La rilevanza politico-culturale del cattolicesimo italiano. Riflessioni a partire dall'analisi di Franco Garelli

ROCCO GUMINA

«Tutto ciò che è profondamente umano
non è mai vecchio.
Ha l'inesauribile freschezza
di una vita imperitura».
RABINDRANATH TAGORE,
L'anima dell'occidente, 1925.

1. Introduzione alla sociologia politica

La sociologia è una scienza relativamente giovane – compresa quella che si occupa della politica – che nelle istituzioni accademiche italiane ha fatto il suo ingresso in modo stabile a partire dalla metà del secolo scorso. Nel contesto occidentale i punti di riferimento di tale disciplina sono solitamente la tradizione europea e nordamericana, la dimensione antropologica, il fondamento delle manifestazioni sociali, la differenziazione dei periodi storici e dei presupposti culturali. Infatti, secondo Rusch, «per fare buona sociologia politica è veramente necessario uno sguardo interdisciplinare, che analizzi entrambe le prospettive quella del sociologo e quella del politologo, senza dimenticare gli apporti di altre discipline come la storia delle istituzioni, l'antropologia, la filosofia politica».[1] È chiaro, inoltre, che tutti gli uomini abbiano un'idea delle società che formano, interpretano e vivono:

[1] M. RUSCH, *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, 10.

RT 26(2015)1 151-170

> «Ognuno di noi, per il semplice fatto di vivere, e di essere vissuto, insieme ad altri esseri umani, si è fatto una serie di idee su qualcosa che nel linguaggio di tutti i giorni chiamiamo società. Ognuno di noi è quindi in un certo senso un sociologo senza sapere di esserlo e dispone di un sapere su come vanno le cose del mondo dei rapporti sociali. Questo sapere ci è indispensabile per poter sopravvivere in mezzo ad altri simili a noi e ne verifichiamo in continuazione l'utilità, anche se non siamo in grado di valutarne il grado di attendibilità».[2]

Talvolta la conoscenza sociologica conferma le opinioni correnti, ma in molti casi, invece, smentisce convinzioni radicate fra gli uomini. Pertanto lo studio scientifico della società è uno strumento utile per leggere e capire il mondo, ma non fornisce in nessun caso soluzioni certe o verità metafisiche.

Una difficoltà della sociologia è legata alla sua definizione. Infatti, questa è una disciplina che si muove su vari versanti scientifici come quello storico, psicologico e politico che talvolta rappresentano dei confini sfumati facilmente oltrepassabili:[3] «Una definizione rigorosa e accettabile di che cosa sia la sociologia è quindi un'impresa quasi disperata, ed è probabilmente ragionevole accontentarsi di una definizione tautologica, indicando con ciò l'insieme delle ricerche di coloro che si riconoscono e sono riconosciuti da altri come sociologi».[4] Viceversa, sulle finalità della sociologia esiste una comune convinzione fra gli esperti basata sull'indagine circa le trasformazioni delle società umane dalle prime rivoluzioni sociali, politiche e tecnologiche sino a oggi.

La società è costituita da soggetti che si influenzano – in modo esplicito o implicito – attraverso la propria azione personale e sociale. Senza alcun dubbio, l'azione sociale – che considera al suo interno sia la proposta al positivo sia la passività al negativo[5] – è il

[2] A. BAGNASCO – M. BARBAGLI – A. CAVALLI, *Elementi di sociologia*, il Mulino, Bologna 2013, 11.

[3] A proposito di sociologia politica, per Sartori: «la vera sociologia politica è un ibrido interdisciplinare che utilizza contestualmente variabili esplicative sociologiche e varianti esplicative politologiche» (G. SARTORI, *Teoria dei partiti e caso italiano*, Sugar Co., Milano 1982, 134).

[4] BAGNASCO – BARBAGLI – CAVALLI, *Elementi di sociologia*, 14.

[5] Per Rusch «si definisce partecipazione politica il coinvolgimento dell'individuo nel sistema politico a vari livelli di attività, dal disinteresse totale alla titolarità di una carica politica» (RUSCH, *Politica e società*, 131).

presupposto da un lato di ogni riflessione di sociologia politica dall'altro della medesima realtà politica: «la sociologia politica parte dalla società ed esamina come essa eserciti influenza sullo stato».[6]

L'energia vitale di ogni azione a carattere socio-politico è rappresentata dal potere che gli uomini – tramite varie forme associative come i partiti, i sindacati, i gruppi culturali, le reti sociali, le istituzioni politiche e religiose – ricercano, controllano ed esercitano. Il potere a sua volta si concretizza in tre tipologie:[7] 1) economico, per chi possiede beni materiali e risorse finanziarie; 2) ideologico, capace di influenzare i comportamenti e i pensieri della gente; 3) politico, caratterizzato dal controllo degli strumenti decisionali. Le società che non permettono la sintesi di questi poteri nello stesso gruppo si configurano come democrazie; al contrario dove sono concentrati nelle stesse mani si delineano delle dittature. Altresì, nel linguaggio odierno con il termine politica si intende in senso ampio ogni attività umana con ricaduta sociale; in maniera circoscritta ci si riferisce al concetto che rimanda al ruolo delle istituzioni governative e dei vari gruppi politici: «l'azione politica in senso stretto tende a governare e regolare non una singola associazione o organizzazione, ma la vita in società. In questo senso la politica appare svolgere per l'organizzazione sociale funzioni particolarmente delicate e importanti».[8]

Compito della sociologia politica è quello di analizzare i legami tra politica e società, tra comportamenti sociali e atteggiamenti politici attraverso il cono di luce di una dimensione politica intesa soltanto tramite un contesto sociale. Infatti, affinché «una società possa essere analizzata, a maggior ragione deve esserlo la sua politica; e se si vuole comprendere la politica in una data società, anche quest'ultima deve essere interpretata».[9] Tale prospettiva conduce la sociologia a esaminare alcuni temi come il ruolo dello stato, l'esercizio del potere, il rapporto tra i valori e la politica, la rilevanza pubblica della religione. Così la socializzazione della politica si configura come un mezzo con il quale gli individui conoscono e approfondiscono i sistemi e i fenomeni politici. Questo concetto si av-

[6] RUSCH, *Politica e società*, 9.

[7] Secondo Rusch «il potere viene dunque concepito in modo multidimensionale, con riferimento ai valori di coloro che lo esercitano e di coloro sui quali è esercitato» (RUSCH, *Politica e società*, 272).

[8] BAGNASCO – BARBAGLI – CAVALLI, *Elementi di sociologia*, 305.

[9] RUSCH, *Politica e società*, 24.

vicina molto a quello di cultura politica la quale nelle società può prendere la forma concreta sia della sudditanza nel caso di una scarsa consapevolezza e aspettativa politica, sia della partecipazione attiva quando sono presenti elevati livelli di vivacità e di coscienza politica. Alla socializzazione è connessa la partecipazione alla politica, la quale «è un fenomeno universale, non nel senso che tutti gli individui necessariamente si impegnano nell'attività politica, né che essa è simile in forma o estensione in tutte le società, ma nel senso che si riscontra in tutte le società».[10] Infine, alle finalità proprie della sociologia politica – che sono quelle di situare la politica nell'alveo del contesto sociale proprio – bisogna sempre accompagnare la comunicazione. Difatti senza quest'ultima non esistono né società né politica, poiché senza il confronto e la proposizione di valori, di atteggiamenti, di visioni del mondo fra gruppi e tendenze diverse non può esservi contesto sociale da analizzare sociologicamente.

La religione è certamente un elemento sociale imprescindibile per studiare e comprendere sia la società sia le dinamiche politiche. Compito del sociologo della politica non è quello di verificare la credibilità delle verità di fede avanzate dalle religioni, bensì coincide con l'evidenziare la rilevanza pubblico-politica delle credenze. È evidente che non tutti gli uomini siano religiosi, tuttavia non esiste nella storia umana nessuna società o aggregato che non abbia riflettuto sulle religioni con ricadute sociali, morali, culturali e politiche.[11] D'altronde, la rilevanza delle fedi va oltre la comprensione protologica ed eziologica del mondo per collocarsi anche come base valoriale ed etica di intere culture e popoli come avviene in occidente a partire dai dieci comandamenti della tradizione biblica ebraico-cristiana. Nel contesto italiano, la Chiesa cattolica rappresenta l'elemento religioso più influente e capillarmente diffuso su tutto il territorio nazionale con una rilevanza pubblico-politica, educativa, morale e sociale di prim'ordine. Attraverso diverse indagini,[12] il sociologo Franco Garelli ha più volte analizzato, rilevato e mostrato la consistenza politico-culturale del cattolicesimo italiano,

[10] RUSCH, *Politica e società*, 131.

[11] Cf. J. RIES, «Centomila anni di fede nell'aldilà», in *Avvenire*, 23 gennaio 2015.

[12] Su tutte segnaliamo: F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 2006; ID., *La Chiesa in Italia. Struttura ecclesiale e mondi cattolici*, il Mulino, Bologna 2007; ID., *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011.

realizzando così una riflessione di sociologia politica a partire dalla religione più diffusa in Italia. L'oggetto di questa nota è, dunque, quello di formulare un'argomentazione che a partire dall'analisi sociologica di Garelli giunga a teorizzare un contributo per un'elaborazione teologico-pastorale sulla presenza dei cattolici nel Paese.

2. Oltre la «cristianità»

A parere di qualsiasi analista, osservatore e studioso, in Italia la presenza del cattolicesimo è molto forte e consolidata tra la gente, nella scena pubblica e nell'intera società. Infatti, nonostante l'avvio da diversi decenni del processo di secolarizzazione e dell'avvento del pluralismo culturale e religioso, la diffusione e il radicamento della Chiesa cattolica risultano – ancora oggi – capillari e molto spesso apprezzati trasversalmente. Per Garelli:

> «la situazione religiosa nazionale non è più quella dell'esclusività della fede cristiana, ma guardando ai grandi numeri si deve concludere che la fede cattolica ha ancora una evidente presa sulla maggioranza della popolazione. Tutte le indagini e i sondaggi sulla religiosità evidenziano un'appartenenza al cattolicesimo che si mantiene da molti anni intorno all'80% della popolazione».[13]

Inoltre il cattolicesimo, lungo la storia italiana, ha contribuito alla modificazione della società per via della sua feconda partecipazione alle dinamiche sociali, politiche e culturali.[14] Negli anni del dopoguerra e del postfascismo, i cattolici hanno rappresentato, insieme ad altri gruppi, la spina dorsale della ricostruzione della democrazia e dell'economia italiana. In questo frangente storico, si delineava per i credenti il progetto della «nuova cristianità»,[15] il quale doveva essere capace di superare sia il capitalismo sia il comunismo tramite la centralità della persona nell'ottica politica, giuridica, sociale ed economica. «Si intendeva in tal modo far fronte a una crisi

[13] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 145.

[14] Cf. E. GUERRIERO (ed.), *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996.

[15] Cf. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980.

epocale della civiltà occidentale anche mediante un profondo cambiamento dei riferimenti culturali della società».[16] Nello stesso tempo, era molto forte il clima di appartenenza religiosa che generava da un lato la crescita delle vocazioni religiose e presbiterali dall'altro la formazione del laicato nelle associazioni da spendere successivamente in politica e in genere nella società. Tuttavia, per Garelli, proprio gli anni della ricostruzione economica aprivano le porte in Italia alla secolarizzazione diffusasi facilmente nella società per via del benessere economico causato dal boom dello sviluppo industriale del Paese:

> «Il consumismo che si affaccia sulla scena italiana degli anni sessanta è soltanto il segno più evidente del profondo cambiamento conosciuto dalla nostra società in quel periodo. I modelli del passato hanno difficoltà a riproporsi nella società industriale, mentre il benessere esercita il suo fascino e alimenta nell'immaginario e nella pratica collettiva nuovi valori e stili di vita».[17]

Così, anche se i cattolici erano saldamente alla guida del potere politico e sociale della nazione, la Chiesa cominciava ad avvertire diverse insidie che la porteranno prima a indietreggiare e poi a cambiare strategia pastorale.

Tramite gli aggiornamenti stabiliti con il concilio ecumenico Vaticano II – svolto a Roma dal 1962 al 1965 e condotto prima da Giovanni XXIII e poi da Paolo VI – la Chiesa interpretava in modo nuovo la modernità nel tentativo di segnalare e di sviluppare le ampie positività in essa presenti. Per Garelli, tutto ciò ha prodotto un «grande fermento che il concilio ha innescato in alcuni ambienti ecclesiali italiani, in particolare nel laicato cattolico più impegnato».[18] Dunque, con l'assise conciliare, la comunità ecclesiale italiana aveva delineato un nuovo modo di vivere da credenti nel mondo, il quale induceva a proporre un diverso legame fra cattolici e politica con il superamento del collateralismo, ma anche a formulare un'azione meno politica e più pastorale, spirituale, valoriale. Concretamente, due grandi associazioni come l'Azione cattolica e le ACLI formulano da un lato la proposta della scelta religiosa e dal-

[16] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 11.
[17] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 13.
[18] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 18.

l'altro quella della pluralità di opzioni nella politica partitica.[19] Il rinnovamento, però, passava anche dalla formazione teologica sia dei seminari per i futuri presbiteri sia dei laici nelle nascenti facoltà teologiche regionali. Pertanto, a parere di Garelli, con la svolta conciliare «il comportamento religioso degli italiani era caratterizzato da vari segni di discontinuità rispetto al passato, che ponevano in primo piano fenomeni fino ad allora poco diffusi quali l'indifferenza religiosa, l'aumento dell'ateismo, l'attenuarsi della fede della tradizione. Precorrendo i tempi, qualcuno parla della fine di un'era».[20]

Con lo sviluppo economico degli anni sessanta e settanta del novecento, l'Italia veniva raggiunta da mentalità e da costumi che già erano presenti da tempo nelle società più avanzate. Nel frattempo, l'influenza del mondo cattolico si riduceva anche perché al proprio interno la comunità dei credenti sperimentava per la prima volta in maniera diffusa un forte dissenso, misto al desiderio della pluralità di visioni e di interpretazioni circa le problematiche del mondo. Il senso della fine dell'epoca della «cristianità» appare con tutta forza da un lato con l'assottigliarsi del bacino di voti della Democrazia cristiana, dall'altro con la sconfitta del mondo cattolico dinanzi ai *referendum* sul divorzio e sull'aborto. Il cattolicesimo italiano, che su tali questioni non appariva compatto come in passato, aveva bisogno di una nuova mediazione culturale per rielaborare la relazione fra fede, politica e cultura. Per conseguire tale finalità, la Conferenza episcopale italiana organizzò nel 1976 il Convegno ecclesiale nazionale sul tema della *Evangelizzazione e promozione umana*, delineando la necessità di una evangelizzazione rinnovata in tutti gli ambiti della vita umana in una società non più a maggioranza cattolica.[21]

Attraverso il pontificato di Giovanni Paolo II la prospettiva della nuova evangelizzazione viene confermata ed estesa: «La strategia ecclesiale che si delinea negli anni ottanta, dunque, è quel-

[19] Cf. *Fede, cultura, società. Vivere la "scelta religiosa"*, Studium, Roma 1996; M. MARAVIGLIA, *ACLI. 50 anni a servizio della Chiesa e della società italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996.

[20] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 30.

[21] Su tale questione si veda l'importante apporto di Giuseppe Lazzati – fra i protagonisti dell'assise della Chiesa italiana su *Evangelizzazione e promozione umana* – in G. LAZZATI, *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*, AVE, Roma 1984; ID., *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985.

la della nuova evangelizzazione, che si traduce concretamente in varie forme di rinnovata presenza della chiesa nella società».[22] Questo progetto – nato dalla considerazione dello sviluppo e del cambiamento della società italiana – va avanzato sia nel rispetto della pluralità della stessa comunità credente sia nell'evitare di rinchiudere il cattolicesimo italiano esclusivamente nella dimensione del volontariato o dello spiritualismo disincarnato.

Oltre a gestire la fine della «cristianità», la comunità cattolica in Italia è chiamata negli ultimi anni a interagire con una visione sempre più plurale di Dio:

> «Sabato 3 gennaio 2009, piazza Duomo a Milano: centinaia di musulmani pregano rivolti verso la Mecca. Si tratta di un evento straordinario ma che ben rappresenta le trasformazioni religiose che stanno interessando la società italiana e le sfide che esse comportano. L'interesse di questo evento, all'apparenza unico, è dovuto alle molteplici chiavi di lettura che esso contiene e che permettono di cogliere diversi aspetti della crescita del pluralismo in Italia».[23]

L'islam è, ormai, la seconda religione maggiormente diffusa sul territorio italiano, ma è soprattutto una fede che si distanzia dall'appartenenza culturale tipicamente cristiana occidentale o orientale. Questo dato – che si aggiunge alla presenza sempre più numerosa di comunità cristiane ortodosse, dei testimoni di Geova, dei seguaci della *new age*, delle religioni orientali e di una religiosità individualista del «fai da te» – mostra che l'Italia si avvia a divenire sempre più una nazione religiosamente diversificata: «Ciò che alimenta la differenziazione religiosa è anzitutto un movimento interno alla società, che orienta sempre più gli individui a sperimentare la pluralità culturale come una realtà interiore, come un criterio di orientamento di vita».[24]

Tuttavia quella italiana, secondo Garelli, è una via originale di rilevanza sociale della fede declinata al plurale che permette non solo una nuova presenza delle religioni sulla scena pubblica, ma anche di conservare il ruolo di riferimento culturale della Chiesa cattolica. È opportuno registrare, altresì, che nel corso degli anni

[22] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 51.
[23] GARELLI, *Religione all'italiana*, 215.
[24] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 164.

l'adesione al cattolicesimo diviene sempre più un «oggetto di investimento individuale che comunitario, richiama più uno "scenario" di fondo cui ancorarsi nei momenti decisivi dell'esistenza che un sentire religioso che sviluppa nel tempo, rappresenta più un riferimento ideale e ultimo che un criterio in grado di informare la condotta di vita».[25] In genere gli italiani – quelli cattolici per scelta, tradizione o formazione – sono favorevoli a una cultura della mediazione e dell'interazione:

> «La maggior presenza di confessioni religiose diverse non mette in discussione il cattolicesimo prevalente nella nostra società, anche se incrementa l'area delle minoranze religiose e costringe gli italiani ad ampliare i loro orizzonti e a misurarsi con nuovi problemi e tensioni [...] di fronte alla molteplicità delle proposte religiose, molti abbandonano l'idea di una fede esclusiva, unica depositaria della verità o della salvezza, prefigurando che la ricerca spirituale si articoli in percorsi diversi (tutti legittimi) che tendono verso un'unica direzione».[26]

Pertanto, nonostante una forte crescita della differenziazione religiosa interna la cultura religiosa storica sembra avere ancora un ruolo fondamentale. Questo processo si sviluppa da diversi anni in tutti gli Stati europei: «In questi paesi, dunque, il richiamo della religione dei padri risulta ancora prevalente, ma è minacciato vuoi dal flusso consistente di culture e religioni diverse, vuoi da un processo di secolarizzazione che indebolisce l'eredità religiosa della popolazione».[27] Così, la fede dei padri è ritenuta importante per comprendere la propria storia e cultura, per la formazione valoriale ed educativa della future generazioni e per configurare una sorta di tradizione dalla quale non staccarsi troppo. Siffatta tensione, però, viene sempre più incanalata e letta nella prospettiva di un pluralismo metodologico ed esistenziale[28] che produce:

[25] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 156.
[26] GARELLI, *Religione all'italiana*, 234.
[27] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 148.
[28] Un'altra prova di tale pluralismo, per Garelli, si delinea tramite il fatto che «la maggioranza degli italiani non sembra mettere in discussione il legame tra la confessione religiosa prevalente e l'identità nazionale; in questa linea, è favorevole alla presenza del crocifisso nei luoghi pubblici, promuove l'ora di religione cattolica nella scuola statale, approva che alla chiesa (come alle altre confessioni religiose) sia destinato l'otto per mille delle tasse versate dallo Stato, ammette che la

> «La perdita del carattere esclusivo della fede di appartenenza, o l'indebolimento della convinzione di essere ancorati a un'unica verità religiosa, o il venir meno dell'idea stessa di verità religiosa assoluta. Si crede in una situazione di incertezza, che rispecchia sempre più il carattere "relativo", "ambientale", "contestuale" delle proprie convinzioni e del proprio modello di socializzazione religiosa e culturale».[29]

3. Gli italiani e la Chiesa

In linea generale il cattolicesimo in occidente vive un periodo di crisi caratterizzato dalla difficoltà ad avanzare una prospettiva globale sull'uomo, sul creato, sulla vita sociale e politica.[30] Nondimeno, il passaggio dal momento storico della «cristianità» e della quasi «onnipotenza» del cattolicesimo in Italia, all'attuale secolarizzazione e differenziazione delle fedi non comporta necessariamente la fine dell'influenza culturale, politica e sociale della Chiesa cattolica nel contesto pubblico italiano.[31] Infatti Garelli registra che nella nostra nazione «i cattolici fedeli, più attivi e convinti, non solo non vengono "maltrattati", ma hanno larga cittadinanza in una società in cui continua a essere diffusa – almeno idealmente – l'appartenenza alla religione di nascita».[32]

religione dica la sua sulle questioni più rilevanti del momento. Ovviamente non si tratta di un consenso a occhi chiusi e a tutto campo. Si apprezzano molte opere della religione, ma si è contrari al fatto che esse godano di benefici fiscali; si guarda con favore all'azione educativa degli ambienti ecclesiali ma non ci si "scalda" per la scuola cattolica; soprattutto si reagisce con fastidio a una chiesa che sonda dai suoi compiti specifici, che si "immischia" nelle vicende politiche, che opera scelte di parte non innocenti» (GARELLI, *Religione all'italiana*, 12-13).

[29] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 165.

[30] Per superare tale *impasse*, si veda la proposta e l'impegno della Chiesa italiana – in vista del V Convegno ecclesiale nazionale di Firenze 2015 – per la formulazione di un nuovo umanesimo in Cristo Gesù. Cf. CEI, *Invito a Firenze 2015. In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, Roma 2013; ID., *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno ecclesiale nazionale*, Roma 2014.

[31] Gli esiti di un sondaggio del 2011 mostrano che fra gli italiani «il 64% di intervistati dichiara di aver fiducia nella Chiesa cattolica, percentuale significativamente superiore a quanto si rileva per le istituzioni simbolo della tripartizione del potere statale: la magistratura (potere giudiziario) raccoglie il 54,2% dei consensi, il parlamento (potere legislativo) il 34,6% e il governo (potere esecutivo) soltanto il 29,3%» (GARELLI, *Religione all'italiana*, 106).

[32] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 41.

La Chiesa cattolica italiana – nell'intercettare le domande sociali emergenti – interagisce con i territori locali e con il panorama nazionale non solo a livello culturale, ma anche nei campi della moralità, dei valori sociali, del volontariato, della carità, dell'immigrazione:

> «La chiesa non è soltanto un luogo di culto, ma un ambiente che è parte integrante delle relazioni sociali. Per vari motivi (anche disparati) si accede agli ambienti religiosi, i quali non vengono considerati solo una risorsa del patrimonio locale. Il sentimento religioso non ha solo una dimensione privata, individuale, ma trova nel territorio un'espressione pubblica di una certa rilevanza».[33]

A tale dato, però, bisogna accompagnare la costatazione che solo una minoranza di italiani è rimasta fedele alla pratica religiosa prevista dalla comunità credente:

> «La più recente indagine approfondita sulla religiosità indica in poco più del 30% l'insieme della popolazione italiana che dichiara di frequentare i riti religiosi almeno una volta alla settimana. [...] Sono dunque molti gli italiani che frequentano i riti e gli ambienti religiosi con propri ritmi e tempi, avendo sostituito il criterio dell'osservanza con quello della preferenza e della significatività personale».[34]

Il sentire cattolico è certamente ancora molto diffuso in Italia anche se si manifesta – rispetto agli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale – in maniera sempre più plurale.[35] Questa situazione è forse dovuta alle scelte pastorali dei decenni passati che hanno proposto da un lato di sviluppare e alimentare un cattolicesimo di maggioranza, popolare e purificato da ogni deriva esclusivamente elitaria e spiritualistica, dall'altro di non accettare il cattolicesimo come fenomeno di minoranza. «In sintesi, la Chiesa cerca di proporre la fede piegandosi alla domanda di base

[33] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 43.

[34] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 121.

[35] Per Garelli bisogna considerare ulteriormente che «l'adesione al cattolicesimo rappresenta per molti una sorta di difesa o di rinnovata affermazione di un'identità nostrana in un'Italia via via più multiculturale» (GARELLI, *Religione all'italiana*, 11).

della gente, alle sue condizioni di partenza, operando tutte le mediazioni del caso per rispondere a un bisogno religioso che viene ritenuto generalizzato».[36]

Inoltre, proprio la declinazione plurale della presenza dei cattolici nella vita del Paese rappresenta il mezzo per dialogare e interagire con ogni settore dell'esistenza sociale. In questo contesto, l'istituzione parrocchiale – ancora assai radicata sul territorio – si configura come un momento di sintesi sia per la dimensione spirituale legata alla ricerca del senso della vita, sia per l'azione culturale, caritativa, educativa e di senso etico nella realtà locale: «molti ricorrono alla parrocchia non soltanto per l'espressione religiosa ordinaria, ma anche per l'educazione religiosa dei figli, per celebrare con riti di passaggio le tappe fondamentali dell'esistenza, per partecipare a momenti di riflessione e di scambio spirituali, per immergersi in un ambiente che richiama i valori della carità e dello spirito».[37] Quindi, ancora oggi, nella nostra società sempre più diversificata da numerosi fedi e culture, i riferimenti al rapporto con Dio, alla carità, alla giustizia, alla lealtà, alla misericordia, alla compassione sono profondamente radicati nell'immaginario collettivo culturale e religioso degli italiani per via della rilevanza pubblico-politica del cattolicesimo.[38]

La lettura di tale situazione, secondo Garelli, va fatta nel valutare che:

> «La persistenza di questo cattolicesimo delle intenzioni o della forma (o anagrafico, o di famiglia) è il dato più paradossale dell'epoca attuale. L'avvento del pluralismo culturale e religioso non produce necessariamente l'abbandono dei riferimenti di fede, anche se ne condiziona l'espressione. Si può

[36] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 47.

[37] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 51.

[38] Nonostante ciò, una ricerca pubblicata da Garelli nel 2011 attesta che «la fede certa in una vita ultraterrena coinvolge il 70,7% dei credenti "convinti e attivi", ma soltanto il 44,2% dei cattolici "convinti ma non sempre attivi" e il 30,1% dei cattolici "selettivi", mentre risulta del tutto minoritaria (18,2%) tra i cattolici che si definiscono tali "per tradizione ed educazione"» (GARELLI, *Religione all'italiana*, 43). Il dato attesta l'esistenza di un elemento utile per comprendere il rapporto degli italiani con la Chiesa che si delinea nell'appartenenza alla comunità dei credenti senza piena e radicata condivisione della fede. Altresì, l'esito dell'indagine sociologica ci rinvia al contenuto del celebre romanzo di M. DE UNAMUNO, *San Manuel bueno martire*, EST, Pordenone 1995.

essere convinti che non c'è più una fede esclusiva, che detiene il monopolio della verità».[39]

Tuttavia, la formulazione plurale della religiosità cattolica italiana va interpretata anche nel campo della morale, dove emerge un evidente distacco dei fedeli dalle posizioni della gerarchia sui temi del divorzio, dell'aborto, dell'eutanasia, della morale sessuale e familiare, della trasmissione della vita. Altresì, tale separazione va interpretata in un contesto di presenza cattolica nel Paese che da un lato mantiene ancora in modo molto capillare il suo radicamento sul territorio con diocesi e parrocchie,[40] dall'altro vede diminuire il proprio personale consacrato (sacerdoti e religiosi) il quale diviene sempre più anziano.[41] Infine un'altra questione che contraddistingue la relazione degli italiani con la Chiesa è legata alle prese di posizioni pubbliche dei pastori sui problemi etico-culturali e sulle dinamiche politiche. Per Garelli:

> «la maggior parte di questi interventi riguarda la vita del popolo e la tenuta della comunità civile e politica, ed è incentrata sui temi della perdita dei valori, sulla difesa della famiglia fondata sul matrimonio, sull'urgenza dell'impegno educativo, sull'importanza dell'unità nazionale, nonché sulla promozione della vita a tutti i livelli: tema quest'ultimo che richiama le questioni dell'aborto, dell'eutanasia, dell'ingegneria genetica, e dei limiti da porre alla scienza quando essa interviene in questi campi».[42]

In genere, però, gli italiani sembrano accettare e apprezzare gli interventi da parte delle guide pastorali delle comunità sancendo così un modello di laicità positiva capace di accoglie il meglio del contributo pubblico e della rilevanza sociale della religione cattolica.[43]

[39] GARELLI, *Religione all'italiana*, 11.
[40] Cf. R. CARTOCCI, *Geografia dell'Italia cattolica*, il Mulino, Bologna 2011.
[41] Cf. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 71-106.
[42] GARELLI, *Religione all'italiana*, 179.
[43] Sul tema cf. V. ALBERTI, *Nuovo umanesimo, nuova laicità*, Lateran University press, Città del Vaticano 2012. La «via» italiana della rilevanza pubblica del cattolicesimo si delinea come unica rispetto a quella delle altre nazioni europee su tutte la Francia della *laïcité* che ha da tempo escluso la religione da ogni presenza pubblica relegandola alla sfera privata (cf. P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma 1998).

4. La rilevanza politico-culturale del cattolicesimo italiano

La vivacità del cattolicesimo italiano è sotto gli occhi di tutti. Non passa giorno che i *media* nazionali non riportino prese di posizioni su alcuni temi, su proposte elaborate in grandi *meeting* o eventi culturali, sull'incidenza del volontariato cattolico. Tramite queste modalità pubbliche, la Chiesa italiana fa sentire la sua proposta dinanzi a una realtà umana e sociale sempre più sfibrata, individualista e multiculturale. Così, per Garelli «la religione cattolica ha riconquistato con forza la scena pubblica, sconfessando la previsione di molti osservatori e studiosi che la modernità fosse incompatibile con la fede cristiana o che questa tuttalpiù potesse avere cittadinanza nella sfera privata degli individui, nel foro interno della coscienza credente».[44]

All'indomani dello scioglimento della Democrazia cristiana – partito di riferimento dei cattolici in politica per cinquant'anni[45] – è venuto meno un punto cardine per la realizzazione della rilevanza politico-culturale del cattolicesimo italiano. Sotto la regia del cardinal Ruini, a lungo presidente della CEI in questa fase di transizione, le Chiese d'Italia hanno superato tale assenza concretizzando un cambio di paradigma attraverso una proposta caratterizzata dalla presenza plurale dei cattolici in politica, dal volontariato e dall'elaborazione di un progetto culturale: «Si tratta di un nuovo corso della Chiesa e del mondo cattolico, che sembrano ormai essere definitivamente usciti dall'impasse rappresentata dalla fine del partito cattolico».[46]

Su tutti, l'immagine del volontariato[47] tramite le opere di carità, e il tentativo di ridire la fede all'uomo di oggi[48] attraverso il

[44] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 128.

[45] Cf. V. CAPPERUCCI, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010.

[46] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 128.

[47] A parere di Garelli va segnalato che «molte forze dell'associazionismo cattolico di base hanno preferito indirizzare il loro impegno assai più nell'area del volontariato socio-assistenziale che in quella politico-partitica. Questo drenaggio di forze ha indubbiamente contribuito a dare maggiore slancio all'azione volontaria, anche se ha avuto l'effetto di ridurre il ricambio del personale politico o di alimentare il distacco dell'area politica dalle tensioni di area di base» (GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 56).

[48] Sul progetto culturale e sul modo di ridire la fede nella società di oggi cf. M. P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999.

«progetto culturale», hanno ottenuto nell'interpretazione sociale un vasto e riconosciuto consenso. La proposta del progetto culturale pone al centro:

> «l'antropologia cristiana e il possibile apporto che i cattolici possono offrire sulle questioni più importanti del loro tempo, come la visione dell'uomo e del mondo, la concezione della famiglia, il senso della vita e della morte, l'idea di sviluppo e di solidarietà, come coniugare verità e soggettività, le grandi problematiche della bioetica e della genetica, la questione ecologica, le dinamiche economiche e finanziarie, l'estendersi dei processi comunicativi, i confini della scienza ecc. Si tratta di un progetto che non ha soltanto una valenza pastorale».[49]

Da ciò, si evince una via antropologia in senso cristiano avanzata dalla Chiesa per trasmettere il senso del divino, del sacro e dello spirituale, della domanda di senso all'uomo odierno immerso nella tecnologia e nella globalizzazione. Quindi, la rilevanza presente e futura del cattolicesimo italiano passa dalla maturazione di nuove dinamiche di servizio all'uomo e dalla crescita di una nuova generazione di credenti in grado di mediare la fede nel mondo di oggi:

> «i fedeli laici più vicini agli ambienti religiosi, negli ultimi dieci-quindici anni, hanno sensibilmente cambiato il loro orizzonte d'impegno. Il 70% del clero ritiene che in questo arco di tempo vi sia stata una maggiore disponibilità dei fedeli laici a dedicarsi alle attività di volontariato, a quell'azione caritativa e solidaristica attraverso cui la Chiesa cerca di far fronte sia alle vecchie sia alle nuove forme di povertà; [...] risulta in crescita anche l'impegno dei laici nell'animazione e nell'educazione dei giovani, un settore, questo, che rientra nella tradizionale azione sociale della Chiesa e dei gruppi religiosi».[50]

La comunità ecclesiale ha fatto sentire la sua voce anche su altri temi che possono essere legati alla questione dei «valori irrinunciabili» circa l'inizio e il fine vita – si veda l'esito del *referendum* sulla procreazione assistita del 2005 – ma anche sul rispetto della tradizione cattolica del Paese attraverso le battaglie per il mantenimento del crocifisso nelle scuole, per le politiche familiari, per l'ac-

[49] GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 62.
[50] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 64.

coglienza degli immigrati, per il rinnovamento della politica basato sulla ricerca del bene comune. Inoltre, nel 1988, sono state ripristinate le *Settimane sociali dei cattolici italiani* e durante il decennio degli anni novanta su tutto il territorio nazionale sono fiorite le scuole di formazione all'impegno sociale e politico. Con tale influenza e attività propositiva, a parere di Garelli, «la cultura cattolica pare nuovamente in grado di "scrivere la storia", di cogliere i segni di novità e di discontinuità che attraversano i sentimenti collettivi»;[51] nondimeno, bisogna riscontrare che «sembra più facile orientare le masse sui grandi temi dei valori che portare le persone a confessarsi e a frequentare con assiduità i riti religiosi».[52] Inoltre, nella prospettiva del posizionamento politico, dalle indagini sociologiche emerge che sia il clero sia i laici maturi si collocano sullo sfondo di un orientamento di centro evitando così – da un punto di vista di sistema di rappresentanza – la tensione fra due partiti o coalizioni opposte come si delinea nel bipolarismo.[53]

Altresì la rilevanza politico-culturale del cattolicesimo italiano si esprime sia attraverso la pluralità e la diffusione dell'associazionismo laicale che vanta tanti gruppi attivi su diversi fronti (Azione cattolica, ACLI, focolarini, neocatecumenali, Rinnovamento nello Spirito, Comunione e liberazione, Opus Dei, scout, Caritas, ecc.); sia tramite l'altissima adesione all'insegnamento della religione cattolica nella scuola primaria e in quella secondaria di primo e secondo grado.[54] Infine, il radicamento alla pietà popolare presente nell'*humus* sociale di molte regioni del sud Italia e l'impegno di frontiera contro la mafia, per i poveri e per lo sviluppo economico dei territori tramite gli operatori della Caritas, del progetto Policoro e i tanti sacerdoti, religiosi e laici impegnati nelle diocesi, mostrano come il cattolicesimo sia pienamente inserito e rappresentativo della realtà sociale, politica e culturale italiana nonostante la secolarizzazione e il multiculturalismo ormai diffusi.

[51] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 137.
[52] GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 141.
[53] Cf. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 71-74.
[54] Nel 2004-2005 si è avvalso dell'ora di religione cattolica il 91,8% degli studenti italiani (cf. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, 116).

5. Per concludere: ripartire dall'umano

Gli studi di Franco Garelli sulla rilevanza politico-culturale del cattolicesimo italiano mostrano come per fare una buona sociologia politica occorra uno sguardo interdisciplinare e un'analisi scientifica della società. Da quest'ultima emerge fuor di dubbio che l'elemento religioso in Italia ha una grande influenza sociale imprescindibile per comprendere, senza tuttavia giungere a verità metafisiche, le dinamiche culturali e politiche italiane. Attraverso le sue ricerche, il sociologo italiano ha rilevato come i cattolici in Italia abbiano saputo reagire alla fine dell'epoca della «cristianità» e confrontarsi – tramite una nuova proposta caratterizzata dal volontariato, dal progetto culturale e dalla presenza di credenti in tutti i partiti dell'arco costituzionale – con lo sviluppo della secolarizzazione e del multiculturalismo. Infatti, i dati accertano una presenza plurale, vitale e propositiva delle associazioni laicali, delle parrocchie, delle diocesi per mezzo di una comunità credente composta da tanti sacerdoti, religiosi e laici maturi. Inoltre, l'adesione altissima dell'insegnamento della religione cattolica a scuola, la diffusione della pietà popolare e l'attaccamento alla tradizione valoriale cristiana del Paese, accertano una condivisione del ruolo pubblico della religione. Eppure per la comunità cattolica, si aprono nuove sfide delineate dalla secolarizzazione, dal multiculturalismo e da una sempre più diffusa religiosità del «fai da te» staccata da ogni logica di appartenenza comunitaria.

I dati che ci fornisce la sociologia possono indurci a una riflessione teologico-pastorale circa la possibilità da parte della Chiesa italiana di intercettare le domande e i bisogni globali dell'uomo, della società, della politica, del creato in vista di una proposta credente capace di dialogare veramente con il nostro tempo. La prospettiva della mediazione e del dialogo in un mondo sempre più plurale dovrebbe condurre i cristiani ad avere sia una maggiore consapevolezza dell'urgenza non solo della tolleranza, ma anche dell'integrazione delle minoranze tramite l'interazione fra i diversi soggetti sociali; sia ad avanzare un progetto politico di società nel quale la dignità umana venga formulata nel pieno rispetto dell'autonomia personale e della responsabilità sociale.[55] Necessita, altresì,

[55] Cf. I. SANNA (ed.), *Diritto di cittadinanza e uguaglianza sostanziale*, Studium, Roma 2014. Sul tema si confrontino gli articoli secondo e terzo della

un ritorno al pensare politicamente da parte dei cattolici che deve qualificarsi con la duplice fedeltà alla città degli uomini e a quella di Dio.[56] In concreto, tale quadro deve fornire una visione e un progetto politico della società in grado di garantire a tutti i cittadini – e a ogni uomo accolto in territorio italiano – le libertà democratiche e lo sviluppo personale, fra tutela dei diritti e rispetto dei doveri.[57]

La Chiesa italiana si appresta a celebrare nel prossimo novembre a Firenze il suo V Convegno ecclesiale nazionale. Il tema scelto dalla Conferenza episcopale italiana, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, invita tutte le comunità credenti sparse sul territorio italiano a ripartire dall'umano pienamente rivelato in Cristo Gesù. Per i vescovi italiani questo sguardo sull'uomo non solo rivela pienamente la sua identità, ma genera un di più che è destinato a originare una rilevanza culturale, sociale e politica dei credenti:

> «Il primo importante aspetto che risalta è che, a fronte di un Paese descritto dai media e dalle statistiche come in crisi, sfilacciato e stanco, dove le forze positive, pur presenti, non riescono a trovare una rappresentanza e dei canali per esprimersi, dalle diocesi e dalle associazioni e movimenti emerge un'immagine alquanto diversa. Un'immagine che scaturisce, con tutta evidenza, dalla capacità di cogliere, anche senza il ricorso a raffinati strumenti di rilevazione, le criticità e le sfide che il nostro tempo pone. E questo per il semplice fatto che le si vive "in prima linea", cioè le si conosce per prossimità e partecipazione, con uno sguardo illuminato dalla sollecitudine. A tale acutezza di lettura dei bisogni corrisponde una risposta creativa e generativa, alimentata dall'ascolto della parola di Dio. Si avverte, nelle azioni messe in campo e nella loro narrazione, un "di più" che segna la differenza rispetto ai pur preziosi sforzi di altri soggetti impegnati a migliorare le condizioni del vivere sociale. È da qui che vogliamo iniziare allora la riflessione sull'umano oggi: un'eccedenza manifesta sia, come detto, nella sollecita capacità di intercettare i problemi sia nella gra-

Costituzione italiana con le acquisizioni della *Gaudium et spes*, in particolare al n. 55.

[56] Si veda l'interessante prospettiva di Giuseppe Lazzati elaborata a partire dallo scritto Giuseppe Lazzati, «A Diogneto», in *Pensare politicamente*, I: *Il tempo dell'azione politica. Dal centrismo al centrosinistra*, AVE, Roma 1988 e *Pensare politicamente*, II: *Da cristiani nella società e nello Stato*, AVE, Roma 1988.

[57] Cf. M. SIGNORE – L. CUCURACHI, *Libertà democratiche e sviluppo*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

tuità e nella coralità con le quali li si affronta, rendendo possibile immaginare soluzioni fuori dalle piste già battute».[58]

Per le Chiese d'Italia ripartire dall'umano in Cristo Gesù significa continuare a generare un servizio, una visione, un'alternativa politico-culturale in grado di svelare sempre più la bellezza dell'uomo da tutelare e considerare dinanzi ai molteplici problemi dell'attualità. Ciò condurrà i cattolici italiani a concepire nuove vie di mediazione, di dialogo e di testimonianza credente da proporre al mondo, alla società e all'uomo di oggi così da poter assumere, interpretare e indirizzare in profondità i segni dei tempi. Pertanto, in un'epoca di fine della cristianità come quella italiana dei nostri anni nella quale il cattolicesimo non ha più a disposizione un forte partito rappresentativo e dove è chiamato a dialogare con altre fedi e culture, ripartire dall'umano in Cristo Gesù permetterà ai credenti di rinnovare – con altre forme rispetto al passato – una determinata rilevanza politico-culturale alla luce del servizio offerto al Paese.

Abstract

La religione è certamente un elemento sociale imprescindibile per studiare e comprendere sia la società sia le dinamiche politiche. Nel contesto italiano, la Chiesa cattolica rappresenta l'elemento religioso più influente e capillarmente diffuso su tutto il territorio nazionale con una rilevanza pubblico-politica, educativa, morale e sociale di prim'ordine. Attraverso diverse indagini, il sociologo Franco Garelli ha più volte analizzato, rilevato e mostrato la consistenza politico-culturale del cattolicesimo italiano realizzando così una riflessione di sociologia politica a partire dalla religione più diffusa in Italia. L'oggetto di questa nota è, dunque, quello di formulare un'argomentazione che a partire dall'analisi sociologica di Garelli giunga a teorizzare un contributo per un'elaborazione teologico-pastorale sulla presenza dei cattolici nel Paese.

ROCCO GUMINA
Via Canonico Pulci, 2
93100 Caltanissetta

[58] CEI, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, 11-12.

Summary

Religion is certainly a social element essential to study and understand both by the society and by the political dynamics. In the Italian context, the Catholic Church represents the most influential religious element and widely spread throughout the Country with a significant public-political, educational, moral and social development of the first order. Through various surveys, the sociologist Francis Garelli has repeatedly analysed, detected and shown the consistency of Italian Catholicism political-cultural work in realization of a reflection of political sociology from the most widespread religion in Italy. The object of this note is, therefore, to formulate an argument that from the sociological analysis of Garelli, there is a ground to theorize the Catholics contribution in the pastoral-theological field due to their presence in the Country.

Key-words

significance – religion – sociology – culture – politics

Sommario

La religione è certamente un elemento sociale imprescindibile per studiare e comprendere sia la società sia le dinamiche politiche. Nel contesto italiano, la Chiesa cattolica rappresenta l'elemento religioso più influente e capillarmente diffuso su tutto il territorio nazionale con una rilevanza pubblico-politica, educativa, morale e sociale di prim'ordine. Attraverso diverse indagini, il sociologo Franco Garelli ha più volte analizzato, rilevato e mostrato la consistenza politico-culturale del cattolicesimo italiano realizzando così una riflessione di sociologia politica a partire dalla religione più diffusa in Italia. L'oggetto di questa nota è, dunque, quello di formulare un'argomentazione che a partire dall'analisi sociologica di Garelli giunga a teorizzare un contributo per un'elaborazione teologico-pastorale sulla presenza dei cattolici nel Paese.

Parole-chiave

rilevanza – religione – sociologia – cultura – politica

F. GIACOMANTONIO,

Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek, Studium, Roma 2014, pp. 121

ROCCO GUMINA

Il XX secolo è stato percorso da innumerevoli sviluppi culturali, politici ed economici. Infatti, dalla fine degli ultimi imperi europei segnata con la prima guerra mondiale alla globalizzazione dei nostri anni – senza dimenticare i totalitarismi e la crisi dei partiti di massa – la civiltà occidentale nel corso del novecento ha via via inteso e realizzato diverse configurazioni dell'agire politico. Ciò è stato possibile con l'evoluzione della società, delle istituzioni, della cultura e in genere della politica.

Proporre nell'attuale contesto frammentato e cangiante – figlio dei processi di un secolo – una teoria dell'agire politico non è impresa facile. Diversi studiosi negli ultimi decenni – fra i quali Bauman, Habermas, Žižek – hanno avanzato una riflessione sul tema con la quale si è definitivamente chiarito che l'agire politico oltre a implicare le istanze delle scienze sociali, economiche e politiche includa tutti i fattori emotivi e strutturali dell'umano.

Lo studio di Francesco Giacomantonio, dottore di ricerca in filosofie e teorie sociali contemporanee e già docente a contratto in corsi di sociologia all'Università di Bari, si prefissa di esporre le teorie sull'agire politico di Bauman, di Habermas e di Žižek a partire dal punto di vista della sociologia politica. Quest'ultima disciplina – attraverso l'analisi dei comportamenti, della socializzazione, della partecipazione, dei movimenti politici, della formazione della comunità e della cittadinanza – si propone di comprendere le motivazioni sociali che spingono gli uomini a impegnarsi o meno nel contesto politico. Così, la ricerca di Giacomantonio è un lavoro di sociologia teorica che, con la presentazione critica delle riflessioni di Bauman, di Habermas e di Žižek, evidenzia i numerosi problemi socio-politici delle odierne società occidentali marcatamente individualiste. Infatti, per l'autore, «non è rara, rispetto alla fase storica attuale, la diagnosi di una condizione di notevole egoismo e individualismo, che impedisce la formazione di legami sociali

RT 26(2015)1 171-174

e che ha effetti disgreganti nei confronti delle relazioni tra gli uomini, dell'istituzione della famiglia e delle formazioni politiche: [...] l'*io* diventa un sistema di riferimento, base dell'organizzazione socio-politica» (pp. 18-19). Tale dittatura dell'*io* ha generato una crisi dell'intera dimensione del fattore politico tramite la frammentazione in senso individualista di realtà come l'economia, la scienza, la morale, la biopolitica e il diritto. L'altra faccia dell'individualismo mostra il lato della possessività. Difatti, l'uomo di oggi viene compreso come possessore delle proprie facoltà e destinato ad agire in una società prodotta dal semplice scambio tra proprietari: «siamo in presenza di un sistema dell'*io* che, ormai, ha una sua radicata struttura politica di potere e, forse, anche di dominio, attraverso elementi istituzionali, culturali e pratiche sociali» (p. 27). A parere di Giacomantonio, per superare questo stadio bisogna teorizzare un progetto alternativo sostenuto dall'apporto della sociologia politica. Tentativo proposto da tre grandi filosofi della società del nostro tempo come Bauman, Habermas e Žižek.

Le teorie dei tre pensatori, pur mantenendo approcci diversi, inducono ad attivare una procedura di verifica dell'attuale agire politico poiché la crisi della politicità non dipende soltanto dalla decadenza istituzionale, ma soprattutto da una determinata antropologia sociale. Quest'ultima è caratterizzata da tre fattori: 1) una concezione della libertà che scade nel libertinismo poiché non si considera il giusto equilibrio fra autonomia personale e responsabilità sociale così da generare una libertà che «perde la sua essenza più cruciale, quella di essere un'attività storica che crea forme corrispondenti di convivenza umana, cioè di spazio sociale» (p. 90); 2) una tendenza a privatizzare ogni dimensione sociale, tanto da configurare «una crisi dell'idea stessa di cittadinanza, la dimensione degli "spazi politici" diventa difficile da delineare giuridicamente» (p. 92); 3) una frattura fra teoria e prassi prodotta essenzialmente dal disinteresse degli intellettuali verso i compiti di guide, di legislatori e di organizzatori dell'attività sociale che ha originato un linguaggio politico, il quale «tende a esprimere e ad promuovere l'identificazione immediata della ragione col fatto, della verità con la verità stabilità, dell'essenza con l'esistenza, della cosa con la funzione» (p. 94). Per Giacomantonio, queste caratteristiche dell'odierna antropologia riducono al minimo ogni significato e finalità sociale poiché operano la deistituzionalizzazione e la desocializzazione della politica generando una nuova struttura dittatoriale: «è come se elementi di totalitarismo e liberismo si fossero paradossalmente fusi e sperimentassimo in molti ambiti delle società avanzate una sorta di spet-

tro inquietante, il *totaliberismo*». Pertanto, l'unica alternativa a questa nuova degenerazione dell'agire politico consiste nella produzione di una cultura che sia in grado di produrre una visione della società, della politica e dell'uomo.

Bauman analizza il fattore della globalizzazione per ipotizzare un nuovo agire politico fondato su una maggiore coesione sociale. Secondo il pensatore polacco, nel nostro tempo bisogna registrare non solo l'aumento delle libertà individuali ma anche la teoria del rischio, del tormento e della paura che coinvolge ogni relazione umana e sociale. Per superare tale situazione, Bauman si richiama all'esempio dell'*agorá* greca nella quale, oltre a essere difesa la libertà personale, veniva garantita la coesione sociale. Questa visione va modellata ai nostri giorni tenendo conto sia della pluralità etnica e culturale del mondo globalizzato, sia della storia passata capace di farci comprendere quello che ci è stato trasmesso. Inoltre, a parere del filosofo della modernità liquida, in una società dove la trascendenza non è più ambita occorre recuperare la dimensione morale della politica per generare una nuova visione del mondo e dei legami umani: «Il nucleo cruciale del pensiero dell'ultimo Bauman è forse individuabile nell'esigenza di un ritorno a una dimensione etica e responsabile dell'esistenza» (p. 44).

Per Habermas il trionfo della tecnica e la relativa parcellizzazione dei ruoli sociali ha portato da un lato alla crisi dell'identità collettiva, dall'altro a concepire la democrazia come un procedimento per il soddisfacimento degli interessi privati. La risposta a tale degenerazione politica può essere formulata nelle società dall'agire comunicativo in grado, per l'intellettuale tedesco, sia di includere e rappresentare ogni gruppo culturale della società, sia di superare ogni deriva totalitaria tramite il permanente confronto: «il filosofo-sociologo delinea una situazione linguistica ideale propria di un modello di società in cui il consenso è prodotto in modo argomentato, con la partecipazione di tutti, senza distorsioni o condizionamenti esterni» (p. 53). Secondo Habermas, questo modello può superare la concezione liberale ancorata al compromesso ma anche quella repubblicana legata all'auto-chiarimento etico-politico così da prospettare una democrazia deliberativa che includa le diversità, l'interesse, il piano etico e la partecipazione politica. Tale visione della società ha bisogno di una secolarizzazione che non escluda l'elemento religioso ma che lo conduca alle discussioni pubbliche per alimentare il senso morale della comunità politica.

La riflessione di Žižek prende le mosse dalla centralità del soggetto nell'epoca contemporanea caratterizzata da un indivi-

duo che si costituisce soltanto alla luce del soddisfacimento dei suoi bisogni economici. Questa visione – generata da un sistema capitalistico-individualista – distrugge ogni dimensione storico-simbolica dell'identità del soggetto. Tuttavia, per il filosofo sloveno, il capitalismo egoistico per via della crisi economica, della minaccia terroristica, delle divisioni sociali e della distruzione dell'ambiente è destinato presto a soccombere. Per questi motivi, bisogna prospettare un pensiero politico alternativo edificato a partire dalla sensibilità morale spontanea degli uomini.

Il volume di Giacomantonio – nel riprendere tramite il *focus* della sociologia politica la lezione di tre grandi maestri della contemporaneità – ha il merito sia di collocare nelle contraddizioni politiche contemporanee il pensiero di Bauman, di Habermas e di Žižek, sia di dedurre da tale prospettiva una fondata critica alla deriva all'odierno sistema capitalistico-individualista. Da questi presupposti, l'autore avanza l'idea di un agire politico riformatore – basato sulla comprensione olistica della libertà, dei ruoli dello Stato, dell'attività del cittadino, del legame fra teoria e prassi – che sia in grado di produrre una nuova cultura politica portatrice di una visione del mondo che metta al centro l'umano integrale.

ROCCO GUMINA
via Canonico Pulci, 2
93100 Caltanissetta

P. VIOTTO,

Paolo VI - Jacques Maritain. Un'amicizia intellettuale, Studium, Roma 2014, pp. 299

ROCCO GUMINA

Fra le personalità più rilevanti che hanno avanzato lungo il corso del novecento la sintesi di un determinato modo di intendere la relazione Chiesa-mondo dobbiamo sicuramente annoverare Paolo VI e Jacques Maritain. I due – oltre a essere impegnati sul piano della riflessione intellettuale e su quello dell'organizzazione culturale, ecclesiale e politica – furono, fra loro, stimati amici. Di tale rapporto tratta il volume di Piero Viotto, docente di pedagogia presso l'Università cattolica di Milano, il quale ricostruisce le radici valoriali, filosofiche e teologiche di due personalità legate da un'intensa amicizia intellettuale. Non si tratta di una biografia parallela di queste due eminenti personaggi e nemmeno della pubblicazione del loro epistolario. Si tratta, invece, di una sorta di mosaico che ricostruisce il reciproco scambio e stimolo intellettuale fra Paolo VI e Maritain lungo il corso di diversi decenni: «una sorta di mosaico, dove ciascuna tessera analizza un aspetto, o un periodo, della loro relazione e nel contempo si connette con tutte le altre tessere per costruire un quadro storico, che documenta le affinità intellettuali e la spiritualità apostolica di G.B. Montini e di J. Maritain» (p. 11).

Durante gli anni del loro intenso e fecondo rapporto, l'Europa veniva ricostruita dalle ceneri della seconda guerra mondiale e la Chiesa cattolica viveva un moto interno di riforma che troverà piena espressione nel concilio Vaticano II. Sia per la ricostruzione del tessuto sociale e politico del post nazi-fascismo, sia per l'aggiornamento della Chiesa nei suoi rapporti con il mondo e nelle sue dimensioni interne, Paolo VI e Maritain hanno dato un grande contributo. Apporto che è scaturito da una comune fondazione tomista la quale si esprimeva nelle categorie e nelle problematiche politiche, sociali, ecclesiali, culturali del tempo. Così, per Viotto, il tomismo dei due amici era qualcosa di vivente e attuale dunque slegato da ogni forma di archeologia filosofica.

RT 26(2015)1 175-178

La scelta di Viotto è quella di ricomporre la relazione amicale fra i due attraverso le rispettive parabole umane, culturali ed ecclesiali. I due amici, assai diversi per estrazione familiare e formazione negli anni della gioventù, furono sin da subito non solo fruitori ma anche produttori di cultura. Infatti, Montini si formò e agì nei circuiti legati alla Chiesa e al Partito popolare bresciano; Maritain, invece – segnato dal divorzio dei genitori – si entusiasmò degli ideali socialisti. Inoltre, le ulteriori amicizie e gli affetti permisero a entrambi di maturare il loro percorso. Per Montini, la vicinanza con il futuro Giovanni XXIII fu importantissima; per Maritain l'incontro con Journet, il matrimonio con Raïssa e la loro consacrazione come oblati benedettini rappresentarono le tappe di un'evoluzione che troverà piena armonia nel tomismo.

All'indomani della seconda guerra mondiale, Maritain e Montini si ritrovarono a Roma, il primo come ambasciatore della Francia presso il Vaticano e il secondo come sostituto alla Segreteria di Stato. In questo frangente, registra Viotto, il rapporto epistolare fra i due si fece più intenso. Da ambasciatore, Maritain dovette occuparsi di numerose questioni politiche che riguardavano il destino della Germania, il popolo ebraico, il progetto di un'Europa federale e la pace nel mondo. In modo particolare, l'interesse per gli ebrei fu tema di riflessione in alcune lettere che i due amici si inviarono in questo periodo. Difatti, Maritain e Journet si erano fatti promotori di una nuova interpretazione cattolica dell'ebraismo che portasse alla condanna dell'antisemitismo e all'eliminazione nella preghiera liturgia dell'espressione «perfidi ebrei». Le loro proposte trovarono ampia realizzazione nella *Nostra aetate* e nella *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II. Nel frattempo, la filosofia maritaniana – espressa con *Umanesimo integrale* e *Cristianesimo e democrazia* – alimentava l'impegno politico di molti cattolici italiani, fra i quali i costituenti Dossetti, Lazzati e La Pira ma anche il presidente del consiglio Alcide De Gasperi.

Qualche anno dopo Montini fu inviato da Pio XII a Milano per succedere al cardinale Schuster. Tale nomina spinse il futuro vescovo di Roma a fare i conti con i problemi pastorali della più grande metropoli italiana. Il suo episcopato fu segnato da decisioni, progetti, visite, scelte che trovarono nell'argomentazione di Maritain – circa il rapporto chiesa-mondo – una fonte insostituibile. Ne sono testimonianza da un lato le citazioni nelle sue lettere pastorali del filosofo francese, dall'altro il suo atteggiamento pastorale verso la politica e i laici. Infatti Montini seguiva lo schema di Maritain che interpretava le realtà mondane come mezzi – o fine infravalente –

per giungere al fine assoluto rappresentato da Dio. Nella gestione dei mezzi, per l'arcivescovo di Milano e per Maritain, i laici devono godere di piena autonomia per esercitare opzioni sociali e politiche volte al bene comune. Inoltre in questi anni, valido collaboratore di Montini fu il laico Giuseppe Lazzati il quale da costituente e da deputato della Democrazia cristiana aveva diffuso il pensiero maritainiano fra molti giovani attivi in politica e nella Chiesa.

L'ultima fase della vita dei due amici si svolse nell'ottica degli opposti che si attraggono. Infatti Maritain, dopo la scomparsa della moglie Raïssa, decise di entrare nella comunità dei *Piccoli fratelli di Gesù* ispirati dalla testimonianza di Charles de Foucauld. Con questa scelta l'anziano filosofo realizzava la sua vocazione di contemplativo nel mondo, vivendo in un'umile e nascosta baracca di Tolosa. Montini, invece, venne eletto vescovo di Roma e sarà chiamato sia a gestire i lavori conciliari sino alla fine, sia a dare attuazione degli orientamenti di riforma emersi dall'assise episcopale. Dal suo pontificato emerge una Chiesa alla ricerca di un dialogo positivo con il mondo, essendo diffusa in tutto il globo e tendente all'amicizia e alla vicinanza con i poveri e con tutti gli uomini.

Viotto si sofferma anche sulle radici paoline e tomiste dell'elaborazione culturale di Montini e di Maritain. Per entrambi, san Paolo si pone alla radice della loro riflessione teologica per via dell'antropologia in Cristo che deriva nelle sue lettere alle varie Chiese nascenti. Antropologia che si basa sull'equilibrio tra la natura e la grazia, con il quale la prima trova il compimento mediante la seconda. In Paolo questo concetto ha anche una dimensione sociopolitica, poiché l'apostolo educa i credenti a portare l'ispirazione cristiana nelle strutture istituzionali e umane già esistenti. Circa la filosofia di Tommaso, sia Montini sia Maritain – seppur su piani differenti, formativo-pastorale per il primo e accademico per il secondo – erano alla ricerca di un tomismo aperto alla contemporaneità e capace di entrare nelle concretezze umane, sociali e politiche del tempo: «In questa prospettiva il tomismo non è la filosofia di un uomo solo, perché è la filosofia dell'umanità, una filosofia che cresce nel divenire della storia, ma non si identifica con la sua storia, perché la filosofia in se stessa trascende la storia» (p. 57). Solo per il tramite di questo cono di luce possiamo intendere l'impegno per una politica d'ispirazione cristiana promosso da parte di Montini e di Maritain. Per i due amici, la laicità dello Stato, l'autonomia delle realtà temporali, la ricerca del bene comune, la missione del cristiano nel mondo delineavano i capisaldi di un interesse e di un'attività per la storia e per il mondo che doveva condurre alla civiltà dell'a-

more e alla città dell'uomo: «L'umanesimo integrale rappresenta la connessione tra cristianesimo e democrazia, in quanto da una parte riconosce la laicità dello Stato, il fondamento etico della politica, e dall'altra promuove l'impegno temporale del cristiano nella vita politica, distinguendo, senza separare, azione cattolica e azione politica» (p. 132).

Il volume di Viotto ricostruisce il lungo tratto dell'amicizia umana e intellettuale fra Paolo VI e Maritain. L'autore circoscrive l'intento della ricerca, costituito dal tentativo di realizzare una sorta di mosaico biografico e culturale fra le due personalità, e tramite gli scritti dei due amici presenta le convergenze e le dipendenze culturali esistenti fra i due. Inoltre, attraverso lo sviluppo cronologico della loro vicenda esistenziale, Viotto propone criticamente la parabola intellettuale, ecclesiale e umana dei due personaggi i quali hanno dato un importante contributo per una nuova concezione circa i rapporti Chiesa-mondo, laicato-gerarchia, istituzioni statali-Chiesa cattolica. Il pregio del volume risulta essere quello di offrire una sintesi fondata e argomentata sull'amicizia Paolo VI – Maritain la quale richiama nodi teologici, filosofici, ecclesiali e politici fra i più rilevanti dell'Italia e dell'Europa del XX secolo.

ROCCO GUMINA
via Canonico Pulci, 2
93100 Caltanissetta

M. BORGHESI,

Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana, Marietti 1820, Genova-Milano 2013, pp. 350

Rocco Gumina

«Dio non può più essere identificato con la politica, da quando attraverso la figura concreta del desiderato Messia l'attesa teocrazia politica non solo non si è realizzata, ma è stata definitivamente superata» (p. 216). Il filo conduttore che Mario Borghesi, professore ordinario di filosofia morale presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Perugia, mostra nel saggio che si recensisce, sembra essere quanto affermato nella frase iniziale che viene riportata nel testo che si presenta. Infatti, la critica della teologia politica che l'autore realizza partendo da Agostino, per giungere a Peterson passando da Ratzinger, Maritain, Sturzo, Schmitt, Metz e Böckenförde perviene ad affermare la presa di consapevolezza che una teologia politica orientata in modo evidente o velato verso una teocrazia, è chiaramente superata dall'evento dell'incarnazione, morte e risurrezione del Cristo. Esso chiarisce i termini definitivi del regno messianico che nella storia umana non può che attuarsi nella forma del germe, dell'inizio e non del compimento che appartiene alla categoria escatologica della fine dei tempi. Per tale motivo è meglio sin da subito precisare, alla maniera di Maritain, che risulta meno problematico discutere di teologia della politica piuttosto che di teologia politica. Dietro questo convincimento risiede tutta la diatriba tra la visione di Schmitt della teologia politica che significa per questi teologizzare il dato politico, una posizione che può comportare radicalismi sacrali o secolari; e quella di Maritain sulla teologia della politica che invece mostra un legame indiretto del teologico sul politico tramite l'etica comune in vista della ricerca della giustizia. Nella sua critica, ci sembra che Borghesi tenda verso la soluzione offerta da Maritain.

Il saggio preso in esame solleva problematiche di «sistema» che da sempre interrogano le relazioni tra la comunità ecclesiale e il corpo politico con delle ricadute sull'evolversi della riflessione teologica come sul versante della formulazione del diritto positi-

RT 26(2015)1 179-182

vo. Infatti, nel ripercorrere il pensiero di Metz, Borghesi nota come la Chiesa deve evitare il rischio di entrare nella lotta politica teoricamente e praticamente intesa, ma essa è chiamata a conservare e rivendicare il proprio primato spirituale che gli è assicurato dal riconoscimento dell'autonomia relativa del temporale. Tale concezione è assunta in maniera evidente dal concilio Vaticano II, in particolar modo nel capitolo 4 di *Gaudium et spes*. Ma l'idea che la Chiesa diventi una sorta di «*establishment* della critica» nei confronti del mondo politico in genere non risulta essere la soluzione migliore per le sue relazioni con il mondo politico e per la ricerca in sinergia del bene comune per l'uomo e la società. La Chiesa, in realtà, ha «il diritto di sperare all'unità con lo Stato e la società, ma non deve temere tuttavia la separazione, la sua salvezza sta infatti al di là della speranza in uno stato credente e al di qua del timore di fronte a uno stato incredulo» (p. 224).

L'autore, impegnato nel passato anche recente in studi che analizzano il processo della secolarizzazione in relazione al cristianesimo e alla cultura contemporanea, sente l'esigenza di misurarsi sul tema della teologia politica approfondito criticamente poiché all'indomani dell'11 settembre 2001 la questione di Dio e su Dio in relazione al politico si è rifatta radicalmente presente con conseguenze quasi mai positive. In questo orizzonte una critica della teologia politica anzitutto ci ripresenta la celebre divergenza di visioni sul tema tra Peterson, autore di *Il monoteismo come problema politico*, il quale nel riprendere la posizione di Agostino afferma che è necessaria una liquidazione della teologia politica; e Schmitt, che ritiene indispensabile una teologia politica che sia in grado di teologizzare e orientare, non solo in senso sacrale, la riflessione politica alla luce di una perenne dialettica - diatriba tra amico/nemico.

È altrettanto evidente che sullo sfondo del saggio di Borghesi ci sia la celeberrima espressione evangelica del «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (cf. Mc 12,17) che tanto ha fatto riflettere sia la teologia che la scienza giuridica e politica in ogni epoca. Infatti, cosa appartiene a Dio e cosa invece a Cesare? E quello che è di proprietà di Cesare è di lui soltanto oppure in maniera indiretta deriva da Dio e si muove verso la ricerca della giustizia, che è pur sempre data e manifestata da Dio e in lui? La risposta affermativa a questa seconda domanda ci riporta alla riflessione filosofico-politica di Maritain, e di quanti si sono ispirati a lui nella loro azione politica come Dossetti e buona parte dei cattolici democratici che hanno redatto in Italia la costituzione all'indomani del secondo conflitto mondiale. Il filosofo francese recupera la di-

mensione etica come espressione indiretta di un'animazione cristiana del temporale inclusa la stessa politica.

La tesi dello scontro degli opposti amico/nemico presente in Schmitt certamente facilita quanti nell'odierno sistema sono schierati dall'una o dall'altra parte, ma non semplifica la ricerca di soluzioni culturali e pertanto politiche che solo un dialogo serio, franco e fecondo di comprensione reciproca può stimolare e far raggiungere. Il mondo, all'indomani del crollo del muro di Berlino, pareva proiettato verso una pacificazione globale. Invece la dialettica dello scontro si è riproposta in maniera meno visibile, ma forse più pericolosa, tramite l'azione dei terroristi ispirati all'islam e degli sceriffi occidentali che gli danno la caccia. Soprattutto questo dato ha segnato il ritorno alla teologia politica. Con tali problematiche in molti ambienti sembra più facile appigliarsi alle tesi dello scontro perenne amico/nemico, piuttosto che a quelle di Peterson sulla liquidazione della teologia politica o a quelle di Ratzinger su una rilettura *liberale* di Agostino.

Un'importante svolta è avvenuta con l'evento conciliare. Il concilio Vaticano II, infatti, oltre a riprendere il modello dei rapporti Chiesa-Stato dell'epoca precostantiniana, ha anche operato un cambiamento radicale che potrebbe condurre a delle soluzioni il dibattito sulla teologia politica o della politica che si è riacceso all'indomani dell'11 settembre. Infatti i testi conciliari – si veda su tutti la dichiarazione *Dignitatis humanae* – mettono al centro la persona con la sua libertà religiosa e politica, sancita come diritto nativo connaturale allo stesso individuo. Il concilio, così, ha rideterminato in modo del tutto nuovo i rapporti tra cattolicesimo e modernità che sino ad allora erano stati per la maggiore caratterizzati da un'opposizione e da un'incomprensione reciproca. La svolta impressa dai documenti prodotti dall'assise conciliare è stata preparata in campo teologico-politico da alcuni pensatori come Maritain. Questi è il primo negli anni trenta del novecento ad avvertire l'esigenza di dichiarare la fine dell'idea del *sacrum imperium*, tipica del medioevo cristiano, la quale si riaffacciava con le istanze del Terzo *Reich* nazista, sostanziato di contenuti anche da parte della teologia politica di Schmitt. Per il filosofo francese era necessario preoccuparsi e adoperarsi per la realizzazione di una «nuova cristianità», da intendere come un'animazione cristiana delle strutture sociali e politiche senza pretese di commistioni fra sacro e profano, ma con la ferma convinzione del rispetto e dell'utilizzo delle realtà in sé positive, come la stessa politica. Nel post Vaticano II, per Borghesi va sottolineata anche l'importanza del contributo di Metz con la sua

«nuova teologia politica». Con essa si ritiene la secolarizzazione un prodotto positivo dell'influenza del cristianesimo nella cultura e nella dimensione politica. Per il discepolo di Rahner, la modernità rappresenta non una critica al cristianesimo, ma l'occasione per l'emancipazione definitiva dal paganesimo. In questo nuovo contesto la Chiesa ha una perenne missione di autocritica *ad intra* e di critica verso la politica e la cultura a lei contemporanee *ad extra*.

Pare evidente che il saggio di Borghesi abbia anzitutto il merito della chiarificazione e della ripresentazione di problematiche teologiche e politiche che investono e riguardano pienamente il mondo nel quale oggi viviamo. Poiché se il «comandante in capo» della più grande potenza politico-militare del globo dichiara guerra a uno Stato nemico in nome di Dio, e se i terroristi ispirati all'islam nel nome di Dio compiono gesti che vanno palesemente contro la sua creazione e volontà, allora il termometro del dibattito sulla teologia politica segna ancora temperature altissime. Il contributo della riflessione teologica e filosofica sulla politica dovrebbe inserirsi nella dinamica della dialettica fra gli opposti che non comporta, o non dovrebbe, una perenne contrapposizione amico/nemico come in Schmitt, ma una valutazione della diversità come ricchezza positiva, così come delinea Romano Guardini. E il contributo di Borghesi ci pare che possa situarsi su questa scia.

ROCCO GUMINA
via Canonico Pulci, 2
93100 Caltanissetta