a sua volta collegata sul territorio con tanti altri gruppi, centri studi, ecc. Queste occasioni, secondo me, aiutano a costruire addirittura un dialogo interecclesiale fra molteplici soggetti che si occupano di settori diversi. Per moltiplicare questi momenti di incontro dobbiamo forse pensare a una rete che li riunisca e dia loro maggiore visibilità, magari dialogando con altre istituzioni non propriamente di origine ecclesiale.

Arturo Bonaccorsi (Circolo Giuseppe Toniolo – Reggio Emilia)

Vorrei raccontare la mia esperienza professionale di quadro dirigente nel campo dell'industria. Ho vissuto 40 anni all'insegna di un efficientismo ispirato al profitto aziendale, unico valore del mio mondo di lavoro. Sulla base di questa esperienza vorrei riprendere quanto detto dal prof. Fineschi, facendo una considerazione di carattere pragmatico: di fronte al fallimento degli economisti, che si sono dimostrati incapaci di prevedere l'attuale crisi e soprattutto non hanno alcuna ricetta credibile per risolverla, mi pare che dovremo trovare noi – credenti e non – sistemi operativi che ci mettano in condizione di superare questo momento disperante, che rischia di sfociare addirittura nella violenza. Mons. Casile ha portato pragmaticamente ad esempio di nuovi sistemi economici la cooperazione, ma sono dell'avviso che questa non basti. Sono necessarie energie da spendere in modo diverso nel

campo dell'economia reale – prescindendo quindi dalla finanza criminale –, che producano esperienze concrete, alle quali anche altri possano guardare, ispirate al recupero di un nuovo umanesimo.

Mons. Angelo Casile (Direttore dell'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro della Conferenza Episcopale Italiana)

Comincio rispondendo alle considerazioni del Prof. Fineschi sulla tecnica. Innanzitutto faccio notare che è già un evento che un Papa parli della tecnica e dedichi a essa un capitolo di un'enciclica (capitolo 6). Ovviamente anche la tecnica va inserita in quel contesto a cui facevo riferimento prima: il Papa, cioè, parte sempre dall'essere che precede il fare. Questo significa che nel fare le cose dobbiamo avere un Essere da cui partire, cioè dobbiamo ricevere. Il Papa, quindi, intende la tecnica in quest'ottica: fin quando essa è espressione del nostro impegno e della nostra fede e ha attenzione per l'uomo, essa è positiva. Nel momento in cui, invece, la tecnica diventa di per sé fonte di verità, non è più positiva. L'uomo spesso pensa che una cosa sia vera, per il semplice fatto che egli è capace di farla. Ma la fattibilità di una cosa, non equivale alla sua verità. Questo è il campo in cui Benedetto XVI si muove per giudicare la tecnica. Al numero 9, poi, l'enciclica afferma che la Chiesa non ha progetti da offrire, ma che ci sta dando alcuni principi, il primo dei quali è che Dio è garante dello sviluppo. Il compito della Chiesa, quindi, è annunciare Gesù. L'annuncio di Gesù rinnova il cuore e ridesta la speranza.

Vengo alla seconda domanda sulla convivialità: ciascuno di noi non è solo nella sua esperienza di Chiesa, perché la Chiesa è un soggetto plurale, sia nel tempo che nello spazio. Non dobbiamo pensare solo a una Chiesa terrena, ne esiste una più ampia, che sperimentiamo nella comunione dei Santi. Convivialità e fraternità, quindi, significano il nostro essere tutti insieme Figli di Dio, tutti insieme fratelli: questa è una verità straordinaria che il Cristianesimo non si stanca mai di annunciare. Ricordiamoci che nella Pentecoste c'erano popoli di ogni tribù, stirpe e razza, come riporta San Luca. Su tutti scende lo Spirito del Signore.

Con questo riferimento mi collego alle domande sulla globalizzazione: essa è uno strumento, e gli strumenti non sono mai etici, perché è l'uso che ne fa l'uomo che li rende leciti o meno. La globalizzazione è una modalità, perciò è il nostro "uso" che la rende lecita o meno. Se, ad esempio, per risparmiare cinque euro compriamo una borsa prodotta in Cina, sapendo che

magari è fatta da bambini, "usiamo" in un certo modo la globalizzazione. Se invece compriamo una borsa prodotta da una cooperativa italiana, che non sfrutta i bambini, perdiamo magari cinque euro, ma "usiamo" la globalizzazione in maniera diversa.

Vengo alla testimonianza del signor Luciano, che mi offre l'occasione di sottolineare una cosa. Non dobbiamo dimenticarci che la dottrina sociale è della Chiesa, quel "della" è vincolante. Provo a esemplificarne il motivo con il racconto di un'esperienza personale. Partecipo ormai spesso a tante assemblee dei più disparati enti, durante le quali, magari, sono l'unico sacerdote. Capita sempre che tutti coloro che si alzano e parlano lo fanno a nome della dottrina sociale. Poi intervengo io – unico "referente" della Chiesa in quel contesto – per dire davvero almeno mezza parola sulla dottrina sociale... Non dobbiamo insomma dimenticarci che è la comunità ecclesiale che vive la dottrina sociale, altrimenti quest'ultima diventa una sorta di "ricetta" del medico. Solidarietà, sussidiarietà e attenzione alla persona, quindi, sono valori da vivere all'interno di una comunità ecclesiale. Non è poi possibile poi lasciare fuori alcuni di questi valori, per enfatizzarne altri (come a volte sembrano fare alcune associazioni). Essi devono essere vissuti nella loro globalità: non si può affermare di essere attenti alla dottrina sociale perché, per esempio, si privilegia la tutela del territorio, perché quest'ultima è solo uno dei valori proposti. Si può dire di vivere veramente la dottrina sociale della Chiesa non solo se siamo attenti al territorio, ma anche alle persone e alle altre associazioni. Purtroppo in nome della dottrina sociale si consumano anche divisioni.

Vorrei tornare brevemente sul tema della globalizzazione. Non possiamo affermare che la globalizzazione in sé sia negativa, non soltanto perché essa è una modalità di interazione – come già detto –, ma anche perché il Cristianesimo stesso, come modalità, significa globalizzazione. La fede cristiana è nata in Palestina e nell'evento della Pentecoste ha riunito popoli diversi, ciascuno dei quali, poi, è andato per la propria strada. San Paolo partendo da Tarso è andato in Palestina, ma dalla Palestina, passando da Reggio Calabria – permettetemi di citare la mia terra natale – ha raggiunto Roma. Certo non possiamo ridurre il Cristianesimo alla globalizzazione, ma la modalità con cui i popoli si mettono insieme, in una convivenza pacifica, è senz'altro positiva. Questi sono gli elementi che anche il Papa richiama: mettersi insieme per lavorare insieme, per produrre qualcosa. Nel corso di

un'udienza, il Papa ha ricordato a tutti che quando un uomo cade da solo, non trova nessuno che lo rialza; se invece cadono due persone, l'una rialza l'altra. È questa la bellezza del nostro vivere insieme, la nostra fede.

Vorrei rispondere ora alla domanda sul crocifisso, sul dialogo e sull'educazione. Il crocifisso è, secondo il dettato di tutte le sentenze che i tribunali hanno emesso, segno culturale del nostro essere italiani. Non possiamo ovviamente combattere a colpi di sentenze più o meno vere, dettate da *lobbies*: la nostra testimonianza cristiana va ben oltre i segni che si devono permettere. Dobbiamo però contemporaneamente stare attenti quando critichiamo i segni delle altre religioni, perché ci possono poi essere tolti anche i nostri. Se diciamo no al burka, perché espressione non rispettosa della donna, non possiamo però dire alle donne islamiche anche di non portare il velo, dimenticando, per esempio, che nell'Aspromonte, dove io sono stato parroco, le donne ancora oggi portano il velo quando vengono a messa. Se loro non portano il velo, io non posso più portare il colletto, o il crocifisso sulla giacca. Certamente prima di portare il crocifisso sulla giacca lo devo portare nel cuore, ma dobbiamo ricordare che i segni sono importanti: se un ragazzo innamorato dice alla ragazza "ti voglio bene", ma non accompagna con un bacio o una carezza il suo "ti voglio bene", qualcosa manca. Non esiste l'amore per procura! C'è l'amore per vicinanza e contatto!

Per quanto riguarda la globalizzazione credo di aver già detto qualcosa: certo una delle novità dell'enciclica è quella di mettere insieme questione sociale e questione antropologica. Non possiamo ancora dividerci tra cattolici in associazioni per la pace e associazioni per la vita: il Papa ci richiama fortemente a ricordare che esiste una sola questione, quella dell'uomo, globalmente inteso, nella sua interezza e con tutto il suo percorso di vita. Serve però anche un'attenzione all'uomo nelle fasce di età più deboli, il concepimento, la vita anziana e il fine vita.

L'impatto sociale sul "terreno" della *Caritas in veritate* è secondo me già grande. Basta vedere quante sono le pubblicazioni che stanno dedicando commenti a questa enciclica. È tuttavia troppo presto per vedere quali saranno i frutti di questo testo. Della *Rerum novarum*, pubblicata nel 1891, vediamo ancora oggi e soprattutto oggi, se la mettiamo in un'ottica retrospettiva, tutto il portato. Certo si può ricordare che il 7 luglio, quando è stata presentata l'enciclica, la sala stampa del Vaticano era gremita di giornalisti, e mai da vent'anni si era registrata una partecipazione così ampia.

Per rispondere al prof. Nepi, vorrei dire che il nostro compito deve essere quello di vivere da uomini retti, ma senza dimenticare che, come comunità ecclesiale, abbiamo il compito di educare, formare e accompagnare quegli uomini retti che devono poi aiutarci.

Alla domanda sull'economia del dono o della gratuità, rispondo ricordando che la traduzione inglese della *Caritas in veritate* riporta il termine "gratuità" come "mancia". Questo è un errore. La gratuità non è l'elemosina, ma tutto quello che noi mettiamo nei rapporti economici al di là del profitto. A me è capitato di fare per qualche estate, mentre ero in seminario, il gelataio in una gelateria molto grande. Avevamo un direttore dei lavori che si avvicinava, parlava con noi, pagava regolarmente il salario e i contributi, ci faceva utilizzare le migliori marche di prodotti e materie prime, con il risultato che la gelateria andava a gonfie vele. Quando quel direttore del personale è andato in pensione, il nuovo arrivato ha cambiato i vecchi camerieri – che avevano un rapporto cordiale con la clientela –, e ha assunto lavoratori stranieri per non pagare le tasse; ha cambiato le materie prime, comprando le più scarse; non ha instaurato un rapporto personale con i dipendenti, tanto che dopo due anni la gelateria, una delle più belle e più grandi di Reggio Calabria, è fallita. Questo è un esempio di gratuità e dono applicate all'economia: ovviamente tutti e due i direttori puntavano al profitto, ma il primo lo faceva cercando anche la gratuità, il secondo puntava solo all'arricchimento.

Possiamo certo mettere in rete, per venire a un'altra domanda, le cose belle che facciamo. Ma non dobbiamo dimenticare che nel territorio esistono già le parrocchie. Perciò dobbiamo giungere anche noi a animare le nostre comunità, per aiutarle a riflettere su questi doni.

Per rispondere all'ultima domanda, ricordo che sono numerosi gli enti che hanno un rapporto con il mio ufficio (l'Ucid, Confcooperative, le Acli, ecc.). La loro azione deve essere sempre più valorizzata. Non dimentichiamo che le banche di credito cooperativo sono state quelle che meglio hanno retto la crisi, perché sono "agganciate" ai territori: esse, infatti, secondo i propri statuti, possono investire i risparmi solo nell'area delle province in cui hanno sede. È ovvio che anche all'interno del credito cooperativo si sono avuti gli effetti della crisi, ma mi pare opportuno guardare alle cose belle che ci sono intorno a noi, diffondendo il bene. Se ci fermassimo infatti a benedire, cioè proprio a "dire bene" degli altri, saremmo migliori operatori del bene. Dio

benedice gli uomini ogni giorno, nonostante che avrebbe tutte le ragioni per dire male di noi.

Don Enrico Giovacchini (Fondazione Toniolo - Pisa)

Vorrei aggiungere solo poche parole, prima di lasciare le conclusioni al presidente Nello, ricollegandomi a quanto dicevano Dino Clapis e Paolo Nepi sulla necessità di creare una cultura e una rete tra cattolici. Questo è un impegno che noi abbiamo sempre sentito come nostro e che tutti gli anni rilanciamo, e che anche quest'anno io vorrei sostenere con i presenti.

La rete, come diceva don Angelo, va fatta dal "basso" (perché spesso le nostre associazioni sono povere proprio di persone che si interessano davvero a questi temi), e portata in "alto", per il paese Italia – attraverso le fondazioni, l'Università cattolica, la Pastorale Sociale del Lavoro –, con un progetto culturale. Dovremmo provare a organizzare tre-quattro incontri e metterli in collegamento tra loro, altrimenti le nostre riflessioni restano belle sì, ma sporadiche e poco fruttuose.

Paolo Nello (Fondazione Toniolo - Pisa)

Vorrei innanzitutto ringraziare Mons. Casile per questa lezione, che ha ribadito quanto siano indissolubilmente legati l'ancoraggio a Dio e il riscatto dell'uomo. Credo che Toniolo sarebbe molto contento dell'esito di questa "Tre giorni", come di qualche intervento che c'è stato e che ha ribadito questo aspetto: formazione religiosa e impegno sociale e politico sono organicamente collegati. Penso che viviamo un momento "strano" nel mondo cattolico, perché spesso chi si impegna nel sociale e nel politico trascura la formazione religiosa. Ma non tanto nel senso della partecipazione sacramentale o alla vita religiosa, quanto in quello della mancanza di consapevolezza dell'esistenza di questo legame indissolubile tra l'impegno sociale e la dimensione antropologica, senza la quale non c'è luce. E viceversa sono molte le persone impegnate nella vita ecclesiale, soprattutto giovani, totalmente sorde a questo tipo di impegno culturale.

La questione riguarda anche la Fondazione Toniolo, che cerca di affrontare questo problema, comune a molte altre associazioni, adoperandosi, per esempio, per ridurre le difficoltà di entrare nelle parrocchie o quella di coinvolgere l'associazionismo cattolico in questi convegni di studio.

La *Caritas in veritate* ribadisce appunto quanto l'impegno socio-politico

faccia parte della vocazione del cristiano, e ribadisce quanto la presenza cattolica non possa che essere una presenza sociale, che non può limitarsi a una vita religiosa individuale e tanto meno a una vita religiosa *tout court*. Deve insomma avere una dimensione pubblica, come ricordava anche il prof. Marino. Da questo punto di vista, la "Tre giorni" che oggi si conclude mi pare essere stata uno sprone e un tentativo che speriamo non vadano sprecati.

Perciò ringrazio ancora il pubblico, il "popolo della Tre giorni", secondo l'espressione coniata l'anno scorso, perché la vita della "Tre giorni" è tutta dovuta a chi, fedelmente e frequentemente, vi interviene. Ringrazio poi ancora i frati francescani che ci hanno ospitato, il vescovo di San Miniato, alla cui diocesi ci appoggiamo ogni anno per questa manifestazione, e la cooperativa *Impegno e Futuro* insieme al personale amministrativo della Fondazione Toniolo, che di fatto garantiscono ogni anno il buon esito di questa nostra manifestazione.

L'augurio è quello di riuscire a far germogliare il seme, che non noi, ma Lui, cerca di piantare nel nostro terreno.

I relatori della "Tre giorni Toniolo"

Francesco Margiotta Broglio
Professore ordinario di Storia e sistemi delle relazioni tra stato e chiesa, Dipartimento di Studi sullo stato, Università di Firenze.

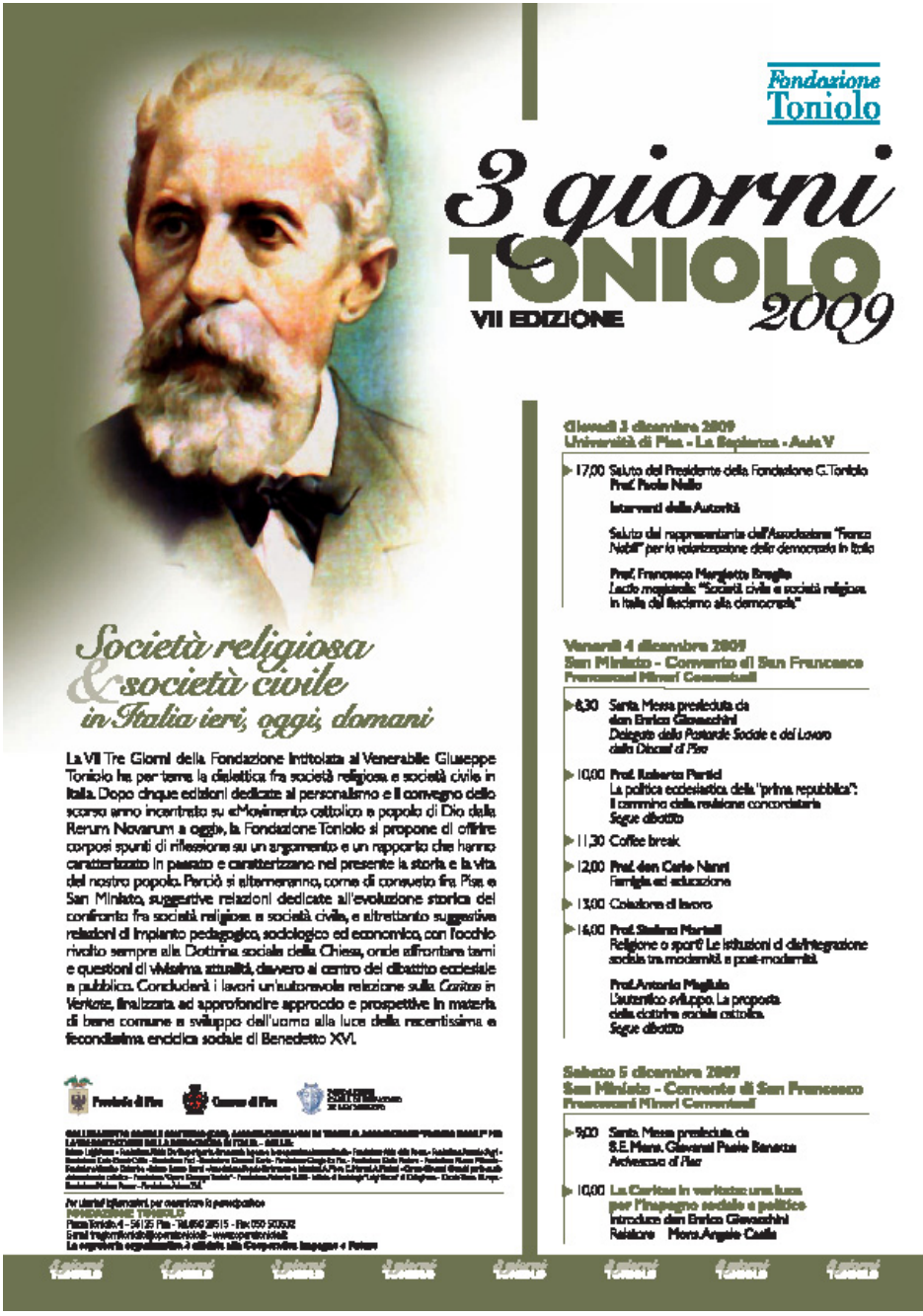
Roberto Pertici
Professore ordinario di Storia contemporanea, Dipartimento di Scienze della persona, Università di Bergamo.

Carlo Nanni
Professore ordinario di Filosofia dell'educazione, Facoltà di Scienze dell'educazione, Università Pontificia Salesiana Roma.

Stefano Martelli
Professore ordinario di Sociologia dei Processi culturali e comunicativi, Dipartimento di Scienze dell'Educazione "G. M. Bertin", Università di Bologna "*Alma Mater Studiorum*".

Antonio Magliulo
Professore ordinario di Storia del pensiero economico, Facoltà di Economia, Libera Università San Pio V Roma.

Angelo Casile
Direttore dell'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro della Conferenza Episcopale Italiana.


Fondazione Toniolo
3 giorni
TONIOLO
VII EDIZIONE
2009
Società religiosa & società civile in Italia ieri, oggi, domani
La VII Tre Giorni della Fondazione Intitolata al Venerabile Giuseppe Toniolo ha per tema la dialettica fra società religiosa e società civile in Italia. Dopo cinque edizioni dedicate al personalismo e il convegno dello scorso anno incentrato su «Movimento cattolico e popolo di Dio dalla Rerum Novarum a oggi», la Fondazione Toniolo si propone di offrire corposi spunti di riflessione su un argomento e un rapporto che hanno caratterizzato in passato e caratterizzano nel presente la storia e la vita del nostro popolo. Perciò si alterneranno, come di consueto fra Pisa e San Miniato, suggestive relazioni dedicate all'evoluzione storica del confronto fra società religiosa e società civile, e altrettanto suggestive relazioni di impianto pedagogico, sociologico ed economico, con l'occhio rivolto sempre alla Dottrina sociale della Chiesa, onde affrontare temi e questioni di vivissima attualità, davvero al centro del dibattito ecclesiale e pubblico. Concluderà i lavori un'autorevole relazione sulla *Caritas in Veritate*, finalizzata ad approfondire approccio e prospettive in materia di bene comune e sviluppo dell'uomo alla luce della recentissima e fecondissima enciclica sociale di Benedetto XVI.
Provincia di Pisa
Comune di Pisa
Per ulteriori informazioni, per esercitare il pensiero critico
FONDAZIONE TONIOLO
Piazza Toniolo 4 - 56125 Pisa - Tel.050 28515 - Fax 050 502632
Giovedì 3 dicembre 2009
Università di Pisa - La Sapienza - Aula V
17,00 Saluto del Presidente della Fondazione G.Toniolo
Prof. Paolo Nello
Interventi delle Autorità
Saluto del rappresentante dell'Associazione "Franco Nobili" per la valorizzazione delle democrazia in Italia
Prof. Francesco Margiotta Broglio
Lectio magistralis: "Società civile e società religiosa in Italia dal fascismo alla democrazia"
Venerdì 4 dicembre 2009
San Miniato - Convento di San Francesco
Francescani Minori Conventuali
8,30 Santa Messa presieduta da don Enrico Giovacchini
Delegato della Pastorale Sociale e del Lavoro della Diocesi di Pisa
10,00 Prof. Roberto Pertici
La politica ecclesiastica della "prima repubblica": il cammino della revisione concordataria
Segue dibattito
11,30 Coffee break
12,00 Prof. don Carlo Nanni
Famiglia ed educazione
13,00 Colazione di lavoro
16,00 Prof. Stefano Martelli
Religione o sport? Le istituzioni di disintegrazione sociale tra modernità e post-modernità
Prof. Antonio Magliulo
L'autentico sviluppo. La proposta della dottrina sociale cattolica
Segue dibattito
Sabato 5 dicembre 2009
San Miniato - Convento di San Francesco
Francescani Minori Conventuali
9,00 Santa Messa presieduta da S.E. Mons. Giovanni Paolo Benotto Arcivescovo di Pisa
10,00 La Caritas in veritate: una luce per l'impegno sociale e politico
Introduce don Enrico Giovacchini
Relatore Mons. Angelo Casile

INDICE DEI NOMI

Abiendi, Claudio, 85
Albani, Gian Mario, 28
Alberigo, Giuseppe, 45, 50
Alesina, Alberto, 110
Amendola, Giorgio, 36
Andreotti, Giulio, 29, 51, 52
Aristotele, 101
Baget Bozzo, Gianni, 48
Bartoletti, Enrico, 29, 52
Basso, Lelio, 28, 29, 49
Bastiat, Frédéric, 110
Benedetto XV, 16-19
Benedetto XVI, 11, 12, 107, 112-114, 116-118, 120, 123-126, 128
Benelli, Giovanni, 52
Berlusconi, Silvio, 87
Bernardo di Chiaravalle, 126
Bevione, Giuseppe, 35
Biggini, Carlo Alberto, 23, 24
Bossi, Umberto, 85
Bottai, Giuseppe, 23
Bonaiuti, Ernesto, 41
Calamandrei, Piero, 27
Camara, Helder, 12
Cammarano, Fulvio, 94
Caron, Andrea, 43
Cartesio, 42, 75
Casaroli, Agostino, 17, 52, 53
Cerretti, Bonaventura, 17
Cevolotto, Mario, 27
Chirac, Jacques, 89, 100
Claretti, Franco, 85
Colombo, Emilio, 50, 51
Cordes, Paul Josef, 123
Cotta, Sergio, 47
Craxi, Bettino, 17
Crepaldi, Giampaolo, 121
Croce, Benedetto, 27
Crosby, Bing, 84
Dalla Torre, Giuseppe, 36
De Gasperi, Alcide, 9, 27, 42, 43
De Nicola, Enrico, 27
Donati, Pierpaolo, 101
Dorigo, Wladimiro, 47
Dossetti, Giuseppe, 25, 27, 28, 30, 31, 34, 39, 44, 45
Elia, Leopoldo, 52
Eliade, Mircea, 80
Elias, Norbert, 75, 87, 97
Falcucci, Franca, 55
Fanfani, Amintore, 49
Feltri, Vittorio, 87
Fini, Gianfranco, 87
Gasparri, Pietro, 16-19
Gentile, Giovanni, 42
Giavazzi, Francesco, 110

Giolitti, Giovanni, 15
Giovanni Paolo II, 123
Giovanni XXIII, 46, 50
Giuliano, Balbino, 55
Giuntella, Vittorio Emanuele, 47
Gmr, Felix, 86
Gonella, Guido, 29, 50, 52
Grandi, Dino, 23
Gronchi, Giovanni, 45
Guardini, Romano, 57
Habermas, Jürgen, 77
Hirschman, Albert, 108
Hochhuth, Rolf, 28, 49
Jannaccone, Costantino, 20, 22
Jemolo, Artuto Carlo, 30, 40, 41, 54
La Pira, Giorgio, 34
Leone XIII, 34
Lercaro, Giacomo, 44
Luckmann, Thomas, 83
Mancini, Augusto, 23
Margiotta Broglio, Francesco, 34, 39, 48
Mendès France, Pierre, 45
Milani, Lorenzo, 57
Montesquieu, Charles-Luis de Secondat, 109
Monti, Carlo, 17, 19
Montini, Giovanni Battista, 29, 34
Moro, Aldo, 29, 46, 48, 50, 52
Mussolini, Benito, 17, 19, 20, 41
Nanni, Carlo, 88
Nenni, Pietro, 29, 36, 46, 50
Nitti, Francesco Saverio, 17, 54
Orlando, Vittorio Emanuele, 17, 19, 54
Pacelli, Eugenio, 16
Paolo VI, 46, 50, 52, 113, 115, 120, 123, 128
Pedrazzi, Luigi, 45
Pio XI, 19, 35, 40, 51
Pio XII, 25, 26, 28, 49
Poletti, Ugo, 55
Pompei, Gianfranco, 52
Ratzinger, Joseph, 121
Riva, Clemente, 52
Ruffini, Francesco, 37
Ruini, Camillo, 29
Saragat, Giuseppe, 45, 46
Scoppola, Pietro, 47, 48, 52
Silj, Cesare, 19
Simoni, Gastone, 9
Sineo, Riccardo, 39
Smith, Adam, 109
Spadolini, Giovanni, 50
Sturzo, Luigi, 9, 29
Tacchi Venturi, Pietro, 19
Togliatti, Palmiro, 27, 28, 43
Toniolo, Giuseppe, 9, 76
Toso, Mario, 123, 124
Tulliani, Giancarlo, 87

Tupini, Umberto, 25
Villot, Jean-Marie, 52
Vittorio Emanuele III, 17
Weber, Max, 102
Wicksteed, Philip H., 111
Zaccagnini, Benigno, 52
Zidane, Zinedine, 89, 100