

Laici oggi

Collana di studi

a cura del Pontificio Consiglio per i Laici

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

TESTIMONI DI CRISTO
NELLA COMUNITÀ POLITICA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2011

In copertina: MASACCIO, *Il Tributo* (particolare del gruppo centrale), affresco;
Firenze, Santa Maria del Carmine, Cappella Brancacci.

© Copyright 2011 - Libreria Editrice Vaticana
00120 CITTÀ DEL VATICANO
Tel. 06.698.81032 - Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-8578-3

www.vatican.va
www.libreriaeditricevaticana.com

INTRODUZIONE

Questo volume raccoglie gli atti della ventiquattresima Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, che si è svolta a Roma nei giorni 20-22 maggio 2010 sul tema “Testimoni di Cristo nella comunità politica”. Una questione sollevata dal Papa stesso che, ricevendo in udienza i Membri e i Consultori del dicastero nel 2008, aveva ribadito con forza «la necessità e l’urgenza della formazione evangelica e dell’accompagnamento pastorale di una nuova generazione di cattolici impegnati in politica, che siano coerenti con la fede professata, che abbiano rigore morale, capacità di giudizio culturale, competenza professionale e passione di servizio per il bene comune».¹ Una delle maggiori sfide che i laici cristiani devono raccogliere oggi è infatti la riscoperta del proprio diritto-dovere di partecipare attivamente e responsabilmente alla vita politica dei propri Paesi, portandovi la testimonianza di Cristo senza complessi di inferiorità. Benedetto XVI è molto chiaro in proposito, quando sottolinea che la nostra fede non è una fuga verso l’intimismo e l’individualismo religioso, né è una estraneazione dalla realtà dei gravi problemi di ordine economico, sociale e culturale che affliggono l’umanità. Al contrario, egli afferma, «solo chi riconosce Dio, conosce la realtà e può rispondervi in modo adeguato e realmente umano [...] Di qui l’importanza unica e insostituibile di Cristo per noi, per l’umanità. Se non conosciamo Dio in Cristo e con Cristo, tutta la realtà si trasforma in un enigma indecifrabile; non c’è via e, non essendoci via, non vi sono né vita né verità. Dio è la realtà fondante, non un Dio solo pensato o ipotetico, bensì il Dio dal volto umano; il Dio-con-noi, il Dio

¹ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, in: “Insegnamenti” IV, 2 (2008), 673.

dell'amore fino alla croce». ² Ecco, dunque, qual è il motore della nostra presenza di cittadini cristiani nel mondo; ecco qual è la chiave dell'efficacia di tale presenza.

Certo, i laici cattolici impegnati in politica devono oggi fare i conti con i paradigmi culturali della postmodernità, che sono espressione di una rottura radicale con la visione della persona umana propria della tradizione giudeo-cristiana e mirano non solo a costituire un "nuovo ordine mondiale", ma anche a creare un "uomo nuovo". È una vera e propria rivoluzione culturale che, partita dall'Occidente, si va globalizzando sostenuta da un preciso progetto politico, che di tali paradigmi punta alla messa in pratica tramite l'azione legislativa. ³ Mediante un processo di "decostruzione" (J. Derrida), insieme alla realtà stessa dell'uomo, vengono messe in questione le istituzioni fondamentali della vita sociale (matrimonio e famiglia). La società postmoderna è una "società liquida" (Z. Bauman) senza veri punti di riferimento, senza certezze e valori condivisi; una società che rifiuta l'esistenza della verità, nella quale regna il dogma del relativismo ("dittatura del relativismo", dice Benedetto XVI) e cresce lo smarrimento spirituale anche tra i cristiani; una società nella quale dilaga l'indifferenza religiosa, la "strana dimenticanza di Dio" evocata dal Santo Padre. In questa società la fede è rigorosamente confinata nel privato e Dio radicalmente escluso dalla vita pubblica come se fosse una minaccia per il sistema democratico vigente (un esempio: la decisione della Corte europea dei diritti dell'uomo sulla presenza del crocifisso nelle aule scolastiche, nel novembre 2009). Al contempo in varie parti del mondo si dà il pericoloso risveglio di un fondamentalismo religioso che, suffragato da forze politiche, assume la forma di una preoccupante limitazione se non di una drastica negazione della libertà religiosa altrui, e in non pochi casi di vere e proprie persecuzioni.

² ID., *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, in: "L'Osservatore Romano", 14-15 maggio 2007, 13.

³ Cfr. M. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, 2007.

Ma diamo uno sguardo al sistema democratico liberale attualmente dominante. Dopo la caduta del totalitarismo comunista nell'Unione Sovietica, si assiste a una vera e propria mondializzazione della democrazia liberale, a volte impiantata perfino con la forza militare. Francis Fukuyama avanza la tesi provocatoria che la democrazia liberale potrebbe costituire addirittura il punto d'arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità e la definitiva forma di governo tra gli uomini, presentandosi così come la fine della storia.⁴ Lasciando, appunto, alla storia la verifica dell'assunto (l'esperienza di un passato recente consiglia cautela in questo tipo di congetture), è inconfutabile che il sistema democratico liberale domina oggi decisamente la scena e non sembrano esservi all'orizzonte proposte alternative. Nella *Centesimus annus* Giovanni Paolo II scriveva: «La Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno», tenendo subito a precisare che «un'autentica democrazia è possibile solo in uno stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana».⁵ La democrazia liberale è un sistema che nella convivenza sociale richiede un alto *ethos* condiviso su vasta scala. George Weigel osserva giustamente che «non si dà democrazia senza una massa critica di democratici, [...] gente che si riconosca e creda nell'*ethos* della civiltà democratica».⁶ Per questo la democrazia è un sistema così vulnerabile. Impostato correttamente porta enormi vantaggi nella vita individuale e sociale delle persone, ma si presta pure e facilmente a pericolose deformazioni. Secondo il magistero della Chiesa, oggi le cause delle derive della democrazia vanno ricercate soprattutto nell'agnosticismo e nel relativismo scettico, paradossalmente considerati requisiti delle politiche

⁴ Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 2003, 9.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 46.

⁶ G. WEIGEL, *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Grand Rapids 1996, 40.

democratiche. Non a caso, sempre nella *Centesimus annus* papa Wojtyła scriveva che ai nostri giorni « quanti sono convinti di conoscere la verità e aderiscono con fermezza a essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici ». ⁷ Ma senza la verità non c'è la libertà, che è il principio fondamentale del sistema democratico. Il Papa continuava dunque la sua analisi così: « In un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti o occulti ». ⁸ E di qui, un'ammonizione che suscitò non poca perplessità in certi ambienti radical-liberali: « Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia ». ⁹

Le derive totalitarie del sistema democratico sono reali. Nel nostro mondo che fa la sua bandiera della parola “ tolleranza ”, il relativismo si è tramutato in una sorta di regime del pensiero unico. Strana tolleranza quella che non tollera voci che si chiamino fuori dal “ pensiero politicamente corretto ”. D'altro canto, il passaggio dalla “ democrazia rappresentativa ” alla “ democrazia partecipativa ” non di rado significa il trasferimento di importanti decisioni riguardanti la società dai parlamenti a organismi non elettivi, composti di esperti, appoggiati da potenti gruppi di pressione, e in gran parte esenti da qualsiasi controllo. Inoltre, il principio di non discriminazione (inclusione delle minoranze) viene oggi imposto a tal punto che, in molti casi, le maggioranze vengono *de facto* ignorate e addirittura escluse dai processi decisionali del governo. A detta di Marguerite Peeters, nelle democrazie odierne spesso siamo governati da esperti, che non sono altro che portavoce delle minoranze. ¹⁰ E c'è chi afferma che siamo ormai entrati nella fase della “ post-democrazia ”.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 46.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. M. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, cit., 45.

In considerazione del deterioramento del sistema democratico post-moderno si fa sempre più urgente – come scrive il cardinale Angelo Scola – il compito di costruire su scala mondiale una “democrazia sostanziale”, «che riconosca l’inalienabile sacrario di ogni persona attraverso l’esercizio concreto dei diritti fondamentali individuali, sociali, politici, culturali ed economici [...] A garantirli sono i due pilastri della sussidiarietà e della solidarietà».¹¹ Il primo, spiega l’Autore, assicura il primato della persona e dei corpi intermedi nella vita sociale, al servizio dei quali devono porsi le istituzioni dello Stato; e il secondo non è altro che la carità sociale, sulla quale insiste così tanto papa Ratzinger sia nella *Deus caritas est*, sia nella *Caritas in veritate*.

Il discorso sulla democrazia porta a riflettere sulla questione oggi molto dibattuta della laicità dello Stato. E pure qui non mancano deviazioni pericolose. Spiega Benedetto XVI: «È chiaro che, se il relativismo è concepito come un elemento costitutivo essenziale della democrazia, si rischia di concepire la laicità unicamente in termini di esclusione o, meglio, di rifiuto dell’importanza sociale del fatto religioso. Un tale approccio crea tuttavia scontro e divisione, ferisce la pace, inquina l’“ecologia umana” [...] Urge, pertanto, definire una laicità positiva, aperta, che, fondata su una giusta autonomia tra l’ordine temporale e quello spirituale, favorisca una sana collaborazione e un senso di responsabilità condivisa».¹² Oggi, purtroppo, la laicità dello Stato viene spesso identificata con un “laicismo” fondamentalista, ostile al minimo accenno che possa richiamare Dio nella vita pubblica. Ma come diceva il Santo Padre alla sessione inaugurale della V Conferenza generale dell’episcopato latinoamericano e dei Caraibi svoltasi ad Aparecida, in Brasile, nel 2007, proprio qui sta il grande errore, nel falsificare «il concetto di realtà con l’amputazione della realtà fondante e per questo decisiva, che

¹¹ A. SCOLA, *Una nuova laicità*, Venezia 2007, 31.

¹² BENEDETTO XVI, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, in: “L’Osservatore Romano”, 11-12 gennaio 2010, 8.

è Dio. [Perché] chi esclude Dio dal suo orizzonte falsifica il concetto di “ realtà ” e, di conseguenza, può finire solo su strade sbagliate e proporre solo formule distruttive». ¹³

Tale contesto socio-culturale giustifica l'appello del Papa che si operi per la nascita di una “ nuova generazione di cattolici impegnati in politica ”. Le drammatiche, e spesso inedite, sfide che l'umanità deve affrontare alla soglia del terzo millennio pongono ai responsabili della cosa pubblica esigenze alte. L'auspicio del Pontefice è espressione della convinzione profonda che noi cristiani siamo portatori di risorse spirituali tali da poter far fronte ai gravi problemi che affliggono il mondo attuale. Leggiamo nella *Christifideles laici*: « Situazioni nuove, sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. Non è lecito a nessuno rimanere in ozio ». ¹⁴

Oggiogiorno, anche tra i cattolici si registra indifferenza, scetticismo, una disaffezione generalizzata nei confronti della politica. Le cause di questo fenomeno preoccupante sono molteplici: lo scadimento di una politica che troppo spesso cede alle derive della demagogia e dello sterile populismo, che ricorre a un linguaggio autoreferenziale, indecifrabile ai più e inconsistente, che è incapace di elaborare programmi concreti o semplicemente non se ne dà cura; la corruzione diffusa, il carrierismo, i troppi scandali di ordine morale che vedono coinvolti dei politici. La gente si sente sempre meno rappresentata dai partiti politici in lizza e sempre più avverte il disagio di usare il proprio libero voto non per la promozione del bene comune ma per arginare il peggio con il “ meno peggio ”. Che questo clima di sfiducia nei confronti della politica si stia diffondendo pure tra i cattolici lo confermano molti vescovi in visita *ad limina*: ovunque

¹³ ID., *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, cit., 13.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Christifideles laici*, n. 3.

nel mondo, nell'agone politico i laici cristiani sono spesso assenti o, se scendono in campo, mettono tra parentesi la propria identità e militano in partiti i cui programmi sono in palese contrasto con il magistero e la dottrina sociale della Chiesa. E pure alle urne, troppo spesso i cattolici palesano mancanza di coerenza con la propria fede e di uno spirito di discernimento fondato su retti criteri morali (i principi non negoziabili!).

In tale situazione è davvero urgente che i cristiani prendano coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica e che siano d'esempio, sviluppando in sé stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune.¹⁵ Dice la *Christifideles laici*: «Per animare cristianamente l'ordine temporale, nel senso [...] di servire la persona e la società, i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla “politica”, ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune [...] Tutti e ciascuno hanno diritto e dovere di partecipare alla politica, sia pure con diversità e complementarità di forme, livelli, compiti e responsabilità».¹⁶ Per i laici cattolici l'impegno politico è dunque un obbligo morale che gli viene dal loro stesso “essere cristiani”, un nobile compito da adempiere non in vista del proprio interesse e di vantaggi materiali, ma prodigandosi con integrità al servizio di tutti. «Voi siete il sale della terra [...] Voi siete la luce del mondo» (*Mt* 5, 13.14), ci dice il Signore. Quanto è importante che nell'agone politico i nostri laici non perdano mai questa connotazione, che si traduce concretamente in una forte identità cristiana, nell'unità organica tra fede e vita, in una retta coscienza morale, e che deve accompagnarsi alla conoscenza approfondita del magistero e della dottrina sociale della Chiesa, alla passione per il servizio al bene comune, all'onestà, alla competenza.

¹⁵ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 75.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 42.

Oggi ai laici cattolici impegnati nell'esercizio della politica si prospettano tre compiti di forte valenza profetica.

Primo, riaffermare i limiti della politica ogniqualvolta si diano tentazioni di assolutizzarla. Lo spiega molto bene il cardinale Angelo Scola quando scrive: «Il potere politico e dello Stato [...] non è sacrale e quindi non è onnipotente. L'affermazione di Cristo: "Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (Mt 22, 21) rappresenta in quest'ottica, la più efficace demitizzazione del potere politico mai sollevata nella storia [...] Nessun potere politico può colmare tutta la portata dell'umano desiderio. In tal modo si afferma, indirettamente, la dignità della persona fondata nella sua capacità di trascendenza. Essa non deriva da alcun potere politico e da alcuna istituzione».¹⁷

Secondo, operare da custodi e difensori della dimensione etica sia della democrazia, sia della stessa politica, la cui giusta autonomia non la sottrae mai al giudizio morale. Operare dunque come difensori dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti. Precisa la *Christifidels laici* che «si tratta di diritti naturali, universali e inviolabili: nessuno, né il singolo, né il gruppo, né l'autorità, né lo Stato, li può modificare né tanto meno li può eliminare, perché tali diritti provengono da Dio stesso».¹⁸ In primo luogo il diritto alla vita, «condizione per tutti gli altri diritti della persona».¹⁹ Specialmente in considerazione delle nuove questioni sollevate nell'ambito della bioetica, qui si apre un vastissimo campo per una fattiva presenza dei laici cattolici negli organismi legislativi.

Terzo, far riscoprire la carità alla politica. La "civiltà dell'amore" di cui parlano i pontefici della nostra epoca non è un'utopia, ma un traguardo irrinunciabile e per noi cristiani una verifica importante della nostra autenticità di discepoli di Cristo.²⁰ Questa dimensione sta molto

¹⁷ A. SCOLA, *Una nuova laicità*, cit., 28.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 38.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. C. ANDERSON, *Una civiltà dell'amore. Ciò che ogni cattolico può fare per trasformare il mondo*, Città del Vaticano 2009.

a cuore a Benedetto XVI, che ne ha trattato diffusamente nelle encicliche *Deus caritas est* e *Caritas in veritate*. «La “ città dell’uomo ” – scrive in quest’ultima – non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione».²¹ E più avanti: «Volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità [...] Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d’incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente».²² Il Papa lancia così una grande sfida ai cattolici impegnati in politica, per i quali la carità dovrebbe essere comunque e dovunque fattore di verifica della propria identità di discepoli di Cristo.

Ma, come far sì che nasca la “ nuova generazione di cattolici impegnati in politica ” auspicata dal Santo Padre Benedetto XVI? Come far riscoprire ai fedeli laici l’importanza e la bellezza dell’“ indole secolare ” che è propria della loro vocazione? Come risvegliare nel laicato cattolico la passione per il servizio al bene comune? Come far recuperare alla gestione della cosa pubblica la sua essenza di nobile arte e ai cittadini stima per l’impegno politico? Come far sentire ai cattolici già generosamente impegnati nella politica che la comunità cattolica non li lascia soli, ma li sostiene in maniera solidale? La risposta la dà il Papa stesso quando parla dell’urgenza di “ formazione evangelica ” e di “ accompagnamento pastorale ”, una indiscussa priorità della missione della Chiesa oggi. Parlando di formazione del laicato all’impegno nella vita pubblica a tutti i livelli, il pensiero va naturalmente alla dottrina sociale della Chiesa – bussola sicura in questo campo importante della testimo-

²¹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 6.

²² *Ibid.*, n. 7.

nianza cristiana –, il cui insegnamento e la cui diffusione, come scriveva Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis*, fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa.²³ La dottrina sociale della Chiesa è espressione della vocazione profetica dei cristiani nel mondo della cultura, dell'economia e della politica. E il suo studio dev'essere parte integrante della formazione di laici consapevoli della propria vocazione e missione nel mondo.

Nei nostri tempi, tuttavia, la vera priorità e il cuore della formazione vanno ricercati al livello ancora più profondo della fede. Non a caso Benedetto XVI torna a ricordarci sempre di nuovo e con insistenza che il problema fondamentale dell'uomo di oggi è la questione di Dio: «Spesso ci preoccupiamo affannosamente delle conseguenze sociali, culturali e politiche della fede, dando per scontato che questa fede ci sia, ciò che purtroppo è sempre meno realista. Si è messa una fiducia forse eccessiva nelle strutture e nei programmi ecclesiali, nella distribuzione di poteri e funzioni; ma cosa accadrà se il sale diventa insipido?». ²⁴ E proprio qui sta il nocciolo del problema. Per questo la Chiesa guarda con tanta speranza alla “nuova stagione aggregativa dei fedeli” che – accanto a meritevoli aggregazioni laicali di lunga tradizione – vede nascere tanti movimenti ecclesiali e nuove comunità, i cui rispettivi carismi generano itinerari pedagogici di formazione cristiana di straordinaria efficacia, che portano tanti laici, uomini e donne, adulti e giovani, a scoprire la gioia della fede, la bellezza di essere cristiani, discepoli di Cristo, stando in loro uno stupefacente coraggio e slancio missionario. La testimonianza di Cristo nel mondo della politica richiede uomini e donne di grande fede e capaci della coerenza morale e del coraggio necessari per essere nel mondo “segno di contraddizione”. Perché, come afferma il Santo Padre, «ci sono tanti problemi che si possono elencare, che devono essere risolti, ma che – tutti – non vengono risolti se Dio non viene

²³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la concelebrazione eucaristica al Terreiro do Paço di Lisbona*, in: “L'Osservatore Romano”, 13 maggio 2010, 6.

messo al centro, se Dio non diventa nuovamente visibile nel mondo, se non diventa determinante nella nostra vita, e se non entra anche attraverso di noi in modo determinante nel mondo».²⁵

Queste, le linee portanti della riflessione durante l'Assemblea, imperniata su cinque relazioni, tempi di libero dibattito e una tavola rotonda. Accompagnati ogni giorno dalla celebrazione delle Lodi, dei Vespri e dell'Eucaristia, i lavori sono iniziati con la relazione del magnifico rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore professor Lorenzo Ornaghi che, dopo aver fatto il punto sullo stato dei diversi regimi democratici presenti nel sistema globale, ha proceduto a una serie di considerazioni sui rapporti che oggi legano la democrazia alle non di rado preoccupanti manifestazioni dell'agire collettivo in campo politico. È stata quindi la volta del cardinale Camillo Ruini, vicario generale emerito di Sua Santità per la diocesi di Roma e attuale presidente del "Progetto culturale" della Conferenza episcopale italiana, il quale ha messo in luce i principi che definiscono i rapporti tra Chiesa e comunità politica attraverso l'insegnamento della Chiesa dal Concilio Vaticano II in poi. A chiudere la prima giornata dei lavori è stato l'allora presidente della Pontificia Accademia per la Vita, Sua Eccellenza monsignor Rino Fisichella, che ha parlato della responsabilità dei fedeli laici nella vita politica, indicando nel Vangelo la grammatica della vera laicità e nella testimonianza di un agire coerente l'esigenza prima posta ai politici cristiani. Il secondo giorno è stato avviato da una tavola rotonda sulle esigenze, i bisogni e le sfide cui devono far fronte i cattolici in politica, alla quale hanno partecipato il professor Josep Miró i Ardèvol, presidente di E-Cristians, l'on. Savino Pezzotta, deputato del Parlamento italiano, l'on. Roberto Formigoni, presidente della Regione Lombardia. Tutti impegnati sul campo, essi hanno ribadito che oggi più che mai ai cristiani in politica è posta l'esigenza di una testimonianza che nasca dalla coe-

²⁵ ID., *Omelia durante la concelebrazione eucaristica con i vescovi della Svizzera*, in: "Insegnamenti" II, 2 (2006), 575.

renza con la fede professata, dal rigore morale, dalla competenza professionale, dalla capacità di giudizio culturale, dal servizio al bene comune. Che l'educazione al *sensus Ecclesiae*, che suscita un'appartenenza che viene prima del partito, e la creazione di uno "stile cristiano" di gestire la cosa pubblica che identifichi e accomuni i cattolici in politica, è una delle necessità più fortemente avvertite. Che la grande sfida lanciata loro dalla grave crisi economica, dagli sviluppi della bioetica, dalla emergenza educativa che connota la nostra epoca è saper immaginare una società fondata non più sul primato della politica ma sul primato e la centralità della persona e, forti di venti secoli di storia che attestano il cristianesimo come generatore di civiltà e di opere in ogni ambito, lavorare per edificarla nel riferimento continuo alla dottrina sociale della Chiesa costantemente aggiornata dal magistero. Il professor Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio e storico, ha quindi tratteggiato alcune figure di politici che, nella loro vita e in un secolo difficile come il Novecento, hanno saputo dimostrare lo spessore cristiano del servizio – qual è la politica – alla comunità locale, nazionale, internazionale. Criteri e modalità per la formazione dei fedeli laici all'impegno politico, la questione sviluppata, il terzo giorno, dal sottosegretario del Dicastero professor Guzmán Carriquiry, il quale ha sottolineato come condizione irrinunciabile di tale formazione sia la capacità dei laici cristiani di superare in sé stessi la frattura tra fede e vita, ricomponendo nella loro quotidianità l'unità di una vita che nel Vangelo trova ispirazione e forza per realizzarsi in pienezza. I lavori si sono conclusi con la presentazione dei programmi futuri del Pontificio Consiglio per i Laici, affidata al segretario, Sua Eccellenza monsignor Josef Clemens. Momento culminante dell'Assemblea plenaria è stato l'incontro con Sua Santità Benedetto XVI, il quale nel discorso rivolto ai Membri e ai Consultori del Dicastero ha ricordato che «i cristiani non cercano l'egemonia politica o culturale, ma, ovunque si impegnano, sono mossi dalla certezza che Cristo è la pietra angolare di ogni costruzione umana», che in un tempo in cui la questione sociale diviene pure questione antropo-

Introduzione

logica è necessario recuperare un'autentica sapienza politica, che il « contributo dei cristiani è decisivo solo se l'intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà, chiave di giudizio e di trasformazione ».

Confidando che gli spunti offerti in questa pubblicazione siano per tanti di sprone a ripensare le modalità del proprio impegno e della propria testimonianza di Cristo nella comunità politica, mi piace ricordare qui le parole che Giovanni Paolo II scriveva proclamando Tommaso Moro patrono dei governanti e dei politici: « Dalla vita e dal martirio di san Tommaso Moro scaturisce un messaggio che attraversa i secoli e parla agli uomini di tutti i tempi della dignità inalienabile della coscienza [...] Quando l'uomo e la donna ascoltano il richiamo della verità, allora la coscienza orienta con sicurezza i loro atti verso il bene. Proprio per la testimonianza, resa fino all'effusione del sangue, del primato della verità sul potere, san Tommaso Moro è venerato quale esempio imperituro di coerenza morale ».²⁶

Card. STANISŁAW RYŁKO
Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *E Sancti Thomae Mori*, n. 1.

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI

**ai partecipanti all'Assemblea plenaria
ricevuti in udienza nella Sala del Concistoro
venerdì 21 maggio 2010**

Signori Cardinali,
Venerati Fratelli nell'episcopato e nel sacerdozio,
Cari Fratelli e Sorelle!

È con gioia che accolgo voi tutti, Membri e Consultori, partecipanti alla XXIV Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici. Rivolgo un cordiale saluto al Presidente, Cardinale Stanisław Ryłko, ringraziandolo per le cortesi parole che mi ha rivolto, al Segretario, Mons. Josef Clemens, e a tutti i presenti. La composizione stessa del vostro Dicastero, dove, accanto ai Pastori, lavora una maggioranza di fedeli laici provenienti dal mondo intero e dalle più differenti situazioni ed esperienze, offre un'immagine significativa della comunità organica che è la Chiesa, in cui il sacerdozio comune, proprio dei fedeli battezzati, e il sacerdozio ordinato affondano le radici nell'unico sacerdozio di Cristo, secondo modalità essenzialmente diverse, ma ordinate l'una all'altra. Giunti ormai quasi al termine dell'Anno Sacerdotale, ci sentiamo ancora di più testimoni grati della sorprendente e generosa donazione e dedizione di tanti uomini "conquistati" da Cristo e configurati a lui nel sacerdozio ordinato. Giorno dopo giorno, essi accompagnano il cammino dei *christifideles laici*, proclamando la Parola di Dio, comunicando il suo perdono e la riconciliazione con lui, richiamando alla preghiera e offrendo come alimento il Corpo e il Sangue del Signore. È da questo mistero di comunione che i fedeli laici traggono l'energia profonda per essere testimoni di Cristo in tutta la concretezza e lo spessore della loro vita, in tutte le loro attività e ambienti.

Il tema di questa vostra Assemblea: “Testimoni di Cristo nella comunità politica”, riveste una particolare importanza. Certamente, non rientra nella missione della Chiesa la formazione tecnica dei politici. Ci sono, infatti, a questo scopo varie istituzioni. È sua missione, però, “dare il suo giudizio morale anche su cose che riguardano l’ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime... utilizzando tutti e solo quei mezzi che sono conformi al Vangelo e al bene di tutti, secondo la diversità dei tempi e delle situazioni” (*Gaudium et spes*, 76). La Chiesa si concentra particolarmente nell’educare i discepoli di Cristo, affinché siano sempre più testimoni della sua Presenza, ovunque. Spetta ai fedeli laici mostrare concretamente nella vita personale e familiare, nella vita sociale, culturale e politica, che la fede permette di leggere in modo nuovo e profondo la realtà e di trasformarla; che la speranza cristiana allarga l’orizzonte limitato dell’uomo e lo proietta verso la vera altezza del suo essere, verso Dio; che la carità nella verità è la forza più efficace in grado di cambiare il mondo; che il Vangelo è garanzia di libertà e messaggio di liberazione; che i principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa – quali la dignità della persona umana, la sussidiarietà e la solidarietà – sono di grande attualità e valore per la promozione di nuove vie di sviluppo al servizio di tutto l’uomo e di tutti gli uomini. Compete ancora ai fedeli laici partecipare attivamente alla vita politica, in modo sempre coerente con gli insegnamenti della Chiesa, condividendo ragioni ben fondate e grandi ideali nella dialettica democratica e nella ricerca di un largo consenso con tutti coloro che hanno a cuore la difesa della vita e della libertà, la custodia della verità e del bene della famiglia, la solidarietà con i bisognosi e la ricerca necessaria del bene comune. I cristiani non cercano l’egemonia politica o culturale, ma, ovunque si impegnano, sono mossi dalla certezza che Cristo è la pietra angolare di ogni costruzione umana (cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002).

Riprendendo l'espressione dei miei Predecessori, posso anch'io affermare che la politica è un ambito molto importante dell'esercizio della carità. Essa richiama i cristiani a un forte impegno per la cittadinanza, per la costruzione di una vita buona nelle nazioni, come pure a una presenza efficace nelle sedi e nei programmi della comunità internazionale. C'è bisogno di politici autenticamente cristiani, ma prima ancora di fedeli laici che siano testimoni di Cristo e del Vangelo nella comunità civile e politica. Questa esigenza dev'essere ben presente negli itinerari educativi delle comunità ecclesiali e richiede nuove forme di accompagnamento e di sostegno da parte dei Pastori. L'appartenenza dei cristiani alle associazioni dei fedeli, ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità, può essere una buona scuola per questi discepoli e testimoni, sostenuti dalla ricchezza carismatica, comunitaria, educativa e missionaria propria di queste realtà.

Si tratta di una sfida esigente. I tempi che stiamo vivendo ci pongono davanti a grandi e complessi problemi, e la questione sociale è diventata, allo stesso tempo, questione antropologica. Sono crollati i paradigmi ideologici che pretendevano, in un passato recente, di essere risposta "scientifica" a tale questione. Il diffondersi di un confuso relativismo culturale e di un individualismo utilitaristico e edonista indebolisce la democrazia e favorisce il dominio dei poteri forti. Bisogna recuperare e rin vigorire un'autentica sapienza politica; essere esigenti in ciò che riguarda la propria competenza; servirsi criticamente delle indagini delle scienze umane; affrontare la realtà in tutti i suoi aspetti, andando oltre ogni riduzionismo ideologico o pretesa utopica; mostrarsi aperti a ogni vero dialogo e collaborazione, tenendo presente che la politica è anche una complessa arte di equilibrio tra ideali e interessi, ma senza mai dimenticare che il contributo dei cristiani è decisivo solo se l'intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà, chiave di giudizio e di trasformazione. È necessaria una vera "rivoluzione dell'amore". Le nuove generazioni hanno davanti a sé grandi esigenze e sfide nella loro vita personale e sociale. Il vostro Dicastero le segue con particolare cura, so-

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI

prattutto attraverso le Giornate Mondiali della Gioventù, che da venticinque anni producono ricchi frutti apostolici tra i giovani. Tra questi vi è anche quello dell'impegno sociale e politico, un impegno fondato non su ideologie o interessi di parte, ma sulla scelta di servire l'uomo e il bene comune, alla luce del Vangelo.

Cari amici, mentre invoco dal Signore abbondanti frutti per i lavori di questa vostra Assemblea e per la vostra attività quotidiana, affido ciascuno di voi, le vostre famiglie e comunità all'intercessione della Beata Vergine Maria, Stella della nuova evangelizzazione, e di cuore vi imparto la Benedizione Apostolica.

S. S. Benedetto XVI

RELAZIONI

Politica e democrazia oggi: *status quaestionis*

LORENZO ORNAGHI*

PREMESSA

Lo schema della mia relazione è distinto in due parti. In primo luogo, **L** considererò quali siano le condizioni effettuali della democrazia (più propriamente: lo “ stato ” dei diversi regimi democratici, oggi presenti nel sistema globale); in secondo luogo, esporrò alcune riflessioni sulla rete di rapporti tramite cui la democrazia è attualmente legata alla politica, nelle molteplici e non di rado – almeno all’apparenza – sconcertanti o preoccupanti manifestazioni di quest’ultima.

Dal punto di osservazione del politologo, che è quello in cui io mi colloco per studi e professione accademica, la prima parte è relativamente più semplice: nel descrivere e sforzarsi di comprendere l’odierna realtà effettuale dei regimi democratici e del loro funzionamento routinario o straordinario, si fruisce infatti del sostegno di numerose indagini empiriche ed elaborazioni teoriche. Più complessa è la seconda parte dello schema: pur anch’esse analizzate più volte e in più modi, le manifestazioni della politica – nella loro sempre imperfetta prevedibilità, oltre che nella loro (non di rado) irrazionalità, se non addirittura irrazionalità – appaiono meno addomesticabili e componibili in una riflessione sistematica, oltre che meno suscettibili di previsioni assistite da un ragionevole grado di probabilità. Peraltro, seppur di più difficile maneggevolezza rispetto alla prima, anche questa seconda risulta di grande importanza, soprattutto in ordine alle finalità della presente XXIV Assem-

* Magnifico Rettore dell’Università Cattolica del Sacro Cuore.

blea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici: a mio giudizio, infatti, solo capendo realisticamente manifestazioni e orientamenti, in cui oggi prende soprattutto forma l'agire collettivo in campo politico, si può confidare di riuscire a indicare – altrettanto realisticamente, pur in mezzo a tante difficoltà – quali possano essere le forme più opportune e gli strumenti più adeguati per la presenza attiva e rilevante dei cattolici sulla scena della politica contemporanea, nei differenti ambiti e ai diversi livelli territoriali in cui quest'ultima si articola.

Nell'argomentare i punti principali dello schema, cercherò di tenere fede il più possibile alla natura di *status quaestionis* di questo intervento introduttivo. Al medesimo criterio mi atterrò per quanto riguarda i tre maggiori quesiti che intendo sollevare e a cui mi proverò a dare risposte plausibili. Il primo quesito è il seguente: gli odierni sistemi democratici sono tutti entrati – come una serie di segnali sembra testimoniare o preannunciare – in una fase di stagnazione e irreversibile introversione, o invece alcune tendenze di trasformazione racchiudono, pur sotto la scorza degli aspetti negativi più immediatamente visibili, potenzialità di un ulteriore, fecondo sviluppo della democrazia? Il secondo interrogativo può essere formulato in questi termini semplificati: le attuali rappresentazioni sociali della politica e (soprattutto) i più diffusi atteggiamenti o le montanti aspettative nei confronti non solo del ceto politico, ma anche delle istituzioni politiche, costituiscono ancora un serbatoio di legittimazione dei sistemi democratici o invece rischiano di svuotare i “valori” fondanti di una democrazia? Il terzo e ultimo interrogativo riguarderà un nodo problematico che sempre riemerge nei momenti in cui più acute sembrano diventare l'insoddisfazione e l'insicurezza nei confronti di un sistema politico, e cioè: per innescare e guidare un positivo cambiamento della politica, bastano condotte individuali e comportamenti collettivi differenti da quelli del presente o del recente passato, o sono invece indispensabili anche “nuove” idee?

DEMOCRAZIA E POLITICA, DEMOCRAZIA E STATO

I regimi democratici – com'è noto – costituiscono ormai la grande maggioranza dei sistemi politici vigenti.¹ Ma – com'è altrettanto noto – profonda è la loro diversità nelle varie aree geopolitiche del mondo. Ed è una diversità che è andata crescendo non solo come conseguenza dell'aumentato numero delle democrazie soprattutto dopo lo sbriciolamento dell'impero sovietico, ma anche per effetto delle differenti dinamiche e delle nuove “fratture” (*cleavages*) da cui il sistema globale è caratterizzato dalla fine del bipolarismo Usa-Urss.

In un tale contesto, ogni discorso “generale” sulla democrazia rischia di risultare generico e, alla fine, persino fuorviante. Né, per scansare le trappole di un'analisi semplificatoria, sarebbe ormai sufficiente la sottolineatura (sempre più simile, in realtà, a un auspicio) dell'esistenza di una spinta storica che, quasi inevitabilmente, condurrebbe le giovani democrazie a consolidarsi e a diventare democrazie “mature”, seguendo il paradigma di quei processi che hanno storicamente scandito l'avvento dei regimi democratici in Occidente dal tardo Settecento a oggi. I colpi inferti dagli eventi del Novecento al mito illuministico del progresso hanno coinvolto anche la persuasione che un'inarrestabile, progressiva tendenza spinga e quasi naturalmente incanali la politica dentro l'alveo della razionalizzante stabilità e della continua perfettibilità della “moderna” democrazia. E sono stati colpi – è opportuno rilevarlo – che, più ancora delle concezioni filosofiche o dei capisaldi di alcune ideologie, hanno scosso dal profondo le rappresentazioni e i convincimenti sociali sedimentatisi in maniera diffusa nelle collettività. Le difficoltà o le incapacità dei regimi democratici (e della politica incarna-

¹ Se nel 1974 il numero delle democrazie del mondo era trentanove, alla fine del 2006 su centonovantatré Stati indipendenti, centoventitré sono classificabili come democrazie elettorali: cfr. A. MAGEN & L. MORLINO (eds.), *International Actors, Democratization and the Rule of Law. Anchoring Democracy?*, London-New York 2009.

ta nella democrazia) di manifestare una propria “visione” che, allungandosi sul futuro, riesca a essere distinta e autonoma rispetto a ogni mito di pressoché automatico e infinito progresso, sono certamente tra i fattori di quell’“età della sfiducia” in cui sembrano versare le società dell’Occidente, particolarmente nel loro rapporto con ciò che è, o sembra, la politica odierna.

La mia attenzione si concentra pertanto sulle democrazie dell’Occidente, anche se non poche delle osservazioni che formulerò sono correttamente e agevolmente estensibili anche ai regimi democratici di altre aree del mondo. Nondimeno, proprio una tale limitazione del campo di analisi rende indispensabile un’ulteriore riserva. Se infatti gli elementi che accomunano le democrazie dell’Europa sembrano maggiori e più significativi di quelli che storicamente (o ancora oggi) le differenziano ciascuna dalle altre, mai chiusi una volta per tutte restano i termini della comparazione fra le democrazie europee e la democrazia americana. Per una parte considerevole degli studiosi, quest’ultima – nell’attuale funzionamento, così come nelle sue più avvertibili tendenze al cambiamento – anticipa e prefigura il domani delle democrazie europee. Per altri studiosi, invece, la “forbice” fra le prime e la seconda è destinata ad allargarsi nei prossimi decenni.

Quali, dunque, i fenomeni e i processi a cui prestare maggiore attenzione, al fine di valutare realisticamente le odierne condizioni di salute delle nostre democrazie? Li elencherò sinteticamente tra non molto. Prima, però, avverto la necessità di fornire qualche chiarificazione in merito a taluni aspetti o questioni, che stanno alla base e danno ragione di un simile elenco di fenomeni e processi da cui è interessata e trasformata la democrazia.

Una prima chiarificazione riguarda il nesso tra democrazia e quell’insieme multiforme e complesso di comportamenti collettivi e di condotte individuali, di idee, convinzioni, aspettative e ambizioni, di istituzioni, gruppi e risorse di vario tipo, che riconduciamo a ciò che è “politica”, ossia a quella attività umana che a uno studioso come Michael

Oakeshott appariva di “second’ordine”, pur nella piena consapevolezza che essa impegna, assilla o illude l’umanità sin da quando i nostri primi antenati hanno avvertito la necessità e l’utilità di aggregarsi in forme stabili e organizzate. I regimi democratici rappresentano una specificazione storica della più ampia classe dei regimi politici. Rispetto a tutti quelli da cui sono stati preceduti, essi – giusta e ancora valida la constatazione di Max Weber a proposito dello Stato e della vocazione alla “razionalità” da parte della cultura europea “moderna” – hanno certamente “razionalizzato” la politica, contribuendo a limitare le espressioni estreme di ricerca del potere e a impedire che la “pace interna” della comunità politica venisse minacciata e senza sosta disordinata dalle contrapposizioni fra “parti” in conflitto o in aspra competizione. Proprio perché al cuore dei regimi democratici vi è il sistema “rappresentativo-elettivo”, la “ragione dei più” – il voto della maggioranza – è riuscita a imbrigliare la “forza” di chi è, o si sente, più forte. Peraltro, ciò che la democrazia ha saputo compiere dentro l’“ordine interno” di una comunità politico-territoriale, razionalizzando (e, sin qui, sostanzialmente “pacificando”) la politica, ben più complesso da realizzare si è rivelato – già a partire dal “sistema degli Stati” europeo – rispetto all’“ordine internazionale”,² benché correttamente gli studiosi registrino che le democrazie non si sono mai mosse guerra, almeno sinora, tra loro.

Un’ulteriore serie di chiarificazioni, che qui formulerò in termini forse troppo ruvidamente semplificati, concerne invece il rapporto storicamente variabile, e di fatto negli ultimi due secoli variato, tra la democrazia e lo Stato (o – più esattamente – le istituzioni statali, anch’esse in corso di significativo mutamento). Allorché gli ideali e le prime realtà della democrazia dei “moderni” cominciano a manifestarsi e a raccogliere i loro iniziali successi in Europa (geneticamente diversa è, appun-

² Utili elementi di riflessione vengono offerti da L. BONANATE e R. PAPINI, *La democrazia internazionale. Un’introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Bologna 2006.

to, la democrazia americana), proprio lo Stato è il principale degli antagonisti e il maggiore tra i bersagli polemici. Lo è, in quanto esso costituisce l'incorporazione e lo strumento del potere "assoluto"; lo è, poi e soprattutto, poiché le classi politiche che fisicamente lo personificano sono fredde o ostili nei confronti dei principi della democrazia, almeno quanto sono comprensibilmente preoccupate – come sempre succede quando in politica si profila una forte contro-classe – per le proprie posizioni personali di comando o di rendita.

La democrazia segue e forse consegue allo Stato liberale, che nell'Ottocento – non dimentichiamolo – prende la forma dello Stato di diritto. L'avvento e il graduale consolidamento dei regimi democratici, peraltro, né sovvertono o radicalmente trasformano le preesistenti istituzioni statali (tranne, naturalmente, il potere assoluto del monarca o del suo esecutivo), né, tantomeno, comportano il ripudio dei caratteri dello Stato di diritto. Anzi, mediante l'appropriazione di tali caratteri, i nuovi regimi più agevolmente "democratizzano" le antiche istituzioni statali. Talché si potrebbe con facilità argomentare che la democrazia è storicamente riuscita, dall'Ottocento in poi, a incanalare dentro le "moderne" istituzioni statali le spinte della politica, conseguendo un duplice risultato: quello di evitare ogni fatale corto-circuito tra politica e Stato, e quello – ancor più importante – di far sì che la traiettoria storica delle istituzioni di governo e, soprattutto, di rappresentanza, specifiche del "moderno" Stato insieme con la sua organizzazione burocratica, potesse prolungarsi senza laceranti e incontrollabili soluzioni di continuità. Particolarmente in Europa, all'insegna del *welfare State* e per quasi tutta la secolare durata – dal tardo Ottocento in poi – della visione politica di un "benessere sociale" assicurato e promosso dalle istituzioni statali, la democrazia "sostiene" il sistema delle istituzioni statali (ossia ne rivitalizza la legittimazione delle tavole di valori fondativi) e al tempo stesso, orientandolo e quasi subordinandolo al perseguimento dei fini comunemente attribuiti al regime democratico, ne ammoderna e spesso modifica il funzionamento. Il culmine del processo è proprio ciò

che – nei suoi esiti differenti e spesso tra loro contrastanti – non pochi studiosi del Novecento hanno indicato come l’“occupazione” del sistema dello Stato per opera del sistema dei partiti, o addirittura come la “sostituzione” del primo con il secondo.

In realtà, dopo che a lungo la democrazia ha rigenerato le istituzioni dello Stato e ne ha anche compensato o mascherato alcune interne contraddizioni di funzionamento, il rapporto tra democrazia e Stato sembra mutare, e accanto a esso muta – talvolta per conseguenza, in qualche caso come fattore causale – quello tra politica e democrazia.³ Siamo ai nostri anni e, probabilmente, ai decenni che verranno. Dentro la rete di fenomeni e processi sinteticamente indicata con il nome di “globalizzazione”, e dopo la fine degli equilibri internazionali prodotti dalla Seconda guerra mondiale, il sistema delle istituzioni statali sembra infatti chiamato a “sostenere” a sua volta i regimi democratici, soprattutto quelli maggiormente inclini a forme di introversione territoriale-localistica di fronte alle tendenze che sembrano più caratteristiche (e talora minacciosamente disordinanti) del sistema globale. Con un paradosso che a me pare assai significativo, però, talune difficoltà o incoerenze di funzionamento attuale della democrazia e i rischi di stagnazione di non pochi regimi democratici vengono resi manifesti e accentuati proprio dalla “crisi” (o, più precisamente, dall’irreversibile trasformazione) di quegli elementi – dalla sovranità territoriale alla spersonalizzazione del comando – che sono costitutivi dello Stato e sempre presenti sin dagli albori della sua “moderna” vicenda storica. Se si tiene a mente un tale paradosso, più agevole (e forse anche più preoccupante) risulta l’elenco – che finalmente mi appresto a stilare, contenendolo in quattro voci – degli aspetti e delle tendenze principali da cui sono oggi interessate e trasformate la realtà effettuale di grandissima parte dei regimi democratici e la stessa idea di democrazia.

³ Si veda D. PALANO, *La democrazia senza qualità. Appunti sulle «promesse non mantenute» della teoria democratica*, Trento 2010.

I REGIMI DEMOCRATICI: RISCHI DI STAGNAZIONE, PERICOLI DI DECADIMENTO

La “personalizzazione” del potere politico (e, in particolare, del potere di vertice) è la prima delle quattro voci del nostro pur ristretto elenco. I fenomeni e le tendenze in atto, che maggiormente sembrano contraddire il modello ideale di democrazia e allontanare i regimi democratici dal loro funzionamento “corretto”, vengono infatti ricondotti con grande frequenza al simultaneo diffondersi e concentrarsi di quella “personalizzazione” della politica, ritenuta quasi sempre espressione tipica e sintomo inequivocabile del “populismo”, sia “di destra” sia “di sinistra”.

Sul populismo, e sul problema se esso sia congenito alle democrazie di massa ovvero il sintomo più vistoso del loro corrompimento o della loro mancata e appropriata realizzazione, avremo modo di tornare, pur di sfuggita, quando fra non molto si considereranno le prevalenti rappresentazioni sociali e i più diffusi atteggiamenti della cittadinanza nei confronti non solo del ceto politico, ma anche delle istituzioni politiche. Per ora, qui interessa soprattutto richiamare alcune caratteristiche generali della personalizzazione del potere nei sistemi politici e i principali fattori che ne spiegano l’inattesa dilatazione – particolarmente in questi ultimi decenni – nei regimi democratici europei.

Ogni sistema politico presenta un grado più o meno elevato di personalizzazione del potere. Si potrebbe anzi sostenere, con dovizia di argomenti e prove storiche, che la personalizzazione è connaturale all’esercizio efficace del potere, oltre a mostrarsi indispensabile per l’attualizzazione di quel principio carismatico sempre contenuto in tutti i tipi fondamentali di legittimazione del potere. Certo è, tuttavia, che gran parte delle odierne forme di personalizzazione del potere sembrano rinnegare e rovesciare il punto di maggior forza e successo nella lunga durata dello “Stato moderno”, così smascherandone una *factio* tra le più riuscite: vale a dire, proprio la “personalizzazione”, o – per indicarla con l’altro e più noto nome – la “impersonalità” del potere politico. I

regimi democratici, nel far proprie l' "idea" di Stato della modernità e le istituzioni dello "Stato di diritto" in particolare, hanno incorporato anche la vocazione alla maggiore "impersonalità" possibile del potere. E, rafforzandola ulteriormente, hanno reso una tale vocazione ancora più esigente: quando non trovi forma e disciplinamento "costituzionali" (come, per esempio, nel presidenzialismo o nel semi-presidenzialismo), ogni personalizzazione del potere politico finisce con l'apparire una minaccia tra le più gravi per la democrazia.

Personalmente appartengo alla categoria di studiosi che cercano i fattori del malessere o dello stallo degli odierni regimi democratici al di sotto della scorza della personalizzazione del potere, e che considerano le attuali manifestazioni di quest'ultima una diretta conseguenza o derivazione della serie di elementi di crescente disfunzione e contraddittorietà interna delle democrazie, più che una delle principali cause del loro deperimento. Fra questi elementi, mi sembra opportuno qui richiamare almeno due tipi generali, pur se l'uno e l'altro andrebbero specificati e meglio illustrati a seconda delle differenti realtà di ciascun regime democratico. Il primo è costituito dall'effettiva articolazione e dalle reali relazioni di cooperazione, competizione o talvolta scontro dei "grandi" poteri, sempre meno bilanciabili e imbrigliabili dentro una mera applicazione conservativa della distinzione-separazione dei tre "classici" poteri. Il secondo tipo ricomprende in sé le aumentate difficoltà di pressoché ogni sistema partitico a mantenere con relativo successo il monopolio non tanto degli strumenti (e, di necessità, delle tavole di legittimazione su cui tali strumenti sono stati fondati e costruiti), quanto e soprattutto di quei concreti contenuti della rappresentanza politica, oggi ritenuti o percepiti come vitali affinché il rapporto rappresentativo-elettivo mantenga un grado non del tutto insoddisfacente di "rappresentatività".

Quale sia l'importanza del "sentirsi rappresentati" non solo sulle alterne vicende elettorali dei partiti, bensì e in particolare sul "potenziale di sviluppo" (ormai modesto o invece ancora elevato, retoricamen-

te enfattizzato o sottostimato) delle democrazie, lo si vedrà a proposito del secondo interrogativo da me sollevato, quando accenneremo – nella scia di una convincente riflessione di Pierre Rosanvallon⁴ – a quella « contro-democrazia » che, pur figlia e sviluppo ulteriore degli storici principi democratici, sembra oggi alimentare una sorta di « contro-politica ». Al momento basti sottolineare che l'una e l'altra delle due serie di elementi, che rivelano e concorrono a spiegare l'insieme di crescenti disfunzioni e contraddittorietà interne delle democrazie sia sul piano del funzionamento dei poteri sia su quello dei rapporti fra rappresentanti e rappresentati, sono anche alla base – oltre che dell'estendersi delle forme di personalizzazione del potere – delle due ulteriori tendenze da cui sono oggi interessate e via via trasformate l'idea di democrazia e il funzionamento dei regimi democratici. Queste due tendenze costituiscono la seconda e terza voce del nostro ristretto elenco dei fenomeni che maggiormente segnalano e al tempo stesso causano i pericoli di stagnazione o decadimento della democrazia. Esse sono, rispettivamente: il crescente peso – manifesto, o meno appariscente e talvolta occulto – di oligarchie, e il dislocarsi del confine (e dei rapporti) fra “ politica ” e “ non politica ”. Per ragioni di tempo, richiamo semplicemente e assai brevemente la seconda voce, benché sulla presenza delle oligarchie negli attuali regimi politici democratici si stia sempre più concentrando l'attenzione di chi è persuaso che – insieme, e in modo strettamente interdipendente, con la personalizzazione del potere – proprio una simile presenza identifichi il principale fattore di “ infezione ” dell'idea di democrazia, oltre che di corrompimento di quelle finalità di eguaglianza e giustizia che una democrazia sostanziale dovrebbe perseguire attraverso “ politiche pubbliche ” garantite da prassi “ corrette ” di governo e di rappresentanza della sovranità popolare.

Il ruolo e il potere crescenti di gruppi oligarchici – dalle oligarchie del

⁴ Cfr. P. ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris 2006 (trad. it., *La politica nell'era della sfiducia*, Troina 2009).

denaro a quelle della comunicazione o di ogni altro ambito dove gli interessi economici e sociali vengano altamente e stabilmente organizzati – certamente contraddicono o svuotano una delle principali promesse (e premesse) della democrazia. Al tempo stesso, la «promessa non mantenuta» della democrazia sembra essersi rovesciata nel paradosso per cui proprio i regimi democratici producono oligarchie (e pericolosamente le mimetizzano) in misura addirittura maggiore dei regimi non democratici. Basterebbe contrastare gli odierni poteri oligarchici, per ritrovare e bene usare il “potenziale di sviluppo” della democrazia? Temo di no. E non solo perché la tendenza alla oligarchizzazione è storicamente presente in ogni sistema politico, ma anche e soprattutto per il motivo che le attuali forme oligarchiche conseguono esse stesse ai più profondi mutamenti in corso nella distribuzione del potere democratico e nella sua tradizionale o sin qui più semplice organizzazione. Se infatti, da un lato, esse crescono e si consolidano sfruttando le spinte – spesso incoerenti o contraddittorie – sia a un ulteriore dispersione del potere politico-territoriale, sia, viceversa (seppur in modo frequentemente interconnesso) a una concentrazione “personale” del potere stesso, dall’altro sono sottoposte a quel medesimo campo di tensione fra “globalizzazione” e “frammentazione localistica”, da cui al momento sono generate le sfide e i rischi maggiori per l’assetto politico-istituzionale di ogni Stato democratico. Si spiega così, credo, perché le oligarchie più stabili siano le più “conservatrici” e quasi sempre attestate in una posizione di autodifesa, mentre le più recenti o ancora in formazione – soprattutto nei campi sempre più ampi delle intersezioni fra “interno” e “internazionale”, “particolare” e “globale” – siano ancora lontane da una loro stabilizzazione. E si spiega anche perché, in un’età – com’è stata definita – di «incertezza» del potere,⁵ spesso appaiano incerti anche i criteri di precisa identificazione di una oligarchia, oltre che aleatori quelli di cooptazione all’interno di quest’ultima.

⁵ Si veda la riflessione di D. INNERARITY, *Sapere e potere. Il rapporto tra due tipi di incertezza*, in: “Iride”, XXII (2009), n. 57, 289-306.

Passo alla terza voce, considerandola un po' meno frettolosamente. La dislocazione del confine fra politica e tutto ciò che direttamente non pertiene al campo politico è tema relevantissimo, soprattutto perché l'esteso manifestarsi di una tale dislocazione è segno storicamente inequivocabile di grandi e irreversibili trasformazioni all'interno di un ciclo storico-politico. Di per sé, dunque, la rete di cambiamenti in atto nella realtà (e nelle percezioni sociali) dei rapporti tra "politica" e "non politica" meriterebbe una specifica, approfondita analisi. Tanto più ci sarebbe bisogno di una tale analisi, quanto più intendiamo rispondere realisticamente – come cercherò di fare tra poco – ai tre interrogativi che sollevavo all'inizio della relazione. E quanto più – aggiungo – si vuole riflettere, con pari realismo, sulla presenza più incisiva possibile dei cattolici nella politica contemporanea. Qui mi devo necessariamente limitare alle seguenti, rapide notazioni.

La politica tende a essere "pervasiva". Lo è, potremmo dire, per la sua stessa "natura". E lo è stata nei millenni di storia a noi nota. Come non vi è questione che abbia storicamente goduto, o possa oggi fruire, di una garantita "indifferenza" (o del riconoscimento di una perenne "irrelevanza") da parte del potere politico, così l'area politica frequentemente si estende ad altri ambiti della condotta umana, sino talvolta a pretendere di inglobarli in sé. Richiamare taluni di questi ambiti – dalla religione all'etica, dall'economia e dalla salute all'ambiente – serve non solo a sottolineare quanto sia critico questo confine, ma anche e soprattutto ad ammonirci come nei confronti della pervasività della politica le reattività collettive di natura culturale-sociale (e, in particolare, le acquiescenze o le pronte disponibilità) siano variabili nel tempo e sempre oscillanti con facilità. Per esemplificare, ricorro al caso dei rapporti fra Stato e mercato.

È indubitabile che i rapporti tra politica ed economia si siano modificati in conseguenza, anche e particolarmente, dell'estensione del sistema di *welfare* politicamente assicurato e non di rado politicamente prodotto. Dal tardo Ottocento in poi, infatti, il *welfare State* progressiva-

mente si realizza e universalizza moltiplicando e ampliando le aree di intersezione tra politica ed economia. L'esito di questo processo storico è ciò che da decenni stiamo vivendo dentro ogni comunità politica nazionale, sotto il segno di una crescente "insostenibilità" (economico-fiscale, innanzi tutto) di un *welfare* interamente alimentato e gestito dallo Stato. Con il rendimento effettivo delle sue "politiche", con le prestazioni attese o mancate, con le "generali" aspettative suscitate o deluse, il sistema di *welfare* sembra essere diventato il cuore – ma al tempo stesso il tallone di Achille – della "stima" dell'azione di governo in una democrazia, oltre che un fattore rilevante delle alterne sorti elettorali dei partiti di massa.

Eppure, a guardare meglio sotto la scorza delle odierne, estese aree di sovrapposizione fra democrazia, politica e *welfare*, ci si accorge che per la "sostenibilità" dei regimi democratici – ossia per la loro capacità di durare, senza farsi corrodere troppo dall'usura del tempo – alcuni confini tra la politica e ciò che direttamente non le pertiene stanno diventando almeno altrettanto importanti di quanto lo siano stati e continuano a esserlo quelli fra Stato e mercato. È soprattutto il caso, per esempio, del dislocarsi del rapporto tra politica e quella che per l'antropologia del filosofo Helmuth Plessner sarebbe stata la parola (e la questione) chiave dal Novecento in poi: vale a dire, la "vita". La politica democratica viene "scossa" da tutti quei "valori" della vita della singola persona e della collettività che antecedono, e per natura eccedono, ogni principio e contenuto del "materiale" *bene-essere* individuale o condiviso da strati sociali più o meno ampi. Per parte loro questi valori, ritenuti per lunghissimo tempo "neutri" rispetto a quelli scolpiti in cima alle tavole di legittimazione della democrazia (o, almeno, scarsamente influenti rispetto allo svolgimento e all'esito della competizione democratica) alimentano forme di consenso e reale aggregazione non facilmente e mai interamente orientabili dai partiti, proprio perché esterne e sempre più estranee a ogni schema di base su cui restano costruite le ideologie di questi ultimi.

Per chi osserva i fenomeni del presente alla luce delle tendenze più durevoli negli svolgimenti storici, potrebbe essere interessante considerare se le modalità e la rapidità con cui le prassi delle democrazie sembrano oggi disseccare le loro stesse radici valoriali non già conseguano solamente e piuttosto stancamente alla lunga fase storica della “moderna” secolarizzazione della politica, bensì, cercando di protrarne la durata e attualizzarne l’ormai quasi spenta vitalità, inconsapevolmente manifestino il suo genetico paradosso. In termini pressoché identici a quelli acutamente individuati da Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo cui «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»,⁶ anche la democrazia, infatti, vive di “ragioni” (e di “valori politici”) che con sempre maggiore difficoltà essa riesce, di per sé, a garantire:⁷ affinché una tale garanzia sia sentita come efficace e destinata a durare per un lungo tempo, non solo il perseguimento e la stabilizzazione di un “materiale” *bene-essere*, ma anche lo stesso mantenimento della “pace interna” di una comunità politica risultano sempre meno sufficienti, quando essi siano sganciati – in quanto completamente secolarizzati – da una visione autenticamente antropologica della “vita” e della stessa “vita politica”.

Del resto, proprio la distanza della politica da una simile visione della “vita” genera anche molte delle cause della frattura tra etica e politica. Regole e comportamenti etici, pur nel caso – non infrequente – che non vengano soltanto retoricamente o interessatamente invocati, riescono a essere un rimedio provvisorio del “malessere” della democrazia. E lo saranno, fintantoché la cosiddetta “etica pubblica” resterà confinata all’esterno della politica, in quella sfera sociale che è peraltro sempre esposta alla pervasività della politica e alla sua forza di corrompimento. Ogni volta – occorre aggiungere – che l’etica non sia “costitutiva” della politica,

⁶ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967, in: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991.

⁷ Mi rifaccio alle principali argomentazioni contenute negli ottimi saggi del volume di M. CARTABIA e A. SIMONCINI (a cura di), *La sostenibilità della democrazia nel XXI secolo*, Bologna 2009.

anche la sfera sociale è più debole nell'affermare la sua eticità complessiva, così come più gravoso e pubblicamente assai meno efficace è l'operare eticamente dei singoli che la compongono. Nel suo rapporto di distinzione-contrapposizione rispetto alla politica, allora, la sfera sociale sembra costretta a dover ricorrere alla manifestazione degli umori non più trattabili e dei sentimenti più o meno esasperati, anziché far valere il rispetto del suo *ethos* autentico e della sua più profonda identità.

Alla frattura tra etica e politica, che è sempre più larga in molti regimi democratici, si lega anche il quarto e ultimo dei fenomeni a cui prestare attenzione: vale a dire, il patologico diffondersi della corruzione. Molto ci sarebbe da osservare a proposito di un tale fenomeno: dai suoi aspetti più antichi e conosciuti alle più sofisticate forme "transnazionali" che la globalizzazione va generando, dal suo dilatarsi in connessione diretta con i costi crescenti e talvolta esorbitanti di "mantenimento" di un sistema politico-elettorale (e della correlativa classe politica, fruitrice di una gamma ampia di posizioni di rendita e magari di privilegi) alla mai definitivamente risolta questione se la corruzione alligni con più facilità in determinati ambiti geo-climatici e venga favorita dal retaggio storico di una imperfetta corrispondenza fra Stato e nazione, piuttosto che da quello della appartenenza religiosa.

Ma, soprattutto per motivi di rispetto del tempo assegnato a questa relazione, vorrei rispondere ai quesiti inizialmente formulati e, prima di concludere, sottoporre alla vostra attenzione alcune considerazioni personali sulla possibilità e sulle più opportune forme, oggi, di un cattolicesimo non ininfluente, o auto-neutralizzatosi, rispetto alla vita attuale della democrazia e della politica.

UNA RISPOSTA AI TRE QUESITI INIZIALI

L'analisi sin qui condotta porta a una constatazione, che è anche una risposta al primo degli interrogativi. La domanda, in termini semplificati, era la seguente: i regimi democratici hanno ancora in sé un

“potenziale di sviluppo”? Credo che al quesito si possa e debba rispondere affermativamente, proprio sulla base del fatto che – ecco la constatazione a cui ci sospinge l’analisi svolta – i rischi di stagnazione e di blocco dei sistemi democratici, seppure abbiano numerose cause del tutto endogene all’idea e alle prassi contemporanee della democrazia, sono determinati da più profonde, rilevanti tendenze storiche di cambiamento. Sarebbe davvero di vista corta e breve respiro ogni interpretazione del rapporto fra democrazia e politica oggi, quando non tenesse conto, per esempio, della crescente pressione che l’accelerata spinta verso la “globalizzazione” sta esercitando sulle “particolari” comunità statali, obbligandole a confrontarsi con tendenze nuove e talvolta inquietanti verso un indefinibile (per ora) “universalismo” non solo economico-finanziario, ma anche, per aspetti forse ancora più importanti, sociale e culturale.

Il “potenziale di sviluppo” della democrazia, se si è consapevoli che nessun regime politico è mai stato nella storia definitivo e irreversibile, va cercato proprio nei più sotterranei giacimenti della politica e dei suoi più specifici valori, anziché, soltanto e semplicemente, in un “buon uso” della democrazia che, volendo rivitalizzare le più inaridite tra le radici valoriali di quest’ultima, miri a correggere le prassi democratiche maggiormente scorrette o corrotte.

Poiché profonde sono le trasformazioni da cui sono causati i cambiamenti in atto nei sistemi democratici, profondi devono allora essere la nostra attenzione alla politica e il nostro lavoro dentro la politica.

Incominciano forse a essere più chiare, a questo punto, le mie personali risposte al secondo e al terzo quesito. Con il secondo interrogativo ci si chiedeva se le odierne rappresentazioni sociali della politica ancora rispecchino i “valori” fondanti di una democrazia, o se esse invece – refrattarie, o quanto meno indifferenti a tali valori – non solo anticipino il clima ideologico-culturale in cui opererà quella che alcuni studiosi chiamano “post-democrazia”, ma già oggi alimentino una «contro-democrazia», destinata a generare e a far crescere la «contro-

politica». Per Pierre Rosanvallon, nel suo lavoro *La politica nell'era della sfiducia*, la «contro-democrazia» si è rapidamente allargata, via via che si è andata incrinando ogni corrispondenza, o allentando ogni reciproca e feconda connessione, tra la legittimità della democrazia e la fiducia, dapprima, nelle forme con cui i detentori del potere dovrebbero essere «controllabili» all'interno di un regime democratico, e, poi, nelle qualità stesse del ceto politico. Il giudizio «politico» dei cittadini sulla democrazia tende sempre più a immedesimarsi e confondersi, persino nel giudizio «elettorale», con la loro valutazione sempre meno fiduciosa del ceto politico, tanto di governo quanto di opposizione. Si consolida allora una «democrazia impolitica» in cui l'*attività* democratica sembra soprattutto produrre *effetti* non politici. La logica dei cittadini e la logica del ceto politico vengono così a essere separate da una pericolosa frattura: mentre, da un lato, i rappresentanti politici sono «più motivati dal timore di evitare la critica per aver sviluppato una data politica, che mossi dalla speranza di essere popolari lanciandosi in grandi riforme», dall'altro i cittadini-elettori «sono più sensibili ai rischi di veder peggiorare la propria situazione che alle possibilità di vederla migliorare». ⁸ Per conseguenza la «contro-democrazia», mentre erode la distanza fra la società e le istituzioni democratiche, dà vita e forma a «una sorta di *contro-politica* fondata sul controllo, l'opposizione, l'umiliazione di quei poteri che non si ha più la voglia di fare oggetto prioritario di conquista». ⁹

Gli eccessi di partigianeria elettorale, non meno delle esaltazioni acritiche o delle radicali e altrettanto acritiche avversioni nei confronti di leadership personali, costituiscono gli umori – spesso indisponenti, anche se non particolarmente pericolosi – di questa «contro-politica», che va crescendo in pressoché tutte le democrazie dell'Occidente. Per non disseccare i valori fondanti della democrazia è allora sempre più ur-

⁸ P. ROSANVALLON, *La politica nell'era della sfiducia*, cit., 29.

⁹ *Ibid.*

gente attingere ai giacimenti della politica, al deposito di quei suoi valori che maggiormente convincono e avvincono.

Seppur con grandissima prudenza e sforzandosi di non cedere a nessun tipo di tentazione retorica, dopo aver risposto al terzo quesito si possono finalmente considerare le più opportune ed efficaci forme di presenza dei cattolici nell'arena democratica di ciascun Paese e dentro la politica contemporanea nei differenti e talvolta confliggenti livelli – locale (talvolta quasi micro-locale), nazionale, sovranazionale – in cui quest'ultima tende sempre più ad articolarsi.

Fra un realistico sguardo sulla presenza politica dei cattolici nelle attuali democrazie e la risposta al terzo interrogativo vi è infatti un nesso assai stretto. L'interrogativo, che qui richiamo, riguarda il problema se per innescare e proseguire un positivo cambiamento della odierna politica bastino più coerenti comportamenti individuali e più confacenti comportamenti collettivi, insieme con un migliore uso degli strumenti di governo e rappresentanza (in primo luogo, ovviamente, quelli offerti dal sistema partitico e da ciascuno dei differenti partiti che lo compongono), o se invece non siano necessari anche – e forse *soprattutto* – idee nuove, una differente e più coraggiosa “cultura”. La risposta, che al termine dell'analisi sin qui svolta è facilmente prevedibile, non può essere se non quella che soltanto nuove idee e una più coraggiosa cultura possono ridare fiducia nella politica e nelle sue specifiche capacità, evitando alle democrazie di rannicchiarsi – preoccupate, esitanti, o soltanto imprevidenti – nella gestione del proprio presente.

Rispetto alla “produzione” di queste idee nuove, i cattolici sono in una posizione di indubbio vantaggio. Lo sono, perché il loro tradizionale deposito di idee e convinzioni intorno al senso e ai fini della politica è quello che meglio corrisponde all'attuale domanda – indistinta e magari confusa, ma sempre più estesa e forte – di una politica attenta e capace di dare soddisfazione alle giuste esigenze della persona, della famiglia, delle plurime ed essenziali associazioni in cui la persona opera, delle comunità di cui si compone ogni più vasta comunità politica, del lavoro

come questione sempre aperta e decisiva per lo sviluppo sociale, di un autentico “bene-essere” non ridotto all’impossibile gara di non voler avere nulla in meno di tutti gli altri e, al tempo stesso, di riuscire a ottenere qualcosa in più. Siamo in una posizione di vantaggio, nei confronti di qualsiasi delle principali ideologie moderne o dei suoi odierni scampoli, soprattutto perché il patrimonio delle nostre idee e convinzioni – si pensi soltanto a quello contenuto nella dottrina sociale – si è il meno possibile contaminato con quella “politica ideologica” che, dopo aver dominato il Novecento, nelle sue odierne derivazioni e versioni è tra le principali cause della caduta di rappresentatività della democrazia e del diffondersi della «contro-politica». Certo, nella gran parte dei sistemi democratici – lo sperimentiamo quasi ogni giorno – cresce l’insoddisfazione collettiva nei confronti di ciò che la politica produce. Cresce anche, però, la percezione – o magari soltanto l’indistinta aspettativa – che solo un autentico orientamento al “bene comune” dell’intera comunità possa fare uscire dalle attuali condizioni di incertezza e di sfiducia non solo nei confronti della politica, ma anche nei rapporti tra individui e gruppi. Proprio il *commune bonum* – lo aggiungo per inciso, ma sarebbe certamente tema da approfondire – è infatti la fonte principale delle “nuove” idee che siamo chiamati a elaborare, quando tale “bene comune” finalmente lo intendessimo come una realtà da concretare in modo sempre diverso in corrispondenza alle novità cui la storia ci pone di fronte, e non come una astratta o indeterminabile figura, dietro cui nascondere le nostre inadeguatezze di pensiero e di azione.¹⁰

Dalla consapevolezza di questa nostra posizione di vantaggio occorre muovere per comprendere quanto ampio risulti lo spazio dei cattolici, e quanto determinante il loro ruolo, non solo all’interno dei cambiamenti in atto nelle società e nelle economie di ogni Paese, ma anche

¹⁰ Cfr. L. ORNAGHI, *Bene comune*, in: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2004, 69-76.

dentro quel campo di forze che già sta configurando i futuri assetti del sistema globale.

Prevedibile e quasi scontata, la risposta all'ultimo dei quesiti inevitabilmente ci conduce tuttavia a due altre questioni, che – da molto tempo cruciali per il mondo cattolico, e oggi ancora più urgenti di ieri – rischiano in qualche caso di venir usurate dalla frequente evocazione e dalla scarsamente soddisfacente soluzione. La prima è la questione di un rapporto il più possibile fecondo (e verrebbe quasi da dire: *vicendevolmente* fecondo) tra cultura e politica. La seconda riguarda la formazione (più appropriatamente: l'“educazione”) alle funzioni e responsabilità politiche. All'una e all'altra delle due questioni riservo, seppur per cenni veloci, le osservazioni che chiudono questa relazione.

Per costruire oggi un rapporto reciprocamente amichevole e fecondo tra cultura e politica,¹¹ abbiamo bisogno, forse ancor più che in altri campi, di quel rinnovato slancio *creativo*, a cui ci sta richiamando con frequenza il Santo Padre Benedetto XVI. “Creativo”, perché liberato dagli stereotipi e dai conformismi. “Creativo”, perché capace di generare quelle azioni e quelle opere che sempre porteranno con sé il segno dello spirito cristiano. Il nuovo incontro tra cultura e politica deve volere e sapere produrre tali azioni e opere. Tanto più vi riuscirà, credo,

¹¹ Perché la sottolineatura dell'importanza di questo rapporto non suoni retorica, riprendo e faccio quasi interamente mia un'osservazione di Adda Bozeman: «La storia internazionale avvalorata, con dovizia di prove, la tesi secondo cui i sistemi politici altro non sono che espedienti transeunti alla superficie della civiltà, mentre il destino di ogni singola comunità etica e linguistica dipenderebbe, in ultima istanza, dalla sopravvivenza di alcune idee portanti attorno alle quali le generazioni sono cresciute le une dopo le altre, facendo di queste idee il simbolo della continuità di una determinata società. Questo sostrato culturale, costituito dalla fede in determinati valori e dalle strutture linguistiche che danno forma al pensiero, dà origine, sostiene, o rifiuta il sistema politico di una società, così come ne determina complessivamente le religioni, le forme artistiche, le strutture sociali e gli atteggiamenti verso il resto del mondo. In breve, una cultura è qualcosa di profondamente unitario [...]» (cfr. A. BOZEMAN, *The International Order in a Multicultural World*, in: H. BULL e A. WATSON [eds], *The Expansion of International Society*, Oxford 1984; trad. it.: *L'espansione della società internazionale*, Milano 1994, 405).

quanto più la “cultura” riuscirà non solo a *interpretare* correttamente, ma anche e soprattutto a fornire di un *sensu* (quindi, di un “significato” e di una “direzione” verso il futuro) quelle aspettative, quei desideri e quei bisogni, che oggi avvertono la mancanza di un orientamento largamente condiviso e liberamente condivisibile. Un orientamento *pubblico*, perché autenticamente “popolare”, sentito come espressivo (e davvero rappresentativo) di ciò che ampi strati di cittadini avvertono più direttamente interessare e profondamente coinvolgere la loro vita, i loro valori, il loro lavoro, la loro rete di relazioni e affetti. Un orientamento pubblico, che è anche – in questo caso – immediatamente *politico*, giacché, guardando con particolare attenzione ai nuovi confini fra “politica” e “non politica”, pone in primo piano quei grandi temi della “vita”, personale e sociale, su cui più forte sta diventando la necessità di non essere soli, di sentirsi uniti ad altri, di diventare soggetti “partecipanti” delle decisioni politiche e non destinatari generici e passivi.

Il problema di individuare quali siano i “luoghi” e le “aree di aspettative” in cui più intenso è e diventerà per i cittadini il bisogno di percepirsi stabilmente appartenenti a un “corpo” attivo e significativo, credo sia ancora più importante – nel nuovo rapporto tra cultura e politica – della scelta, pur sempre rilevante, di quale possano essere il partito o la collocazione intra-partitica più adeguati per dare visibilità e rilievo pratico alla presenza politica dei cattolici di un Paese.

Ed è, questa della capacità di culturalmente individuare e curare tali “luoghi” e “aree di aspettative”, uno degli scopi principali a cui dovrebbe mirare anche l'educazione alle funzioni e responsabilità politiche, ossia la formazione e il continuo appoggio culturale dei cattolici presenti nel ceto politico e, più ampiamente, nella classe dirigente di un Paese. Abbiamo sempre più urgenza di una educazione specifica e non generica, di una preparazione alle mai facili competenze oggi richieste dai processi decisionali della politica, di una formazione alle capacità di saper manifestare ed esercitare la leadership ai vari livelli e nei differenti ambiti in cui essa è richiesta. Sappiamo tutti che le qualità di un leader

né si improvvisano, né possono essere compiutamente e sempre con successo insegnate. Predisposizioni naturali e costellazioni di eventi fortuiti, combinandosi, costituiscono quasi sempre il crogiolo di ogni acquisizione di leadership. Tuttavia, è necessario tornare a insegnare ai giovani che l'azione è indispensabile per la vitalità dei valori politici, i quali, quando siano solo proclamati, rischiano di inaridirsi; che l'agire politico chiede realismo e passione; che la dedizione a una causa, quando viene sentita come sincera e disinteressata, è la base più durevole di una leadership. In questa nostra età, segnata dal politeismo dei valori, persino il valore dell'autentico bene riesce definitivamente a vincere solo se è in grado di avvincere. E la politica nelle democrazie degli anni che ci attendono, per poter essere una efficace "fucina" di relazioni e leali cooperazioni, sempre più avvertirà il bisogno di valori vitali perché creduti, diffusi perché capaci di essere aggreganti attorno a una causa, creativi perché ispiratori, produttori e garanti di un agire realmente orientato al bene comune.

Chiesa e comunità politica: alcuni punti fermi

Card. CAMILLO RUINI*

Consentitemi di iniziare con una battuta: quando ho letto il titolo della relazione assegnatami, mi è subito ritornato alla mente un intervento del cardinale Ottaviani, allora alla guida del Sant'Uffizio – come ancora si chiamava l'attuale Congregazione per la Dottrina della Fede – pubblicato agli inizi degli anni Sessanta su “L'Osservatore Romano” e intitolato *Punti fermi*. Scopo di questo intervento era scongiurare l'ipotesi della “apertura a sinistra”, come allora veniva denominato l'ingresso del Partito Socialista nella maggioranza di governo in Italia, la cui forza principale era la Democrazia Cristiana. L'intervento ebbe scarso successo: poco dopo, infatti, quell'ingresso si verificò. Ho ricordato questo episodio anche per sottolineare che la mia relazione non riguarderà situazioni politiche specifiche e contingenti, ma cercherà di mettere in luce i principi che attualmente inquadrano e definiscono i rapporti tra Chiesa e comunità politica.

Nel tentare una simile impresa non proporrò mie posizioni personali ma presenterò anzitutto l'insegnamento della Chiesa, quale si è andato articolando e sviluppando dal Concilio Vaticano II in poi. Solo dopo accennerò in maniera un po' più personale a qualche questione attuale.

Incomincio dunque dal Vaticano II e in concreto dalla *Gaudium et spes*. Questa scelta non sottintende in alcun modo un'ermeneutica della discontinuità e della rottura che veda in questo Concilio un nuovo inizio, a prescindere dalla grande tradizione ecclesiale. Tiene conto però del fatto che il Vaticano II, facendo tesoro in particolare del magistero

* Vicario generale emerito di Sua Santità per la diocesi di Roma e presidente del Comitato per il progetto culturale promosso dalla Chiesa italiana.

di Pio XII, oltre che di Giovanni XXIII, ha impostato le relazioni tra Chiesa e comunità politica all'interno di una prospettiva globale tesa a costruire un rapporto nuovo e positivo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.

Nella *Gaudium et spes* il IV capitolo della II parte è dedicato alla vita della comunità politica e si conclude (n. 76) trattando espressamente di "Comunità politica e Chiesa". Le premesse fondamentali di tutto il discorso erano già state esposte nel capitolo II della I parte, dove si parla della comunità degli uomini, e anche nei capitoli I (La dignità della persona umana), III e IV della medesima I parte. Il capitolo sulla vita della comunità politica inizia (n. 73), secondo una metodologia largamente applicata nella *Gaudium et spes*, enucleando alcune caratteristiche della vita pubblica contemporanea. La descrizione ha un tono decisamente positivo, che oggi potrebbe apparire poco realistico: si parla di una coscienza più viva della dignità umana che è all'opera nelle profonde trasformazioni in atto e conduce a instaurare un ordine politico-giuridico nel quale siano meglio tutelati i diritti delle persone, ad assumere maggiori responsabilità per la vita della comunità politica e a condannare quelle forme di regime politico che impediscono la libertà civile e religiosa. Segue un approfondimento dottrinale sulla natura e il fine della comunità politica (n. 74) nel quale si insiste sul primato del bene comune, da concepire «in forma dinamica», ma anche sullo spazio di un legittimo pluralismo. L'autorità pubblica è certamente necessaria e ha il suo fondamento nella natura umana, quindi in ultima analisi nell'ordine stabilito da Dio. Deve però sempre esercitarsi «nell'ambito della legge morale», e «non in forma meccanica o dispotica», mentre la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini e possono variare secondo l'indole dei popoli e il progresso della storia. Viene quindi sottolineata (n. 75) l'importanza e la doverosità della collaborazione di tutti alla vita pubblica, collaborazione che implica il riconoscimento dei diritti non solo delle persone ma anche delle famiglie e dei gruppi sociali, nella prospettiva

della sussidiarietà. In questa linea viene anche affermato il diritto-dovere del libero voto, mentre viene dichiarato “ inumano ” che l’autorità politica assuma forme totalitarie oppure dittatoriali. Il testo insiste inoltre sulla speciale vocazione dei cristiani nella comunità politica – riconoscendo « la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali » – e sul dovere di curare l’educazione civile e politica.

Nella serie di conversazioni che ho avuto due anni fa con il professor Ernesto Galli della Loggia, in ordine alla stesura del libro *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo* di cui siamo co-autori, mi è stato ripetutamente fatto notare che nel Concilio Vaticano II non ricorre mai la parola “ democrazia ”. Il fatto dell’assenza della parola è vero, ma è altrettanto vero che la sostanza dell’idea di democrazia è largamente presente, come risulta con chiarezza già da quel che ho ricordato riguardo al capitolo IV della II parte della *Gaudium et spes*. L’assenza della parola ha però una spiegazione che ci consente di cogliere meglio l’atmosfera concreta in cui si è svolto il Concilio e in particolare è stata scritta la *Gaudium et spes*. Occorre tener presente che si era nell’epoca del grande contrasto Est-Ovest e che il Concilio era proteso a far maturare i germi di una possibile distensione, che proprio in quegli anni sembravano promettenti. Perciò il Concilio ha evitato il più possibile quelle affermazioni che potessero essere interpretate come prese di posizione per una parte ai danni dell’altra: così è stata omessa, dopo un non facile dibattito tra i Padri conciliari, la condanna del comunismo ateo. Penso che l’assenza della parola “ democrazia ” vada inquadrata in questo contesto. È innegabile, tuttavia, che proprio per quanto riguarda la concezione della politica il Vaticano II ha compiuto, senza dichiararlo, una chiara scelta di campo, accogliendo in una misura assai superiore rispetto al magistero precedente gli elementi chiave comuni ai sistemi politici dell’Occidente moderno e contemporaneo, come i diritti dell’uomo, lo Stato di diritto, il pluralismo e il rispetto delle minoranze, la libertà di espressione e anche, come si è visto, di voto. Alla base di tutto ciò vi è quell’affermazione della centralità della persona umana che è

uno degli architravi dell'insegnamento del Vaticano II¹ e il presupposto fondamentale del suo dialogo con il mondo moderno e contemporaneo. Possiamo aggiungere che, quando si passa dalla politica all'economia, non si registra nel Concilio un'altrettanto netta scelta di campo a favore dell'Occidente.

Vediamo ora più in dettaglio i contenuti del n. 76 della *Gaudium et spes*, l'ultimo del capitolo sulla vita della comunità politica. Suo tema è, come dicevamo, l'oggetto stesso della mia relazione, cioè la comunità politica e la Chiesa. Si afferma in primo luogo l'importanza, soprattutto in una società pluralistica, della «distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro Pastori». Segue subito una forte proclamazione della diversità della Chiesa che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, essendo «insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana»: frase questa particolarmente cara a Giovanni Paolo II, che l'ha posta in esergo alla sua principale opera filosofica, *Persona e atto*. Ne derivano l'indipendenza e autonomia reciproca di comunità politica e Chiesa. Entrambe però, anche se a titolo diverso, sono a servizio della persona umana e sono pertanto chiamate a una “ sana collaborazione ” tra loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo. In particolare la Chiesa, predicando la verità evangelica e illuminando tutti i settori dell'attività umana con la sua dottrina e con la testimonianza resa dai cristiani, rispetta e promuove anche la libertà politica e la responsabilità dei cittadini.

Vi sono poi due paragrafi nei quali la diversità e l'indipendenza della Chiesa vengono concretizzate nel comportamento che devono tenere

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 12.

i Pastori, appoggiandosi sulla potenza di Dio – che molto spesso manifesta la forza del Vangelo nella debolezza dei testimoni – e utilizzando le vie e i mezzi propri del Vangelo, che differiscono in molti punti dai mezzi propri della città terrestre. Perciò la Chiesa, pur servendosi delle cose temporali nella misura richiesta dalla propria missione, non chiede privilegi alle autorità civili e anzi rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potrebbe far dubitare della sincerità della sua testimonianza, o nuove circostanze esigessero altre disposizioni. Premessa questa netta rinuncia a ogni vantaggio improprio, si riafferma con forza che sempre e dovunque è diritto della Chiesa predicare con vera libertà la fede e insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona o dalla salvezza delle anime. La conclusione è che nella fedeltà al Vangelo e nello svolgimento della sua missione nel mondo la Chiesa promuove ed eleva tutto ciò che di vero, buono e bello si trova nella comunità umana e rafforza la pace tra gli uomini, a gloria di Dio.

Su questo n. 76 della *Gaudium et spes*, davvero ricchissimo di contenuti e permeato di afflato evangelico, mi limito a due considerazioni. Esso ha costituito la base e l'anima delle successive prese di posizione del magistero su queste tematiche e, a quarantacinque anni di distanza, appare pienamente attuale. Esso inoltre ha ispirato e guidato la stesura dei concordati stipulati tra la Santa Sede e numerosi Stati dopo il Vaticano II: per esempio la revisione del Concordato con l'Italia, avvenuta nel 1984, ha la sua base in queste posizioni della *Gaudium et spes* (e, come vedremo subito, in quelle della *Dignitatis humanae*), oltre che nella Costituzione della Repubblica Italiana.

Il Concilio Vaticano II ha dato però anche un altro contributo fondamentale riguardo ai rapporti tra Chiesa e comunità politica con la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, e più precisamente sul « diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile

in materia religiosa», come recita il sottotitolo della dichiarazione. Proprio la libertà religiosa costituiva infatti, fino al Concilio, l'ostacolo più serio, a livello dottrinale prima che pratico, per la "riconciliazione" tra Chiesa e modernità in ambito politico e istituzionale: questa libertà, mentre era un punto di non ritorno degli Stati democratici, veniva ammessa, o tollerata, dalla Chiesa soltanto in via di fatto, come qualcosa di inevitabile nella situazione storica di molti Paesi, ma non in linea di principio, non cioè come un diritto appartenente agli uomini e ai cittadini in quanto tali. A proposito della libertà religiosa il Vaticano II ha compiuto una delle sue innovazioni più forti e più nette rispetto al precedente magistero degli ultimi secoli e quindi riguardo a questa libertà si sono verificati nel Concilio contrasti profondi, prolungatisi in seguito con il rifiuto dell'insegnamento conciliare sulla libertà religiosa da parte delle correnti più tradizionaliste.

Ma qual è l'insegnamento della *Dignitatis humanae*? La libertà sociale e civile in materia religiosa viene affermata in termini inequivocabili, come diritto che compete alla persona umana in quanto tale, essendo fondata nella sua stessa natura. Tale diritto deve quindi essere riconosciuto nell'ordinamento giuridico della società, così che divenga diritto civile, e perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire a essa.² Nello stesso tempo però il Concilio ribadisce la costante dottrina della Chiesa che «tutti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, e una volta conosciutala abbracciarla e custodirla».³ Le due affermazioni trovano il loro punto di incontro nel fatto che la verità «va ricercata in modo corrispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale, cioè con una ricerca libera, con l'aiuto del magistero e dell'insegnamento, della comunicazione e del dialogo». Perciò il pote-

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, n. 2.

³ *Ibid.*, n. 1.

re civile deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini e favorirla, ma esce dai limiti della sua competenza se presume di dirigere o di impedire gli atti religiosi.⁴

Con questa presa di posizione il Vaticano II innova certamente, come si è detto, rispetto al magistero del periodo precedente, ma si differenzia anche, e più profondamente, dalla concezione della libertà religiosa diffusa da alcuni secoli in Occidente, che era prevalentemente orientata a fondare questa libertà sull'impossibilità di raggiungere con certezza la verità in materia religiosa, e specialmente sulla mancanza di una verità oggettiva e accertabile nelle varie religioni positive, in contrasto tra loro su molti punti. Il Concilio, come si è visto, respinge nettamente un simile scetticismo o relativismo e fonda la libertà religiosa non sulla mancanza di verità delle religioni ma sulla dignità e libertà che appartengono per natura alla persona umana. Viene così tolto di mezzo il principale ostacolo all'accettazione della libertà religiosa da parte della Chiesa, che era consistito proprio nel relativismo, o indifferentismo, sotteso alla rivendicazione della libertà religiosa nelle moderne democrazie. Si tratta di un importantissimo passo in avanti, anzitutto teoretico, che ha consentito alla Chiesa di uscire da un dilemma – tra verità e libertà – storicamente pericoloso e contrario all'autentica natura del cristianesimo.

La *Dignitatis humanae*, nella sua II parte, mostra inoltre come la dottrina della libertà religiosa affondi le sue radici nella rivelazione cristiana. La rivelazione infatti ci fa conoscere la dignità della persona umana in tutta la sua ampiezza, evidenzia il rispetto di Gesù per la libertà dell'uomo, anche quanto al dovere di credere, e chiede ai discepoli di Cristo di comportarsi nello stesso modo. Soprattutto, la libertà religiosa nella società corrisponde pienamente alla libertà che è essenziale per l'atto di fede. Alla luce di tutto questo, l'insegnamento del Vaticano II sulla libertà religiosa, sebbene innovi rispetto al magistero dell'epoca

⁴ *Ibid.*, n. 3.

medioevale e moderna, non è dunque un allontanamento dalla grande tradizione cristiana ed ecclesiale, ma al contrario un recupero delle sue istanze più profonde e una loro esplicitazione e attuazione nella presente situazione storica. Ad ogni modo, l'affermazione della libertà religiosa, acquisita non senza difficoltà con il Concilio Vaticano II, è poi rapidamente divenuta un elemento centrale e un punto di forza dell'insegnamento sociale della Chiesa: un impulso altamente significativo ed efficace in tale direzione è stato dato indubbiamente dalla testimonianza appassionata di Giovanni Paolo II.

Dopo il Concilio, uno sviluppo particolarmente rilevante nell'insegnamento della Chiesa riguardo alla comunità politica si ha, a mio parere, con l'enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus annus*, firmata il 1° maggio 1991, a breve distanza dalla caduta della "cortina di ferro" e con qualche mese di anticipo rispetto alla dissoluzione dell'Unione Sovietica. Dal nostro punto di vista è particolarmente importante il V capitolo, dedicato a "Stato e cultura". Esso propone anzitutto una critica radicale e fortemente argomentata del totalitarismo, le cui radici risiedono nella negazione della verità in senso oggettivo e trascendente e al contempo nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine di Dio e, per sua natura, soggetto di diritti inalienabili. Parimenti il totalitarismo, ritenendo di poter realizzare nella storia il bene assoluto, si erge al di sopra di tutti i valori e non può tollerare alcun criterio oggettivo che distingua il bene dal male. Cerca pertanto di distruggere o almeno di assoggettare e strumentalizzare la Chiesa.⁵

La *Centesimus annus* esprime poi un esplicito apprezzamento per "il sistema della democrazia", in quanto esso assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti sia di sostituirli in modo pacifico. Un'autentica democrazia, però, «è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana»: qui

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, nn. 44-45.

l'enciclica prende fortemente posizione contro l'attuale tendenza «ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche», mentre coloro che sono convinti di conoscere la verità e vi aderiscono con fermezza non sarebbero affidabili dal punto di vista democratico, «perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici». L'enciclica ribatte che, se non esiste nessuna verità ultima che guidi e orienti l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere: «una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia». ⁶ Non è difficile vedere il legame che intercorre tra questa precisazione della *Centesimus annus* e la concezione non relativistica della libertà religiosa propria della *Dignitatis humanae*.

Il discorso viene completato denunciando il «pericolo del fanatismo, o fondamentalismo, di quanti, in nome di un'ideologia che si pretende scientifica o religiosa, ritengono di poter imporre agli altri uomini la loro concezione della verità e del bene». La fede e la verità cristiana non sono di questo tipo: non essendo ideologiche, non presumono infatti di «imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica» e riconoscono che la vita dell'uomo si realizza nella storia «in condizioni diverse e non perfette». Pertanto la Chiesa «ha come suo metodo il rispetto della libertà». Anche qui è molto diretto il legame con la *Dignitatis humanae* e viene espressamente respinta quella tentazione, o utopia, del “perfettismo” che nega o dimentica la realtà del peccato – in particolare del peccato originale – ed è stata spesso la matrice della violenza politica e dei totalitarismi. La libertà è però «pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità e in un mondo senza verità perde la sua consistenza»: perciò il cristiano serve la libertà proponendo la verità che ha conosciuto; è inoltre attento a ogni frammento di ve-

⁶ *Ibid.*, n. 46.

rità che incontri nel dialogo con gli altri uomini, nell'esperienza della vita e nella cultura dei singoli e delle nazioni.⁷

La *Centesimus annus* prende poi atto positivamente⁸ che, dopo il crollo del totalitarismo comunista e di altri regimi totalitari e «di sicurezza nazionale», si assiste al prevalere, certo non senza contrasti, dell'ideale democratico, con una viva attenzione ai diritti umani: l'esplicito riconoscimento di questi diritti, che trovano in certo senso la loro sintesi nella libertà religiosa, è necessario per dare un solido fondamento agli ordinamenti democratici che si stanno instaurando. Al tempo stesso l'enciclica – con parole purtroppo profetiche – mette in guardia dalla «crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune». Precisa inoltre che la Chiesa rispetta la legittima autonomia dell'ordine democratico e «non ha titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale».

Tra i documenti del Vaticano II e la *Centesimus annus* si registra dunque una grande continuità sostanziale insieme a una notevole differenza di congiunture storiche, dal tempo della “guerra fredda” al crollo dei regimi comunisti in Europa. Perciò l'enciclica ha potuto esplicitare e sviluppare apertamente quegli orientamenti a favore della democrazia politica che erano di fatto già presenti nella *Gaudium et spes* e inserisce armoniosamente in questo quadro di libertà, ma non di relativismo, la dottrina conciliare sulla libertà religiosa.

La prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, nella sua II parte, prende in considerazione non soltanto le problematiche della vita politica, ma specificamente la questione delle relazioni tra Chiesa e comunità politica, sotto il profilo del rapporto tra giustizia e carità.⁹ L'analisi parte dall'obiezione, sviluppata soprattutto dal marxismo, secondo la quale i poveri avrebbero bisogno di giustizia, e non di opere di carità,

⁷ Cfr. *ibid.*

⁸ Cfr. *ibid.*, n. 47.

⁹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, nn. 26-29.

che sarebbero soltanto, per i ricchi, un modo per sottrarsi all'instaurazione della giustizia. L'enciclica riconosce e anzi sottolinea che norma fondamentale dello Stato deve essere il perseguimento della giustizia.¹⁰ Riconosce inoltre che i rappresentanti della Chiesa hanno percepito solo lentamente che, con la formazione della società industriale, la questione del giusto ordine sociale si poneva in modo profondamente nuovo. Tuttavia la soluzione proposta dal marxismo, con la rivoluzione e la conseguente collettivizzazione dei mezzi di produzione, alla prova della storia si è rivelata una tragica illusione.¹¹

Occorre dunque prendere atto «di due fondamentali situazioni di fatto».¹² La prima è che «il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica»: come scriveva sant'Agostino, uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe a una grande banda di ladri. Inoltre, «alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr. Mt 22, 21), cioè la distinzione tra Stato e Chiesa o, come dice il Concilio Vaticano II, l'autonomia delle realtà temporali». Perciò lo Stato non può imporre la religione, ma deve garantire la sua libertà e la pace tra gli aderenti alle diverse religioni; la Chiesa da parte sua ha la sua indipendenza e vive la sua forma comunitaria sulla base della fede. Le due sfere sono distinte ma sempre in relazione reciproca. Dato che la giustizia è lo scopo e la misura intrinseca di ogni politica, lo Stato si trova di fronte all'interrogativo su come realizzare concretamente la giustizia, e più radicalmente su che cosa sia la giustizia. La ragione pratica, per affrontare rettamente questo problema, «deve sempre di nuovo essere purificata», per il pericolo di accecamento etico che può sempre derivare dal prevalere dell'interesse e del potere. Proprio qui «politica e fede si toccano». La fede, infatti, è anche «una forza purificatrice per la ra-

¹⁰ Cfr. *ibid.*, n. 26.

¹¹ Cfr. *ibid.*, n. 27.

¹² Cfr. *ibid.*, nn. 28-29.

gione»: partendo dalla prospettiva di Dio, libera la ragione dai suoi accecamenti e l'aiuta a essere meglio sé stessa.

Qui si colloca la dottrina sociale cattolica, che non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato e nemmeno imporre ai non credenti prospettive e modi di comportamento propri della fede, ma semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e dare il proprio aiuto perché ciò che è giusto possa essere riconosciuto e realizzato. Questa dottrina argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, quindi da ciò «che è conforme alla natura di ogni essere umano». Non è compito della Chiesa far valere politicamente la sua dottrina sociale e tanto meno «prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile», sostituendosi allo Stato. La Chiesa però non può nemmeno restare ai margini nella lotta per la giustizia: in questo ambito il suo compito «è mediato», deve infatti contribuire «alla purificazione della ragione» (con la sua dottrina sociale, come si è visto) e «al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo», attraverso la sua opera di formazione etica delle coscienze, anche nella politica. Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è proprio invece dei fedeli laici: come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica. La loro missione è configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto propria responsabilità.

La seconda fondamentale situazione di fatto è che «l'amore – *caritas* – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta». Nessun ordinamento statale giusto, infatti, può rendere superfluo il servizio dell'amore: «Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo». Ci saranno sempre situazioni di necessità spirituale o materiale nelle quali è indispensabile un aiuto, nella linea di un concreto amore del prossimo, mentre lo Stato che vuole provvedere a tutto e accentrare tutto in sé finisce per diventare «un'istanza burocrati-

ca che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l'amorevole dedizione personale».

Per risultare davvero utile, lo Stato deve dunque riconoscere e sostenere, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto. La Chiesa «è una di queste forze vive: in essa pulsa la dinamica dell'amore suscitato dallo Spirito di Cristo». Nel campo della carità la Chiesa agisce pertanto «come soggetto direttamente responsabile, facendo quello che corrisponde alla sua natura» e le sue organizzazioni caritative costituiscono «un suo *opus proprium*».

Aver esaminato i rapporti tra Chiesa e comunità politica nella prospettiva della distinzione tra giustizia e carità ha consentito alla *Deus caritas est* di dare maggiore concretezza alla dottrina esposta nel n. 76 della *Gaudium et spes* e di approfondirne le motivazioni, nell'ottica del rapporto tra ragione e fede, tra natura umana e grazia dello Spirito Santo. Abbiamo così un panorama abbastanza completo dell'insegnamento della Chiesa in questa materia e delle sue linee di sviluppo dal Concilio Vaticano II a oggi, certamente all'interno di una grande continuità.

Nell'odierno dibattito su Chiesa e comunità politica si fa ampio uso del termine e del concetto di laicità. Concluderò dunque la mia relazione con qualche osservazione al riguardo. Occorre premettere che la “laicità” a cui si fa riferimento non è esattamente quella di cui si occupa questo Pontificio Consiglio, che si prende cura dei *christifideles laici*, come li intendono la *Lumen gentium*, n. 31, e altri documenti conciliari e postconciliari. Ci si riferisce piuttosto alla laicità come autonomia e distinzione da ciò che fa capo alla Chiesa, e più ampiamente al cristianesimo e a ogni altra religione. La “laicità” presa in questo secondo senso indica dunque l'autonomia delle attività umane, cioè l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli loro propri. Riguardo a questo concetto di laicità esiste, in realtà, una sostanziale convergenza tra autori certamente – e a volte polemicamente – non cattolici e l'inse-

gnamento del magistero. Nella *Gaudium et spes* si afferma infatti chiaramente che l'autonomia delle realtà terrene, intesa nel senso che le cose create e la società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, costituisce «un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore».¹³ Va inoltre precisato che “laicità” in questo senso è un termine e un concetto radicato nel mondo latino – anzi tutto francese –, mentre ha scarso peso e significato per esempio nel mondo anglosassone, che preferisce parlare di distinzione e separazione tra Stato e comunità religiose.

Anche nei Paesi latini, comunque, il terreno di confronto tra “laici” e cattolici si è a lungo concentrato sui rapporti tra Chiesa e Stato. Dopo che il Concilio Vaticano II ha pienamente riconosciuto e affermato la libertà religiosa, i motivi di contrasto a questo riguardo sono in gran parte superati, al di là delle persistenti accentuazioni polemiche. Negli ultimi decenni si è aperto però un nuovo e più profondo spazio di confronto e di dissenso. Mi riferisco alle problematiche etiche e antropologiche che si sono imposte a seguito dei grandi cambiamenti intervenuti nei costumi e nei comportamenti, oltre che delle nuove possibilità di applicazione al soggetto umano delle biotecnologie, che hanno aperto scenari prima impensabili. Queste problematiche hanno inevitabilmente una dimensione non soltanto personale e privata, ma anche pubblica: in concreto di etica pubblica, che come tale coinvolge la legislazione e la politica. Non possono, inoltre, trovare risposta se non sulla base della concezione dell'uomo a cui si fa riferimento, dove la questione decisiva è se l'uomo sia soltanto un essere della natura, frutto dell'evoluzione cosmica e biologica, o invece abbia anche una dimensione trascendente, non riducibile all'universo fisico. Parallelamente, sul piano etico e giuridico, il nodo fondamentale è quello della libertà: se cioè tutto sia relati-

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 36.

vo al soggetto e alla sua libertà, che viene eretta a supremo criterio etico e giuridico, a cui ogni altra posizione deve subordinarsi (Benedetto XVI ha definito questo atteggiamento “dittatura del relativismo”), o se invece esistano criteri e norme morali che hanno una validità oggettiva, fondandosi in ultima analisi sulla natura dell’uomo, sulla verità del nostro essere.

Riguardo a simili problematiche le grandi religioni non possono non far udire la loro voce sulla scena pubblica e proprio questo è oggi, in Europa come in America, il grande contenzioso: un contenzioso che però sarebbe sbagliato ricondurre semplicemente a quello tra credenti e “laici” (o non credenti). Non tutte le confessioni cristiane, infatti, si oppongono realmente alla dittatura del relativismo, e d’altra parte molti “laici” rifiutano tale dittatura, che giustamente ritengono incompatibile con le radici storiche e le motivazioni autentiche del liberalismo. Per conseguenza, il concetto di laicità viene ad assumere due significati assai diversi. Uno di essi è quello del “laicismo” – di derivazione piuttosto francese –, relativistico e ostile alla trascendenza. L’altro è quello, ripetutamente proposto da Benedetto XVI e più affine alla tradizione statunitense, della laicità aperta, “sana” e “positiva”, che congiunge l’autonomia delle attività umane e l’indipendenza dello Stato dalle confessioni religiose con l’apertura nei confronti delle fondamentali istanze etiche e del “senso religioso” che portiamo dentro di noi. Solo una laicità così intesa corrisponde realmente alle esigenze attuali del bene comune, mentre il laicismo sembra compiacersi di prosciugare le riserve morali e vitali di cui vivono gli uomini e i popoli, senza darsi pensiero di come sostituirle.

A mio parere, infine, per noi credenti in Cristo è comunque inadeguato fare della laicità, anche se aperta, sana e positiva, la chiave di tutte le dimensioni del rapporto tra Chiesa e comunità politica. Seguendo l’orientamento fondamentale della *Gaudium et spes*, conviene infatti affiancare alla categoria della laicità – o autonomia delle realtà terrene – quella della centralità di Cristo, che «è il fine della storia

umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni». ¹⁴ Solo così l'impegno dei cattolici nella vita pubblica trova il suo pieno significato, le sue più profonde motivazioni e il suo giusto orientamento.

¹⁴ *Ibid.*, n. 45; della laicità ho parlato un po' più ampiamente nel mio piccolo libro *Il caso serio di Dio. Priorità di Dio, laicità, educazione*, Siena 2009, 51-71.

L'impegno del laico nella vita politica. Considerazioni in un momento di cambiamento culturale

Mons. RINO FISICHELLA*

Nell'attuale contesto storico, due termini di ampio significato meritano di essere considerati per il peso che posseggono nell'impegno dei laici nella vita politica: "esigenze" e "sfide". La complementarità che i due termini suggeriscono permette di comporre una visione d'insieme soprattutto a partire dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, per procedere poi nel magistero di papa Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI che ininterrottamente hanno toccato questo tema. In tempi più recenti, papa Benedetto ha espresso più volte la richiesta di giungere a una classe politica in grado di comprendere in pieno le *sfide* dell'attuale momento storico ed esprimere al meglio le *esigenze* della fede in un ambito così carico di responsabilità come la vita politica. Quando si parla di "esigenze", d'altronde, si fa riferimento a richieste impellenti, a bisogni che sono necessari e meritano l'attenzione dovuta; in una parola si vuole esprimere l'emergere di elementi fondamentali che appartengono al vivere personale e sociale. Con "sfida" si intende maggiormente la provocazione che richiede di essere accolta per verifi-

* Attualmente presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, al tempo dell'Assemblea mons. Rino Fisichella era presidente della Pontificia Accademia per la Vita. Su richiesta del Pontificio Consiglio per i Laici, mons. Fisichella ha integrato la relazione presentata all'Assemblea plenaria del dicastero con il testo di un'altra sua relazione, tenuta in precedenza a un gruppo di rappresentanti di movimenti ecclesiali e nuove comunità, convocati dallo stesso Pontificio Consiglio per riflettere sulle esigenze e le sfide che il tempo presente pone ai fedeli laici circa l'impegno politico.

care la capacità di rispondenza propria della persona che vuole entrare in competizione. Come si nota, siamo dinanzi a una visione che, da qualsiasi parte la si voglia osservare, mostra come l'impegno nella politica sia per il credente un'azione realmente "pastorale"; essa, cioè, appartiene al tessuto stesso della fede che si fa testimone responsabile per la costruzione della società.

Il Concilio ha ribadito con forza questa prospettiva quando ha scritto: «La Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che, per servire gli uomini, si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità [...] Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in sé stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune, così da mostrare con i fatti come possano armonizzarsi l'autorità e la libertà, l'iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale, la opportuna unità e la proficua diversità».¹

Sono espressioni che mantengono la loro attualità di insegnamento e mi sembrano particolarmente efficaci soprattutto in un periodo in cui si nota una disaffezione per la responsabilità pubblica. Si verifica, infatti, da parte di molti laici la tendenza a rinchiudersi preferibilmente all'interno della comunità cristiana ricoprendo ministeri certamente utili e importanti per il corretto svolgimento della liturgia, ma dimenticando che a loro «spettano propriamente anche se non esclusivamente gli impegni e le attività temporali»,² dove solo a loro è concesso di poter rendere visibile il Vangelo.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 75.

² *Ibid.*, n. 43.

LE ESIGENZE DEL MOMENTO PRESENTE

Non è un mistero che oggi per alcuni la politica sembra ridursi a un insieme di cifre per riempire complicati tabulati di bilancio e per altri una gestione di mere urgenze del presente. È, quindi, un bene che il magistero della Chiesa provochi a guardare al futuro, chiedendo un impegno per la formazione di una nuova classe politica. In questo modo, viene restituita alla politica la responsabilità che le compete nella formazione di cultura per intere generazioni. Una prima esigenza fondamentale per un corretto e coerente impegno politico mi sembra essere quello di comprendere il momento che si sta vivendo. È un fatto: viviamo un periodo di cambiamento culturale che possiede tutte le caratteristiche per essere definito epocale. La concezione della vita, della natura, dell'uomo, dei concetti paradigmatici su cui si è costruita la stessa civiltà quali: verità, giustizia, diritto, legge, e perfino il concetto stesso di Dio sono sottoposti a una radicale trasformazione che non ha precedenti e che determinerà il modo di pensare e di concepire l'esistenza personale per i prossimi secoli. In questa fase, si può stare alla finestra per osservare i cambiamenti oppure immergersi in un impegno diretto per cercare di comprenderli, tentando di orientarli verso un obiettivo positivo. Il mondo si trova in una vera trasformazione e l'Occidente, in modo particolare, sembra affetto da una sorta di malattia la cui diagnosi è ancora difficile da stabilire correttamente. Ciò che sembra emergere in maniera netta è la mancanza di un progetto comune e globale che possa permettere la formazione delle nuove generazioni sul patrimonio stabile di cultura realizzato nel passato. Sembra, piuttosto, che si voglia replicare lo sbaglio del passato creando una frattura tra il passato che ci ha preceduto e il nuovo che si vuole costruire all'orizzonte. Frattura determinata in modo particolare da una messa tra parentesi dell'evento religioso e, in particolare, della ricchezza del cristianesimo che ha plasmato queste terre e questi popoli attraverso un'opera di genuina formazione culturale e religiosa. Complicato, a questo punto, diventa anche comporre una terapia

adeguata che possa concorrere a correggere, se non sanare, i pericoli che si stanno correndo. Per questo è necessario riflettere seriamente su come orientare questo cambiamento in corso, in modo tale che ancora una volta una ragione retta e coerente con sé stessa possa stare alla base di una civiltà e di una cultura che crea progresso. Perché questo avvenga, è necessario che l'azione culturale e politica abbiano sotto gli occhi una seconda esigenza peculiare: porre al centro il binomio insostituibile della dignità della persona e del bene comune. Ciò che oggi risulta impellente, comunque, nell'impegno politico è la capacità a saper cogliere il *volto concreto* del bene comune per dare risposta coerente e duratura alle attese dei cittadini. Come si nota, l'esigenza si sposa necessariamente con la sfida a saper leggere la storicità del momento presente. Se il bene comune fosse lasciato nella genericità del concetto, il rischio di una politica ondivaga sarebbe reale e la critica, spesso mossa ai politici, di agire solo per alcuni interessi privati non sarebbe priva di senso. Dignità della persona e bene comune, dunque, non possono rimanere due contenuti generici, ma si deve trovare il contenuto storico che in questo momento ne esplicita il concetto, così da rendere i due principi coerenti e facilmente verificabili nel sentire dell'agire contemporaneo che ovviamente presenta aspetti nuovi e non sempre esplorati a sufficienza. Penso in modo più particolare ad alcune leggi o provvedimenti legislativi o proposte di legge che sono oggetto di diversi parlamenti: aborto ed eutanasia, la sorte dell'embrione umano, la tutela e salvaguardia della famiglia fondata sul matrimonio monogamico e con persone di sesso diverso, l'educazione dei figli a opera dei genitori, la tutela sociale dei minori, la liberazione delle vittime delle nuove schiavitù, la libertà religiosa, lo sviluppo dell'economia e la finanza senza regole, l'impegno per la pace fuori da ogni irenismo... L'elenco potrebbe essere facilmente allungato. Ciò che appare immediato è che queste tematiche toccano direttamente la dignità della persona e il bene comune in maniera concreta. Il concetto, insomma, si rende evidente nella realtà. Ora, su questi temi si gioca la concezione stessa della vita, della natura e dell'uomo che apparterranno alle prossi-

me generazioni. Pensare che la qualità della vita migliori, solamente perché si qualificano alcuni servizi di benessere, è illusorio e deludente se poi la concezione stessa della vita è lasciata all'arbitrio individuale. In una fase in cui sembra che la politica viva spesso solo di numeri e di programmazioni economiche, non è male che qualcuno richiami a volare più alto e riproponga una dimensione progettuale che sappia preparare il futuro proprio considerando le problematiche che necessitano di un riferimento etico, senza del quale sono lasciate all'arbitrio del più potente di turno. Una serie di esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili impone che dinanzi ad alcune leggi già approvate da diversi parlamenti o in via di risoluzione, si ponga un giudizio privo di ambiguità che faccia emergere l'istanza etica come elemento fondamentale per verificare se si sta rispettando la dignità della persona e il bene comune. Questo tipo di far politica è vincente ed è capace di dissipare i sospetti e il velo di indifferenza, steso particolarmente sulle giovani generazioni, che non riescono ad afferrare la passione per l'impegno politico. Benedetto XVI, da parte sua, ha evidenziato con forza questa dimensione quando ha scritto: «Rispondere alle esigenze morali più profonde della persona ha anche importanti e benefiche ricadute sul piano economico. *L'economia infatti ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento*; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'etica amica della persona. Oggi si parla molto di etica in campo economico, finanziario, aziendale. Nascono Centri di studio e percorsi formativi di *business ethics*; si diffonde nel mondo sviluppato il sistema delle certificazioni etiche, sulla scia del movimento di idee nato intorno alla responsabilità sociale dell'impresa. Le banche propongono conti e fondi di investimento cosiddetti "etici". Si sviluppa una "finanza etica", soprattutto mediante il microcredito e, più in generale, la microfinanza. Questi processi suscitano apprezzamento e meritano un ampio sostegno. I loro effetti positivi si fanno sentire anche nelle aree meno sviluppate della terra. È bene, tuttavia, elaborare anche un valido criterio di discernimento, in quanto si nota un certo abuso dell'aggettivo "etico" che, adoperato in modo generico, si presta a designare contenuti

anche molto diversi, al punto da far passare sotto la sua copertura decisioni e scelte contrarie alla giustizia e al vero bene dell'uomo. Molto, infatti, dipende dal sistema morale di riferimento. Su questo argomento la dottrina sociale della Chiesa ha un suo specifico apporto da dare, che si fonda sulla creazione dell'uomo "a immagine di Dio", un dato da cui discende l'inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali». ³ Per salvaguardare la natura non è sufficiente intervenire con incentivi o disincentivi economici e nemmeno basta un'istruzione adeguata. Sono, questi, strumenti importanti, ma il problema decisivo è la complessiva tenuta morale della società. Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare sé stesse. 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... La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo "statuto di cittadinanza" della religione cristiana. La negazione del diritto a professare pubblicamente la propria religione e a operare perché le verità della fede informino di sé anche la vita pubblica comporta conseguenze negative sul vero sviluppo. L'esclusione della religione dall'ambito pubblico come, per altro verso, il fondamentalismo religioso, impediscono l'incontro tra le persone e la loro collaborazione per il progresso dell'umanità. La vita pubblica si impoveri-

³ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 45.

sce di motivazioni e la politica assume un volto opprimente e aggressivo. I diritti umani rischiano di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale.⁴ «Di fronte a queste problematiche, se è lecito pensare all'utilizzo di una pluralità di metodologie, che rispecchiano sensibilità e culture differenti, nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società».⁵ Il testo della *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede permette di entrare ulteriormente all'interno della nostra problematica. La pluralità delle scelte e delle strategie non può corrispondere al pluralismo delle visioni che toccano le questioni vitali della legge naturale e della fede. La *pluralità* e le strategie, infatti, sono un fatto contingente; il *pluralismo* è una questione che tocca i principi. Sui valori essenziali nessun politico può pensare di agire nel rigido schema di un'appartenenza politica, come se questa fosse superiore alla sua coscienza. Su temi che sono essenziali per la realizzazione del bene comune e il conseguimento della dignità della persona, l'impegno in politica dovrebbe essere quello di aggregare al massimo il consenso, sapendo che tali questioni partono da principi che prima ancora di essere esplicitati dalla fede, sono inscritti nella natura che, come tale, non ha una particolare qualifica confessionale. Qui sorge il grande problema di una distinzione necessaria – sulla quale non possiamo soffermarci – tra “etica” e “morale” per far comprendere che i cattolici non chiedono leggi derivanti dalla loro “morale”, ma che scaturiscono piuttosto dall'esigenza etica che è patrimonio di tutti perché espressione della ragione che tende a trovare principi per la realizzazione della propria esistenza.

⁴ *Ibid.*, nn. 45, 51, 56.

⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 5.

Quando la coscienza, d'altronde, si richiama all'istanza puramente etica ed è formata e educata a perseguire il bene comune, allora non è possibile che entri in conflitto con la visione propria della fede. Certo, il politico deve sapere che la sua appartenenza al partito non è superiore alla sua appartenenza alla Chiesa e che ogni espressione legislativa non può essere l'ultimo riferimento normativo. Come è inviolabile il richiamo alla propria coscienza, in quanto criterio definitivo di giudizio, così è intoccabile il primato di Dio e della legge naturale su ogni legge formulata dagli uomini. Se così non fosse, arriveremmo all'assurdo che alcuni uomini, con le loro leggi, si arrogerebbero il diritto di stabilire il confine tra bene e male a partire da loro stessi o dalla loro personale visione interpretativa del reale. Questa deriva sarebbe, però, la fine di ogni democrazia e la distruzione della dignità e della libertà dell'uomo. Una legge composta sulla base di un relativismo etico, avrebbe fondamenta talmente fragili da non poter neppure pretendere di essere assunta a norma dell'agire universale dei cittadini. In questo senso, ciò che si richiede al politico è la capacità di recuperare al meglio quella forma di *razionalità politica*, per far emergere i fondamenti del proprio agire e la credibilità delle scelte che compie e di cui chiede la condivisione oltre gli schemi ideologici. Nessuna politica, d'altronde, può porsi in maniera onnicomprensiva dell'esistenza personale; la capacità a saper riconoscere il momento storico e in esso la forza di imprimere l'orientamento che prospetta un futuro più sensato è quanto deve spingere nell'impegno personale e politico. Ciò che acquista importanza decisiva, comunque, è la capacità a cercare il consenso più ampio, perché ciò che si persegue ha un fondamento etico e di diritto naturale che non conosce limiti confessionali, ma fa appello direttamente alla coscienza che è sempre rivolta e aperta al richiamo etico. Certo, quando ci si impegna in politica si dovrà porre particolare attenzione alla *mediazione*, che è la condizione previa per l'azione del politico; l'impegno laico dei politici cattolici, tuttavia, trova fondamento proprio nella possibilità di essere presente in sede legislativa come rappresentante del popolo con una propria coscienza credente e non senza di essa.

In un contesto come quello attuale, comunque, diventa ancora più difficile trovare la giusta *mediazione*, vero strumento dell'azione politica. Spesso il modo di pensare che alberga in molti è fondato sull'imposizione del diritto individuale a scapito di ogni interesse per la convivenza sociale. Quando si orienta la cultura all'exasperazione del diritto soggettivo senza più alcun riferimento al vivere sociale e alla responsabilità comune, allora è ovvio che si rende necessaria e urgente una svolta culturale che sappia di nuovo rimettere al centro la persona e la sua relazionalità con gli altri. Se le scelte sono compiute non più in base a un principio etico, ma si fa diventare etico tutto ciò che proviene dal desiderio individuale e si spalanca la porta all'emotività per farla dominare sulla razionalità, allora è necessario domandarsi se queste premesse su cui si vuole indirizzare la società potranno reggere allo scontro inevitabile con il valore oggettivo del diritto e il mantenimento della democrazia. Se ognuno, insomma, ha il diritto di creare un'unione matrimoniale come desidera, se vuole avere figli come vuole magari con un'azione di selezione genetica, se intende porre fine alla sua vita quando e come ha deciso e impone al legislatore di dare corpo a questo "diritto" e vederlo sostenuto anche economicamente, allora bisogna ribadire con forza che il diritto individuale non è solo una questione di coscienza singola, ma è primariamente un atto pubblico che deve essere regolato e limitato dalla forza della ragione, della giustizia e della convivenza reciproca. Se il singolo cittadino, pertanto, richiede al legislatore di riconoscere il suo diritto, è obbligo del legislatore ricordare al singolo cittadino che appartiene a una società.

Sorgono, a questo punto, alcuni interrogativi che evidenziano lo stato di reale problematicità a cui non ci si può sottrarre: quale limite si deve porre nel vivere sociale? Chi ha l'autorità per stabilirlo? Sulla base di quali principi può farlo? Andremo verso una sorta di Stato etico di venerata memoria hegeliana? Come si nota, permane un problema di fondo: chi stabilisce i principi a cui tutti sono sottomessi? Lo Stato, la religione, la scienza e la singola coscienza sono chiamati a riconoscere,

rispettare e osservare il primo principio del vivere personale e sociale: fare il bene ed evitare il male. Questa è un'intuizione fondamentale che caratterizza l'agire di ogni persona. Ora, chi stabilisce il confine tra i due e dove si situano il bene e il male? Domanda perenne che rimarrà tale anche per i secoli futuri e che, comunque, deve non solo essere posta, ma anche trovare adeguata risposta. Se queste domande dovessero sembrare ovvie, rimane pur sempre aperta un'altra questione di carattere più politico: una legge deve cambiare ogni volta che si alternano dei governi? O per le nuove ipotesi che la scienza avanza? Oppure in forza dei nuovi desideri che sorgono con il cambiare delle stagioni generazionali? Come si nota, queste domande e l'incapacità a voler dare risposta creano un'inevitabile situazione di debolezza culturale, di conflittualità dei diritti e di confusione valoriale che sfocia nella *paura* del futuro. Si crea, insomma, una sorta di vortice di incertezza che trascina inconsciamente ognuno in una indecisione costante, in un profondo senso di impotenza e in una chiusura in sé stessi a scapito del vivere interpersonale.

LE SFIDE A CUI RISPONDERE

Viviamo un periodo che permette di verificare le grandi conquiste della scienza e della tecnica. L'uomo in questa visione non si sente più intimamente legato alla natura come nel passato; il fatto di poter intervenire in essa e di produrre qualcosa di impensabile nel passato, come per esempio la clonazione, porta come conseguenza ovvia un mutato atteggiamento nei confronti della natura e dell'uomo stesso. La vita diventa un prodotto da laboratorio non più un dono della natura o il frutto della provvidenza. La tentazione che sovrasta costantemente il nostro tempo – in maniera esplicita o implicita – è quella di raggiungere un uomo perfetto in tutte le sue componenti; quanti non rientrano più in questo schema devono trovare delle alternative siano esse la soppressione prima della nascita con una evidente selezione eugenetica, l'emargina-

zione sociale o l'interruzione della vita prima del suo fine naturale. Non bisogna essere nemici della scienza e del progresso per verificare che questo stato di cose non è frutto della fantasia, ma purtroppo realtà dei nostri giorni. Quale possa essere la reazione dell'uomo comune dinanzi a queste scoperte è facile indovinarlo; da una parte, emerge un tratto di meraviglia ed entusiasmo per le possibili mete che possono essere raggiunte e che produrranno non solo un prolungamento della vita, ma anche una sua migliore qualità; dall'altra, tuttavia, non è esclusa una sorta di paura sempre sottesa quando ci si trova dinanzi a qualcosa di misterioso ed enigmatico che non si riesce a controllare fino in fondo e non si lascia pienamente dominare. Il giudizio etico, a questo punto, diventa per il politico più problematico perché la nuova visione della natura e dell'esistenza personale tracciano sentieri finora inesplorati e la prospettiva ideologica si lascia difficilmente guidare dalla ragione che ricerca il vero bene. Sottoposta a una pressione comunicativa, spesso legata a interessi economici, la ragione personale non sempre trova la giusta via per il proprio giudizio. Accade così che la notizia può essere manipolata e la verità fatta dipendere non più in relazione al bene, ma ai sondaggi di opinione. In un simile contesto, appare sempre più evidente quanto sia necessario ritrovare la strada perché quanti sono impegnati in politica, laici e cattolici, si impegnino alla luce di un dialogo fecondo per produrre un pensiero comune al di là delle differenze. Dovremo convincerci tutti, presto o tardi, che esiste un ordine nella creazione e questo fondamento va rispettato e custodito; preservare la natura non può essere il desiderio di pochi, ma la responsabilità di tutti.

La rincorsa a voler accontentare ogni tipo di diritti a cui si è accennato sembra spingere il legislatore ad assumere politiche pubbliche in netto contrasto con i principi etici fondamentali pur di non scontentare il singolo cittadino e pur di mettersi al riparo dall'obbligo di assumere egli stesso delle responsabilità che potrebbero compromettere il suo futuro politico. Egli dovrebbe domandarsi, comunque, come verrebbe salvaguardata la libertà del cittadino se non esistesse un'autorità etica

capace di andare oltre la sfera dello Stato; di fatto, ne deriverebbe che un qualsiasi potere politico diventerebbe fondamento dell'istanza etica. Nel qual caso, la caduta in una strumentalizzazione del potere a proprio vantaggio, non sarebbe più solo un rischio e la porta al totalitarismo sarebbe spalancata. Se il politico, insomma, nella sua analisi arriva a comprendere che la società di cui è responsabile è costretta a verificare al suo interno uno stile di vita che progressivamente viene assunto ed è quello del vivere soli, con i propri diritti indipendentemente dalla comunità civile in cui si è inseriti, allora la politica dovrà almeno riflettere sul senso stesso dell'essere *societas*. Se un Paese inizia ad avere un quarto o un terzo della popolazione che vive solo, allora è necessario che almeno per spirito di sopravvivenza il legislatore si impegni a porre rimedio con politiche che facciano emergere e sostengano la famiglia, prima cellula della società, e la coscienza dell'appartenenza a una società senza della quale non potrebbe esistere realizzazione personale.

Una reale sfida su questo terreno etico e di giudizio a cui il politico è chiamato mi sembra essere quella di un recupero del concetto di legge naturale come principio di riferimento per la sua azione politica in una società laica e pluralista, nel momento in cui viene a incontrarsi con problematiche di ordine etico che stanno alla base per l'individuazione e la fondazione dei diritti fondamentali. Questa legge diventa garanzia di libertà e fondamento per un giudizio etico che si relazioni al vero e al bene senza lasciarsi imbrigliare nelle secche del positivismo. Essa consente di affermare che i diritti a cui facciamo appello non sono un'invenzione dovuta all'ingegno degli uomini di epoche storiche remote, ma la riscoperta perenne che ogni generazione compie di un contenuto che le viene offerto come puro dono. Se il diritto si limitasse a un accordo tra gli individui oppure a una convenzione tra gli Stati o a una ratifica di privilegi e obblighi da parte dei cittadini saremmo sempre all'insegna dell'arbitrarietà. Avviene, invece, che quanto più cresce la conoscenza del creato e dell'uomo in esso, tanto più si tocca con mano il mistero che circonda la natura e l'esistenza personale. Più la scienza progredisce

nel suo indagare sull'universo con le sue forme e maggiormente si scopre l'inadeguatezza dello strumento per entrare fino in fondo nel cosmo. Con ragione Benedetto XVI ha potuto affermare: «È opportuno ricordare che ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno che internazionale, trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico inscritto nello stesso essere umano. La legge naturale è, in definitiva, il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica. La conoscenza di questa legge iscritta nel cuore dell'uomo aumenta con il progredire della coscienza morale».⁶

La legge naturale non è un'invenzione cattolica come qualcuno vorrebbe semplicisticamente liquidare per non affrontare nei termini dovuti l'importanza e l'attualità del tema. Dietro questa espressione si nasconde la maturazione della ragione umana in diverse epoche storiche nel suo tentativo di saper cogliere il reale e poter dare risposta intelligente ai permanenti interrogativi che essa pone. Le prime esperienze filosofiche, d'altronde sono legate alla domanda sulla natura; prima di qualsiasi altra questione, la ragione ha dovuto cercare di rispondere proprio all'interrogativo su cosa fosse la *physis*, la natura, termine equivoco eppure fondamentale per comprendersi.

Per avere una visione ancora più elaborata della legge naturale, si deve prendere tra le mani il famoso testo di Cicerone: «La legge naturale è la diritta ragione, conforme a natura, universale, costante ed eterna, la quale con i suoi ordini invita al dovere, con i suoi divieti distoglie dal male. Essa non comanda né vieta invano agli onesti pur non smuovendo i malvagi. A questa legge non è lecito fare alcuna modifica né sottrarre qualche parte, né è possibile abolirla del tutto; né per mezzo del Senato o del popolo possiamo affrancarci da essa né occorre cercarne il chiosatore o l'interprete. E non vi sarà una legge a Roma, una ad Atene, una

⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Partecipanti al Congresso internazionale sulla legge morale naturale*, in: "Insegnamenti" III, 1 (2007), 211.

ora, una in seguito; ma una sola legge eterna e immutabile governerà tutti i popoli in tutti i tempi, e un solo dio sarà come la guida e il signore di tutti: lui, appunto, che ha concepito, redatto e promulgato questa legge; alla quale l'uomo non può disobbedire senza fuggire da sé stesso e senza rinnegare la natura umana, e senza per ciò stesso scontare gravissima pena, quand'anche sfuggisse le punizioni ordinarie». ⁷ Queste parole non hanno bisogno di particolare commento; ciò che il romano scriveva, trova riscontro nel filosofo greco e lo stesso può essere ritrovato in Israele sotto l'espressione "legge di Dio". Nella concezione biblica, il diritto non si limita alla sola legge. Esso è concepito come un ordine che Dio stesso ha posto nel creato e ha stabilito per il suo popolo perché impari a trovare la sua volontà e metterla in pratica come premessa e condizione di felicità. Non è un caso che nella Sacra Scrittura il tema del diritto venga spesso associato a quello della giustizia. La relazione riporta al primato della coscienza che si sente sempre impegnata nella ricerca della giustizia mediante l'applicazione di un "diritto" che non può essere solo ciò che è codificato, ma deve cogliere il senso profondo della volontà del Creatore. È per questo motivo che la concezione biblica aggiunge un'originalità propria alla concezione greco-romana: la giustizia non consiste solamente nel rispettare una norma, fosse pure la più perfetta che si possa formulare, e non si conclude neppure nel garantire l'uguaglianza fra tutti i cittadini. La giustizia che si coniuga con il diritto deve essere capace di far emergere il vero bisogno di ogni persona, perché possa trovare il suo posto e svolgere il suo ruolo corrispondente in seno alla comunità. Questa esigenza fondamentale appare più necessaria del pane, a tal punto che la ricerca della dignità della persona permane nella visione biblica come il vero fondamento del diritto e la giustizia non corrisponde pienamente al suo scopo fin quando non ha realizzato questo compito. Come si nota, dovunque si voglia guardare, senza preconcetti o visioni ideologiche, ci si incontra

⁷ CICERONE, *La Repubblica*, 3, 22, 33.

con la stessa idea di fondo: esiste una legge, deve esistere una legge, che non ha l'uomo come autore. Questa legge, piuttosto, gli viene donata perché possa indirizzare i suoi atti così da ricercare sempre il bene, per essere felice, ed evitare il male per non incorrere nella pena. Ciò che i greci chiamavano "giusto per natura", si trasforma presso i romani in *ius naturale* e nel popolo eletto in *mišpat Jhwh*. Il cambiamento che si osserva manifesta una sensibilità propria non una mutazione. In epoche diverse e in regioni differenti sorge, comunque, un'idea fondamentale e condivisa: esiste un contenuto etico che l'uomo riconosce da sé, immediatamente, quasi in modo istintivo, come una norma a cui attenersi per poter vivere conforme a ciò che lui è e che trova riscontro in quello spazio immenso e diversificato che è la natura.

LA RESPONSABILITÀ PROPRIA DEI LAICI

«Oggi la cultura riflette una "tensione", che alle volte prende forme di "conflitto", fra il presente e la tradizione. La dinamica della società assolutizza il presente, staccandolo dal patrimonio culturale del passato e senza l'intenzione di delineare un futuro. Tale valorizzazione però del "presente" quale fonte ispiratrice del senso della vita, sia individuale che sociale, si scontra con la forte tradizione culturale [...] profondamente segnata dal millenario influsso del cristianesimo [...]. L'ideale cristiano dell'universalità e della fraternità aveva ispirato quest'avventura comune, anche se gli influssi dell'illuminismo e del laicismo si erano fatti sentire. Detta tradizione ha dato origine a ciò che possiamo chiamare una "sapienza", cioè, un senso della vita e della storia di cui facevano parte un universo etico e un "ideale" da adempiere [...] La Chiesa appare come la grande paladina di una sana e alta tradizione, il cui ricco contributo colloca al servizio della società; questa continua a rispettarne e apprezzarne il servizio per il bene comune, ma si allontana dalla citata "sapienza" che fa parte del suo patrimonio. Questo "con-

flitto” fra la tradizione e il presente si esprime nella crisi della verità, ma unicamente questa può orientare e tracciare il sentiero di una esistenza riuscita, sia come individuo che come popolo. Infatti un popolo che smette di sapere quale sia la propria verità, finisce perduto nei labirinti del tempo e della storia, privo di valori chiaramente definiti e senza grandi scopi chiaramente enunciati. Cari amici, c’è tutto uno sforzo di apprendimento da fare circa la forma in cui la Chiesa si situa nel mondo, aiutando la società a capire che l’annuncio della verità è un servizio che essa offre alla società, aprendo nuovi orizzonti di futuro, di grandezza e dignità. In effetti, la Chiesa ha “una missione di verità da compiere, in ogni tempo ed evenienza, per una società a misura dell’uomo, della sua dignità, della sua vocazione”».⁸

Il testo appartiene al discorso che papa Benedetto XVI ha rivolto agli uomini di cultura lo scorso 12 maggio nel centro di Belém a Lisbona. Il fatto che sia stato rivolto agli uomini di cultura, può diventare una provocazione ulteriore per continuare le nostre riflessioni che toccano ora più direttamente il peculiare impegno dei laici nella vita politica. Quanto abbiamo finora esposto, può essere sintetizzato nelle due espressioni: “esigenze” e “sfide”. Tra le prime, ricordiamo il mutato contesto culturale che richiede un’attenta analisi del fenomeno per comprendere il volto concreto del bene comune in una società in cui diventa sempre più prioritario il riconoscimento del diritto individuale. In un simile contesto di diaspora della presenza dei cattolici nei diversi parlamenti è urgente cogliere e ripristinare quella forma di “razionalità politica” che consente di instaurare un dialogo sulla base di una corretta laicità senza confusione di confessionalismo alcuno per realizzare una coerente mediazione come strumento indispensabile per l’agire politico. Riguardo le sfide, si è visto quanto sia urgente avviare una riflessione sul concetto stesso della vita, recuperando il tema della legge naturale come istanza etica fondamentale

⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso alle donne e agli uomini di cultura del Portogallo*, in: “L’Osservatore Romano”, 13 maggio 2010, 4-5.

per ogni forma di attività legislativa che voglia avere in sé uno spessore oggettivo, oltre il relativismo in cui molte leggi sembrano essere cadute.

Le parole del Papa riportano a considerare alcune tematiche che si possono brevemente sintetizzare. Egli parla di una società in cui emerge una condizione di “tensione” e “conflitto” tra il presente e il futuro, dove l’interesse per il “presente” assume la priorità e quasi l’egemonia, dimenticando il patrimonio culturale della tradizione che ha creato cultura e identità di popoli. Questi hanno potuto realizzare nel corso dei secoli una società in cui «facevano parte un universo etico e un “ideale” da adempiere», da raggiungere attraverso una progettualità che pone come suo obiettivo principale la ricerca della verità. Fuori da questo orizzonte, sia l’individuo che la società a cui appartiene si perdono nel labirinto delle proposte spesso effimere e vengono indeboliti non solo nel desiderio di raggiungere obiettivi comuni di progresso, ma perfino di poterli individuare. Aver teorizzato la «debolezza della ragione»,⁹ come incapacità a raggiungere la pienezza della verità, ha contribuito di fatto a indebolire la necessaria progettualità per il futuro di cui ogni comunità ha vitale bisogno. Ne è derivata una chiusura in un circolo vizioso, dove la politica è riferita spesso a problematiche di ordine meramente economico e finanziario, senza una reale attenzione al vero progresso della società. Certamente questa ha bisogno di organizzarsi anche in riferimento alle prospettive di bilancio e agli interessi economici, ma solo se inserite all’interno di un progetto culturale nel quale assumono il loro significato e la loro valenza pratica. Insomma, si sta correndo il reale rischio di accontentarsi del superficiale; di rimanere ricurvi su sé stessi e incapaci di affrontare il futuro. Nella sua enciclica, *Caritas in veritate*, riprendendo un’espressione della *Populorum progressio*, Benedetto XVI afferma che «il mondo soffre per la mancanza di pensiero».¹⁰ Probabil-

⁹ Cfr., solo come esempio, il testo che raccoglie la provocazione di G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996.

¹⁰ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 53.

mente, è questo il nocciolo della questione; viviamo un periodo in cui manca la ricerca della verità che è il problema fondamentale per l'uomo e la società. Una verità non astratta né una matematica, ma la verità che permette di raggiungere il senso dell'esistenza personale e sociale come un progetto di vita che sa cogliere il nesso tra il bene personale e quello comunitario, tra la solidarietà verso i più deboli e l'amore come forma di esistenza, per far sfociare l'impegno di ognuno nel solco di un bene per tutti. Questa verità può avere solo una connotazione personale che riflette il volto di Gesù Cristo; lui, infatti, non solo porta a compimento il desiderio di vita che l'uomo possiede in sé senza poterlo realizzare, ma rende la sua Parola e la sua risurrezione un evento universale che attraversando lo scorrere del tempo può raggiungere ogni persona oltre i confini della cultura in cui è inserita. Queste considerazioni non sono affatto prive del loro apporto politico; al contrario, condizionano l'impegno e la missione di quanti come credenti si immettono nella vita politica per corrispondere alla vocazione ricevuta. È in questo senso che il Papa prolunga il suo pensiero affermando che una simile constatazione «obbliga a un approfondimento critico e valoriale della categoria di relazione».¹¹ Di fatto, la categoria della relazionalità comporta la sfera pubblica, sociale e politica che ne determina i contenuti e le modalità sia permettendone la realizzazione sia limitandone l'uso.

In questo contesto, una prima considerazione da affrontare ritengo debba necessariamente essere quella che tocca il tema della responsabilità *sic et simpliciter*. Essa si coniuga con la libertà e ne è compagna di strada inseparabile. Nel contesto odierno, constatiamo spesso che il nostro contemporaneo è ricurvo su sé stesso e non affatto incline ad assumersi responsabilità; ha senso allora porsi l'interrogativo sulla responsabilità? Perché mai si dovrebbe avere responsabilità per l'altro se si è perso progressivamente il senso del rispetto per l'altro e l'apertura verso il trascendente che dà fondamento alla genuina responsabilità per il fra-

¹¹ *Ibid.*

tello? Insomma, se è reale – e lo è – il contesto di secolarizzazione in cui viviamo secondo cui dovremmo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur* in quanto siamo divenuti tutti adulti e autonomi, perché richiedere la responsabilità per gli altri quando ha perso interesse e sembra non avere più senso la mia personale responsabilità nei confronti di Dio, che la coscienza coglie come il principio di ogni bene? Questi interrogativi non sono affatto ovvi; appartengono, purtroppo, al modo di pensare del nostro contemporaneo e fanno ormai parte dei tratti culturali in cui siamo tutti, in maniera più o meno disinvolta, identificati e coinvolti. Mi piace citare un testo di Jean-Paul Sartre che, per alcuni versi nella sua paradossalità, è estremamente significativo della condizione attuale: «Sono abbandonato nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo di cui porto completamente la responsabilità, senza potere strapparmi – per quanto io possa fare – anche solo per un momento a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol dire scegliermi e il suicidio è un modo tra i tanti di essere-nel-mondo. Ciononostante ritrovo una responsabilità assoluta per il fatto che la mia fatticità, cioè in questo caso il fatto della mia nascita, è direttamente inafferrabile e anche inconcepibile».¹² Non è mia intenzione entrare nell'esegesi di questo testo; ciò che importa, tuttavia, è verificare anche dal punto di vista filosofico come vi sia

¹² «Je suis délaissé dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les autres, c'est encore me choisir, et le suicide est un mode parmi d'autres d'être-dans-le-monde. Cependant je retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance est insaisissable directement et même inconcevable» (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, 641).

contemporaneamente una condanna alla responsabilità e l'impossibilità di poter comprendersi fuori dal rapporto con Dio. Negare la presenza di Dio e la fede in lui inabissa in un senso tragico della responsabilità che conduce o al totale disinteresse per sé stessi e per gli altri, o al suicidio per l'incapacità a sopportarne il peso. Il senso di solitudine in cui si trova il nostro contemporaneo spinge, inevitabilmente, a sottolineare in maniera ancora più drammatica la necessaria responsabilità che è dovuta da quanti assumono il ruolo della rappresentanza come espressione di impegno concreto per la vita dei cittadini e della società a cui appartengono.

RESPONSABILITÀ PER LA FORMAZIONE

In riferimento alla vita politica è possibile verificare alcune conseguenze di questo impatto. Penso, in primo luogo, alla responsabilità che compete al politico nei confronti del tema della formazione della cultura del proprio Paese e, in modo più specifico, alla formazione delle nuove generazioni. Una riflessione come questa impone, per alcuni versi, che si faccia ricorso all'esigenza di un' "urgenza educativa", come un fatto non procrastinabile, così come Benedetto XVI da diverso tempo sta ribadendo. Ciò significa, superare lo stato culturale di frammentarietà, che caratterizza il momento presente, per ritornare a una visione unitaria non solo del sapere, ma anzitutto della persona che è il vero soggetto della formazione. Questo implica la necessità di focalizzare al meglio le forze presenti nella società – tra cui certamente la Chiesa – in riferimento all'educazione per ritornare a essere propositivi con un progetto formativo che non rimanga intrappolato nelle secche delle ipotesi ideologiche, ma che si faccia forte dell'esperienza e della storia di generazioni così da offrire contenuti che danno certezza. Sorge, inevitabile, l'interrogativo su come sia possibile proporre qualcosa che dia certezza e che permetta di essere conservato nel corso della vita personale come una autentica conquista di valori e stili di vita che valgono non solo per

sé stessi ma per l'insieme della comunità nei confronti della quale ci si dedica e di cui si ha la rappresentanza. Non ci si può nascondere che una permanente mentalità materialista sostenga l'esigenza di rincorrere solo alcune abilità pratiche piuttosto di aiutare la mente alla ricerca della critica; così come si persegue la via più facile di appagare ogni desiderio espresso, sovrabbondando in beni di consumo il più delle volte costosi e inutili, piuttosto che far comprendere il senso positivo della rinuncia e del sacrificio per ciò che vale come espressione di genuina libertà. L'educazione, d'altra parte, o trasmette la capacità di entrare in sé stessi e cogliere quanto di vero e di bene esiste oppure non è tale.

In questo particolare frangente storico, spetta al politico dover cogliere la richiesta silenziosa che si muove da più settori, soprattutto da parte di genitori e formatori, perché si realizzi un'alleanza tra le diverse istanze educative con lo scopo di uscire dalla crisi e costruire una piattaforma su cui far scorrere i prossimi decenni. Ritengo che spetti alla politica creare le condizioni perché si formi una *circolarità formativa* in modo tale da rendere attive le diverse istituzioni sociali, culturali ed ecclesiali con la promozione del primato della famiglia. Ne deriverebbe un denominatore comune capace non solo di far dialogare le istanze formative tra di loro, ma soprattutto permetterebbe che il patrimonio di identità e cultura del passato di una comunità si trasmetta alle nuove generazioni in maniera viva e corrispondente alla maturazione raggiunta. La domanda di una genuina formazione si fa così ogni giorno più pressante, ma pone con sé un ulteriore interrogativo: l'individuazione di soggetti in grado di comporre questa sintesi. D'altra parte, non si può dimenticare che l'attività legislativa, soprattutto quando è indirizzata a tematiche peculiari, comporta sempre una dimensione culturale. La legge, per sua stessa natura, crea cultura e comportamenti consequenziali. La liceità o meno di alcuni comportamenti, la depenalizzazione di alcuni reati comportano, inevitabilmente, l'assunzione progressiva di una mentalità che fa giudicare la bontà o almeno la neutralità di un comportamento. Se vige la cultura che la legge proibisce quanto è male o dan-

noso ne deriva che quanto non è proibito sia inevitabilmente lecito se non perfino un bene. Penso in modo particolare alla mentalità che sarà presente nei prossimi decenni su alcune tematiche particolari quali: la vita, l'affettività o il significato della corporeità. Se il legislatore banalizza la vita con leggi che portano a un più facile utilizzo dell'aborto o all'uso di una sessualità senza regole, preoccupandosi solo di fornire strumenti preventivi, non potrà mai pensare di avere creato un reale progresso all'interno della società e tanto meno aver aiutato al raggiungimento di una libertà responsabile dei propri atti.¹³ A me sembra che la responsabilità per la formazione comporiti, per il politico, la compren-

¹³ In questo senso acquistano sempre particolare valore le parole di Giovanni Paolo II nei confronti di quanti si impegnano nella vita politica come cattolici. Il numero 73 di *Evangelium vitae* è stato sottoposto a diverse interpretazioni e per questo merita di essere ripreso nel suo significato originario. Si legge così: «Nel caso quindi di una legge intrinsecamente ingiusta, come è quella che ammette l'aborto o l'eutanasia, non è mai lecito conformarsi a essa, "né partecipare a una campagna di opinione in favore di una legge siffatta, né dare a essa il suffragio del proprio voto". Un particolare problema di coscienza potrebbe porsi in quei casi in cui un voto parlamentare risultasse determinante per favorire una legge più restrittiva, volta cioè a restringere il numero degli aborti autorizzati, in alternativa a una legge più permissiva già in vigore o messa al voto. Simili casi non sono rari. Si registra infatti il dato che mentre in alcune parti del mondo continuano le campagne per l'introduzione di leggi a favore dell'aborto, sostenute non poche volte da potenti organismi internazionali, in altre nazioni invece – in particolare in quelle che hanno già fatto l'amara esperienza di simili legislazioni permissive – si vanno manifestando segni di ripensamento. Nel caso ipotizzato, quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a *limitare i danni* di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti iniqui». Come si può osservare, Giovanni Paolo II non offre alcun alibi in proposito. Il parlamentare, fatta salva la sua nota ed evidente opposizione a queste leggi può solo partecipare per limitarne gli effetti. Pertanto, davanti a una legislazione che ammette l'aborto e l'eutanasia – che il parlamentare cattolico non può mai votare – egli, comunque, può proporre direttamente o favorire con il suo voto una legge che ne limiti gli effetti. La sua azione, in questo caso diventa una prassi politica non solo lecita, ma da favorire e sostenere per creare una cultura e una mentalità sempre a favore della vita.

sione di una visione anche *positiva e propositiva* della legge tesa a progettare una cultura che sia ispirata a valori fondamentali che traggono la loro ragion d'essere da quella saggezza che sta alla base della cultura stessa e che abilita ognuno alla formazione di una coscienza chiara e coerente con i principi fondamentali dell'agire etico. Penso, in modo particolare, all'impegno che il politico dovrebbe immettere nella programmazione scolastica e nelle diverse forme in cui si esprime il contributo di solidarietà nei confronti degli altri cittadini. Mi domando, per esempio, quale responsabilità politica è assunta per preparare i cittadini a vivere di valori che sono patrimonio comune e partecipato oppure nell'educare a valori che sono basilari del vivere civile e sociale quali la lealtà, l'onestà, il rispetto per l'altro nella sua diversità, la verità storica. Non potrei dimenticare, in questo contesto, la dovuta chiarezza nel riconoscere il cristianesimo come patrimonio di ricchezza culturale che ha donato identità a interi popoli per millenni, agendo come fattore di aggregazione e socializzazione. Le esemplificazioni potrebbero facilmente moltiplicarsi; ciò che rimane è il principio di fondo che costituisce l'apporto responsabile del politico nella preparazione e attuazione della sua attività parlamentare e legislativa. Rimanendo nell'ambito della formazione ritengo sia utile riflettere su un'ulteriore tematica che tocca direttamente la classe politica: la formazione richiesta a quanti si impegnano in politica. Si deve storicamente ammettere che con il cosiddetto "crollo delle ideologie", e la seguente frantumazione generale dei partiti, è venuta a mancare la tradizionale formazione dei giovani da avviare alla vita politica. Insieme a questo fatto i partiti, sotto la pressione della crisi generalizzata, hanno rinunciato a quanto era loro di maggior urgenza: pensare alla formazione della classe dirigente successiva. Questa si può attuare nella misura in cui, all'interno dei partiti e non all'esterno come fosse un surrogato, si organizza una fascia giovanile a cui si provvede fornire la formazione basilare e la progettualità futura. Di fatto, è venuta a mancare la presenza dei movimenti giovanili all'interno dei partiti con la conseguente atrofizzazione della presenza politica del-

la stessa classe dirigente. Se non vi sarà una seria riflessione in proposito, temo che le giovani generazioni si staccheranno sempre più dall'interesse per la politica e questa diventerà, presto o tardi, un'attività lavorativa come tante altre senza alcuna idealità.

RESPONSABILITÀ DELLA TESTIMONIANZA

Quanti si impegnano come cattolici nella vita politica hanno la responsabilità di essere a pieno titolo testimoni. Non è facile essere testimoni nel mondo di oggi; ancora di più è impegnativa la testimonianza per il politico e nella politica. Mi piace riportare, in questo contesto, un'espressione di papa Gregorio Magno: «Per gli uomini potenti è grande virtù di umiltà considerare la parità di condizione. Infatti, per natura siamo tutti uguali; e solo per disposizione provvidenziale sembriamo preposti ad alcuni altri uomini [...]. Molte volte il potere che abbiamo ricevuto ci fa molta impressione e ci inganna con pensieri di superbia, bisogna quindi reagire e sgonfiarsi mettendo in noi pensieri di profonda umiltà [...]. La natura ha fatto tutti gli uomini uguali, ma per diversità di meriti, una misteriosa disposizione mette una graduatoria tra gli individui. Questa diversità per sé è viziosa, ma dal giudizio divino è sapientemente ordinata a far sì che un uomo sia governato da un altro uomo, visto che non siamo tutti ugualmente dotati nel cammino della vita. I santi quando sono incaricati di governare, non guardano in sé il potere di ordine, ma l'uguaglianza di condizione tra le persone e non godono nel far da superiori, ma nel fare del bene agli altri».¹⁴ La Sacra Scrittura mostra chiaramente che lo Stato viene reso beato solo da ciò che rende beato anche il singolo uomo: «Beato il popolo che ha il Signore come Dio» (*Sal* 144, 15). Sulla base di questo testo dovremmo dire che, probabilmente, la prima testimonianza che

¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Commento a Giobbe*, XXI, 22.

il politico è chiamato a dare è proprio quella dell'*umiltà*. Ciò implica il verificare la propria scelta come una vocazione a cui si aderisce per corrispondere alla volontà di Dio, e comporta il riconoscimento di ciò che siamo, delle qualità che si possiedono e dei limiti da cui è impossibile potersi completamente liberare. L'*umiltà* diventa, pertanto, la forma mediante la quale si corrisponde con tutto noi stessi alla vocazione, senza arroganza o alterigia alcuna, senza pretendere nulla, ma solo comprendendo la gratuità di quanto ci è stato offerto. L'*umiltà* è condizione per non porsi sopra gli altri, creando così una disuguaglianza tra i cittadini, ma a servizio degli altri per corrispondere alla ricerca di un bene comune.

Non riuscirei a pensare, in questo contesto, a un politico che non viva in riferimento alla *preghiera*. Senza questi momenti e spazi di spiritualità, la vita di ogni cristiano si indebolisce; per il politico, però, diventa più forte la tentazione di puntare tutto sulle proprie capacità, perdendo inevitabilmente poco alla volta la dimensione vocazionale del suo operare. Si perderebbe nelle secche del facile compromesso e non riuscirebbe più ad avere autentica passione per la verità. Il testimone vive di un ideale che lo porta a progredire ogni giorno, senza timore alcuno di subire ricatti o cedere a facili compromessi. La sua vita diventa trasparente con il messaggio che porta con sé e viceversa. In una parola, la testimonianza del politico deve farsi forte della *credibilità*. Senza questa connotazione essa scade nella pura immagine e si dilegua immediatamente, perché diventa solo autoreferenziale e, quindi, effimera. Il politico che offre la sua testimonianza, invece, sa che non presenta la sua persona e il suo agire, ma si fa garante di un rimando a un contenuto superiore che lo ha coinvolto e attirato a tal punto da avergli consentito di cambiare vita e di mettersi alla sua sequela. Ciò permette al politico di essere realmente forte e stabile, con una condotta irreprensibile e la capacità di camminare ogni giorno nel sentiero della fede, sapendo di essere sostenuto dalla forza della grazia. Il linguaggio del testimone è realmente quello *performativo*; vale a dire,

un linguaggio che trova la sua ragione d'essere nella vita. La verità di quanto si propone trova riscontro nell'agire coerente che coinvolge e compromette. Noi cristiani dovremmo ben conoscere questo linguaggio; il Vangelo che annunciamo ne è la grammatica costitutiva. Esso esprime un amore che non è stato solo proclamato, ma vissuto. A questo punto, probabilmente, acquista tutto il suo senso il rimando alla laicità del proprio comportamento per quanti sono direttamente coinvolti nelle istituzioni. Aver giurato sulla Costituzione non potrebbe mai impedire a un cristiano in politica di essere ugualmente fedele al Vangelo; questo, infatti, è all'origine di ogni espressione di genuina laicità. L'amore per la verità, comunque, non ha connotazione alcuna e spinge ognuno a porsi alla sua sequela con la consapevolezza che san Tommaso esprimeva con le famose parole: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*¹⁵ Merita, forse, citare una bella espressione di don Luigi Sturzo che in questo contesto ha una particolare valenza: «La politica è per sé un bene: il far politica è, in genere, un atto di amore per la collettività; tante volte può essere anche un dovere per il cittadino. Il fare una buona o cattiva politica, dal punto di vista soggettivo di colui che la fa, dipende dalla rettitudine dell'intenzione, dalla bontà dei fini da raggiungere e dai mezzi onesti che si impiegano all'uopo. Il successo e il vantaggio reale possono anche mancare, ma la sostanza etica della bontà di una tale politica rimane. Così ragionano i cristiani di ogni tempo e di ogni paese. E con questo spirito, l'amore del prossimo in politica deve stare di casa, e non deve essere escluso come un estraneo: né mandato via facendolo saltare dalla finestra, come un intruso. E l'amore del prossimo non consiste né nelle parole, né nelle moine: ma nelle opere e nella verità».¹⁶

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, 109, 1 ad 1.

¹⁶ L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Roma-Monopoli (BA) 2006, 203-204.

UN'AZIONE POLITICA COMUNITARIA

Un breve cenno mi sembra importante, in riferimento alla dimensione comunitaria dell'impegno politico. Il rischio di vivere la politica in solitudine non è raro; purtroppo è sterile. È necessario superare lo scoglio della solitudine soprattutto quando si è direttamente coinvolti in problematiche legislative che provocano direttamente la coscienza. Il partito non è la comunità cristiana e confondere i due spazi sarebbe fatale. L'adesione al partito non sostituisce – né mai potrebbe – l'appartenenza alla comunità cristiana nella quale si viene formati e dove l'impegno politico trova il suo vero riscontro come criterio di giudizio. Mi risulterebbe particolarmente difficile comprendere la vita di un cattolico impegnato in politica senza il riferimento alla comunità cristiana. Questa è l'ambiente vitale in cui egli può verificare concretamente sia il suo impegno politico come pure il suo esprimere la fede come servizio per la collettività. D'altronde, la ricerca del bene comune non è un esercizio teorico; esso richiede il confronto reale con le esigenze dei cittadini. La comunità è lo spazio in cui il confronto diventa concreto e l'apporto che essa può dare al politico non è affatto secondario per la sua azione parlamentare. La comunità cristiana assicura al laico impegnato in politica il senso di appartenenza. Senza di essa si dirada l'identità e l'impegno per il bene di tutti rischia di diventare solo un contributo per una *lobby*. Quando la testimonianza personale diventa difficile e impervia per le oggettive difficoltà che la politica impone, il riferimento alla comunità cristiana diventa per il credente in politica il punto di conforto e di sostegno. Egli sa che non sarà mai lasciato solo a sé stesso e, viceversa, comprende che la comunità ha bisogno del suo peculiare apporto per far giungere l'annuncio del Vangelo che salva in quei luoghi dove solo il laico può arrivare con la sua testimonianza. Nella peculiarità e complementarità dei carismi, è l'appartenenza alla comunità che consente al politico di verificare quanto la sua adesione di fede sia concretamente un apporto che viene offerto per la costruzione dell'insieme.

PER UNA SINTESI

Ritorna sempre più spesso con una forte carica di arroganza il comando laicista: *sileant catholici in campo alieno*. I cattolici non prendano la parola su questioni che non li riguardano; oppure, se non in questi termini così espliciti, sotto l'apparente invito democratico a non obbligare gli altri a comportarsi come vogliamo noi. Insomma, la politica deve essere autonoma e lo Stato laico. Nessuno potrà dimenticare, tra l'altro, che il principio di "autonomia", come quello di "laicità", sono espressione dell'originalità del cristianesimo e sua preziosa eredità per le diverse democrazie. Senza la visione cristiana della vita, della persona e del mondo, sarebbe stato impossibile per la democrazia raggiungere i livelli che oggi ha acquisito; la conquista in tal senso, piaccia o no, porta l'indelebile presenza del cristianesimo. La laicità dello Stato, tra l'altro, è un presupposto fondamentale perché il politico credente possa esprimere sé stesso in conformità con la sua coscienza. L'impegno laico dei politici, d'altra parte, trova fondamento proprio nella possibilità di essere presente in sede legislativa come rappresentante del popolo con una propria coscienza credente. Innalzare la laicità a ideologia, per emarginare l'azione dei cattolici, è la peggior forma di servizio che un politico possa rendere. Si porrebbe da sé fuori gioco, perché la sua sarebbe intolleranza laica che alla stessa stregua di quella religiosa è foriera di violenza. Tra l'altro, proprio nella patria della "laicità" si è iniziato a rivedere il concetto stesso alla luce di concezioni che sono ancora patrimonio del cristianesimo. È sufficiente riprendere tra le mani le parole del presidente Sarkozy rivolte a papa Benedetto XVI nella sua visita a Parigi: «È legittimo per la democrazia e rispettoso della laicità dialogare con le religioni. Queste, e in particolare la religione cristiana, con la quale condividiamo una lunga storia, sono patrimonio di riflessione e di pensiero, non solo su Dio, ma anche sull'uomo, sulla società e persino su quella preoccupazione, oggi centrale, che è la natura e la tutela dell'ambiente. Sarebbe una follia privarcene, sarebbe semplicemente un er-

rore contro la natura e contro il pensiero. È per questo che faccio appello ancora una volta a una laicità positiva. Una laicità che rispetti, una laicità che riunisca, una laicità che dialoghi. E non una laicità che escluda e che denunci». ¹⁷

Quando si parla di problematiche che toccano in primo piano la natura umana, i principi su cui si è costruita e sviluppata la civiltà a cui apparteniamo e le leggi a cui dobbiamo obbedire allora l'imposizione del silenzio diventa una violenza che alla base ha la volontà di non puntare sulla verità e sul vero bene necessario a tutti e non solo al singolo individuo. I cattolici, comunque, hanno sempre manifestato lealtà nei confronti dell'autorità costituita (cfr. *Rm* 13,1-7; *1 Tm* 2,2; *1 Pt* 2,13-17), ma hanno acquisito anche una maturità tale nei duemila anni della loro storia che li ha portati a condividere una responsabilità civile e sociale da cui non possono esonerarsi neppure se lo volessero. Verrebbero meno nel loro stesso compito di credenti che li obbliga a impegnarsi nel mondo per trasformarlo, anzitutto, a servizio dell'uomo. Fuori da ogni fraintendimento, comunque, non è pensabile che su questioni etiche che toccano le grandi sfide del futuro venga meno una forma di unanimità di quanti si impegnano nella politica per offrire certezza ai cittadini, con l'attenzione verso il bene di tutti, oltre gli schieramenti individuali. Su questo punto, abbiamo il compito di un servizio di chiarezza per quanti nella politica hanno posto al centro della loro azione la responsabilità per costruire il futuro su solide fondamenta. Giovanni Paolo II, nella sua storica visita al Parlamento Italiano, ha prospettato la stessa cosa quando ha detto: «È sulla base di una simile fiducia che si possono affrontare con lucidità i problemi, pur complessi e difficili, del momento presente e spingere anzi audacemente lo sguardo verso il futuro, interrogandosi sul contributo [che si è chiamati a] dare agli sviluppi della civiltà umana». ¹⁸

¹⁷ N. SARKOZY, *Discorso a Sua Santità Benedetto XVI*, in: "L'Osservatore Romano", 13 settembre 2008, 7.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Parlamento della Repubblica Italiana*, in: "Insegnamenti" XXV, 2 (2002), 713-714.

L'impegno nella vita politica è una vocazione. Richiede, passione, dedizione pazienza e lungimiranza accompagnate da intelligenza e disinteresse. Priva di queste dimensioni, la politica si trasformerebbe facilmente in mestiere e non permetterebbe di far trasparire la ricchezza che possiede. Rimarrebbe, purtroppo, obnubilata dalla frenesia del potere e vincolata dalla sete di guadagno. Chi si dedica alla politica come cattolico, invece, è necessario che intraveda in essa una forma peculiare di impegno e testimonianza attraverso cui far emergere la responsabilità che si assume per preparare concretamente il futuro di intere generazioni. In ultima analisi, è l'attenzione alla persona e il desiderio per il bene comune che spinge a immettersi su questa strada, spesso impervia e ingrata, ma necessaria per lo sviluppo e la crescita di tutti; per dirla con una famosa espressione di Paolo VI, la politica come una particolare forma di carità. È, insomma, un bene che va oltre le proprie prospettive individuali, perché obbliga ad allargare lo sguardo verso un orizzonte che possa abbracciare tutti. Le problematiche etiche, soprattutto in questo frangente storico, sono sotto riflettori e interrogano la coscienza dei cittadini come mai in precedenza. Le provocazioni che giungono sono spesso del tutto nuove e, per questo, creano in molti disorientamento e confusione. La sacralità della vita non sarà mai sufficientemente ribadita con forza e convinzione nei diversi ambiti del vivere civile, sociale e religioso. Quanti operano in politica, comunque, hanno la responsabilità di essere i primi garanti della sua dignità. È un impegno che chiede loro di farsi interpreti convinti, promulgando leggi che sostengano il carattere di indisponibilità e intangibilità della vita umana in tutte le sue manifestazioni. Quando uno Stato democratico, d'altronde, è posto dinanzi a delle sfide che per il loro carattere hanno una valenza etica, umanitaria e culturale allora ai responsabili della politica è richiesta oltre alla lungimiranza anche una volontà di agire all'unisono, indipendentemente dall'opzione partitica di ognuno, perché solo attraverso questo tipo di collaborazione è possibile pensare che la Nazione cresca e il Paese si solidifichi nella convivenza pacifica e responsabile.

Uno dei compiti peculiari a cui si è chiamati è quello di illuminare, educare e sostenere la coscienza dei singoli come garanzia per il loro retto giudizio. La coscienza di ogni singola persona – e in maniera più particolare di ogni singolo parlamentare – rimane sempre e comunque l'ultimo e inalienabile criterio di giudizio che niente e nessuno potranno mai sopraffare. Sola davanti a Dio, la coscienza si trova nella drammatica situazione di dover scegliere. Come ogni scelta, anche quella del politico comporta il dover lasciare qualcosa che si ritiene valido e positivo. Situazione non facile, e per questo drammatica, perché nella scelta che si compie deriva un orientamento che determinerà non solo la vita personale, ma quella di intere generazioni. La legge, infatti, crea cultura e il proprio voto obbliga ad assumersi questa responsabilità. La coscienza, tuttavia, non è mai neutrale. Essa obbliga a scegliere sulla base di principi che pur iscritti nell'intimo di ogni persona, richiedono di essere esplicitati, motivati e maturati. È per questo motivo che tutti siamo chiamati a sostenere l'impegno di quanti dedicano la loro vita nel servizio alla politica. Non è retorica pensare che quanti possiedono responsabilità nella politica hanno l'obbligo di possedere riferimenti autorevoli verso cui guardare per giudicare la propria azione. La Parola di Dio unita al magistero vivo della Chiesa sono per il cattolico un faro che permette di accedere a una comprensione più profonda della propria vocazione e del proprio agire politico.

Si potrebbe concludere con un'espressione sintomatica di papa Benedetto nello stesso discorso tenuto a Lisbona: «Questa è un'ora che richiede il meglio delle nostre forze, audacia profetica, rinnovata capacità per “additare nuovi mondi al mondo”». ¹⁹ È proprio vero. I cristiani sono chiamati per vocazione a «dare il meglio delle proprie forze»; questa è la loro storia e la missione che hanno svolto nel mondo sempre, dovunque e nonostante tutto. Lo dobbiamo fare con «l'audacia profetica» cioè con la passione che ci proviene dal nostro essere permanente-

¹⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso alle donne e agli uomini di cultura del Portogallo*, cit., 5.

mente a contatto con la Parola di Dio viva nella Chiesa e da noi vissuta nell'esperienza comunitaria, così da far giungere al nostro contemporaneo non la nostra particolare visione del mondo, ma quella che proviene dalla Sapienza di Dio. Per questo dobbiamo essere capaci di rinnovarci continuamente attraverso le vie che sono peculiari della nostra fede per sostenere il nostro lavoro. *Ora et labora* diceva san Benedetto ai suoi monaci; dove il primato della preghiera è indiscusso e previo a ogni lavoro che voglia essere fecondo. A questo si accompagna la testimonianza come trasparenza tra il credere e il vivere di esso, dove la vita diventa essa stessa annuncio e provocazione a prendere in seria considerazione il ruolo e la missione che ognuno di noi possiede. Senza dimenticare che per sua stessa natura credere, per noi, comporta la passione per la verità; questa si realizza nell'esercizio di un'intelligenza sempre più profonda del mistero, coniugando la fede e la ragione in una compagnia dove una non permette mai all'altra di rimanere sola. Sant'Agostino diceva: «Cerchiamo con il desiderio di trovare e troviamo con il desiderio di cercare ancora».²⁰ È questo, alla fine, il messaggio che vorrei proporre a quanti si impegnano in politica: il desiderio di ricercare, per vie sempre nuove, quell'unica verità che è in grado di dare senso alla propria vita e di permettere di offrire il proprio contributo per il bene di tutti. Una ricerca fatta non in solitudine né pensata in maniera statica; ma come frutto di una perenne collaborazione che si crea tra le persone. In questo modo, ogni stadio raggiunto costituirà sempre e solo una tappa per spingere verso la pienezza che solo il futuro potrà dare come dono definitivo. La responsabilità nella vita politica, d'altronde, è anch'essa una semina che viene compiuta senza avere certezza di poter vedere i frutti del lavoro svolto. Questa, però, è la strada che siamo chiamati a percorrere se vogliamo essere fedeli al Vangelo.

²⁰ AGOSTINO DI IPPONA, *La Trinità*, IX, 1, 1.

Cosa ci dicono oggi le grandi figure di cristiani in politica?

ANDREA RICCARDI*

Mi sono interrogato su come si potesse fare una relazione sulle grandi figure di cristiani in politica nel ventesimo secolo. Ci sono situazioni storiche differenti: come metterle insieme? Ma, riflettendo, credo che si debba guardare con interesse ad alcune individualità cristiane che, in modo personale, hanno mostrato, nella loro vita e in un secolo difficile, come occuparsi del servizio alla comunità locale, nazionale, internazionale, cos'è la politica e come abbia uno spessore cristiano. Non è un'ideologia politica, ma un servizio vissuto da cristiani.

Il Novecento è stato un secolo grande e terribile allo stesso tempo.¹ Terribile, perché tempo di violenza, una violenza portata all'estremo anche dall'organizzazione industriale e dal progresso scientifico, come nel caso della Shoah. Secolo dei grandi totalitarismi, è stato quello in cui la politica è divenuta una religione apportatrice di grande speranza di trasformazione del mondo, ma anche di terribili esperienze: si pensi al comunismo, quello sovietico, europeo, asiatico, al nazismo. D'altra parte nessun secolo, come il Novecento, è stato così laico, anzi ha rappresentato il secolo più laico della storia, fino alla creazione, nel 1967, di uno Stato integralmente ateo – l'Albania – in cui era interdetta ogni forma di vita religiosa. Le religioni e i credenti si sono trovati duramente sfidati dalla politica e dalla stessa organizzazione della vita sociale e culturale.

* Fondatore della Comunità di Sant'Egidio e docente di Storia contemporanea presso la Terza Università degli Studi di Roma.

¹ Cfr. fra gli altri, K. BRACHER, *Il Novecento secolo delle ideologie*, Roma-Bari 1984; A. ABRUZZESE - L. CAFAGNA - C. DE MICHELIS, *'900: un secolo innominabile*, Venezia 1998; R. REMOND, *Il XX secolo*, Milano 1976; E.J. HOBSBAWM, *Il secolo breve*, Milano 1995.

Nell'Ottocento, durante lo scontro tra la modernità liberale e l'*ancien régime*, si è dissolto un sistema politico che si collocava in un orizzonte cristiano: si è affermata la laicità, che ha visto la Chiesa e i cattolici sospinti ai margini della società politica. Lo spazio prospettato alla Chiesa era solo quello del culto o della religione come affare privato. Ai cattolici restava di adattarsi a una vita politica e a una società di individui? Il lungo cammino dei cattolici nel sociale e in politica (in Italia ne è un esempio don Sturzo) è cominciato come una rivolta alla marginalizzazione dei cattolici: è stato un cammino in cui si sono scoperti portatori di un contributo originale alla società.

Procedendo lungo il Novecento si è sviluppata una visione della politica totalitaria, quasi come religione, che mirava all'annullamento della presenza della Chiesa, ma anche all'annullamento dell'uomo e della sua libertà. Nazismo, varie forme di comunismo, altri regimi totalitari, regimi autoritari hanno contrassegnato un secolo in cui la democrazia è stata spesso un'eccezione.

Sono stati tempi, quelli novecenteschi, duri per la Chiesa: Giovanni Paolo II ha ricordato che è ritornato il tempo dei martiri. Il Novecento, in molti Paesi, è stato il secolo del martirio, come amo dire.² Il dolore in alcuni Paesi, la fatica di vivere in altri, ha sviluppato nei cattolici tante domande, che hanno avuto un riverbero sulla pastorale, sulla vita religiosa, sull'azione sociale, sull'impegno politico. Per soffermarsi solo su quest'ultimo, i cattolici, in Europa o nelle Americhe, si sono chiesti quale fosse il loro spazio nelle società del Novecento. Nel vasto mondo delle colonie non si poneva questo problema. La tentazione altrove, di fronte ai regimi non solo totalitari ma soprattutto autoritari, era cercare un *modus vivendi*, per salvare lo spazio dei cattolici. È il rapporto tra Chiesa, cattolici e regimi autoritari.

Tuttavia, nella fatica, è maturata una nuova posizione cattolica, che

² Cfr., a questo proposito, A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Milano 2009.

considerava la democrazia come il terreno migliore dove esprimere l'originalità del proprio messaggio. È una lunga storia in cui i cattolici passano dalla difesa degli interessi cattolici e della Chiesa all'idea di apportare politicamente alcuni significativi cambiamenti alla società. Ma come partecipare alla politica? Come singoli o come formazioni cattoliche? È una domanda che attraversa la storia politica del ventesimo secolo e che trova differenti risposte concrete.

È emblematica, in proposito, in Italia, la figura di don Luigi Sturzo (1871-1959), fondatore del Partito Popolare nel 1919.³ Sturzo è figlio della storia del rifiuto dell'egemonia liberale da parte del cattolicesimo italiano otto-novecentesco; ma è anche espressione dell'accettazione della democrazia. Egli porta i cattolici italiani, che si erano astenuti dalla vita politica nazionale dal 1861 a causa dell'irrisolta situazione del papa – la cosiddetta questione romana – a partecipare alla politica con una loro autonoma formazione, portatrice di proposte originali sul terreno sociale e politico. È il Partito popolare italiano. Non è un partito della Chiesa, ma un partito di cattolici o tra cattolici, quello realizzato da don Sturzo.

La maturazione di una posizione autonoma dei cattolici in politica nasce anche in un rapporto vitale con il magistero dei papi. Il rapporto tra i papi e i movimenti politici cattolici o i cattolici in politica non è una guida esterna e legata ai fatti, ma un rapporto interno, interiore, perché il loro magistero feconda e plasma la cultura politica dei cattolici.

A partire dall'enciclica di Leone XIII, *Rerum novarum*, si costituisce un punto di riferimento per il movimento cattolico. I papi del Novecento si sono sempre richiamati a essa lungo il secolo, aggiornando la dottrina sociale, con l'idea di una posizione creativa dei cattolici in politica, in economia, sulle questioni sociali.⁴

³ Cfr. G. DE ROSA, *Sturzo*, Torino 1977; *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di G. De Rosa, Bari 1990.

⁴ Cfr., a questo proposito, *Rerum novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Colloque international, Rome, 18-20 avril 1991*, École Française de Rome, Roma 1997.

Dall'Ottocento, guardando ai papi, si afferma la presenza del cattolicesimo con le modalità del movimento (lo sottolineo di “movimento”), cioè con un radicamento popolare, con messaggi creativi e mobilitanti, fondandosi sulla forza rappresentata dal coinvolgimento della gente e dallo loro attività. Le esperienze dei cattolici in politica si connettono spesso a questa realtà di movimento, che è un modulo a cui, come a un grande albero, si rifanno diversi cammini, ecclesiali, politici, sindacali, partitici. Se nel vecchio regime la Chiesa si rivolgeva allo Stato o al principe, con la rivoluzione liberale, la Chiesa, nella società, si fa movimento di popolo, che intende farsi valere con la libera propaganda delle sue idee.⁵

Ma il Novecento non è terreno di scontro, come il secolo che l'ha preceduto, tra *ancien régime* e modernità liberale. La democrazia liberale è profondamente sfidata dai totalitarismi, a partire dalla rivoluzione bolscevica del 1917 e dalla nascita dell'URSS. I totalitarismi comunisti, dal cuore dell'Europa occupata dai sovietici sino alla Cina o al Vietnam, ma anche in America Latina e in Africa, propongono una trasformazione rapida e incisiva del mondo, con la violenza, in una società utopica. Il mondo è iniquo e va cambiato: il comunismo riprende l'idea di rivoluzione giacobina, che attraverso il sangue e la violenza, rompe la continuità politica e sociale, elimina gli uomini che la rappresentano, per creare un mondo nuovo. Nell'esperienza di umanità del cattolicesimo pulsa invece, espressa in vari modi, la coscienza che guerre e rivoluzioni, attraverso la violenza, lasciano sempre il mondo peggiore di come lo hanno trovato. Questo significa che la politica dei cattolici è destinata a esprimersi solo attraverso la conservazione dell'esistente? È un'accusa rivolta ai cattolici nei due secoli che ci hanno preceduto.

Alla religione politica e utopica del comunismo si contrappone il to-

⁵ Cfr. *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, a cura di B. Gariglio, Bologna 1979; *Storia del Movimento cattolico in Italia*, a cura di F. Margiotta Broglio, Roma 1980.

totalitarismo razziale e nazionalista di Hitler. I politici cristiani, innanzi alla voracità onnivora dei totalitarismi che ingoiano tutta la società e l'uomo per trasformarli, offrono una testimonianza del limite della politica: testimonianza di laicità e di realismo. Per la cultura cattolica la politica è assai importante, terreno di impegno e di riflessione; ma la politica non è tutto. La Chiesa stessa, come ordinamento autonomo, con un proprio spessore sociale, religioso, indipendente, si pone come limite alla politica. Così viene percepita dalle forze totalitarie, che la perseguitano perché, di fatto, anche per il solo fatto di esistere, rappresenta un limite allo strapotere violento della politica.

I cattolici si oppongono d'altra parte alle dittature autoritarie, come il fascismo, le quali talvolta e in taluni momenti della loro traiettoria, pretendono di rappresentare gli interessi cattolici e di difendere la Chiesa dal comunismo. Qui l'interrogativo di cattolici, episcopati e Santa Sede se talvolta non sia conveniente recuperare questi sistemi.

Don Sturzo, considerato da Mussolini "sinistro prete", fondatore – come ho detto – del primo partito di ispirazione cattolica in Italia, esiliato nel 1924 dall'Italia a causa del fascismo, è un testimone della libertà nei confronti della dittatura fascista. Non insisto su questo aspetto. Ma è anche un teorico della laicità come limite della politica e del realismo della politica, come arte del fare il possibile per il bene comune e nella libertà. Sturzo è realista e utopista allo stesso tempo, mostrando come il politico cattolico non è un giacobino ma un governante del possibile, ma allo stesso tempo è stimolato continuamente dal sogno di realizzare quello che ancora non esiste ma, per dovere di carità o di giustizia, dovrebbe esistere.⁶

Sturzo, dopo la prima guerra mondiale, fondò un partito, quello popolare, di ispirazione cattolica, in cui raccoglieva forze politiche intese a condurre una politica delle autonomie locali. Fu travolto dall'avanzata del fascismo, ma restò un modello di politico e di pensatore. In lui l'i-

⁶ Cfr. L. STURZO, *Battaglie per la libertà*, Roma 1959.

spirazione cristiana vissuta, sorregge una politica che ha il senso del suo limite, che è intesa come concretezza, che è rispetto dell'altrui libertà. Infatti la politica dei cristiani è intimamente antiautoritaria, perché ricorda coraggiosamente il limite della politica stessa: richiama al valore della società, delle comunità locali, della famiglia, delle comunità religiose, della persona, ma non considerata in modo isolato, bensì inserita in un tessuto comunitario. È una politica che non cede alla tentazione dell'utopia, perché sa che non tutto è politica, ma c'è un compito alto della politica stessa, migliorare incessantemente la società. Non potrò certo illustrare l'opera e il pensiero di Sturzo, ma non posso non citare quanto di lui scrive il grande storico italiano, Gabriele De Rosa, recentemente scomparso: «non era un giurista, né un filosofo del diritto, almeno in senso accademico: era un politico e un sociologo ovvero uno studioso originale e geniale di sociologia antropologica, con uno spiccato senso della processualità degli eventi».⁷

La sua *Opera omnia* ne mostra la cultura politica. Ma ad essa è sottesa una spiritualità profonda. In una lettera scritta in un momento doloroso, il prete italiano osserva come il fare la volontà di Dio sia stato interpretato in modo troppo rassegnato, ma fare la volontà di Dio – egli dice – è conoscere Dio stesso e santificarsi.

Sturzo, esule, rientrato in Italia dopo la Seconda guerra mondiale, unì il senso della comunità internazionale a una politica di ispirazione cristiana, la sola capace – per lui – di difendere la libertà e la laicità di tutti. Penso alle sue riflessioni, dagli anni Venti in poi, sulla politica internazionale e la pace: in esse il prete italiano propone una riflessione seria sul diritto e l'ordine internazionale, ma anche sulla pace. Sembra quasi un utopista, ma dà prova del suo realismo fondato sulla speranza, quando si interroga sulla possibilità di abolire la guerra, come strumento per risolvere i conflitti, e ricorda che anche l'abolizione della schia-

⁷ G. DE ROSA, *Introduzione* a L. STURZO, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Roma-Bari 1992, VIII.

vitù nell'Ottocento era sembrata impossibile ai contemporanei, che la ritenevano fondamentale per un buon funzionamento dell'economia.⁸ Del resto la cultura di molti politici cattolici del Novecento, figli di una Chiesa che è una internazionale di genti diverse, è spesso molto attenta al tema della comunità internazionale, alle forme istituzionali che essa prende e alla loro realizzazione.

Sturzo, nel Novecento europeo, resta modello di una politica, che è realismo, ancorata all'ispirazione cristiana. Non si tratta di far discendere tutto dalla fede, ma di far fecondare dalla fede quella cultura politica cui l'agire politicamente si ispira. È sulla cultura politica, fecondata dal messaggio di Jacques Maritain, che si colloca la formazione di una nuova classe dirigente cattolica democratico-cristiana dopo il secondo conflitto mondiale. In America Latina uno dei più fedeli interpreti del pensiero di Maritain è Eduardo Frei, staccatosi nel 1935 dal partito conservatore, con il disegno di realizzare un nuovo ordine cristiano sulla scia del pensiero sociale dei papi. Il partito di Sturzo e il pensiero del sacerdote italiano (tradotto in Cile dai gesuiti Vives e Pradel) sono riferimenti ideali per Frei.⁹

Questi, eletto presidente del Cile nel 1964, tenta un programma di riforme sociali con la "rivoluzione nella libertà": la riforma agraria, la graduale nazionalizzazione del rame, negoziata con le compagnie americane, la promozione popolare degli emarginati, il voto agli analfabeti, la riforma del sistema educativo sono gli obiettivi del suo governo. Attraverso il suo Ministro degli esteri, Gabriel Vades, è tra i principali promotori dell'integrazione economica latinoamericana, con il primo Patto Andino del 1969 tra Cile, Perù, Bolivia, Ecuador e Colombia. I politici di formazione cristiana, dopo la crisi dei nazionalismi con le due guerre

⁸ Cfr. L. STURZO, *Coscienza e politica*, Roma 1993; ID., *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, cit.

⁹ Cfr. J. ROJAS - F. VANDERSCHUEREN, *Chiesa e golpe cileno. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*, Torino 1976.

mondiali, sono in genere attenti alla formazione di spazi comunitari tra nazioni, a cui le differenti classi politiche nazionali sono restie o per cui non hanno una visione.

In Italia, sulle ceneri del fascismo, sorge un grande partito democratico-cristiano, che raccoglie i giovani spesso formati sul pensiero di Maritain. Sono giovani che hanno avuto come riferimento Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI, il quale ha anche un ruolo notevole nella formazione della DC in Italia, anzi ne è il cofondatore assieme ad Alcide De Gasperi. Montini è – a mio avviso – modello del sacerdote che forma i giovani, attento alla cultura e alla spiritualità; che prepara una classe politica italiana negli anni del fascismo; che sostiene e sorregge i politici democristiani. È un aspetto particolare, ma non trascurabile della sua personalità.

Il leader dei più giovani democristiani italiani è un politico cattolico più anziano, Alcide De Gasperi, trentino che, sotto la dominazione degli Asburgo e prima della Prima guerra mondiale, è stato deputato a Vienna. Qui il suo cattolicesimo politico ha preso le distanze da quel populismo cattolico del borgomastro di Vienna, Karl Lueger, che inclinava a toni antisemiti (e rappresentò anche un modello per il giovane Hitler).¹⁰

Alcide De Gasperi è un grande politico cattolico, che ricostruisce la democrazia e l'economia in Italia, fronteggiando il più grosso partito comunista di tutto l'Occidente. Cristiano, fedele alla Chiesa, sostiene l'esigenza che i cattolici si prendano le loro responsabilità in politica. In questo settore ebbe con Pio XII alcune difficoltà, che non gli tolsero però la stima del papa.¹¹ De Gasperi rappresenta la realtà del “buon governo” e

¹⁰ Cfr. C. LEONE, *Antisemitismo nella Vienna fin de siècle. La figura del sindaco Karl Lueger*, Firenze 2010.

¹¹ Cfr., tra gli altri, G. ANDREOTTI, *De Gasperi e il suo tempo*, Milano 1974; P. CRAVERI, *De Gasperi*, Bologna 2006; *De Gasperi e la costruzione della democrazia*, a cura di V. Zaslavsky, Roma 2004; *Alcide De Gasperi*, a cura di Fondazione Alcide De Gasperi, Soveria Mannelli 2009.

della probità del politico. Mi sia permesso di citare una conversazione del 1952 sulla scarsità dei fondi del suo partito in confronto con quelli del PCI in Italia. De Gasperi afferma: «Il nostro partito invece ha le casse vuote. Per le sole spese ordinarie servono milioni 180 ogni mese; non si sa come raccattarli, dato che rubare non si può, né stornare fondi dalle casse dello Stato, che del resto sono sempre in secca».¹²

È un modello che, nei decenni successivi, si è smarrito in alcuni settori della DC italiana, coinvolta nel 1990 in una crisi che l'ha portata alla distruzione. Ma il nome di De Gasperi si collega a quello del cancelliere tedesco Adenauer e del francese Robert Schuman, nel disegno di costruire un'Europa unita. È un grande cantiere su cui si misurano i politici cristiani del dopoguerra in Europa: costruire una comunità che superi l'età dei nazionalismi. Il terreno cattolico contribuisce all'integrazione del patriottismo nazionale nel senso di una comunità di nazioni più larga. Sono temi ricorrenti nel magistero dei papi, ma che trovano applicazione pratica nell'opera di questi politici.

Bisogna superare il nazionalismo! La riconciliazione tra francesi e tedeschi, che sono stati all'origine di due conflitti mondiali, è il cuore della costruzione di una rinnovata comunità europea. Schuman, "lussemburghese di nascita, tedesco di educazione, lorenese sempre e francese di cuore", fu il politico che nel 1950 lanciò l'idea della comunità del carbone e dell'acciaio, base di una vasta intesa europea. Egli era impegnato dell'idea dell'esistenza di un bene comune superiore all'interesse nazionale dei singoli Paesi: «la legge della solidarietà dei popoli che si impone alla coscienza contemporanea».¹³ È l'inizio del processo che ha portato alla creazione della Comunità Europea, che nasce come un disegno cattolico, appoggiato da Pio XII (consapevole che non sa-

¹² Cit. in: A. RICCARDI, *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta*, Roma-Bari 2003, 74.

¹³ Cfr. F. ROTH, *Robert Schuman 1886-1963. Du Lorrain des frontières au père de l'Europe*, Paris 2008.

rebbe stata un'Europa solo cattolica), da Paolo VI, da Giovanni Paolo II, che ne sostenne l'allargamento all'Est.

Schuman trovò nel cancelliere tedesco un interlocutore importante per realizzare quella riconciliazione franco-tedesca che era alla base di un'Europa di pace. Tuttavia si batté per il ritorno della Germania nel concerto delle nazioni come un partner uguale agli altri Paesi. Per lui «la democrazia deve la sua esistenza al cristianesimo».¹⁴ Cito questo pensiero per mostrare come, nel cuore del Novecento, i cattolici affermano e vivono la democrazia come qualcosa che è loro proprio, anzi ne scoprono la profonda filiazione cristiana, come scriveva mons. Maret, un cattolico liberale francese, nel 1848.¹⁵ Seppure, ancora negli anni Cinquanta, “La Civiltà Cattolica” scriveva che il regime franchista era il modello più vicino allo Stato cattolico. Il Vaticano II, con la sua riflessione sulla libertà religiosa e sulla società, segna un punto di svolta in questo senso.

Schuman si scontra con il grande problema che, dalla Seconda guerra mondiale in poi, sale con urgenza: la fine degli imperi coloniali e il processo di decolonizzazione. Partigiano di una decolonizzazione progressiva, si trova alle prese con un movimento impetuoso che porta, negli anni Sessanta, alla ribalta le giovani nazioni africane. Non possiamo dimenticare che il 2010 è l'anno in cui si festeggiano tanti cinquantenari delle indipendenze dei Paesi coloniali.

In questo quadro emergono alcune figure significative di politici cristiani. Ne segnalerei almeno due, Léopold Sédar Senghor, primo presidente del Senegal, accademico di Francia, significativo per il mondo francofono, e Julius Nyerere, primo presidente della Tanzania, per il mondo anglofono. Due cattolici. È da notare che entrambe queste personalità politiche furono tra i pochi presidenti africani dell'epoca a lasciare spontaneamente il potere a differenza di tanti loro colleghi africani.

¹⁴ R. SCHUMAN, *Pour l'Europe*, Paris 1963, 56-57.

¹⁵ Sulla figura di mons. Henri Maret, si veda A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese*, Bologna 1976.

Nyerere, morto nel 1999, portò il suo paese all'indipendenza nel 1961 in modo pacifico, organizzando dagli anni Cinquanta un movimento indipendentista in cui federò molte realtà tanzaniane, valendosi del suo straordinario carisma e della sua arte oratoria.¹⁶ Nyerere, fondatore di una formula di socialismo comunitario *Ujamaa* con la Dichiarazione di Arusha del 1967 (che non fu un grande successo da un punto di vista economico), tentava di realizzare una via economico-sociale intermedia tra socialismo e capitalismo. Era una posizione che maturava anche sul terreno della ricerca della terza via economica.¹⁷

Lasciò la direzione del Paese nel 1985, di fronte alla crisi della sua politica economica. Ha dichiarato: «L'impero britannico ci consegnò un paese con l'ottantacinque per cento di analfabeti, due ingegneri e dodici medici. Quando ho lasciato la mia carica, gli analfabeti erano il nove per cento e c'erano migliaia di ingegneri e di medici. Quando, tredici anni fa, io ho lasciato, il reddito pro capite era il doppio di quello attuale, mentre oggi abbiamo un terzo di bambini in meno nelle scuole, e la sanità e i servizi sono in rovina. In questi tredici anni, la Tanzania ha fatto tutto quello che la Banca Mondiale e l'Fmi le hanno imposto di fare».¹⁸

Nyerere, alla testa di un paese per metà musulmano, non nascondeva la sua fede. Ho visitato la sua casa e ho visto la povertà delle condizioni in cui viveva. Quest'uomo, riconosciuto "padre della patria" in Tanzania stabilisce un'identità nazionale così radicata, in modo tale che musulmani e cristiani convivano in pace. Nyerere non fondò un partito cristiano, ma da cattolico raccolse attorno a sé protestanti, musulmani, cattolici nello sforzo di dare un'identità al suo giovane Paese. È una risposta politica differente da quella di De Gasperi, di Frei o di Sturzo.

¹⁶ C. LEGUM - G. MMARI, *Mwalimu. The influence of Nyerere*, London 1999.

¹⁷ Cfr. J. NYERERE, *Man and development*, Nairobi-London-New York 1974.

¹⁸ P.M. MAZZOLA, *Il padre della Tanzania tra fede e politica*, in: "Africa" 3/2006, 7.

Senghor fece una politica analoga in un Paese a schiacciante maggioranza musulmana.¹⁹ Portò il Paese da un iniziale regime autoritario alla democrazia. È una grande figura intellettuale, difensore della *negritude*, sostiene la necessità di vincere le barriere culturali del colonialismo e creare una cultura meticcica.²⁰ Diceva, parlando delle identità che possono divenire pericolose se si chiudono in sé stesse: «ogni civiltà muore della sua purezza». ²¹ In questa prospettiva, lanciò un grande disegno che superava l'antagonismo tra colonizzati e colonizzatori, quello di Eurafrika, un vasto sistema che, culturalmente e politicamente connettesse l'Africa sub sahariana all'Europa. Si ricollega in questa prospettiva a Emmanuel Mounier, grande filosofo personalista francese, il quale aveva scritto alle giovani generazioni africane: «Parlo di una civiltà euro africana che verrà. Sarà la vostra civiltà». ²² Anche da un punto di vista letterario – Senghor era membro dell'*Académie française* – il presidente senegalese intendeva connettere la sensibilità, le emozioni, il sentire africano alla lingua francese. Bisognava passare dalla sintassi della ragione alla sintassi dell'emozione.

Umanista, visionario, Senghor si è battuto dopo la guerra perché la Repubblica Francese con le sue colonie si trasformasse in una confederazione; ma, dopo averne constatato il fallimento, ha lavorato per l'indipendenza del suo Paese, di cui fu il primo presidente, lui cattolico in una nazione a maggioranza musulmana. Uomo di visioni, ha creduto che la civiltà di domani non fosse quella occidentale, ma una civiltà meticcica, universale. Realista in politica è anche un sognatore che scrive: “L'utopia è la madre del progresso”. Nel suo sogno si iscrive un rap-

¹⁹ Cfr. J.R. DE BENOIST, *Léopold Sédar Senghor*, Paris 1998; CH. ROCHE, *Léopold Sédar Senghor. Le président humaniste*, Toulouse 2006.

²⁰ Cfr. N.A. MHOUMADI, *Un métis nommé Senghor*, Paris 2010.

²¹ Cit. in: E. MILCENT - M. SORDET, *Léopold Sédar Senghor et la naissance de l'Afrique moderne*, Paris 1969, 242.

²² E. MOUNIER, *Lettre à un ami africain*, in: *Œuvres. Vol 3. 1944-1950*, Paris 1962, 333-338.

porto stretto, comunitario, tra Europa e Africa, che resta uno degli aspetti più interessanti della sua eredità.

Parlando di Africa non si può non far cenno a un politico particolare, morto in Africa, in Congo, nel 1961, durante una missione di pace. Si tratta del cristiano luterano Dag Hammarskjöld, svedese, che fu segretario generale delle Nazioni Unite dal 1953.²³ Attraverso di lui, uomo di profonda spiritualità, si coglie una nuova figura di politico, che non si spende solo sul quadrante nazionale, ma anche su quello internazionale. Abbiamo vari studi sulla spiritualità di Hammarskjöld che, giovane, restò colpito dalla lettura della vita di Gesù di Albert Schweitzer, il quale concludeva con un'espressione toccante: la vita di Gesù e il contatto con essa ci mostra che, in un certo senso, dobbiamo ritrovare l'eroico nella nostra esistenza.²⁴ Hammarskjöld e forse taluni politici cristiani del Novecento hanno vissuto in modo molto concreto, ma anche eroico. Il segretario generale delle Nazioni Unite ha condotto azioni di mediazione nei conflitti, come quello del Congo, ma anche vari interventi come la condanna dell'invasione sovietica dell'Ungheria nel 1956 o la crisi di Suez. Hammarskjöld raccoglie i suoi pensieri in «una sorta di Libro Bianco concernente i negoziati con me stesso e con Dio».²⁵ Il libro consiste in pensieri, citazioni, brevi storie e poemi che Hammarskjöld radunò a partire dal 1925 e fino a un mese prima della sua morte. Il diplomatico svedese era però capace di colpi d'ala e intuizioni folgoranti. La conclusione di Hammarskjöld è che per il solo fatto di esistere abbiamo un debito da ripagare e lo facciamo restando pienamente vivi e presenti a noi stessi in ogni momento senza preoccupazioni circa il passato o il futuro.

Un lato della vita ci chiama alla contemplazione e all'apprezzamento della bellezza. L'altro ci sprona al servizio degli altri. Ha teorizzato la

²³ Cfr. F. GIAMPICCOLI, *Dag Hammarskjöld. Un credente alla guida dell'ONU*, Torino 2005.

²⁴ Cfr. A. SCHWEITZER, *La vita di Gesù*, Milano 2000.

²⁵ D. HAMMARSKJÖLD, *Tracce di cammino*, Magnano (BI) 1992.

figura del funzionario internazionale: «non esiste un uomo neutrale, ma esiste, se si è onesti, la possibilità dell'azione neutrale...». E neutralità significa farsi carico del bene comune, magari del bene comune internazionale, che supera quello delle parti in conflitto. Perché ogni azione di mediazione tra belligeranti non è cancellare il conflitto, ma far passare il conflitto dal livello delle armi a quello politico. Egli teorizza la neutralità attiva e rappresenta un testimone originale di spiritualità e diplomazia, il cui ideale è la pace.

La pace è spesso l'ideale dell'azione dei cristiani. Pace sociale, civile, internazionale. Ma pace è compromesso? La politica dei cristiani, fino all'89, è stata sul banco degli accusati del dibattito internazionale, quasi per eccesso di realismo se non di conservatorismo. In fondo i cristiani, preoccupati di non usare violenza nelle situazioni, non sarebbero gli uomini della conservazione? La politica dei cristiani del Novecento mira al cambiamento graduale e si distacca dalla tradizione giacobina e rivoluzionaria. Il cambiamento è nel cuore dei cristiani che fanno politica finché c'è la speranza.

Non posso chiudere questa riflessione su alcune figure di cristiani in politica nel Novecento senza accennare alla transizione polacca degli anni Ottanta, rivoluzione senza spargimento di sangue contro un regime forte e giudicato – per esempio da Kissinger – destinato a durare. Ha detto lo storico Bronisław Geremek, che è stato anche un attore di Solidarność: «Gli avvenimenti del 1989 sono stati rivoluzionari, nel senso che hanno portato a un cambiamento di regime e di sistema [...]. Si trattava di una rivoluzione contro l'idea giacobina, prima contro i suoi metodi, contro la violenza, il terrore, il bagno di sangue, ma anche contro la centralizzazione del potere e l'onnipotenza dello Stato, e dunque per l'autogestione e il self government [...] la rivoluzione del 1989 ha dato il colpo di grazia a quella del 1789, ha messo fine a due secoli di Rivoluzione Francese».²⁶

²⁶ J.C. VIDAL, *L'historien et le politique. Entretiens avec Bronisław Geremek*, Montricher 1999, 137.

Il 1989 è stato il superamento dello Stato-partito (frutto di una metafisica del proletariato) ma anche dell'idea di libertà imposta attraverso la rivoluzione. Non voglio parlare di un processo, ma di un politico anomalo, Lech Wałęsa, leader di Solidarność, sindacato che non è dichiaratamente cattolico, ma lo è profondamente e che diventa la sintesi dell'alleanza di tutti gli strati sociali polacchi per la libertà a partire dagli operai e dalla Chiesa. Wałęsa non è un intellettuale ma un operaio, è figlio di quella tradizione culturale polacca (come Mickiewicz o Norwid) che ha rotto con la tradizione giacobina, per cui cambiare, fare la rivoluzione vuol dire rompere con il passato. Dietro a Wałęsa c'era il mondo operaio, quello dell'*intelligenza*, ma soprattutto la Chiesa con i suoi valori, che si era rivelata uno spazio di libertà nell'inverno polacco.

È la stessa posizione di Giovanni Paolo II, per cui bisogna vivere nella verità per cambiare il dominio della menzogna. Si può cambiare il corso della storia. Giovanni Paolo II, nella critica alla teologia della liberazione, si è pronunciato contro l'ambigua miscela con il marxismo; ma, a suo modo, proprio nel quadro polacco, ha applicato un'azione di liberazione dall'oppressione, con un misto di audacia e di prudenza. Cambiare è nei cromosomi di un cristiano responsabile, ma con gradualismo e senza violenza. Soprattutto Giovanni Paolo II nell'Est europeo, ma anche nelle Filippine ha favorito le transizioni pacifiche dai regimi autoritari alla libertà. E qui – ma lo accenno soltanto – bisognerebbe ricordare la figura di Cory Aquino, centrale nel passaggio pacifico verso la democrazia dal regime di Marcos. Un passaggio, che vede il ruolo centrale della Chiesa, ma in cui è presente l'esperienza polacca di Solidarność.

Vorrei ricordare come si è ancora poco riflettuto – lo diceva Gerecht – sul modello degli anni Ottanta polacchi. Ma non posso non sottolineare come Lech Wałęsa sia un credente. Dice nel 1981: «a me Dio ha dato l'occasione di contribuire per quanto ne sia capace al bene dei compatrioti». Intuisce la vitalità del rapporto tra il politico e la

gente: «Io parlo con la gente. Ho lavorato con loro e tra loro per ventuno anni; capisco cosa vogliono e di cosa hanno bisogno. Ho la reazione pronta...».²⁷

Politica per questi uomini è arte del possibile. La fede ispira l'onestà dei comportamenti. Inquieta la loro visione delle cose. Li apre anche alla speranza. Come pensare Wałęsa senza speranza di cambiare? Come pensare De Gasperi senza il sogno di ricostruire un'Italia giusta e prospera dopo la guerra? Giorgio La Pira, questo grande politico cattolico italiano, sindaco di Firenze tra gli anni Cinquanta e Sessanta, scriveva sul disgelò che sembrava apparire all'orizzonte della guerra fredda: «tutti i politici erano scettici sulle sorti del mondo: pensavano (questi machiavellici consumati; anche dei religiosi) alla distruzione del mondo mediante una terza guerra mondiale: ed ecco invece fiorire – anche se faticosamente – la pace: l'anno 1960...».²⁸

Politica è governo e anche potere. Ma non può essere fine a sé stessa. C'è qualcosa che la anima e la guida verso una visione. Giorgio la Pira, che trasformò Firenze in un luogo di incontro tra mondi, affermava che la fede non è solo essenziale forza di salvezza per i singoli, ma è anche essenziale forza di salvezza (finalizzatrice) per l'intera storia degli uomini! E questa forza deve essere introdotta nel corpo delle nazioni: è la forza politica fondamentale.

Uomini e donne di fede hanno introdotto nella storia degli uomini, vivendo la politica, spesso in modo irripetibile, la fede che è forza di salvezza anche per i popoli.

²⁷ J. GATTER-KLENK, *A colloquio con Lech Wałęsa*, Milano 1982, 15.

²⁸ Cfr. G. LA PIRA, *Sogno di un tempo nuovo. Lettere a Giovanni XXIII*, a cura di A. D'Angelo - A. Riccardi, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 216-226.

Criteria e modalità per la formazione dei fedeli laici all'impegno politico

GUZMÁN CARRIQUIRY*

UNA NUOVA GENERAZIONE DI FEDELI LAICI NELLA POLITICA

Il Santo Padre Benedetto XVI ha manifestato in diverse occasioni la necessità e l'urgenza di un rinnovato impegno dei cattolici nella vita politica. Nel discorso all'inaugurazione della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, ad Aparecida, si rivolgeva a quel "continente di battezzati" con le seguenti parole: «Il rispetto di una sana laicità – compresa la pluralità delle posizioni politiche – è essenziale nella tradizione cristiana. Se la Chiesa cominciasse a trasformarsi direttamente in soggetto politico, non farebbe di più per i poveri e per la giustizia, ma farebbe di meno, perché perderebbe la sua indipendenza e la sua autorità morale, identificandosi con un'unica via politica e con posizioni parziali opinabili. La Chiesa è avvocata della giustizia e dei poveri, precisamente perché non si identifica coi politici né con gli interessi di partito. [...] Formare le coscienze, essere avvocata della giustizia e della verità, educare alle virtù individuali e politiche, è la vocazione fondamentale della Chiesa in questo settore. E i laici cattolici devono essere coscienti delle loro responsabilità nella vita pubblica; devono essere presenti nella formazione dei consensi necessari e nell'opposizione contro le ingiustizie. [...] Trattandosi di un continente di battezzati, converrà colmare la notevole assenza, nell'ambito politico, della comunicazione e della universalità, di voci e di iniziative di leader cattolici di forte

* Sotto-Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici.

personalità e di dedizione generosa, che siano coerenti con le loro convinzioni etiche e religiose».¹

Altro intervento molto significativo, in questo campo, è stato quello che il Papa ha esposto durante la sua visita pastorale in Sardegna. Compito molto importante – ha detto Benedetto XVI – è la formazione « di una nuova generazione di laici cristiani impegnati » che siano « capaci di evangelizzare il mondo del lavoro, dell'economia, della politica ».²

Ancora più esplicite le affermazioni rivolte ai partecipanti alla scorsa assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, il 15 novembre del 2008, quando il Santo Padre disse che ai laici « spetta di farsi carico della testimonianza della carità specialmente con i più poveri, sofferenti e bisognosi, come anche di assumere ogni impegno cristiano volto a costruire condizioni di sempre maggiore giustizia e pace nella convivenza umana, così da aprire nuove frontiere al Vangelo! [...] In particolare modo, ribadisco la necessità e l'urgenza della formazione evangelica e dell'accompagnamento pastorale di una nuova generazione di cattolici impegnati nella politica, che siano coerenti con la fede professata, che abbiano rigore morale, capacità di giudizio culturale, competenza professionale e passione di servizio per il bene comune ».³

E recentemente, a Lisbona, Benedetto XVI si è rivolto ai vescovi portoghesi con questo appello: « i tempi nei quali viviamo esigono un nuovo vigore missionario dei cristiani, chiamati a formare un laicato maturo, identificato con la Chiesa, solidale con la complessa trasformazione del mondo. C'è bisogno di autentici testimoni di Gesù Cristo, soprattutto in quegli ambienti umani dove il silenzio della fede è più ampio e profondo: i politici, gli intellettuali, i professionisti della comuni-

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, in: "L'Osservatore Romano", 14-15 maggio 2007, 13-14.

² ID., *La concelebrazione eucaristica sul sagrato del Santuario di Nostra Signora di Bonaria*, in: "Insegnamenti" IV, 2 (2008), 229.

³ ID., *Ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, in: "Insegnamenti" IV, 2 (2008), 672-673.

cazione che professano e promuovono una proposta monoculturale, con disdegno per la dimensione religiosa e contemplativa della vita».⁴

Si potrebbero aggiungere ancora altre citazioni nello stesso senso, ma sono sufficienti queste per essere consapevoli di quanto papa Benedetto XVI senta il bisogno di esortare i fedeli laici a essere, in modo rinnovato, testimoni di Cristo nella comunità politica, al servizio del bene comune.

Gli interventi citati hanno già dato le ragioni profonde e urgenti alla base di questi richiami pontifici. Il tema che mi compete ora affrontare si pone da un punto di vista diverso. Il fatto che il Santo Padre chieda esplicitamente e reiteratamente la formazione di una nuova generazione di fedeli laici nella politica pone obiettivamente la questione di quali possano essere i criteri e le modalità adeguate di questa formazione. È proprio questo il tema della mia relazione.

UN INVITO RIVOLTO SPECIALMENTE AL LAICATO CATTOLICO

Questa pressante consapevolezza manifestata dal Santo Padre è un forte richiamo rivolto al laicato cattolico. Se la novità cristiana, derivata dal battesimo, definisce radicalmente i fedeli laici, essa è caratterizzata, come modalità singolare, dall' "indole secolare". Tutta la Chiesa ha una dimensione secolare, ma il "mondo" è l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici. In quanto discepoli e testimoni di Gesù Cristo, i fedeli laici vivono la loro vocazione cristiana e missionaria nelle condizioni ordinarie della vita personale, familiare e sociale.⁵ Il matri-

⁴ ID., *Discorso durante l'incontro con i vescovi del Portogallo*, in: "L'Osservatore Romano", 14-15 maggio 2010, 14.

⁵ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 31; Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 43; Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, nn. 2, 5 e 7; cfr. anche: GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, nn. 15-17.

monio e la famiglia, il lavoro, l'educazione, la cultura e la comunità politica, sono dimensioni fondamentali della vita delle persone nella società, ambiti di missione dove vivere concretamente il Vangelo, questioni cruciali in cui è in gioco la dignità delle persone, la convivenza tra i popoli e la qualità di vita delle nazioni. Sono, dunque, banchi di prova del servizio dei fedeli laici alla persona e alla società.⁶ È questo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, ripreso dalle esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* prima e *Christifideles laici* poi.

In molte occasioni, sia i papi che numerosi vescovi, hanno manifestato la loro preoccupazione per la sproporzione esistente tra la partecipazione attiva e generosa di molti fedeli laici nell'edificazione delle comunità cristiane, che assumono responsabilità, uffici e ministeri, e certa diaspora scarsamente rilevante e affatto significativa del laicato negli ambiti politici e culturali del nostro tempo.⁷ Non si tratta di fare contrapposizioni settoriali *ad intra* e *ad extra* nell'impegno dei laici, ma di indicare questo deficit di presenza. Si è parlato persino di una certa "clericalizzazione" dei laici proprio quando cominciavano a placarsi le ondate tempestose di certa secolarizzazione dei chierici. L'insistenza rinnovata con cui, dal Concilio Vaticano II in poi, i pontefici hanno sottolineato questo compito peculiare e insostituibile dei fedeli laici, sembra indicare quanto ciò richieda ancora ulteriori investimenti educativi e realizzazioni effettive.

Se «il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società» non è primariamente della Chiesa in quanto tale, esso compete ai fedeli laici «come cittadini dello Stato», partecipando «in prima persona alla vita pubblica» e cooperando con gli altri cittadini «secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità»,⁸

⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, nn. 46ss.; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, nn. 36-44.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 2.

⁸ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 29.

chiamati a «penetrare di spirito cristiano la mentalità della loro comunità di vita».⁹ L'esatto contrario di quella *fuga mundis* del ripiegamento ecclesiastico o dell'anonimato mondano da cui i fedeli laici sono spesso tentati.

UN DEFICIT DI PRESENZA

Il Concilio Vaticano II aveva già ricordato, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, l'importanza dell'impegno dei laici nella politica: «La Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità. [...] Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in sé stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune».¹⁰ L'esortazione apostolica *Christifideles laici* ribadiva venti anni dopo, rivolgendosi ai fedeli laici, che «tutti e ciascuno hanno diritto e dovere di partecipare alla politica, sia pure con diversità e complementarità di forme, livelli, compiti e responsabilità».¹¹ E ancora, la *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede affermava, citando la *Christifideles laici*, che essi non possono pertanto abdicare «alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune».¹² In questo tempo, i recenti interventi di Benedetto XVI hanno invitato con rinnovata urgenza i fedeli laici a partecipare alla vita politica.

⁹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, n. 81.

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 75.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 42.

¹² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 1.

Certo è che risulta indispensabile avere una visione ampia della politica oltre i limiti stretti che abitualmente la confinano nei partiti e nelle istituzioni politiche nonché nei processi elettorali. La politica è quella dimensione dell'attività umana che porta a ricercare e a realizzare il bene comune della società, a costruire un ordine giusto, e in questa prospettiva nessun ambito della vita sociale si sottrae a essa, la quale li incrocia tutti trasversalmente. Se si allarga così l'ambito della politica, si può affermare che la Chiesa stessa vive questa dimensione politica e contribuisce al bene comune, e che i fedeli laici sono dappertutto impegnati a realizzarlo. Infatti, c'è una forte presenza di cattolici in quelli che la dottrina sociale della Chiesa chiama "corpi intermedi" o che oggi tendono a essere chiamati "società civile". Li troviamo nelle diverse organizzazioni non governative e iniziative di volontariato, nelle organizzazioni professionali e sindacali, nelle diverse comunità civili a livello locale, nelle associazioni e nelle opere con varie finalità educative, culturali, ospedaliere, assistenziali e caritative, in imprese di vario tipo, in reti ideali di solidarietà e cooperazione ecc.

Gli appelli di Benedetto XVI sembrano però riferirsi all'impegno politico *tout court* dei cristiani, cioè, alla necessità di suscitare e sostenere vocazioni specifiche che portino più cristiani a impegnarsi nelle istituzioni politiche con la dedizione, il sacrificio, il senso di gratuità e di solidarietà, la passione e la competenza, la pazienza e la lungimiranza che implica questo preciso impegno. È a questo livello che si avverte quel deficit di presenza. Basti citare, a modo di esempio, ciò che dice il papa Benedetto XVI ai vescovi brasiliani a San Paolo, parlando in modo particolare dei cristiani: « Bisogna, quindi, lavorare instancabilmente a favore della formazione dei politici »;¹³ o ciò che affermano i vescovi latinoamericani nel documento della V Conferenza generale di Aparecida: « se molte delle attuali strutture generano povertà, in parte ciò è do-

¹³ BENEDETTO XVI, *Discorso durante l'incontro con l'episcopato brasiliano nella Cattedrale da Sé a San Paolo*, in: "L'Osservatore Romano", 13 maggio 2007, 8.

vuto alla mancanza di fedeltà agli impegni evangelici presi da molti cristiani con speciali responsabilità politiche, economiche e culturali». ¹⁴ Nel suo recente libro, *Render Unto Caesar*, che ha come sottotitolo “ Servire la nazione vivendo il nostro credo cattolico nella vita politica ”, l'arcivescovo di Denver, mons. Charles Chaput, segnala che negli Stati Uniti i cattolici sono sessantanove milioni, un quarto della popolazione e che nel Congresso siedono oltre centocinquanta parlamentari che si dichiarano tali, mentre nel Senato i cattolici sono uno su quattro e nella Corte Suprema sono in maggioranza... ma – si chiede – quale differenza fanno? ¹⁵

Qualcuno potrebbe domandarsi, parafrasando Stalin, dove sono le “ divisioni ” del papa? O dove si trovano i nostri Tommaso Moro, obbedienti alla legittima autorità ma soprattutto alla legge inscritta da Dio nella coscienza dell'uomo, fonte di autentica libertà? Dove sono i nostri Adenauer, i De Gasperi, i Monnet, gli Schumann, che aprono strade alla riconciliazione, alla ricostruzione, all'integrazione e alla cooperazione tra i popoli? Quali sono le proposte politiche che i cristiani sostengono e promuovono come contributi originali ed efficaci per affrontare nuove vie di sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini di fronte alle enormi questioni e sfide che si pongono attualmente? Certo, non mancano testimonianze di cristiani che sono motivo di incoraggiamento, di speranza, persino di ammirazione, ma non si avvertono forti correnti e movimenti di rinnovato impegno dei fedeli laici nell'agone politico.

Oggi più che mai c'è bisogno dappertutto di dirigenti politici veramente impegnati per il bene del proprio popolo e specialmente dei settori più bisognosi e sfavoriti, che non antepongano i loro interessi individuali al bene comune, che abbiano sempre come guida la difesa e la promozione della dignità della persona umana, con il “ carisma ” e l'e-

¹⁴ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, n. 501.

¹⁵ Cfr. C.J. CHAPUT, *Render Unto Caesar. Serving the Nation by Living our Catholic Beliefs in Political Life*, New York 2008.

sperienza necessari per sintonizzarsi con la saggezza, le sofferenze, i bisogni e le speranze del corpo sociale, con le competenze che richiedono il governo di società sempre più complesse, con la capacità di giudizio sulla storia del proprio Paese nel contesto regionale e mondiale, con un disegno che vada oltre il piccolo cabotaggio. C'è bisogno di politici liberi da ogni tendenza all'autoritarismo e alla violenza, amanti dell'autentica libertà, con la magnanimità di coloro che cercano maggiore giustizia e verità insieme alla riconciliazione e al perdono, capaci di sommare ideali e interessi per un maggiore coinvolgimento, una maggiore mobilitazione e partecipazione democratica delle persone, delle famiglie, dei corpi intermedi, delle forze sociali, culturali e religiose nella costruzione della nazione. Se questo è bene chiederlo a tutti i politici, occorre domandarlo anche ai cristiani impegnati nella vita politica. Anzi, oltre ogni degenerazione della politica e del distacco da esse che queste tendenze provocano, i fedeli laici sono invitati a coinvolgersi in questo nobile servizio, vissuto e riabilitato nella sua più alta dignità, che è quella di essere una forma singolare di attuazione della carità, ossia risposta all'amore di Dio con l'amore per gli uomini, specialmente per i "prossimi" compatrioti, testimonianza di passione per la vita e per il destino del proprio popolo, nel servizio del bene comune.

INNANZITUTTO, FORMARE I *CHRISTIFIDELES*

E nonostante ciò, si darebbero interpretazioni e si trarrebbero conseguenze sbagliate dai richiami del Santo Padre se si traducesse questo invito e si rispondesse a tale urgenza concentrando energie, programmi e strumenti della Chiesa alla formazione di buoni politici. No! La formazione dei politici avviene nell'ambito delle istituzioni e della prassi della politica, così come la formazione degli ingegneri, degli avvocati, degli architetti avviene nell'ambito dei centri universitari competenti e nella continua prassi professionale. I tentativi di alcune istanze ecclesiastiche

di formare politici tra i cristiani, secondo programmi fatti a tavolino, si sono in genere conclusi con un fallimento. Non hanno lasciato traccia. Qua e là, nelle recenti trascorse decadi, alcune Chiese locali hanno creato scuole per la formazione politica, ma i frutti sono risultati irrilevanti.

Non è questa la missione della Chiesa, la quale non gode neanche di speciale competenza in materia. La sua chiamata prioritaria è completamente diversa dall'impegno a formare buoni cittadini e buoni politici, secondo quanto si aspetta da essa una certa mentalità mondana che la vorrebbe ridurre a "religione civile".

I richiami moralistici, del tipo: "bisogna impegnarsi nella politica", non hanno più la presa che ebbero sulla generazione dell'immediato post Concilio, che si trovava allora nell'euforia dell'apertura al mondo e dell'avvento del laicato impegnato e militante, mosso dalle alte mareggiate della politica e dell'ideologia all'apice dei messianismi secolarizzati disposte alla trasformazione globale delle strutture. Oggi prevale il disincanto, la sfiducia nella politica, mentre regna l'utilitarismo. Inoltre, gli imperativi categorici, a modo di esortazioni morali, raramente commuovono il cuore della persona, mettono in moto la sua intelligenza e cambiano la sua vita. Rimangono spesso come declamazioni retoriche a uso di una buona coscienza, senza conseguenze reali.

Non compete alla Chiesa la formazione di politici, neanche di politici cristiani. La sua missione è quella di generare dalle acque battesimali "creature nuove", figli e figlie di Dio, unti dallo Spirito Santo, partecipi della morte e della risurrezione di Gesù Cristo, membra del suo Corpo. La sua missione è far crescere "uomini nuovi" e "donne nuove", sempre più configurati a Cristo, conformati a lui, nella comunione dei suoi apostoli e discepoli. La sua missione è ricondurli, di volta in volta, a riscoprire la dignità, la bellezza, la gratitudine, la gioia e la responsabilità di essere cristiani.

Qualsiasi tentativo di rispondere all'invito del Papa di formare una nuova generazione dei cattolici nella politica che non cominci da questo, che non si basi su questo, che trascuri questo nocciolo essenziale,

che non sia inserito dentro questi itinerari educativi dei *christifideles*, è destinato al fallimento. Infatti, risultano spesso alquanto patetici i tentativi e gli sforzi fatti nelle nostre comunità cristiane di trarre dalla vita dei laici le conseguenze sociali, culturali e politiche della fede – come se si trattasse di una mera questione di coerenza –, mentre essa rimane presupposta in modo sempre più irrealistico o irrilevante.

Bisogna sempre, per tutti i battezzati, «ripartire da Cristo»,¹⁶ cosa che rimanda alla natura stessa, al significato dell'avvenimento cristiano nella vita delle persone. Sappiamo bene che il cristianesimo non è, innanzitutto, una dottrina, una ideologia, né un insieme di precetti morali, meno ancora una spiritualità da “belle anime”. È un fatto, storicamente accaduto: il Verbo si è fatto carne, il Mistero in cui tutto consiste e sussiste ha fatto irruzione nella storia umana, Gesù Cristo ha rivelato il volto di Dio, che è amore misericordioso, e allo stesso tempo ha rivelato la vocazione, la dignità e il destino della persona umana e di tutta la creazione, salvate dalla caducità, dalla corruzione, grazie alla sua vittoria pasquale. Ed è stato dato a ogni persona, in ogni tempo e luogo, di essere contemporanea alla presenza di Cristo grazie al suo popolo, al suo corpo, che è la Chiesa, compagnia dei suoi testimoni e discepoli. Perciò non ci stanchiamo di ripetere le parole di Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».¹⁷ Se manca ciò, o si dà con faciloneria come presupposto o per scontato, allora accade, come spesso accade, la riduzione moralista dell'avvenimento cristiano, come se questo fosse soltanto un simbolo di compassione per i simili, un edificante volontariato sociale, un mero impeto etico di complementazione funzionale per tessuti sociali disgregati dal feticismo del denaro, dall'ingiustizia e dalla violenza, una spinta di

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, nn. 29ss.

¹⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

solidarietà che finisce per esaurirsi nella stanchezza o arrabbiarsi nell'indignazione, nella denuncia, nella violenza.

La questione prioritaria e fondamentale è rifare la fede dei cristiani. Siamo tutti chiamati a vivere e rivivere la fede come nuovo inizio, come quella novità sorprendente di vita, splendore di verità e promessa di felicità che rimanda all'avvenimento che la rende possibile e la feconda.

Soltanto coloro che vivono con gratitudine e gioia la verità e la bellezza di essere cristiani, diventeranno effettivamente protagonisti di vita nuova dentro il mondo.

UNA SORPRENDENTE NOVITÀ DI VITA

Tutto ciò è l'esatto contrario di quel certo cristianesimo dissociato dagli interessi portanti della persona, di quel divorzio tra fede e vita che i Padri del Concilio Vaticano II annoverarono «tra i più gravi errori del nostro tempo».¹⁸ «Nella loro esistenza – afferma l'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* – non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta “spirituale”, con i suoi valori e le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta “secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, di rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura».¹⁹ In tale modo, il cristianesimo finisce per rimanere episodico e frammentario, appena marginale e infine superfluo. Una nuova generazione di cristiani impegnati nella vita politica potrà essere forgiata solo «se i fedeli laici sapranno superare in sé stessi la frattura tra il Vangelo e la vita, ricomponendo nella loro quotidiana attività in famiglia, sul lavoro e nella società, l'unità d'una vita che nel Vangelo trova ispirazione e forza per realizzarsi in pienezza».²⁰

¹⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 43.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 59.

²⁰ *Ibid.*, n. 34.

Infatti, un vero incontro con Cristo, che diventa fedele sequela, un permanere con lui in comunione, cambia la vita di coloro che si confessano cristiani. Nulla può rimanere estraneo a questa *metanoia*, alla conversione e alla trasformazione di tutta l'esistenza. Se è vero incontro cambia la vita della persona, segna con la sua impronta la vita matrimoniale e familiare, le amicizie e il lavoro, l'uso del tempo libero e del denaro, il modo di guardare tutta la realtà... sino ai minimi gesti quotidiani. Tutto viene trasformato in qualcosa di più umano, più vero, più splendente di bellezza, in motivo di gioia e di felicità. Tutto è abbracciato in un amore trasfigurante, unificante, vivificante. «Se uno è in Cristo, è una nuova creatura» (2 Cor 5, 17). Il cristianesimo è chiamata di Cristo alla nostra libertà; spera nella semplicità del *fiat*, come quello di Maria, affinché, per mezzo della sacramentalità della Chiesa, si faccia carne della nostra carne. L'incontro con Cristo risveglia i desideri di amore e di verità, di giustizia e di felicità, radicati nell'essere della persona, e allo stesso tempo risponde a essi in modo soddisfacente e compiuto. Fa scoprire all'uomo la propria umanità, tutta la sua potenzialità umana destinata al compimento. Si verifica dunque come esperienza bella e vantaggiosa, adeguata e conveniente per la persona.

In altre parole, si tratta della riscoperta, piena di gratitudine, di gioia e responsabilità, del proprio battesimo come della più profonda autocoscienza della dignità della persona, diminuita, offuscata e disordinata dal peccato, ma rigenerata dalla grazia, destinata alla piena statura dell'umano in Cristo. La Signoria di Cristo va sempre di nuovo vissuta in modo concreto, comprensibile, ragionevole, convincente e conveniente, come certezza sperimentata nella vita, e non come discorso astratto e formale.

Certo, questa novità di vita non è il risultato di un mero sforzo morale, sempre fragile, della persona, ma innanzitutto il frutto della grazia, ossia di un rinnovato incontro con il Signore che approfondisce un'amicizia, una comunione, una fiducia mendicante nell'amore misericordioso di Dio, sino a poter esclamare con l'apostolo: «non vivo più

io, ma Cristo vive in me» (*Gal 2, 20*). Risplende così la forza di Cristo nella nostra debolezza: «Sarà la sintesi vitale che i fedeli laici sapranno operare tra il Vangelo e i doveri quotidiani della vita la più splendida e convincente testimonianza che, non la paura, ma la ricerca e l'adesione a Cristo sono il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca, e perché si costituiscano nuovi modi di vivere più conformi alla dignità umana». ²¹

Soltanto coloro che vivono l'esperienza di una vita materialmente cambiata dalla fede, nonostante le proprie incoerenze e miserie, diventano autentici soggetti che rendono presente il cristianesimo in tutti gli ambienti e le attività della società.

IL CRISTIANESIMO COME RADICALE E GLOBALE INTELLIGENZA DELLA REALTÀ

Condizione, dunque, per promuovere una rinnovata presenza dei cristiani nella vita pubblica è che la loro esistenza sia sempre più trasformata dalla grazia di Dio e animata dal suo Vangelo. Ma c'è di più: questa novità di vita, che va configurando tutta l'esistenza, genera nella "nuova creatura" una nuova sensibilità, una modalità nuova di guardare, affrontare e discernere ogni realtà. Nelle condizioni in cui viveva la cristianità in passato, questa *mens* cattolica dinanzi agli eventi personali, familiari e sociali derivava dall'attaccamento alla tradizione, che permeava tutta la vita sociale. Oggi non è affatto così. E perciò la questione di un giudizio cattolico sui fatti della vita personale e sociale, compresa la vita politica, è un'esigenza da non trascurare.

Non mancano oggi coloro che si professano cattolici, e cattolici osservanti o "praticanti", ma il cui sguardo sulla realtà pubblica delle nazioni rimane imprigionato e offuscato dai diaframmi dei poteri politici, culturali e mediatici. Nessuno più sentirsi escluso da tali influssi. Sareb-

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 34.

be ingenuo e fuorviante pretendere di dare un giudizio adeguato sulla realtà avendo, secondo le parole attribuite a Karl Barth, in una mano la Bibbia e in un'altra il giornale.

E c'è di più: ci sono di quelli che considerano sufficiente un generico riferimento ai “valori evangelici” o a una “ispirazione cristiana”, come un *input* soggettivo per la loro attuazione nella vita politica e sociale. Altri ancora, e questo è più insidioso, pensano che la teologia sia per l'ambito della religione ciò che le scienze sociali sono per l'analisi della realtà; in questo modo, d'una parte, si misconosce che le teorie e i modelli macro-sociali implicano, anche se non palesemente, una filosofia della storia, finanche una teologia e, dall'altro, si riduce l'assunto di verità e il contenuto conoscitivo che è proprio del cristianesimo.

Infatti, se Dio esiste ed è il *Logos*, ossia la razionalità originaria e ultima di tutta la realtà, come non considerare il senso religioso come la dimensione più radicale, globale e decisiva nell'esistenza delle persone e della società? Costruire la società senza Dio, contro Dio, è costruirla contro l'uomo. E se Dio si è rivelato in Gesù Cristo, come non considerare l'avvenimento dell'incarnazione come il fatto più capitale della storia umana, la chiave dell'intelligenza di tutta la realtà? Perciò, conclude papa Benedetto, «solo chi riconosce Dio, conosce la realtà e può rispondere a essa in modo adeguato e realmente umano». ²² Questione cruciale è che l'intelligenza della fede sappia essere a fondamento dell'intelligenza di tutta la realtà.

Sappiamo che questo assunto di verità non si riduce a una formula intellettuale, a un ragionamento filosofico o a una cosmovisione ideologica, ma si identifica con una persona che ha detto di sé: «Io sono la verità», “io” la verità del cosmo e della storia, “io” la chiave più radicale e totale della realtà, “io” il significato e il destino dell'esistenza umana, “io” il senso della tua vita! Non c'è alternativa: o è l'affermazione di un pazzo o è sorprendentemente vera. A noi, cristiani, che abbiamo ricevuta

²² BENEDETTO XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, cit., 13.

to questa rivelazione dal flusso di una tradizione vivente da duemila anni e che l'abbiamo sperimentata come vera nella nostra vita, ci tocca, nientemeno!, proporre questa "ipotesi" e dimostrare la sua ragionevolezza, ascoltando, discernendo e integrando i molteplici approcci alla verità e i segni di bene e di bellezza che si danno nell'avventura umana. Coloro che non credono in questa ipotesi, dovrebbero almeno accettarla come punto di partenza. Rifiutare questa possibilità in quanto ipotesi sarebbe un pregiudizio irrazionale. Pretendere di imporla con i mezzi della politica, invece, sarebbe violenza.

Che Cristo sia la "pietra angolare" di ogni costruzione veramente umana è la certezza che deve animare i cristiani nella vita pubblica delle nazioni e nell'ordine internazionale. Questa asseverazione non li esime ma al contrario li porta a cogliere i "segni dei tempi", ad apprezzare ogni progresso nel campo delle conoscenze, delle scienze e dello sviluppo sociale, a crescere in competenza per affrontare le questioni che si pongono nella vita sociale e politica, a riprendere tutto ciò che è patrimonio di saggezza nella vita politica e a elaborare sintesi culturali sempre provvisorie, collaborando con coloro che hanno a cuore il bene della persona, della famiglia e delle nazioni. È un'"ipotesi di lavoro" che deve tradursi in argomentazione razionale e che va verificata dalla capacità di persuasione, mobilitazione e consenso nei diversi ambiti della vita pubblica e nelle varie congiunture storiche concrete in cui si vive.

Benedetto XVI sta chiamando a una rivalutazione della ragione, al suo allargamento oltre i limiti del positivismo e dell'utilitarismo, perché sia estesa a ogni dimensione possibile, sino all'incontro con la fede che la sostiene e valorizza e che « tutto rischiarerà di una luce nuova ».²³

Bisognerebbe attendersi molti più contributi in questo senso da parte delle istituzioni educative cattoliche e in particolare da parte dell'opera intellettuale e inter-disciplinare di autentiche università cattoliche.

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 11.

COSCIENZA E APPARTENENZA

La coscienza di ogni politico, e di ogni cristiano impegnato in politica, rimane sempre e comunque l'ultimo e inalienabile criterio di giudizio che niente e nessuno potranno sopraffare. Sola davanti a Dio, la coscienza si trova nella drammatica situazione di dover scegliere su questioni che possono avere un forte influsso nella vita e nei comportamenti dei cittadini. La coscienza è sempre l'ultimo baluardo contro ogni tirannide, contro ogni irreggimentazione della vita politica che attenti alla libertà, contro ogni rigida e monolitica disciplina di partito, contro ogni eccesso di clericalismo.

La coscienza, però, non è mai neutrale, non può essere mai arbitraria, ed è sottomessa a ogni sorta di stimoli e pressioni. Perciò risulta importante contare su riferimenti autorevoli verso cui guardare per giudicare la propria azione. Per un cristiano in politica, la coscienza che lo guida deve essere sempre una coscienza credente, cristiana. Deve trattarsi di una coscienza informata e formata alla luce dell'appartenenza alla comunione ecclesiale.

Di più ancora: se la nostra certezza come cattolici è che Cristo costituisce il centro effettivo della realtà storica e la pietra angolare di ogni costruzione autenticamente umana, la stessa cosa possiamo affermare della Chiesa cattolica, il suo corpo che prolunga la sua presenza nella storia. L'appartenenza al corpo di Cristo, che è la Chiesa, è il riferimento ineludibile di tutti i fedeli per un giudizio nuovo e originale sulla propria vita e su tutta la realtà. Quando questa appartenenza risulta fragile nella coscienza e nella vita, non si dà questo giudizio originale (la forza purificatrice della fede sulla ragione, per liberarla dalle cecità che l'assediano), e si finisce per essere sottomessi alle istanze dettate dal potere e dagli interessi dominanti.

Vivere nella comunione della Chiesa e renderne testimonianza è contributo fondamentale per la costruzione di ogni comunità umana e, allo stesso tempo, sorgente, forza e sostegno per l'impegno dei fedeli

laici al servizio del bene comune. Infatti, nel piano di Dio, nel suo disegno di salvezza, la Chiesa è sacramento di comunione per il quale tutti gli uomini sono stati creati e al quale sono destinati. Essa comunica la forza della risurrezione del Signore, la massima rivoluzione dell'amore, la rottura di ogni catena di schiavitù, la vittoria sulla morte e la certezza di un destino buono per gli uomini. Il Vangelo di Gesù Cristo è buona notizia sulla dignità della persona umana;²⁴ è « un messaggio di libertà e una forza di liberazione »;²⁵ è speranza presente di vita vera, di vita in abbondanza e in pienezza. Perciò, il più grande e insostituibile contributo della Chiesa alla vita di ogni società è essere, e sempre di più, sé stessa, cioè rendere testimonianza della sua vocazione e missione come mistero di comunione, come sacramento di unità tra gli uomini. Tale è il *tremendum mysterium* che fa crollare i muri dell'iniquità, della divisione e della menzogna che separano e contrappongono gli uomini e i popoli e li chiama a riconoscersi, mediante il battesimo, come membra di uno stesso corpo, tutti resi uno in Cristo (cfr. *Gal* 3, 28; *Col* 3, 11), in quel « segno di unità » e « vincolo di carità » che è l'Eucaristia.²⁶ È in tale modo che la Chiesa si presenta come *forma mundis*, umanità riconciliata dall'amore misericordioso di Dio, in cui si vivono relazioni caratterizzate più dall'essere che dall'avere, tra persone unite in sorprendente fraternità, e perciò germe e segno di una nuova società dentro il mondo.

Mentre tutte le utopie umane di costruzione della comunità perfetta finiscono in “torri di Babele”, se non in inferni reali, è a questa comunione che il “cuore” della persona anela e alla quale tutti gli uomini sono convocati e destinati. E nonostante ciò, si fa il male che non si vuole e non si fa il bene che si vuole, l'uomo diventa “caino” del fratello, gli interessi egoistici prevalgono sul bene comune, la minaccia della morte

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius*, 6 agosto 1984, Introduzione.

²⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 47.

provoca catene di violenza e di sfruttamento, la dialettica dell'inimicizia si insinua ovunque e rimangono alzati nel cuore dell'uomo e nella convivenza sociale e politica le mura dell'iniquità. C'è bisogno che qualcosa accada e che venga qualcuno a riscattarci dalla corruzione e a realizzare quella comunione che non riusciamo a conquistare con le nostre sole e disordinate forze. Soltanto la misericordia di Dio, grazie all'incarnazione e alla pasqua di Gesù Cristo – *Redemptor hominis!*, nella più radicale e totale liberazione da tutte le schiavitù e servitù – e per la grazia dello Spirito Santo comunicata a noi per mezzo della Chiesa, ci salva dai limiti e dai disordini che ci incatenano e ci rigenera come figli di Dio, in intima comunione fraterna infrangibile. La nostra testimonianza dovrebbe suscitare lo stesso stupore dei pagani davanti ai primi cristiani: “Guardate come si amano!”; un qualcosa dell'altro mondo dentro il mondo! Ed è possibile vivere così nonostante portiamo questo mistero di comunione in vasi di creta.

È l'appartenenza alla Chiesa che custodisce la carità e richiama sempre alla sua gratuità, proponendo un “modello di unità” come esperienza presente. Soltanto un amore più grande di quello delle nostre misure umane è fonte di energia e di guida per ricostruire i vincoli di partecipazione e convivenza, di solidarietà e fraternità. Perciò, la Chiesa è sempre generatrice e rigeneratrice di persone, di comunità e di popoli. È vero ciò che sottolineava Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, quando avvertiva che per «rifare il tessuto cristiano della società umana» è necessario «che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali»²⁷ affinché queste riflettano e comunichino, con la maggiore trasparenza possibile, il mistero di comunione che è la Chiesa.

Vivere la Chiesa come «la casa e la scuola della comunione»²⁸ è un bene per tutte le comunità umane ed è l'esperienza portante che il cri-

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 34.

²⁸ ID., Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 43.

stiano comunica in ogni suo ambiente, impegno e attività. Più si troveranno i cristiani nelle frontiere della politica, della scienza, della lotta sociale, più saranno scossi da complesse sfide e opzioni, più saranno aperti al confronto e alla collaborazione con gente di diverse convinzioni, più dovranno essere vitalmente, intellettualmente e spiritualmente radicati nel concreto corpo ecclesiale.

Nel 1981, a cento anni della nascita di De Gasperi, Giovanni Paolo II gli rese omaggio, affermando che «in lui la fede fu centro ispiratore, forza coesiva, criterio di valori, ragione di scelta». ²⁹ «Non si resta allora sorpresi – disse di lui Benedetto XVI – quando si apprende che nella sua giornata, oberata di impegni istituzionali, conservarono sempre largo spazio la preghiera e il rapporto con Dio, iniziando ogni giorno, quando gli era possibile, con il partecipare alla Santa Messa. Anzi, i momenti più caotici e movimentati segnarono il vertice della sua spiritualità». ³⁰ Questo ci si dovrebbe aspettare da ogni fedele laico impegnato nella vita politica: una feconda sintesi tra contemplazione e azione.

I PARADOSSI DEL VANGELO

È in questa esperienza di comunione che i fedeli laici imparano a vivere la loro fede cristiana nella comunità politica secondo i paradossi del Vangelo. Questi paradossi furono già ben illustrati nella descrizione dei primi cristiani che offre la *Lettera a Diogneto*: «I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono a una

²⁹ Cit. da Benedetto XVI, nel discorso ai membri della Fondazione Alcide De Gasperi, in: "L'Osservatore Romano", 21 giugno 2009, 6.

³⁰ *Ibid.*

corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano [...] A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani».³¹

Sono paradossi che valgono ieri come oggi. Infatti, i fedeli laici sono invitati a impegnarsi nella politica come cittadini, come tutti i loro compatrioti, e insieme a loro tengono molto alla costruzione di una vita buona nella città umana, ma sono soprattutto definiti dall'appartenenza alla comunione della Chiesa. Essi sono cristiani nella politica, sebbene la Chiesa non sia un soggetto politico, non abbia una finalità politica, né abbia come riferimento la conquista o il sostegno del potere politico.³² Il Regno di Dio non può essere prodotto dalla politica né la fede può rimanere ordinata e subalterna alla politica. Questo non vuol dire che la Chiesa si disinteressa della vita pubblica delle nazioni, che non abbracci la totalità delle dimensioni dell'esistenza della società umana – tra le quali la politica è dimensione fondamentale e inglobante –, che non sia essa stessa implicata nella vita e nel destino delle nazioni e che non nutra un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è

³¹ *Lettera a Diogneto*, V, 1-13; VI, 1.

³² Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 28.

la giustizia.³³ Anzi, il suo contributo originale è decisivo nella formazione e nel destino delle nazioni, per mezzo di un perseverante ricominciare dalla conversione e dall'educazione di ogni persona ai contenuti di verità, amore e unità che essa comunica alla vita dei popoli, forgiando le molteplici energie di libertà, dignità, fraternità, laboriosità, sacrificio sociale, riconciliazione e giustizia, con i lumi della sua dottrina sociale.

I cristiani devono certamente ascoltare e seguire il magistero dei Pastori relativo al loro comportamento nella *polis* ma devono agire in essa in base alla propria libertà, iniziativa e responsabilità, senza pretendere di rappresentare la Chiesa né coinvolgerla nelle proprie scelte politiche.

I cristiani sanno benissimo che la politica ha la propria autonomia e consistenza, perché quel rendere “ a Cesare quello che è di Cesare ” indicato da Gesù (cfr. *Mt* 22, 21) è il principio originario della laicità dello Stato, preziosa eredità sempre critica di ogni forma teocratica, di ogni fondamentalismo ideologico o religioso, forieri di violenza contro la libertà. Ieri abbiamo sofferto la terribile esperienza degli Stati confessionalmente atei come postulato ideologico, e oggi si impone la *sharia* come legge di molti Stati. Infatti la politica come organizzazione della convivenza su basi liberali, è dell'ordine del relativo; non può convertirsi in assoluto. Ma i cristiani sanno anche che ogni potere viene da Dio perché sia ordinato ed esercitato nel proprio ambito e secondo la propria finalità, e che quel rendere “ a Dio quello che è di Dio ” significa che, liberamente impegnati nella vita politica, i cristiani non possono che obbedire a Dio secondo la legge che lui stesso iscrive nella coscienza umana e secondo quanto lui stesso comunica e insegna nella grande tradizione e nel magistero della Chiesa. Pretendere di lasciare Dio fuori dalla vita pubblica non solo è impossibile ma radicalmente dannoso per il be-

³³ Cfr. ID., *Ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale della Chiesa che è in Italia*, in: “Insegnamenti” II, 2 (2006), 465-477, e *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, cit., 12.

ne della comunità politica. I cristiani impegnati nella politica sono testimoni di Cristo in questo ambito. Essi sanno che la politica è indissociabile dall'etica e che spesso sono in gioco gravi questioni morali nei dibattiti e nelle deliberazioni politiche, per cui non possono accettare l'«alleanza tra democrazia e relativismo»,³⁴ dove la questione dei fondamenti e presupposti della comunità politica viene sostituita soltanto da norme procedurali sui consensi, sempre provvisori e mutevoli. Tutto questo svuota la democrazia, lasciandola in condizioni di fragilità e di confusione (e mentre si nega in via teorica una verità ontologica sull'uomo, si permette al potere di imporre per via legislativa e tramite i *mass media* una propria ontologia e antropologia...). Non si può, però, pretendere di imporre uno "Stato etico" a società sempre più multiculturali. Si dovrà fare appello, nel modo più ragionevole e persuasivo possibile, alla "legge naturale" – da dove ogni ordinamento giuridico trae ultimamente la sua legittimità, «il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica»³⁵ – consapevoli che l'offuscarsi delle coscienze e il prevalere di interessi arbitrari porta spesso a confusione e violenza.

La novità della distinzione tra comunità politica e comunità religiosa, che il cristianesimo ha apportato allo sviluppo della civiltà, non solo ha desacralizzato ogni potere politico, ma ha anche relativizzato la politica. Se tutto è politica – come si diceva ai tempi dell'ebbrezza dell'iperpolitizzazione –, la politica certamente non è tutto, né la cosa più radicale e decisiva nella vita delle persone e della stessa *polis*. Non è la politica che può dare risposta ai desideri di verità e di felicità, di comunione e di amore, che sono esigenze costitutive e senza confini della natura umana, che richiamano la loro piena realizzazione. Quando lo Stato pretende di ignorare o ridurre questi desideri, commette un attentato

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 101; cfr. ID., Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 46.

³⁵ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 159.

contro la “ dignità trascendente della persona ”; quando, invece, pretende di dare loro risposta e soddisfazione si attribuisce un potere salvifico che non fa altro che generare inferni. I cristiani sanno che l'impegno politico richiede una dedizione appassionata, ma allo stesso tempo sanno anche che la politica non è tutto né la cosa principale. Anzi, « il primo servizio che la fede fa alla politica », secondo quanto scriveva il cardinale Joseph Ratzinger, è « la liberazione dell'uomo dall'irrazionalità dei miti politici » che si attribuiscono poteri messianici, salvifici, riprendendo e allo stesso tempo cancellando e sostituendo la fede cristiana con una speranza superiore nell'uomo. « Non è morale il moralismo dell'avventura, che tende a realizzare da sé le cose di Dio. Lo è invece la lealtà che accetta le misure dell'uomo e compie, entro queste misure, l'opera dell'uomo. Non l'assenza di ogni compromesso – conclude il cardinale in forma paradossale –, ma il compromesso stesso è la vera morale dell'attività politica ». ³⁶

Inoltre, i cristiani sono chiamati a rendere testimonianza del fatto che il potere è servizio e a riabilitare così il senso più eccelso della politica, ma senza contrapporre potere e servizio. Essi sanno che la politica implica la lotta per il potere... ma per poter servire meglio! Il loro riferimento ideale, però, non è quello del potente ma del bisognoso, del sofferente, del povero – in cui si rispecchia il volto del Signore –, perché per loro la “ carità politica ” è la ricerca e la lotta per trovare i migliori modi istituzionali per dare da mangiare all'affamato, dare da bere a coloro che hanno sete, vestire chi è nudo, ospitare i forestieri, prendersi cura dei malati, dei carcerati e dei perseguitati... E oggi potremmo continuare dicendo: custodire la vita dei più deboli, favorire il matrimonio e la famiglia, dare lavoro al disoccupato, accogliere il migrante e il rifugiato... Cosa c'è di più paradossale che vivere le beatitudini nella vita politica! Beati i poveri, gli afflitti, i miti, quelli che hanno fame e sete di giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, gli operatori di pace, i per-

³⁶ *Ibid.*, 143-144.

seguitati per causa della giustizia. Ci viene chiesto perfino di amare i nemici.

Per fare tutto ciò, la politica ha a che vedere con i cambiamenti di leggi e strutture che regolano la vita delle società in molti campi, e non mancano strutture che mantengono situazioni di ingiustizia, disuguaglianza e discriminazioni – che vengono persino chiamate “strutture di peccato” –, ma per i cristiani ogni vero cambiamento comincia, sempre si rinnova e si dilata dal “cuore” della persona. Perciò, bisogna sempre ricominciare dalla persona, cosa che può apparire come uno scopo infimo e sproporzionato di fronte ai grandi scenari della politica e alle questioni globali. In realtà, si tratta di abbandonare il pensiero ingannevole e illusorio che questo o quel modello o sistema, in virtù dei suoi meccanismi, possa sostituire il cambiamento nel cuore della persona, risparmiandole la fatica della scelta per il bene, caso per caso. Questo è il realismo cristiano nella *polis* che propone, innanzitutto, di riscattare la persona e le sue opere, congenitamente fragili, riformabili, migliorabili.

A cosa serve guadagnare tutto il mondo, se poi si perde l'anima! Qual è il senso di tutti gli impegni, i sacrifici, le lotte e le speranze per una maggiore giustizia se tutto si conclude con la morte? Appassionati sì, i cristiani, per favorire il dispiegarsi della libertà, per aprire strade alla pace e alla giustizia, per fare tutto ciò che è possibile per promuovere uno sviluppo integrale e solidale; ma consapevoli che la grande speranza, oltre ogni limite e ogni fallimento, è la vita eterna, la vittoria definitiva dell'amore sull'odio, sulla violenza e sulla menzogna, nella dimora di Dio.

I cristiani non possono sbarazzarsi di questi paradossi evangelici, che sono al cuore di ogni autentica formazione cristiana dei fedeli laici. Ad essi sono sempre richiamati, da essi dipende la qualità della loro testimonianza e dei loro contributi nella comunità politica.

ALLA LUCE DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il giudizio dei cristiani sulle diverse situazioni storiche e sociali e il loro impegno e contributo politico trovano un alimento sostanziale, come fonte di ispirazione e di guida, negli insegnamenti e orientamenti della dottrina sociale della Chiesa. Essa è il frutto dell'incontro del Vangelo con i problemi che vanno sorgendo nella vita sociale. Appartiene da sempre alla tradizione della Chiesa. È il flusso della carità che va incontro ai bisogni degli uomini. Con l'enciclica *Rerum novarum* la dottrina sociale entrò in una fase moderna di codificazione organica sotto le ripercussioni della costituzione e dello sviluppo delle scienze sociali, la propagazione della rivoluzione urbano-industriale e il sorgere di nuovi movimenti storici e ideologici che posero rinnovate esigenze e sfide al rilancio della missione della Chiesa. Da allora, «si è ormai costituito un aggiornato *corpus* dottrinale, che si articola man mano che la Chiesa, nella pienezza della Parola rivelata da Cristo Gesù e con l'assistenza dello Spirito Santo, va leggendo gli avvenimenti mentre si svolgono nel corso della storia. Essa cerca così di guidare gli uomini a rispondere, anche con l'ausilio della riflessione razionale e delle scienze umane, alla loro vocazione di costruttori responsabili della società terrena».³⁷ La dottrina sociale della Chiesa soffrì una fase di eclisse nella coscienza di molti cristiani nell'immediato post Concilio, ma fu profondamente rinnovata durante il pontificato di Giovanni Paolo II, nei suoi fondamenti teologici, antropologici e culturali, e nella sua aderenza storica. Questo patrimonio è stato ricapitolato sistematicamente nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*.³⁸

Or bene, una rinnovata presenza dei cattolici nella vita pubblica richiede la più piena integrazione degli insegnamenti sociali della Chiesa

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 1.

³⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2005.

negli itinerari e nei contenuti della catechesi, della formazione cristiana. Richiede fundamentalmente da parte dei fedeli laici il suo studio, la sua fedele assimilazione, la sua assunzione come «principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione». ³⁹ Il tripode sul quale si basano questi insegnamenti ha una grande potenzialità per guidare l'analisi e la trasformazione sociale nel nostro tempo: la dignità della persona umana (mai ridotta a particella della natura, a mero anello della catena biologica, a elemento anonimo della *polis*, a strumento o forza lavoro...), la sussidiarietà (in quanto valorizzazione della soggettività personale e sociale, dell'esercizio della libertà, della responsabilità e della partecipazione dei singoli, delle famiglie e dei "corpi intermedi", oltre la strettezza della bipolarità Stato-mercato) e la solidarietà (animata dalla carità del "buon samaritano", dalla carità delle opere e dalla carità politica, nell'orizzonte della globalizzazione della carità e della solidarietà). ⁴⁰

Nel *corpus* degli insegnamenti della Chiesa ci sono alcuni principi fondamentali e irrinunciabili per la costruzione di una società veramente umana. La dignità trascendente della persona umana implica l'indisponibilità della vita e la sua custodia dal concepimento sino alla morte naturale, la libertà religiosa e educativa che sono a fondamento di tutte le altre libertà, la famiglia fondata sul matrimonio. ⁴¹ Inoltre, i fedeli laici devono tenere nella massima considerazione altri aspetti di fondamentale importanza per ogni programma e scelta politica. Tra gli altri, se ne possono enumerare alcuni di particolare attualità: l'investimento nell'educazione e la cura e fruttificazione del capitale umano, sociale e culturale delle nazioni; la promozione di una autentica qualità di vita, di una ecologia umana della convivenza, di protezione e sviluppo del tessuto familiare e sociale della nazione; la ricerca di nuovi modelli di

³⁹ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, n. 4.

⁴⁰ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit.

⁴¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit.

sviluppo, per mezzo di sinergie tra Stato, mercato, famiglia e gruppi intermedi della società civile, che sappiano combinare efficacemente crescita economica, equità sociale e lotta contro le povertà; la padronanza e la condivisione del progresso tecnologico posto al servizio di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, secondo misure etiche e non di sola fattibilità; la cura particolare e preferenziale dei bisognosi e dei sofferenti, con speciale attenzione a tutte le forme e situazioni di povertà materiale, morale e spirituale presenti nella società odierna; il rifiuto della violenza, della guerra e del terrorismo, nella ricerca realistica e audace, senza "irenismi", di tutto ciò che può portare verso la riconciliazione e la pace; la promozione della solidarietà, dell'equa distribuzione dei beni della terra, della protezione dell'ambiente, della sicurezza, nel cammino verso la costruzione di un'autentica comunità mondiale della famiglia umana.⁴²

Certo, se la dottrina sociale della Chiesa rimane limitata alla reiterazione generica dei suoi "principi" e "valori", all'esegesi auto-referenziale dei suoi contenuti, alla sua considerazione meramente accademica, corre il rischio di diventare sterile. Essa appartiene al dominio della morale sociale, cioè è fondamento, criterio e motivazione per l'azione. «Oggi più che mai – scriveva Paolo VI – la Parola di Dio non potrà essere annunciata e ascoltata se a essa non si accompagna la testimonianza della potenza dello Spirito Santo che opera nell'azione dei cristiani posta al servizio dei fratelli, proprio su quei punti dove sono in gioco la loro esistenza e il loro avvenire».⁴³ Infatti, ribadiva Giovanni Paolo II, «oggi più che mai la Chiesa è cosciente che il suo messaggio sociale troverà credibilità nella testimonianza delle opere, prima che nella sua coerenza e logica interna».⁴⁴ Quello che è in gioco non è un'ideologia o la discussione sui "massimi sistemi" ma la verità, la vitalità e la fecondità

⁴² Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*.

⁴³ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, n. 51.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 57.

di una esperienza cristiana che si irradia in tutti gli ambiti, strutture e circostanze della società.

Perciò, la dottrina sociale della Chiesa non può ridursi a discorso, non si evapora nella retorica dei valori, non provoca soltanto una litania di denunce, non si affida a modelli prefabbricati, ma afferma e sostiene una vita, un movimento, un cambiamento della realtà in senso più umano. Infatti, Giovanni Paolo II riconosce nella tradizione della dottrina sociale della Chiesa «l'operosità feconda di milioni e milioni di uomini» che, «agendo individualmente o variamente coordinati in gruppi, associazioni e organizzazioni [...] hanno costituito come un grande movimento per la difesa della persona umana e la tutela della sua dignità, il che nelle alterne vicende della storia ha contribuito a costruire una società più giusta o, almeno, a porre argini e limiti all'ingiustizia».⁴⁵

Questione preliminare ed essenziale è, dunque, quella dei soggetti reali che non soltanto conoscano bene questi principi, criteri e direttive ma sappiano inculturarli, tradurli con intelligenza e competenza, sia come ipotesi di analisi e di giudizio di società sempre più complesse, sia come costruzione di opere sociali, educative, produttive, culturali, caritative, che vengano incontro ai bisogni umani, che siano contributo al bene comune e che aprano vie verso forme di vita più umana, sia come criteri di impegno politico, legislativo e amministrativo al servizio del bene comune. Questo è un appello rivolto innanzitutto ai cattolici, ma bisogna tener presente che la stessa dottrina sociale propone principi e criteri fondati a livello razionale, radicati nella legge naturale, ragionevoli e adeguati per il bene della persona e della convivenza sociale. Perciò, dalla Chiesa, essi sono proposti anche ai cristiani di altre Chiese e comunità nonché a tutti gli uomini di retta coscienza e di buona volontà. Anzi, il loro influsso sarà ancor più efficace e ampio se diventeranno criteri di ispirazione e di orientamento di ambienti al di là dei confini ecclesiastici, soprattutto di attivisti sociali, dirigenti politici e settori intellettuali.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 3.

IDENTITÀ CRISTIANA E COLLABORAZIONE NELLA DIALETTICA DEMOCRATICA

I cristiani partecipano, insieme agli altri cittadini, alla vita politica. Sono sempre aperti al dialogo e a tutte le collaborazioni possibili. Non perché cristiani sono i migliori politici. Non hanno le soluzioni politiche in tasca. Sanno arricchirsi dell'esperienza e della sapienza politica dei diversi contesti e circostanze. Non pretendono né cercano domini o egemonie. La coscienza della propria vocazione e missione non li separa né li allontana dagli altri nella ricerca del bene comune. Al contrario, permette di avere uno sguardo attento e un impeto capace di cogliere e di valorizzare tutto il bene che si trova al di là dei propri confini confessionali e di promuovere tutte le convergenze che siano per il bene delle persone, delle famiglie e delle nazioni.

Non si tratta, ovviamente, di trincerarsi nella resistenza difensiva e brandire postulati della rivelazione cristiana che dovrebbero essere rispettati e persino imposti da uno "Stato cattolico", come ancora sostengono alcuni settori minoritari di tradizionalisti recalcitranti. La forza e la coerenza nell'affermazione dell'identità cristiana non possono portare a una chiusura ma devono essere fonte e sostegno per un'apertura al dialogo e al dibattito democratico. In mezzo a un cittadinanza sempre più multiculturale, caratterizzata da grande diversità di atteggiamenti etici e di convinzioni religiose e ideologiche, bisogna partecipare in questo dialogo democratico alla luce della *recta ratio* che aiuti a riconoscere ciò che è giusto qui e ora e a metterlo in pratica. Anche quando sono in gioco questioni etiche, esse non si pongono soltanto dentro limiti confessionali ma chiamano in causa la coscienza di ogni persona, di ogni politico.

La fede dei credenti, chiamata a proporre una qualità etica nella sfera pubblica, deve dunque esprimersi secondo l'argomentazione razionale e il dibattito aperto che è tipico della deliberazione politica. Nella politica l'importante è la conquista del maggior consenso possibile. Il più largo consenso possibile deve fondarsi, innanzitutto, sul riconoscimento

e la promozione dei valori fondamentali, radicati nel “ cuore ” della persona e nella tradizione dei popoli e delle nazioni, che siano atti al discernimento, alla ricerca e alla costruzione di strutture che favoriscano rapporti di maggiore giustizia nei diversi contesti e circostanze. Esso è legato al recupero del concetto di legge naturale – che non è un’invenzione cattolica! – come principio di riferimento per l’azione politica in una società laica e pluralista. La partecipazione dei cristiani alla vita politica deve saper combinare adeguatamente un riferimento ragionevole ai principi, valori e diritti con “ l’arte del compromesso ”, che è proprio di ogni attività politica, e con la ricerca del consenso nel dialogo democratico per fare avanzare proposte che si avvicinino al conseguimento del bene comune.

NECESSITÀ DI ACCOMPAGNAMENTO

Se l’appartenenza e il senso di comunione ecclesiale risultano capitali per l’impegno sociale e politico dei cristiani, è importante tener ben presenti luoghi e tempi per il loro accompagnamento, per l’alimentazione della loro fede, per il discernimento dei loro impegni e delle loro scelte, per sostenere la loro “ buona battaglia ”. Una rinnovata, esigente e coerente presenza dei cattolici nella vita pubblica non può infatti ridursi a una sorta di azione da “ franchi-tiratori ” isolati, in diaspora, dove non mancano singole testimonianze esemplari, ma sono presenti anche coloro la cui confessione cristiana sembra assai staccata, e persino superflua, rispetto ai loro concreti impegni politici.

A volte sono gli stessi vescovi a conoscere scarsamente le “ risorse umane ” su cui la Chiesa può contare negli svariati campi dell’imprenditoria, dei mass media, delle università e nei laboratori di ricerca, nel sindacalismo e nella politica... Prevale spesso l’atteggiamento ecclesiastico che cura la funzionalità della macchina pastorale, in forme assai auto-referenziali, che prende distanza dai cattolici impegnati nella vita politica

a causa del timore di vedere confusa la libertà della Chiesa rispetto alle scelte che essi assumono. Ci sono atteggiamenti distaccati che sembrano un “lavarsi le mani” e risparmiarsi la fatica del discernimento e dell'orientamento. È poco frequente che i Pastori convochino i politici – e gli imprenditori, i sindacalisti, gli artisti... – da un parte, per conoscerli meglio, ascoltarli, consultarli, valorizzare e incoraggiare la loro testimonianza, e anche per “utilizzarli” (nel senso buono!) e, dall'altra, per confermarli e edificarli nella fede, per riunirli in momenti di preghiera, per condividere con loro gli insegnamenti della Chiesa, per affrontare insieme a partire da una profonda intelligenza cristiana problemi concreti e cruciali che si pongono nell'attualità. In alcuni luoghi si sono create cappellanie per accompagnare i politici e, in modo speciale, i cattolici nella vita politica.

La partecipazione alla vita della comunità parrocchiale, e specialmente alla Messa domenicale, è sempre molto importante, ma a volte non è sufficiente come risposta alle necessità che avvertono i cattolici impegnati e assorbiti nei diversi campi di azione e nei dibattiti della vita pubblica.

Le associazioni di fedeli e i movimenti ecclesiali risultano, in genere, luoghi e compagnie più adeguate per rispondere a questa necessità, in quanto comunità cristiane vive che abbracciano concretamente la vita delle persone alla luce della fede, la alimentano, la sostengono e la fanno crescere in tutte le implicazioni e dimensioni cristiane sino alla sua verifica nei diversi settori dell'esistenza. È difficile per coloro che vivono la loro vocazione cristiana nella politica mantenersi liberi dalle seduzioni del potere, non lasciarsi assimilare alle logiche mondane, non tradire i propri rappresentati e, invece, crescere nell'esperienza viva dell'originalità e della fecondità della fede nell'agire politico, se mancano di una comunità cristiana, di una rete di amici cristiani, che ricordino loro le vere ragioni che li hanno portati a fare politica. Inoltre, l'azionismo favorisce la formazione dei fedeli laici, perché opera più che negli ambiti ristretti della territorialità parrocchiale, negli “areopaghi” fun-

zionali della società, suscitando un più largo scambio di esperienze a livello nazionale e anche internazionale.

Infatti, una grande parte della generazione di cattolici impegnati in politica nelle prime decadi del ventesimo secolo fu formata, alimentata e sostenuta da una forte appartenenza all'Azione Cattolica. Non a caso, si è verificata una certa concomitanza tra la crisi dell'associazionismo cattolico sofferta dalla fine degli anni Sessanta sino agli anni Ottanta, il deficit di presenza laicale nella vita politica e l'impatto della forza secolarizzante della politica nella vita dei cristiani.

Anche di fronte a questa sfida, il sorgere e lo svilupparsi dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, nel quadro di una nuova stagione aggregativa dei fedeli, è stato segno di speranza. Essi sono innanzitutto realtà ecclesiali, ma da un altro punto di vista potrebbero essere anche considerati soggetti politici perché promuovono la formazione e l'azione di protagonisti nuovi nella *polis*, rafforzando la libertà, la responsabilità, la partecipazione sociale e le iniziative per il bene comune, incrementando il capitale umano. Riferendosi alla «notevole assenza» di *leadership* cattolica, il papa Benedetto XVI, ad Aparecida, ha messo in rilievo «l'ampio campo» che hanno i movimenti ecclesiali per «ricordare ai laici la loro responsabilità e la loro missione di portare la luce del Vangelo nella vita pubblica, culturale, economica e politica». ⁴⁶ Sono già visibili ma non ancora sufficientemente estesi, cresciuti e maturi, i frutti della loro educazione cristiana in tutti gli ambienti della società e in particolare della politica.

UNITÀ E PLURALITÀ

I cristiani che si impegnano nella vita politica devono anche essere educati a vivere la loro unità a volte nella pluralità di scelte politiche.

⁴⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, cit., 13.

Da una parte, la dottrina sociale della Chiesa non ha mai preteso di tradursi in una ingegneria sociale prefabbricata e pronta all'uso, formulando «soluzioni concrete, e meno ancora soluzioni uniche, per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno». ⁴⁷ D'altra parte, ci sono questioni irrinunciabili e persino non negoziabili per l'impegno dei cattolici nella vita pubblica. Essi sanno riconoscere che una stessa fede può condurre a impegni e scelte diverse di fronte alla complessità delle circostanze e alla pluralità di interpretazioni e delle relative vie di ricerca del bene umano e sociale. Tuttavia i cattolici non possono assumere qualsiasi sorta di opzioni, perché ce ne sono alcune che contraddicono la loro fede. «Una concezione relativista del pluralismo non ha nulla a che vedere con la legittima libertà dei cittadini cattolici di scegliere, tra le opinioni politiche compatibili con la fede e la legge naturale, quella che, a suo criterio, si conforma meglio alle esigenze del bene comune». ⁴⁸ Non possono pretendere di coniugare la loro fede con ideologie i cui presupposti filosofici sono in contraddizione con essa e le cui prassi storiche hanno dimostrato ormai le devastazioni umane che hanno provocato. Non si può essere cristiano e marxista, né si può essere cristiano e professare un neoliberalismo radicale. I cattolici devono saper accettare i punti fermi e le posizioni comuni da condividere tra loro di fronte alle questioni sociali che pongono in gioco opzioni etiche fondamentali, ed essere anche uniti politicamente in obbedienza alle indicazioni prudenziali dei loro Pastori quando lo richieda il supremo bene della nazione o congiunture molto critiche della vita ecclesiale in seno a essa. Nessuna imposizione del partito politico di appartenenza può portare i cristiani a sostenere ciò che attenti a questi principi non negoziabili e a disattendere altri criteri fondamentali della dottrina sociale della Chiesa, affermando, quando sia necessario, il diritto alla libertà e all'obiezione di coscienza.

⁴⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica.*

⁴⁸ *Ibid.*

Infine è necessario che si coltivi una certa tensione verso l'unità tra i cattolici che operano nei diversi ambiti della vita pubblica. È un sintomo negativo se i cattolici che assumono responsabilità politiche, manageriali, sindacali e in altri campi della vita pubblica, non sentono la necessità e l'esigenza di incontrarsi e di farlo perché uniti da qualcosa di radicalmente e totalmente più importante delle differenti opzioni che si scelgono legittimamente in questi ambiti.

Se si appartiene a un mistero di comunione più profondo, decisivo e totale degli stessi legami di sangue, a maggior ragione questa appartenenza è anteriore e preminente rispetto a qualsiasi legittimo pluralismo temporale tra i cattolici. L'esperienza di questa appartenenza non è qualcosa che si aggiunge ad altre forme di associazione, il che sarebbe vivere la Chiesa non come membra del corpo di Cristo ma come semplici partecipanti a una istituzione con delle finalità religiose e morali. E la Chiesa non è questo. La fragilità e la povertà di questa appartenenza fa sì che la Chiesa non sia più il luogo da dove procedono e si nutrono i criteri che illuminano i comportamenti e le opzioni dei laici nella vita pubblica. Solo l'esperienza della comunione – non l'isolamento o la diaspora nel mondo – genera e irradia libertà e originalità dinanzi alle pressioni dell'ambiente che spingono ad adeguarsi. Altrimenti, saranno i riflessi ideologici, i pregiudizi di determinate strutture mentali o gli interessi dominanti nei diversi settori sociali a prevalere.

Al contrario, l'esperienza di comunione – che trova la sua fonte e il suo culmine nell'Eucaristia – deve dilatarsi come un'unità manifesta dei cristiani in tutti gli ambienti della convivenza umana. Questa appartenenza alla comunione ecclesiale deve essere sperimentata come la più appassionante e determinante esperienza della propria vita, anche di fronte a qualunque altro interesse materiale, affettivo o spirituale, a qualsiasi altro senso di solidarietà sociale, politica, culturale o ideologica. Solo allora si daranno le condizioni per una testimonianza dell'unità nella multiformità: l'adesione all'unità nell'essenziale – la pienezza della fede cattolica – e la tensione verso l'unità nei diversi ambiti della vita

politica – per dare testimonianza della comunione alla quale tutti gli uomini sono chiamati – permettono di superare i circoli viziosi che si instaurano tra coloro che pretendono di attribuire esclusivamente alle proprie scelte contingenti il carattere di cattolico e coloro che cadono in pluralismi disgreganti caratterizzati dal relativismo culturale e morale.

RIPENSARE SCELTE E MODALITÀ PASTORALI

È chiaro che risulta urgente concentrare investimenti educativi e pastorali nella formazione e nell'accompagnamento di nuove generazioni di cattolici che sappiano essere presenti nella vita politica con passione, intelligenza e tensione alla coerenza, mossi dalla loro fede e dal loro slancio missionario e di servizio all'uomo e alla società, come protagonisti decisi a collaborare nella promozione di nuove forme di vita più umane, più giuste, più pacifiche, più fraterne, rischiando sotto la propria libertà, iniziativa e responsabilità, sostenuti fattivamente dalle comunità cristiane, guidati dai loro Pastori, illuminati dalla dottrina sociale della Chiesa. Segnalare ripetutamente nei discorsi ecclesiastici il deficit esistente a questo riguardo e l'urgenza che si ha di colmarlo, serve a ben poco. Finisce in retorica che non lascia tracce concrete, mentre la "macchina ecclesiastica" continua imperterrita su binari e ritmi consuetudinari. Bisogna piuttosto saper aprire gli occhi per vedere dove, come e quando si trovano esperienze positive come risposte a questi richiami, saperle valorizzare, scambiarle e diffonderle, sapere investire intelligenza e creatività, sia sul piano educativo che pastorale, per far sì che siano più largamente e incisivamente presenti, saper riprendere tutto il buono che si trova in esse per richiamarlo nel magistero pastorale e riproporlo a tutta la Chiesa.

TAVOLA ROTONDA

**Cattolici in politica:
quali esigenze, quali bisogni, quali sfide?**

La necessità di nuovi soggetti politici e di nuovi progetti culturali

JOSEP MIRÓ I ARDÈVOL*

Mi sia permesso di cominciare ricordando a quale concezione della politica mi riferisco.

Giovanni Paolo II, nel suo *Messaggio per la Giornata della pace* del 2004, affermava che per i fedeli laici l'impegno politico è un'espressione qualificata ed esigente del servizio in favore del prossimo: il ruolo del cristiano nella società va inteso come la ricerca del bene comune, nel rispetto dell'autonomia delle realtà terrene e finalizzato all'edificazione della civiltà dell'amore.¹ Benedetto XVI, commentando l'enciclica *Caritas in veritate* durante un'udienza generale, ha affermato: «L'enciclica richiama subito nell'introduzione due criteri fondamentali: la giustizia e il bene comune. La giustizia è parte integrante di quell'amore “ coi fatti e nella verità ” (1 Gv 3, 18), a cui esorta l'apostolo Giovanni. E “ amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso. Accanto al bene individuale, c'è un bene legato al vivere sociale delle persone... Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera ” per il bene comune. Due sono quindi i criteri operativi, la giustizia e il bene comune; grazie a quest'ultimo, la carità acquista una dimensione sociale».²

L'azione politica costituisce dunque un'alta manifestazione della ca-

* Membro del Pontificio Consiglio per i Laici, è presidente della “ Convención de Cristianos por Europa ” e del portale cattolico *E-cristians.net*.

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata della pace* 2004.

² BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate: criteri morali per le scelte economiche*, in: “ Insegnamenti ” V, 2 (2009), 33-34.

rità cristiana, come, per esempio, quando si tratta della risposta dei laici cristiani alle esigenze della fede, della loro visione del mondo e dell'antropologia di cui sono portatori. Si manifesta nella lotta in ambito profano contro le strutture di peccato e al servizio della liberazione dell'uomo. Costituisce una garanzia per la libertà di azione della Chiesa e delle altre confessioni nel segno delle tradizioni culturali proprie di ciascuna società. Contribuisce inoltre ad aggiornare quanto la Chiesa ha preservato durante la storia: i principi della legge naturale proposti a tutti gli uomini.

Tuttavia la politica è soprattutto azione. La politica cristiana consisterà quindi nel domandarsi come esercitare l'amore, la carità sociale, attraverso le strutture statali e le amministrazioni locali. Ma si occuperà anche di promuovere e salvaguardare quanto di buono hanno edificato le comunità cristiane durante la storia: opere sociali, culturali, educative.

LE ESIGENZE

Per espletare la sua azione politica, il cristiano deve soddisfare alcune esigenze. Nel discorso che ha voluto rivolgere al nostro Pontificio Consiglio in occasione dell'ultima Assemblea plenaria, il Santo Padre le enumera, fornendoci così una guida sicura e una fonte di ispirazione.³

Tutti conosciamo queste esigenze, perciò mi limito a richiamarle brevemente.

La prima è l'impegno politico. Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ha riaffermato che la dimensione sociale della carità fa parte dell'itinerario cristiano verso la santità, mentre il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* insegna che «Tra le virtù

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, in: "Insegnamenti" IV, 2 (2008), 673.

nel loro complesso, e in particolare tra virtù, valori sociali e carità, sussiste un profondo legame, che deve essere sempre più accuratamente riconosciuto. La carità, ristretta spesso all'ambito delle relazioni di prossimità, o limitata agli aspetti soltanto soggettivi dell'agire per l'altro, deve essere riconsiderata nella sua autentica valenza di criterio supremo e universale dell'intera etica sociale. Tra tutte le vie, anche quelle ricercate e percorse per affrontare le forme sempre nuove dell'attuale questione sociale, la "migliore di tutte" (1 Cor 12, 31) è la via tracciata dalla carità». ⁴

L'impegno politico del cristiano ha una dimensione specifica e irrinunciabile. Mi riferisco a quella che considero la seconda esigenza, vale a dire alla coerenza con la fede professata. L'appartenenza politica non può mai prevalere su quanto stabilito dal magistero.

Il terzo criterio indicato dal Papa è il rigore morale, la capacità di discernere correttamente il necessario dal superfluo, il bene dal male, il giusto dall'ingiusto. Ma non può esserci rigore morale senza l'esercizio personale delle virtù necessarie, ovvero senza un *habitus* moralmente buono. Uno dei maggiori apporti dei laici cattolici alla politica di oggi è l'indispensabile opera di recupero del senso delle virtù nella vita pubblica, specialmente il senso della verità, che è il fondamento delle altre virtù civiche.

Probabilmente la maggiore difficoltà nel nostro tempo sta nell'insufficiente capacità di giudizio culturale, frutto della perdita del senso della tradizione culturale e del rapporto vitale con le sue fonti. Questa è dunque la quarta esigenza.

La quinta è la competenza professionale. Il fatto di professarsi cattolici non autorizza a supplire con la buona volontà le carenze professionali.

Però servirà a poco soddisfare tutte queste esigenze se non si tiene

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2005, n. 204.

nel dovuto conto la sesta e decisiva attitudine necessaria: lo zelo nel servizio al bene comune. Senza vocazione al servizio è impossibile manifestare la carità come dimensione costitutiva della politica.

LE NECESSITÀ

Quali sono le necessità imposte dall'azione politica? Posso solo abbozzare una risposta breve e incompleta. La prima necessità è l'individuazione o, in caso, la costituzione del soggetto o dei soggetti collettivi che agiscano politicamente e operino ragionevolmente per mezzo dei sei requisiti enunciati prima. Dunque non si possono prendere in considerazione organizzazioni in contrasto con la fede. Devono inoltre distinguersi per rigore morale. La loro impostazione culturale deve essere coerente con la fede e a servizio della legge naturale. Nella loro opera politica devono promuovere l'eccellenza e devono servire il bene comune. E ovviamente devono far politica, vale a dire che devono canalizzare correnti d'opinione, convogliarle nelle istituzioni politiche, promuovere norme e possibilmente governare o partecipare al governo in accordo con esse.

Come stabilisce il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, «le istanze della fede cristiana difficilmente sono rintracciabili in un'unica collocazione politica: pretendere che un partito o uno schieramento politico corrispondano completamente alle esigenze della fede e della vita cristiana ingenera equivoci pericolosi. Il cristiano non può trovare un partito pienamente rispondente alle esigenze etiche che nascono dalla fede e dall'appartenenza alla Chiesa: la sua adesione a uno schieramento politico non sarà mai ideologica, ma sempre critica».⁵ Però attenzione: questa considerazione non deve essere usata come un pretesto per esimersi dal promuovere organizzazioni alle quali un cristiano possa aderire in modo più soddisfacente.

⁵ *Ibid.*, n. 573.

In nessun caso nelle società democratiche si può giustificare l'esistenza di organizzazioni cattoliche segrete, o che nascondano la propria azione alla comunità dei fedeli e alla società; un tale atteggiamento infatti implica un pericolo grave per la Chiesa stessa e danneggia i laici. In questo senso il *Compendio* afferma che i cristiani «devono apprezzare il sistema della democrazia [...] e respingere gruppi occulti di potere».⁶

Mi sia permesso proporre una riflessione che considero indispensabile. Negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, ma anche in seguito, soprattutto in Europa e in America Latina, rispondere alla domanda su chi fossero questi soggetti collettivi era più facile rispetto a oggi: si trattava prevalentemente delle organizzazioni sociali cristiane. Queste organizzazioni davano una risposta al bisogno di strutture nelle quali un cristiano potesse inquadrarsi e proponevano progetti politici di governo. Non affrontavano solo questioni isolate, per quanto importanti. Volevano trasformare l'intera società. Inoltre rendevano possibile la partecipazione a partire dall'ambito locale, fino a quello nazionale e internazionale. Comunque si valuti quella situazione, i cattolici disponevano di un ambito ben preciso e la Chiesa stessa aveva un interlocutore permanente, imperfetto ma ben definito.

Di fronte a questo fatto, sorge una domanda. Perché tutto ciò è venuto meno? La realtà e le circostanze della presenza sociale cristiana per lo più sono scomparse, ma cosa ha preso il loro posto nella situazione attuale? Rispondo dicendo che non c'è stata alcuna sostituzione. In molti Paesi c'è un vuoto politico, e soprattutto c'è un gran vuoto a livello sopranazionale, internazionale.

Il fatto è che la risposta politica cristiana non è qualcosa che possa partire da zero, ma ha una storia, di fatto duemila anni di attività politica. È logico che sia così. Nessun aspetto della vita umana è estranea al cristianesimo. Perché dovrebbe esserlo la politica?

Mi sia consentito illustrare con un esempio quanto vado dicendo.

⁶ *Ibid.*, n. 567.

Quando si sviluppò il dibattito sulla impropriamente detta “ Costituzione europea ”, la Chiesa, specie da parte di Giovanni Paolo II, sottolineò la necessità di inserire un riferimento esplicito alle radici culturali dell’Europa. Uno degli ostacoli, non l’unico ma certamente quello decisivo, fu la mancanza di un soggetto collettivo in grado di relazionarsi con la Commissione e il Parlamento europeo e gli Stati membri, capace di mediare e argomentare la richiesta della Chiesa con quelle istituzioni sul piano strettamente politico e in accordo con le loro regole.

In quanto presidente della *Convenció de Cristianos por Europa*, ebbi più volte occasione di verificare l’esistenza di questo grande vuoto. Ricordo, in proposito, un colloquio avuto con Gianfranco Fini, all’epoca vicepresidente del governo italiano, che mi ricevette a nome del presidente Berlusconi, incaricato in quel periodo della presidenza di turno dell’Unione: potemmo constatare chiaramente che il problema non era la posizione apertamente contraria di un buon numero di Stati. L’ostacolo che si dimostrò insuperabile era dato dal fatto che i Paesi favorevoli, la maggioranza, non sostenevano la richiesta. Per loro la questione non costituiva affatto una priorità.

Il riferimento alle radici cristiane dell’Europa non fu inserito nel testo della costituzione e la causa fu non tanto la forte opposizione, ma il vuoto politico. È un esempio di mancata risoluzione del problema.

Le piattaforme di dibattito più o meno specifiche non suppliscono a quel vuoto, perché la loro funzione è settoriale e non sono in grado di costituire soggetti politici che riescano a incidere direttamente sulle istituzioni. Non si può dimenticare una regola fondamentale dell’agone politico: i movimenti sociali che non riescono a farsi rappresentare dalle istituzioni politiche si estinguono. Come laici cattolici non possiamo permetterci di limitarci a difendere alcuni principi fondamentali, a ridurci a un’azione di resistenza, reattiva, riguardo pochi temi concreti, pur importanti. Tra i principi e l’azione c’è bisogno di politica nel senso pieno del termine.

PROGETTO CULTURALE E PROGETTO POLITICO

Insieme all'urgenza di creare soggetti collettivi abbiamo altre due necessità. Abbiamo bisogno di progetti culturali di respiro globale, di valore sopranazionale, ma al tempo stesso specifici per ciascuna società, diretti a ottenere che i criteri di riferimento nell'ambito dei quali si concepisce l'essere dell'uomo e la vita quotidiana risultino più compatibili con la cultura cristiana e la legge naturale. D'altra parte, dal progetto culturale discende necessariamente un progetto politico.

Allo stesso modo è indispensabile costituire un sistema formativo ben strutturato e di ottima qualità. In questo dovrebbe giocare un ruolo fondamentale l'idea di "minoranza creativa" di Benedetto XVI.⁷ Abbiamo bisogno di uno o più centri internazionali di formazione all'azione politica, sociale e culturale di livello molto alto, a loro volta articolati in centri o attività di formazione nazionali e diocesani. Un'azione diretta a formare quadri e dirigenti politici dal livello locale fino a quello internazionale.

In definitiva le grandi necessità sono quattro: la costituzione dei soggetti politici, la disponibilità di progetti culturali che siano alla base di quei soggetti, i progetti politici da sostenere, una proposta formativa articolata dal piano diocesano a quello internazionale.

Concludo con un accenno necessariamente breve alle sfide.

LE SFIDE

La grande sfida dei nostri tempi è la cultura "senza legami", che finisce per sfociare, per la sua stessa natura, in una guerra culturale contro il cristianesimo.

⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Intervista durante il volo verso la Repubblica Ceca*, in: "Insegnamenti" V, 2 (2009), 254-255.

L'affermazione della vita senza legami si fonda sulla convinzione che la realizzazione personale si ottenga solo attraverso la soddisfazione del desiderio, che assurge così al ruolo di sommo bene, al quale devono sottomettersi gli altri beni morali. Il desiderio prevale su ogni impegno personale o collettivo, privato o pubblico; su ogni tradizione, istituzione, norma, legge e religione. Il desiderio è visto come la manifestazione dell'autenticità umana. Le istituzioni sociali e le condizioni che le definiscono devono adattarsi a esso e non viceversa. La libertà senza legami si svincola dalla responsabilità e viene valorizzata in un'ottica da supermercato, in funzione del numero di opzioni che offre. Così scompare l'irrinunciabile dimensione della libertà come via alla verità e al bene. La libertà viene concepita soltanto come mezzo per soddisfare il desiderio e viene rifiutata in quanto orienta al dovere.

In questo quadro, l'essere umano viene considerato indipendentemente dai suoi obiettivi e fini, è escluso ogni progetto condiviso di vita buona se limita la libertà di desiderare. L'ideologia del "genere", prodotto degradato del marxismo, nonché stadio superiore e politico della cultura senza legami, imprime alla questione un taglio totalitario. Le conseguenze religiose di quanto detto sono gravi, ma lo sono ancora di più quelle sociali e economiche, perché il modello di condotta umana che scaturisce dalla società senza legami è incompatibile con la coesione e l'armonia sociale, la priorità della società civile, la giustizia e lo sviluppo. Di fronte a questa nuova sfida, bisogna riconoscere che non esiste un soggetto politico cristiano capace di confrontarsi con il mondo politico. Non può essere ridotto tutto a un'aggressione alla Chiesa, perché in tal caso può essere coinvolta la dimensione religiosa che le è propria. La mancanza di un soggetto secolare cristiano implica il rischio che in qualche modo la Chiesa assuma involontariamente, almeno per alcuni aspetti, un ruolo che non le compete.

Concludo ricordando che esistono altre sfide, soprattutto in alcune aree del mondo, come il mancato rispetto della libertà religiosa in tutte le sue dimensioni nei Paesi di tradizione islamica. C'è uno stridente

contrasto tra i diritti che i musulmani possono a ragione rivendicare nelle nostre società dalle radici cristiane e la negazione degli stessi diritti nel mondo islamico. Rispondere a questa sfida rientra nell'ambito del dialogo interreligioso, ma compete anche alla politica.

Sul piano economico, non c'è dubbio che l'attuale crisi economica, la più grave dal 1929, richiede una risposta nuova, non consente di applicare le ricette del passato. Il livello di benessere che abbiamo raggiunto è in pericolo e il puro e semplice ritorno alla condizione precedente non è possibile. Politici cristiani potranno fornire apporti decisivi alla risoluzione di questi problemi se si dimostreranno capaci di tradurre in politiche pubbliche i principi e l'esperienza della dottrina sociale della Chiesa.

La sfida della testimonianza di unità tra fede professata e azione politica

SAVINO PEZZOTTA*

Devo premettere che la mia è un'esperienza direttamente politica solo da breve tempo, giacché è nel sindacato che ho trascorso la maggior parte della mia vita. L'aver fatto il sindacalista per un lungo periodo ha segnato e segna, inevitabilmente, il mio modo di leggere e discernere la realtà e forse mi aiuta anche a leggere i fatti della politica con un po' di distacco.

Non è un caso che avverta una sorta di difficoltà a esercitare l'impegno politico e che viva questa esperienza con tanti dubbi e tanti timori. Fatta questa precisazione, vengo ai temi della nostra riflessione.

Sono persuaso che i ripetuti appelli del Santo Padre – citati poc'anzi – e quelli recentissimi del presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il cardinale Bagnasco, sulla necessità di una nuova generazione di politici cattolici, debbano essere oggetto di una profonda riflessione per tutti coloro che operano in ambito politico e sociale.

Un tempo si arrivava al sindacato e alla politica attraverso percorsi abbastanza chiari e lineari e normalmente si partiva dall'impegno in azienda, nelle associazioni, nelle sezioni o nell'amministrazione locale. I vecchi partiti avevano una matrice culturale, una natura ben definita (condivisibile o meno) e s'impegnavano in conformità a questo a formare i propri quadri dirigenti e gli attivisti. Lo stesso succedeva nel sindacato. Pensiamo al significato delle scuole di partito e, per restare alla CISL, alla scuola sindacale di Firenze.

Oggi non è più così.

* Deputato del Parlamento italiano.

Allora si pone la domanda: chi educa una nuova generazione di politici?

Qualcuno potrebbe rispondere: le associazioni. La risposta sarebbe coerente, ma solitamente la maggior parte delle associazioni agiscono nel sociale, nell'educativo e nel caritativo, ma si fermano sulla soglia dell'impegno politico diretto. Comprendo bene i motivi di questo arresto e non lo reputo un fatto negativo in sé, essendo stato fautore dell'autonomia delle forze sociali. Nella contingenza attuale, di fronte alle diverse emergenze, ai temi della vita e all'avanzare della biopolitica, lo considero un fatto contingente che crea alcune difficoltà nella germinazione di una nuova generazione di politici cattolici.

Sembra che ci sia una sorta di rinuncia a formare nuovi *leader politici* da parte dei cristiani già impegnati, perché spesso anch'essi finiscono per subire il fascino del presenzialismo individuale, che è tipico del fare politica di questi tempi e che induce ad agire solo per l'interesse della propria persona e del proprio prestigio, inibendo così l'affermazione delle nuove generazioni. Il problema del "come" far crescere una nuova generazione di politici è, senza dubbio, una questione che ci interpella direttamente come comunità cristiana, come politici cristiani. Non riusciremo a manifestare e a segnare una presenza realmente significativa se deleghiamo ai partiti – e i partiti attuali non hanno nemmeno grandi contenuti narrativi ideologici – il compito di costituire la nuova classe dirigente.

Dobbiamo renderci conto che la gente è stanca dei grandi discorsi; ciò che è richiesto ai politici è prima di tutto l'esercizio delle virtù e soprattutto la virtù della sincerità. Un politico cristiano non riuscirà a rispondere alle sue responsabilità se non opera con sincerità e se non s'impegna a cambiare il modo di fare politica oggi, che è fatto di pettegolezzi, di *gossip*, che mistificano l'agire politico.

Devo ammettere, con un certo disagio, che a volte provo quasi imbarazzo nel dire di essere un deputato della Repubblica, perché spesso colgo nello sguardo dei miei interlocutori alcune perplessità e, seppur

celato, un giudizio negativo. Ma, d'altra parte, questo giudizio è determinato dal fatto che negli ultimi tempi sembra essersi persa la centralità delle questioni legislative e dei programmi sociali, economici e culturali da parte dei diversi partiti; i politici sono troppo occupati a prendersi un momento di visibilità mediatica, ad attaccarsi l'un l'altro e a trarre i maggiori vantaggi sui privilegi che gli sono riconosciuti in quanto parte della classe dirigente.

Come si può, allora, trasmettere una passione se l'ambiente che ci circonda è di questo genere? Se il giudizio della gente è così negativo?

Sono convinto che il quesito principale che deve porsi oggi un cattolico che intraprende l'impegno politico, non sia più, come in passato, con chi deve schierarsi. Infatti, anche da questo versante si vive un grande disorientamento, dovuto all'incertezza di ideali e di principi di quasi tutti i partiti. Si fa una gran fatica a capire chi ci rappresenti meglio in quanto cattolici. Ecco perché ritengo che un politico che si dichiara cattolico debba centrare la sua valutazione e la sua scelta sulla propria appartenenza alla Chiesa, non al partito.

Ciò che è realmente importante è avere sempre presente il senso ecclesiale del proprio agire. Non è facile, perché oggi siamo incoraggiati a vivere una sorta di separazione tra ciò in cui crediamo – e che deriva dalla nostra appartenenza alla comunità cristiana – e il comportamento da adottare. Non c'è più, e non si vuole che ci sia, uniformità tra le proprie convinzioni e il proprio modo di agire. Purtroppo mancano percorsi di educazione all'ecclesialità. Se davvero si vuole formare una nuova generazione di *leader* cattolici, prima ancora che educare alla politica bisogna innanzi tutto educare a un senso della Chiesa coloro che vogliono impegnarsi, in modo che non ci si dimentichi mai che il cristiano appartiene prima alla comunità cattolica e poi al partito. Deve essere interiormente, dentro il cuore, "uomo di Chiesa" e pertanto disposto a disattendere la "fedeltà politica" se questa mina la fedeltà ai principi e ai valori che derivano dalla fede.

È difficile perché è spesso la disponibilità a piegarsi ad alcune logi-

che di potere e al compromesso che consente di “fare carriera politica”. Ma penso che questo impegno a essere Chiesa, a sentirsi Chiesa nel mondo politico, sia un’importante responsabilità dei cattolici per una visione della laicità che non pretenda di separare dall’agire ciò in cui si crede.

Senza mettere in discussione il pluralismo delle opzioni, sono convinto che sarebbe estremamente utile un’aggregazione o una qualche forma organizzativa a sostegno dei politici cattolici e della loro capacità di incidere, ed è auspicabile continuare a promuovere ogni sforzo di creatività per rispondere a questa esigenza.

I politici cristiani possono giocare un ruolo significativo e influente nel proprio ambiente solo se vivono il proprio impegno come testimonianza. Molte volte si è ironizzato sulla questione della testimonianza, quasi che per essere tale si neghi all’azione. Su questo terreno ci si trova a dover affrontare varie reticenze. In base alla mia esperienza posso affermare che c’è una tendenza dominante a credere che la politica non sia testimonianza. A chi entra in politica, viene subito fatto capire che non si vogliono testimoni, ma competenti in materia, come se tra il testimoniare ciò che si è e l’agire con competenza ci fosse separazione. È indispensabile, invece, recuperare il senso della testimonianza e superare quella logica che le assegna una sorta di passività, perché una politica ridotta a pura prassi ha dentro di sé elementi corruttivi. Se si elimina questo riferimento, se i cristiani non si sentono chiamati a essere testimoni, allora sarà difficile che non si lascino corrompere dalle logiche di convenienza del proprio partito.

Mi rendo conto che non è vantaggioso essere testimoni di ciò che si proclama, soprattutto quando bisogna fare scelte scomode, e certamente nel dibattito e nell’agire dobbiamo applicare la virtù della prudenza, cercando sempre le mediazioni possibili, ma ci sono momenti in cui bisogna essere disponibili a pagare per la propria testimonianza, anche abbandonando il proprio ruolo.

Una sfida del proprio impegno come testimonianza è vivere pubbli-

camente la fede nel Signore risorto. Sono molti, infatti, i politici che dicono di essere cattolici, soprattutto durante le campagne elettorali, ma che si svestono di questa qualifica non appena entrano in Parlamento. Si lasciano trascinare da criteri di convenienza o semplicemente dal timore di rivelarsi in disaccordo con le convinzioni comuni, non rendendosi conto che hanno il dovere, e pure il diritto, di rendere la propria fede un fatto pubblico e di far scaturire da essa le proprie decisioni. Si tende oggi a pensare che il rapporto con Dio non abbia nulla a che vedere con il rapporto con gli altri. Eppure avvertiamo che un corretto umanesimo non può prescindere dalla questione di Dio.

La politica non può essere per un cristiano separata dall'interiorità spirituale. Deve esserci un *continuum* tra vita interiore e agire politico.

Un'altra responsabilità a cui non può sottrarsi un cristiano impegnato in politica è il riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, perché è proprio attraverso di essa che la Chiesa propone percorsi di valore per la politica. Ovviamente, non parlo di un riferimento a questa dottrina come se fosse un manifesto politico-economico-sociale, ma a come ci è stata presentata – dalla *Rerum novarum* alla *Caritas in veritate* – in quanto applicazione permanente del Vangelo e della tradizione profetica ai contesti mutevoli della storia.

Per la sua grande lungimiranza nell'indagare il momento attuale, ritengo opportuno accennare in particolare alla *Caritas in veritate*. Mentre la *Rerum novarum* portava a considerare i problemi sociali dell'Occidente, il capitalismo e la questione sociale, la *Caritas in veritate* ci pone di fronte a problemi inediti, spingendo il lettore a uscire dalla propria dimensione, per vagliare e considerare tutte le sfide e i problemi posti dai mutamenti culturali e sociali intervenuti con la globalizzazione e dalle gravi conseguenze della crisi economica e finanziaria che stiamo vivendo.

A questo proposito è illuminante il collegamento diretto che opera il Santo Padre tra la questione antropologica attuale – come l'uomo sia messo in discussione dalla ricerca scientifica – e la questione sociale –

come l'economia stia ponendo vari interrogativi sugli elementi della solidarietà umana. La crisi economica sta facendo aumentare la povertà, la disoccupazione, le disparità e le discriminazioni, e poiché è la dimensione stessa dell'uomo a essere oggetto di controversie, allora non basta più parlare solo di sviluppo economico. Occorre definire una nuova visione di sviluppo umano, in cui siano la centralità della persona e la sua nuda vita a essere considerate fondamentali. In altri termini la *Caritas in veritate* ci obbliga a valutare come sia possibile passare dall'economia politica che abbiamo ereditato come modello interpretativo, orientativo e fattuale dalla cultura anglosassone segnata dal protestantesimo, all'economia civile che è propria della nostra tradizione cattolica latina che considera l'economia non solo un tessuto di relazioni per lo scambio di merci, ma anche un sistema di rapporti tra persone.

Alla luce del contesto economico, sociale e culturale contemporaneo, bisogna promuovere il recupero della ricchezza della dottrina sociale della Chiesa e in particolare il riferimento a questo rimettere al centro l'uomo nella vita economica e sociale che auspica la *Caritas in veritate*.

Potrebbe derivare da qui il senso da dare alla formazione di una nuova generazione di politici cristiani, generando un *pathos* e un sogno che guardi al futuro e che aiuti a un ripensamento del presente per uscire da tutte le logiche del presenzialismo che caratterizzano la classe dirigente di oggi.

In questa sede m'interessa anche parlare di un'altra componente dell'agire politico che pone il cristiano di fronte a serie difficoltà: l'esercizio del potere. La politica, infatti, implica un esercizio del potere diretto per chi è stato chiamato a governare tramite il voto e indiretto per chi è stato, invece, chiamato a un ruolo di opposizione.

Come deve porsi il cristiano nel rapporto con questa funzione, alla quale per altro non può sottrarsi?

Bisogna ammettere che nel mondo cattolico c'è una sorta di ritrosia a parlare di potere. È tuttavia necessario trovare una modalità di eserci-

zio di questa facoltà che esprima lo stile propriamente cristiano, una modalità che abbia un contenuto morale e che si muova secondo prudenza. Specificamente mi riferisco a un utilizzo del potere che si prefigga il bene comune, che si ponga al servizio della società secondo valori e principi di riferimento da cui non transigere.

Infine, credo che noi abbiamo il dovere di ridare luce alla presenza cristiana nel mondo della politica. Oggi, lo dicevo all'inizio, si percepisce una grande sfiducia nei confronti dei politici, che sono solitamente definiti "la casta", profittatori, possessori di privilegi immischiati in forme di corruzione, tesi solo al raggiungimento dei propri interessi personali e di partito.

Questa cattiva fama genera una tentazione, tipica del mondo cristiano: quella di "stare alla finestra", ovvero di pensare che, poiché la politica è un mondo sporco, è più opportuno non farsene coinvolgere e guardarla da lontano. Si preferisce rifugiarsi, allora, nelle opere parrocchiali, nell'attività associativa, caritativa e assistenziale. Indubbiamente questi sono impegni importanti che non vanno abbandonati. Anzi, a questo proposito, vorrei precisare che sono convinto che il primo elemento formativo di chi vuole impegnarsi in politica dovrebbe essere proprio l'impegno sociale al servizio dei poveri e dei più bisognosi, al fine di favorire una comprensione profonda dei bisogni e delle sofferenze della gente.

Ma penso anche che non possiamo stare alla finestra. Se vogliamo incidere su quelle che Giovanni Paolo II indicava come strutture di peccato, non possiamo sottrarci all'impegno politico, poiché il benessere e il destino dell'essere umano sono materia di competenza della politica e anche dell'esercizio della carità.

Stare in politica significa, sicuramente, attraversare il territorio del demonio, essere soggetti a tante tentazioni, compiere tanti errori, ma questo è il rischio che ogni cristiano deve affrontare. Se non abbiamo il coraggio di attraversare il territorio del demonio, come può la grazia penetrare in certi ambiti?

Noi abbiamo un compito: quello di dare un contributo specificamente cristiano al mondo della politica. Basta con i discorsi sofisticati sulla laicità! Io sono cristiano libero e voglio che la mia libertà sia rispettata. Considerare le cose, i fatti, le proposte in senso cristiano non significa “incamerare” o “battezzare” nel senso di volere confiscare a tutti i costi, ma più semplicemente assumere l’obbligo cristiano di guardare, analizzare, comprendere, verificare le questioni a fondo. Il cristiano deve vedere e comprendere tutto quello che si agita tra gli uomini: «Esaminate tutto, trattenete ciò che è buono» (1 Ts 5, 21).

La mia laicità di cristiano nasce dallo sguardo aperto sul mondo e dall’ascolto della Parola.

Leggendo la bellissima lettera di Paolo ai Galati ho capito a fondo cos’è la mia laicità: è la libertà nell’amore. Noi non dobbiamo interrogarci su quanto siamo laici. Dobbiamo invece chiederci quanto aderiamo a Cristo, agli insegnamenti della nostra fede, se realmente sentiamo di appartenere alla Chiesa, se viviamo la comunione dei santi e se veramente amiamo il prossimo come noi stessi, perché è questo che forma la nostra laicità. Non se siamo con lo Stato o contro lo Stato. Il problema di noi cristiani non è essere pro o contro, ma consegnare una testimonianza di ciò in cui crediamo.

L'enorme valenza sociale e politica del fatto cristiano

ROBERTO FORMIGONI*

Anch'io collocherò il mio intervento sul versante della testimonianza di un'esperienza che ho fatto, e sto facendo, nel mio lavoro politico. Partirò dal titolo "Cattolici in politica: quali esigenze, quali bisogni, quali sfide". Mi sembra che, innanzi tutto, ci sia un'esigenza e una sfida per il cattolico che si impegna in politica, che riguarda la natura stessa del fatto cristiano. Lo accennava Savino Pezzotta, e io lo voglio riprendere aggiungendo qualche parola: il politico credente non deve dimenticare mai che il fatto cristiano ha intrinsecamente una dimensione sociale e quindi politica. Noi non partiamo da zero. La storia della rilevanza del cristianesimo nella società, in politica, non parte dai nostri tentativi e dalle nostre parole balbettate. Siamo generati da una storia di due millenni nella quale chi è venuto prima di noi, in maniera più o meno articolata, spesso con grandissima capacità di costruzione sociale, ha dato una testimonianza e ha organizzato delle parti di società o delle intere società; e noi siamo dentro l'alveo di questa storia, di questa costruzione. In altre parole: la politica non è estranea al fatto cristiano, perché nulla di ciò che è umano è estraneo al fatto cristiano. Il cristiano non può sentire la politica come qualche cosa di estraneo rispetto alla sua identità, alla sua vocazione; e quindi la comunità cristiana non può astenersi dall'impegno a educare anche alla politica i propri figli e i propri appartenenti. Credo che una comunità cristiana nella quale non nascessero vocazioni alla politica dovrebbe interrogarsi profondamente sulla verità della propria fede e della propria educazione; come una comunità cristiana nella quale non nascessero vocazioni al sacerdozio o al matri-

* Presidente della Regione Lombardia.

monio. Ma insisto: c'è innanzitutto una rilevanza pubblica del fatto cristiano, e non a caso l'epoca moderna è contraddistinta dalla guerra più forte mai dichiarata alla dimensione politica di questo fatto. Il prof. Miró parlava di guerra culturale contro il cristianesimo; sono profondamente d'accordo. Le culture moderne sono intrise di questa avversione, di questa inimicizia, non tanto al cristianesimo in quanto tale, ma al cristianesimo come generatore di una civiltà umana che ha rilevanza sociale e politica. L'epoca moderna è tutta contraddistinta dal tentativo di negare o di ridimensionare la valenza sociale e politica del fatto cristiano riducendo la fede a un fenomeno privato, quindi influente, insignificante; riducendola a una dimensione intimistica che riguarda la persona nel privato della sua coscienza, mentre viene negato il diritto di parola al cristiano nella società. Fortunatamente venti secoli di storia dimostrano come il fatto cristiano abbia questa rilevanza e come i cristiani, senza porsi tanti complessi, abbiano fatto politica nel corso di due millenni. Facevano certamente politica i monaci che coltivavano le terre, i religiosi e le religiose che fondavano ospedali e asili per i poveri, le confraternite; come pure facevano politica tutti gli uomini e tutte le donne che si impegnavano in favore dei bisognosi e degli emarginati. La storia dell'Occidente, e non soltanto dell'Occidente, dimostra che la fede, nei secoli, è stata innovativa e creativa; e oggi ancora, i cristiani continuano a essere creatori di società attraverso le opere che realizzano in campo educativo e assistenziale: le scuole, le comunità di lavoro, le cooperative, i consultori, gli asili; un tentativo di costruire società economiche, luoghi di lavoro che siano improntati con una logica diversa, non soltanto del giusto e inevitabile profitto economico – anch'esso è una dimensione ineliminabile dell'economia – ma ispirati anche a criteri di solidarietà, di aiuto agli altri, di aiuto all'inserzione, dentro la dimensione complessiva della vita, di soggetti più sfortunati di cui la comunità cristiana si fa carico.

Credo che quando un cattolico entra in politica debba avere innanzitutto presente che il suo primo compito dovrebbe essere quello di difen-

dere e di promuovere ciò che le comunità cristiane hanno costruito di socialmente rilevante. Molte volte mi interrogo e pongo soprattutto ai miei amici più giovani questa domanda: ci siamo messi in politica per fare che cosa? Per affermare le nostre teorie? Per sviluppare le intuizioni della nostra testa, che pure sono necessarie? O innanzitutto ci siamo messi in politica per difendere il diritto all'esistenza di ciò che i cristiani hanno costruito nel corso di questi venti secoli di storia e di ciò che le comunità cristiane continuano a costruire in questi anni in tante parti del mondo?

In altri termini, io credo che una politica cristianamente ispirata abbia intrinseca in sé questa visione chiara per cui il motore della storia è ciò che gli uomini fanno, creano, costruiscono, più che ciò che i potenti riescono a determinare dall'alto delle loro posizioni. La nobiltà della politica viene, a mio modo di vedere, riscattata non nella pretesa di riaffermare il primato della politica su tutto e su tutti, ma in una politica che riconosca il proprio ruolo nel servire, nel far crescere ciò che gli uomini, con la loro genialità, dimostrano di saper costruire, di saper mettere in atto.

Un altro elemento di straordinaria forza del cattolico che si mette in politica è certamente quel corpo preziosissimo di teoria e di esperienza che è la dottrina sociale cristiana. Sono testi fondamentali di riflessione che il magistero continua ad arricchire e a offrire a noi laici impegnati in politica come aiuto concreto, ma allo stesso modo è dottrina sociale cristiana il corpo delle esperienze vive. Tanti uomini credono alla dottrina sociale cristiana e la mettono in atto con tentativi più o meno riusciti, più o meno perfetti, ma con la volontà tenace e caparbia di continuare a credere nella dignità della persona, nella solidarietà, nella sussidiarietà, nel bene comune che, come ognuno di noi sa, sono i quattro cardini, i quattro principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa. Essa disegna un modo originalissimo di essere nel mondo e in politica. Oggi di diritti della persona parlano in moltissimi e in moltissime culture, ma il punto di vista del cristianesimo nell'affermare il valore ineliminabile di ogni singola persona, irriducibile, nel suo valore, a chiunque altro, è

talmente originale, che nel bailamme di tanti linguaggi che parlano di diritti umani è ancora riconoscibile e ha un valore di testimonianza straordinaria: la persona come soggetto portatore di valori, la persona colta nell'integralità dei suoi bisogni materiali e spirituali, colta nell'integralità del valore del soggetto umano che essa è.

Permettetemi di dire – e qui arrischio un giudizio storico – che di tutti questi quattro principi, ciascuno di essi fundamentalissimo, quello su cui si gioca di più la partita, per lo meno oggi in Italia, è il tema della sussidiarietà. Ripeto, non perché gli altri siano meno importanti, ma perché l'attualità della sfida culturale e politica oggi, per lo meno in Italia, è giocata sul tema della sussidiarietà. Veniamo da tre secoli di dominanza culturale dell'Illuminismo, delle culture da esso derivate e delle letture politiche che dell'Illuminismo sono state date, da destra e da sinistra, che hanno costruito quello che io chiamo il Moloch dello Stato e dello statalismo. Oggi sussidiarietà significa rovesciare quell'impostazione statalista che ha generato i totalitarismi, che non sono stati corretti – a mio modo di vedere – neppure dall'avvento della moderna democrazia. Le democrazie contemporanee sono un fatto evidentemente importantissimo, ma la concezione che sta alla loro base è ancora una concezione per cui il primato non è della persona, non è delle organizzazioni sociali, non è dei corpi sociali intermedi, non è della famiglia e delle famiglie, ma è dell'apparato statale. La sfida che io sento addosso a me, che sento addosso ai miei amici cattolici che con me hanno assunto in questi anni un impegno politico, è invece quella di rovesciare questa impostazione e di dimostrare – esperienza alla mano – che è possibile immaginare una nuova statualità, fondata sul primato della persona, sul primato della famiglia, sul primato dei corpi sociali intermedi. È possibile scommettere, in qualche modo, sul ritirarsi dello Stato, della pretesa del primato della politica, per affermare invece, in termini concreti, la centralità della persona, il primato della persona; per affermare che la persona viene prima della politica, che le comunità e i corpi sociali vengono prima della macchina dello Stato.

Questo è anche il contenuto specifico del mio lavoro di questi quindici anni come Presidente della Regione Lombardia. Guardandola dall'esterno, è certamente una carriera politica di successo: essere rieletti per la quarta volta nella Regione più importante, significa che c'è un gradimento dell'elettorato nei confronti della persona, e certamente è così. La cosa curiosa è che questo gradimento rinnovato dei cittadini lombardi nei miei confronti è particolarmente forte proprio perché sono riuscito, con l'aiuto dei miei collaboratori, a tradurre dalla teoria alla pratica, in molti campi, il principio di sussidiarietà. In questi anni ho cercato di mettere realmente al centro la persona, di riconsegnare alla persona il diritto di scegliere, per esempio nei campi dei servizi sociali, della scuola, della sanità, del *welfare*. Ho cercato di riconsegnare alla persona la libertà di scegliere a quale agenzia culturale o educativa rivolgersi, sottraendo questo potere di scelta alla macchina statale e alla stessa macchina burocratica regionale. I cittadini lombardi hanno risposto positivamente, esprimendo consenso nei confronti, prima, di questa impostazione affermata e, poi, delle prime esperienze che venivano realizzate. Non voglio dilungarmi troppo nella descrizione di esperienze che per molti aspetti sono *in fieri*, ma nel campo della sanità, la "rivoluzione" sanitaria lombarda, all'inizio contestatissima e criticatissima da destra come da sinistra, oggi guardata come modello e come punto di riferimento, è stata fondata proprio su questo, sull'equiparazione di strutture ospedaliere pubbliche e private e sulla consegna al cittadino della libertà di scegliere in quale ospedale andare a farsi curare. Non è più la macchina burocratica che dice al cittadino: hai questa tipologia di male, vai in quel posto; ma è il cittadino a dire: esercito il mio libero arbitrio e scelgo questo. Analogamente nel campo della scuola. Siamo all'inizio, anche perché in Italia la competenza scolastica non è delle Regioni ma è dello Stato. Però, forzando la stessa legge abbiamo istituito prima il buono scuola, poi il sistema della "dote scuola", dando un aiuto economico concreto alle famiglie che scelgono una scuola diversa dalla scuola statale, quindi permettendo a molte famiglie, economica-

mente non ricche, di poter mandare i propri figli alla scuola libera, molto spesso cattolica, con l'aiuto, con il buono, con il voucher fornito dalla Regione Lombardia. Analogamente nel *welfare*, nell'università... Ripeto, mi sembra che questa sia la sfida fondamentale, oggi, in Italia, per poter realizzare in politica una diversa impostazione del rapporto tra Stato e cittadino, quindi per poter dar vita a una nuova statualità.

Questa azione politica, che si ispira ai principi imparati nel catechismo e nella dottrina sociale cristiana, realizza una condizione di libertà per tutti gli uomini, per tutte le famiglie, qualunque sia la loro fede, la loro convinzione. Riconsegnare ai genitori il diritto di scegliere per i propri figli la scuola preferita, non è, infatti, affermare un privilegio dei cattolici, ma consegnare un diritto fondamentale di libertà.

Vado rapidamente verso la conclusione. Per quanto riguarda le sfide dei cattolici in politica, voglio soltanto "lanciare dei titoli". Oggi siamo all'interno di una crisi economica, finanziaria, che sta mostrando una sua dimensione occupazionale, e quindi sociale, straordinariamente grave. Certamente siamo nella crisi economica del mondo occidentale più grave da quella del 1929. Questa crisi pone questioni nuove che né lo Stato tradizionalmente inteso, né le politiche liberiste e social-democratiche si mostrano in grado di saper affrontare, di saper risolvere. C'è dunque, dentro questa situazione di grave difficoltà, una possibilità di testimonianza e di creatività incredibile per il cristiano. Riflettere, anche qui, in termini di dottrina sociale cristiana, di sussidiarietà, di solidarietà davanti alla crisi economica mondiale; riflettere insieme, confrontarci, è un dovere di noi politici cattolici, un'occasione per dare un contributo importante alla soluzione dei problemi.

Un secondo enorme tema è quello della bioetica e delle neuroscienze. I giornali – per lo meno i giornali italiani di oggi – dicono: "Creata la vita artificiale!". Non so se la notizia corrisponda al vero, o se sia lo slogan che deve lanciare un nuovo prodotto. Ma certamente la scienza ha oggi delle potenzialità straordinarie che non aveva ieri. Il cristiano è chiamato, non soltanto il cristiano in politica, ma il cristiano *tout court*,

a dare un contributo di giudizio, perché quanto più la scienza diventa potente, tendenzialmente onnipotente, tanto più c'è bisogno di un soggetto umano che sappia guidare quella scienza. Le possibilità infinite della scienza sono un fatto positivo, ma costituiscono anche un potenziale rischio altissimo. C'è bisogno di un soggetto personale che sappia guidare. E questo introduce all'altra sfida che voglio ricordare, la sfida educativa, che per certi aspetti sento come la sfida politica e sociale più importante nel mondo, nel mondo occidentale, e nella quale i cristiani, ancora una volta i cristiani *tout court*, la comunità cristiana, ma certamente i cristiani impegnati in politica, devono affrontare. Rimettere al centro delle politiche l'educazione, un'educazione libera, un'educazione integrale del soggetto umano. L'educazione scientifica e tecnologica sono certamente importanti, ma è fondamentale anche un'educazione umanistica, l'"educazione" da intendere come il giocare nel rapporto tra l'adulto, se ha qualcosa da dire, e il giovane, che sappiamo essere assetato di sapere, anche se a volte questa sua sete è nascosta da chi ha interesse a indurre soltanto i bisogni della civiltà dei consumi.

E infine – si potrebbero aggiungere tanti altri temi – chiudo con una delle sfide che abbiamo davanti per il futuro, anche qui particolarmente significativa in Italia, la formulo con una domanda: ha ancora senso parlare di unità politica dei cattolici? In Italia non c'è più un partito dei cattolici. In realtà non c'è mai stato il partito unico di tutti i cattolici, ma c'era un partito nel quale la grande maggioranza dei cattolici si riconosceva. Certamente in questi termini, il tema dell'unità politica dei cattolici non si pone più. Però, probabilmente, pur militando in formazioni politiche diverse, i cattolici dovrebbero vivere un'insopprimibile tendenza all'unità. Come può manifestarsi questa insopprimibile tendenza all'unità? Come può vivere? Credo che sia importante e doveroso tenere accesa questa domanda perché il richiamo all'unità è qualche cosa che anche in politica ci viene posto.

INDICE

Introduzione, <i>Card. Stanisław Rylko</i>	5
Discorso di S. S. Benedetto XVI ai partecipanti	19

RELAZIONI

Politica e democrazia oggi: <i>status quaestionis</i> , <i>Lorenzo Ornaghi</i> . .	25
Chiesa e comunità politica: alcuni punti fermi, <i>Card. Camillo Ruini</i>	47
L'impegno del laico nella vita politica. Considerazioni in un momento di cambiamento culturale, <i>Mons. Rino Fisichella</i> . .	63
Cosa ci dicono oggi le grandi figure di cristiani in politica? <i>Andrea Riccardi</i>	95
Criteri e modalità per la formazione dei fedeli laici all'impegno politico, <i>Guzmán Carriquiry</i>	111

TAVOLA ROTONDA

Cattolici in politica: quali esigenze, quali bisogni, quali sfide?

La necessità di nuovi soggetti politici e di nuovi progetti culturali <i>Josep Miró i Ardèvol</i>	149
--	-----

Indice

La sfida della testimonianza di unità tra fede professata e azione politica, <i>Savino Pezzotta</i>	159
L'enorme valenza sociale e politica del fatto cristiano <i>Roberto Formigoni</i>	167

COLLANA « LAICI OGGI »

I testi pubblicati nella collana “Laici oggi” raccolgono gli atti di diversi eventi organizzati dal Pontificio Consiglio per i Laici (convegni, seminari di studio, assemblee plenarie). Sono editi in italiano, inglese, francese e spagnolo.

1. *Riscoprire il Battesimo*, XVII Assemblea plenaria, 27-31 ottobre 1997 [esaurito].
2. *I movimenti nella Chiesa*, Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, 27-29 maggio 1998 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
3. *Riscoprire la Confermazione*, XVIII Assemblea plenaria, 27 febbraio-2 marzo 1999 (€ 10,00).
4. *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Seminario di studio, 16-18 giugno 1999 (€ 10,00).
5. *Congresso del laicato cattolico – Roma 2000*, Congresso internazionale, 25-30 novembre 2000 (€ 15,00).
6. *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Seminario di studio, 22-23 giugno 2001 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
7. *Riscoprire l'Eucaristia*, XX Assemblea plenaria, 21-23 novembre 2002 (€ 6,00).
8. *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, Seminario di studio, 30-31 gennaio 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
9. *Riscoprire il vero volto della parrocchia*, XXI Assemblea plenaria, 24-28 novembre 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
10. *Il mondo dello sport oggi: campo d'impegno cristiano*, Seminario di studio, 11-12 novembre 2005 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
11. *La bellezza di essere cristiani. I movimenti nella Chiesa*, Atti del II Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità (Rocca di Papa, 31 maggio-2 giugno 2006) e testi dell'incontro con il Santo Padre Benedetto XVI nella Vigilia di Pentecoste (Roma, 3 giugno 2006) (€ 15,00).

12. *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento*, Atti della XXII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 21-24 settembre 2006 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
13. *Lo sport: una sfida educativa e pastorale*, Seminario di studio, 7-8 settembre 2007 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
14. *Pastori e movimenti ecclesiali*, Seminario di studio per vescovi «Vi chiedo di andare incontro ai movimenti con molto amore», Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008 (€ 15,00).
15. *Donna e uomo: l'humanum nella sua interezza*. A venti anni dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988-2008), Convegno internazionale, Roma, 7-9 febbraio 2008 (€ 15,00).
16. *Christifideles laici. Bilancio e prospettive*, Atti della XXIII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 13-15 novembre 2008 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
17. *Sport, educazione, fede: per una nuova stagione del movimento sportivo cattolico*, Seminario di studio, 6-7 novembre 2009 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
18. *Proclaiming Jesus Christ in Asia Today* (Annunciare Gesù Cristo in Asia oggi), Congress of Asian Catholic Laity, August 31 - September 5, 2010, Seoul, Korea (€ 15,00). Disponibile solo in inglese.

I testi della collana possono essere richiesti presso gli uffici del Pontificio Consiglio per i Laici.

Indirizzo postale: Pontificio Consiglio per i Laici
Palazzo San Calisto
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere)
00153 ROMA

Tel.: 06 69869300
Fax: 06 69887214
E-mail: pcpl@laity.va
Telegrammi: Consilaic

TIPOGRAFIA VATICANA

