

Fede e politica nelle posizioni della cattolicità contemporanea

Breve estratto da **Achille Ardigò**, Toniolo: *il primato della riforma sociale*, Nuova Universale Cappelli, Bologna, 1978, Cap. IV, *Il pensiero di Giuseppe Toniolo sul rapporto tra fede e politica, a confronto con le principali posizioni della cattolicità contemporanea*, pagg.53-82.

Il testo completo è reperibile sul sito dell'Istituto De Gasperi (www.istitutodegasperi-emilia-romagna.it) alla "sezione Documenti"

Viene offerta in queste pagine la seconda parte di uno scritto del prof. **Achille Ardigò**, in cui si mette a confronto la **riflessione innovativa del Concilio Vaticano II** sul rapporto fede-politica con **quattro "posizioni" o modelli che** si presentano (nella storia dei rapporti Chiesa-Stato e gerarchia-laici in Italia (negli ultimi cento anni) come successione di risposte prevalenti nel mondo cattolico al mutare della società italiana e come successione di progetti da parte cattolica per l'animazione della società profana, secondo il mistero escatologico della storia.

Per una lettura più proficua si ricordano in breve le suddette quattro posizioni.

La **prima posizione** (teoria e pratica preferenziale di Chiesa gerarchica) è quella espressa da **Leone XIII**. Tale posizione è fondata sulla analogia tra due rapporti: quello Chiesa-Stato e quello gerarchia-laici nella Chiesa. Il Papato e la gerarchia riconoscono uno spazio di autonomia dei laici credenti in politica, ma per le questioni puramente «tecniche» (forma istituzionale dello Stato, struttura parlamentare o meno del governo, le autonomie municipali e altre autonomie locali ecc.). Per tutte le altre scelte politiche, il Papato, invece, esprime scelte vincolanti sia per gli Stati che per i laici nella Chiesa; scelte vincolanti in coscienza. Questa è la risposta della Chiesa alla società moderna e il teorico più compiuto di tale modello restauratore è in Italia Giuseppe **Toniolo**.

La **seconda posizione** è quella del «blocco cattolico», del fronte elettorale dei credenti, sempre sotto la guida della gerarchia, ma senza progetti di nuova cristianità, senza utopie di palinogenesi rispetto all'ordine presente, che si vuole invece difendere. Una posizione che, logicamente, viene prima dell'altra, ma che, nella storia italiana, caratterizza la linea del papato di **Pio X**, la quale impegna all'unità elettorale il laicato fedele, per la difesa della Chiesa istituzionale e insieme dell'ordine liberal-moderato costituito (**patto Gentiloni**).

La **terza posizione** è caratterizzata da autonomia e laicità di gruppi di credenti (laici e presbiteri) i quali non pretendono la rappresentanza unitaria dei cattolici, né il consenso come tale della gerarchia, pur dichiarandosi impegnati a mantenere un'ispirazione cristiana alla loro azione politica. In luogo del "partito cristiano" come strumento della gerarchia della Chiesa, compare il partito laico (non laicista) di cittadini "liberi e forti" con propria ideologia e programma, cristianamente ispirati. Preparata dalle idee di Romolo Murri e di altri, dopo la prima guerra mondiale, la terza posizione si esprime nel partito popolare, secondo ideazione, strategia e guida di **Luigi Sturzo**. Il nucleo di questa posizione è riassunto nella sua relazione al I congresso del partito popolare (giugno 1919 a Bologna): «È superfluo dire perché non ci siamo chiamati partito cattolico: i due termini sono antitetici: il cattolicesimo è religione, è universalità, il partito è politica è divisione. Fin dall'inizio abbiamo escluso che la nostra insegna fosse la religione, e abbiamo voluto chiaramente metterci sul terreno specifico di un partito, che ha per oggetto diretto la vita pubblica della nazione».

La **quarta posizione** (influenzata dagli scritti filosofico-politici di J. Maritain) ha la sua più autorevole e duratura fattispecie storica con la **Democrazia cristiana**. Questa posizione prevede un'azione civica unitaria per un partito politico laico, pur se a ispirazione cristiana. La "formula degasperiana", secondo Ardigò, è stata «il disegno di una strategia democratica al limite anche sulla politica vaticana, da parte di un laico profondamente credente. La formula degasperiana esprime la vitale ambivalenza tra il figlio fedele della Chiesa e lo statista che è cosciente dei valori autonomi della comunità politica; dello statista che avverte la storica necessità, per l'Italia uscita dalla guerra, di una mediazione anche costituzionale, da parte del partito ad ispirazione cristiana, con tutti i partiti che accettino il metodo liberal-democratico come contesto d'azione e di ricostruzione dello Stato».

(a cura di Mario Chiaro)

9....Tra le grandi innovazioni del II Concilio c'è l'affermazione «dell'irriducibilità del cristianesimo a ogni particolare contesto culturale e sociale», fosse anche quello della *Civitas christiana* medievale e di un neo ultramontanesimo. Di qui la disponibilità a rendere l'annuncio di fede superiore, e compatibile ad un tempo, col (ma non riducibile al) pensiero moderno, scientifico e filosofico, a riformulare l'annuncio della fede per renderlo inattaccabile da quelle obiezioni che la scienza e la cultura moderna avevano mosso e muovono. Obiezioni non alla fede, ma a un impasto tra il cristianesimo, il sistema scientifico e metafisico in cui esso era incapsulato e l'uso ideologico della religione. (26)

Vanno pure richiamate due altre innovazioni conciliari: la dichiarazione sulla libertà religiosa, che è il miglior fondamento anche della libertà e responsabilità politica dei laici nella Chiesa, e l'affidamento peculiare, proprio, insostituibile, ai laici dell'impegno nel temporale. Di qui il generale spirito di ricerca personale nella libertà e nella comunione delle chiese locali, che dai documenti del Concilio si distende alla *Octogesima Adveniens* di Paolo VI, sino alle conclusioni del Convegno ecclesiale italiano di

Evangelizzazione e promozione umana del novembre '76. Come è ben noto, la Costituzione dogmatica della Chiesa, *Lumen Gentium*, affida ai laici, nella Chiesa, riconosciuti partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, il compito di cercare, come vocazione propria ad essi, «il regno di Dio trattando le cose temporali». A essi, «particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le realtà temporali secondo Cristo». (27) «L'apostolato nell'ambiente sociale», comprese la legislazione e le strutture della comunità, «è un compito e un obbligo talmente proprio dei laici - è detto nel decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam Actuositatem* - che dagli altri, cioè dal clero e dagli altri religiosi non può mai essere debitamente compiuto...». (28) Ed è un apostolato che richiede la libertà e insieme il dovere *personale* della ricerca. Se la persona umana — secondo la dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae* - ha diritto alla libertà religiosa, se persino in materia di fede nessuno deve essere «forzato ad agire contro la sua coscienza», ciò vale a maggior ragione per la libertà politica dei laici, purché si impegnino all'animazione cristiana del temporale. La ricerca della verità e della ortoprassi laicale anche nella partecipazione politica non può non conformarsi alle indicazioni per la ricerca dettate dalla *Dignitatis humanae*; «una ricerca condotta liberamente con l'aiuto del magistero istituzionalizzato, per mezzo della comunione e del dialogo intraecclesiale, con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente..., gli uni espongono agli altri la verità che hanno scoperto o ritengono di avere scoperto». (29)

La comunione e il dialogo, su cui poi s'aprirà la via maestra della metodologia di cui al § 4 della *Octogesima Adveniens*, non debbono tuttavia in alcun modo confondere la Chiesa con la comunità politica o legarla a un sistema politico, confondere l'unità della fede con il pluralismo legittimo delle opzioni politiche dei laici. Perché la Chiesa è «insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana» (30). Se tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica (31) «è però di grande importanza... che si faccia una chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in nome proprio come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana (nella legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali (32) e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro pastori». (33)

Se la Chiesa può sempre — come è detto nella *Gaudium et Spes* — «dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e della salvezza delle anime..., questo farà utilizzando tutti e solo quei mezzi che sono conformi al Vangelo e al bene di tutti...». (34) Quanto alla partecipazione politica, vale per i cristiani il «dovere di collaborare con tutti gli uomini per la costruzione di un mondo più umano». (35)

Anche solo da questi rapidi richiami *appare indubbia tutta la portata innovativa del Concilio in ordine al tema in esame, quanto al ruolo dei laici. Loro è la maggiore responsabilità e libertà, loro il dovere di una ricerca insieme personale, associativa e comunitaria. Anche loro è quella partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, che malgrado S. Francesco d'Assisi e la sua riforma, non era stata riconosciuta nella Chiesa preconconciliare, operante entro una visione ecclesiale ancora troppo centrata sull'analogia societaria e sulla separazione tra gerarchia e semplici fedeli.* Questa separazione è caduta col II Concilio vaticano. All'analogia societaria si è sostituita, nei documenti, l'analogia comunitaria entro la quale non v'ha da essere confusione di compiti, ma integrazione di *rapporti interpersonali*, distinti secondo gli uffici e i carismi.

Se ci volgiamo, non con sommario distacco, ma con rispettoso e discreto discernimento, a confrontare lo spirito e la lettera del II Concilio con ciascuna delle **quattro posizioni** sopra descritte, possiamo finalmente cogliere le discontinuità e aprirci ai compiti nuovi che ne derivano per il cristiano postconciliare anche nella partecipazione politica.

10. Secondo la **prima posizione**, e in particolare secondo il «rivolgimento... inaugurato dalla Chiesa nel dominio della politica, gli ultimi decenni dell'800», «per ravvivare i procedimenti tradizionali cattolici intorno alla scienza e all'arte di Stato anteriori al Rinascimento e alla riforma, e riannodarli alle fila destinate a produrre il tessuto degli ordini e della vita politica cristiana del secolo nascente» ~, sono le direttive papali che governano la partecipazione dei cittadini cattolici alla vita pubblica. Esse possono, secondo G. Toniolo, elevare all'importanza di un dovere sacro tale partecipazione politica o «qualche volta di vietarla», del pari per esplicita dichiarazione pontificia. Interpretando la linea del pontificato di Leone XIII, il Toniolo afferma essere giunto «un momento memorando nella storia in cui la Chiesa, per il Ministero del Pontefice, autorevolmente dichiara di *pigliare in mano* in nome della giustizia, della carità e della comune salvezza, la *questione sociale tutta intera*, di fronte al liberalismo, al capitalismo e al socialismo». (37)

Ed è in nome di questo «programma politico» e sociale dell'avvenire, che il contegno dei cattolici nei problemi della vita pubblica deve essere ispirato all'unità, col sacrificio delle divisioni circa le forme di

governo che sono secondarie. Questo programma politico e sociale dell'avvenire non domanda e non media niente dalle culture politiche esistenti. «Noi non domandiamo - è detto nel "programma dei cattolici italiani di fronte al socialismo" (1894), il programma di Milano (qui riprodotto) - di puntellare qualche brandello di questo assetto sociale che vacilla e crolla da ogni parte e che si allivella in un disgregamento atomistico sotto l'inonorata servitù della plutocrazia. Nulla domandiamo — continua G. Toniolo — al socialismo... Nulla concediamo nemmeno ad un nuovo *neocristianesimo* sociale, vaporoso e ingannevole... Noi aspiriamo a ricomporre *quell'ordine sociale* che solo la Chiesa cattolica può darci, e perciò chiediamo che alla Chiesa sia restituita quella *libertà esteriore sociale per cui essa ritorni al governo della società e dell'incivilimento*». (38) Il disegno esposto dal Toniolo, di un ordine politico e sociale governato dal pontificato nelle sue linee maestre, si richiama, poi, alla storia passata, ad un'epoca che avrebbe già verificato la piena realizzazione di un ordine politico ed etico-giuridico cristiano. La Chiesa, secondo il Toniolo, dopo l'intervallo - assunto come mero negativo - dell'età moderna, l'età della riforma protestante, dell'umanesimo antropocentrico e delle rivoluzioni, si appresta ad aprire una nuova civiltà cristiana. In questa teoria dei cicli storici, o tutti positivi, o tutti negativi, sia per la Chiesa che per l'incivilimento umano, è presente l'uso ideologico della religione. Ancora una volta, la prima posizione si trova esposta a *disconoscere il mistero della storia umana*; non c'è mistero dove tutto è buono o tutto malvagio nei vari cicli dell'umanità intera. La Chiesa della prima posizione non «cammina con tutta l'umanità», non è «quasi l'anima della società umana» (39) non «riconosce che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione dei suoi avversari e persecutori» (40). La prima posizione, insomma, rifiuta in blocco la secolarizzazione della società e della storia profana, si propone semplicemente di superarla, per il restauro della sacralizzazione del profano. Ora, se la sacralizzazione del profano e la stessa guida politica morale dei Pontefici a difesa delle plebi cristiane contro le minacce degli assolutismi statali e gli sfruttamenti dei potentati economici, avevano un significato di supplenza nell'adolescenza dei popoli, quando confusa e incerta era la coscienza dei diritti di autonomia e di libertà degli uomini comuni, dei semplici cittadini, essa sacralizzazione non può più essere prolungata quando l'immatùrità dei popoli è finita, grazie anche, con tutte le contraddizioni e le manifestazioni storiche del peccato, a quell'età moderna e alle sue più recenti rivoluzioni liberali e sociali, età che non si può superare se non a prezzo di comprenderla e di discernerla, non di rifiutarla.

11. Per quanto concerne, invece, l'affermazione intransigente di autosufficienza culturale, noi sappiamo la netta discontinuità introdotta dal II Concilio. La Chiesa, nello spirito del Concilio, è chiamata ad evangelizzare pure mediante uno «scambio vitale con le diverse culture, ideologie, linguaggi, modi di pensare» (41) e tutte le culture, ideologie, linguaggi e modi di pensare relativizza e discerne alla luce della Rivelazione che da nessun prodotto mondano potrà mai essere realmente falsificata.

Su un altro aspetto va colta, in questo confronto, la discontinuità tra il II Concilio e la prima posizione; ed è il tema della nuova cristianità, anche politica, quale restaurazione, quale ritorno alle matrici pre-moderne della società. Nella misura in cui l'età moderna è mera negazione (si veda il Toniolo), la tesi della nuova cristianità come restaurazione è consequenziale. Ma per restaurare la cristianità, e cioè lo Stato confessionale, secondo il pur grande disegno leonino e la teoria politica di G. Tomolo, occorre sacralizzazione un certo periodo storico di vita e di istituzioni mondane, significa far ricorso al mito (la *civitas christiana* del Medio Evo europeo mitizzata perché resa tutta positiva), o all'utopia in chiave di *revival*. E tra mito ed utopia i legami sono assai stretti.

12. Anche il tema del rapporto fra gerarchia e laici, a proposito della partecipazione politica, vede il II Concilio vaticano operare la continuità dell'essenziale, ma proponendo la precipua responsabilità ai laici. Se «spetta alla Gerarchia illuminare le coscienze dei cristiani circa le scelte temporali e giudicare la effettiva coerenza con i valori evangelici delle opzioni dei laici sul terreno politico», sono i «laici — singolarmente o in gruppo — che debbono compierle in piena autonomia e responsabilità». «I membri della Gerarchia... rinunciando a un impegno politico diretto per assolvere questa loro funzione specifica di illuminazione e discernimento delle coscienze, non si estraniavano affatto dal processo di promozione umana...». (42). Grandissimo, come s'è detto, è il rilievo dato dal II Concilio alla peculiare responsabilità dei laici, «soprattutto nell'ambito dello storico e del contingente, così come in quello della ricerca nell'ambito del sociale e del politico...». (43) E la fede «non suggerisce di necessità un solo progetto di promozione umana, né un'identica opzione: ne può animare diversi, anche in un ambiente culturale assai omogeneo». (44) Tale pluralismo politico va interpretato, come si diceva, in coerenza con la fede, anche sulla linea del documento conciliare sulla libertà religiosa. All'obbligo morale della ricerca della verità, gli

uomini non sono in grado di soddisfare in modo corrispondente alla loro natura, «se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna» (45).. E che è questa libertà psicologica se non il riconoscimento della secolarizzazione rettamente intesa? Secolarizzazione è riconoscimento dell'indipendenza e dell'autonomia, nel proprio campo, sia dall'organizzazione politica della società che della Chiesa, le quali però entrambe sono al servizio, anche se a titolo diverso, della vocazione personale e sociale delle persone umane. (46) Si pone qui con forza, nello spirito del Concilio, la fine di quel limite insito nella prima posizione e cioè la sacralizzazione del politico, ossia l'enfasi sul rapporto strumentale della comunità politica alla Chiesa, enfasi che rischia di privare i laici cristiani della maturazione psicologica di cittadini e di uomini, nella misura in cui li priva della autonomia e della responsabilità personale delle scelte di partecipazione politica. Sotto tale profilo, la sacralizzazione della politica è una tentazione sempre rinascete in ogni movimento storico, perché l'inclinazione alla dipendenza, alla sicurezza subalterna, è parte della psicologia individuale e collettiva, specie di fronte alle sfide e ai rischi maggiori; inclinazione che viene sfruttata come *instrumentum Regni* da ogni potere. Nessun centro di potere politico, ad ideologia atea o religiosa o indifferente, ha mai rinunciato, pur se in diversa misura, a sacralizzare il proprio potere circondandolo di miti numinosi delle origini, di riti profani e talora profananti, di consacrazioni e di investiture, di ideologie che soddisfino il bisogno di sicurezza e di dipendenza dei cittadini o dei sudditi.

Sotto questo profilo, c'è una dose di verità nel giudizio secondo il quale in Italia « il confessionalismo della DC si inserisce in un sistema globale caratterizzato da integrismo di tipo laico, marxista o cattolico» perché ciascuno dei maggiori partiti ha voluto la sua sacralizzazione, anche atea, nel fissismo ideologico. In tal modo, «la differenziazione politica non passa su discriminanti programmatiche e istituzionali», «ma il confronto tra i partiti è confronto anche tra le diverse confessioni...». (47) In ogni caso, con buona pace dei razionalisti, una qualche sacralità delle ideologie politiche è umanamente indissociabile dalle grandi correnti e forze storiche; ma è una sacralità da svuotare, perché pretende di totalizzare e di assolutizzare un messaggio umano. una sacralità contro la quale proprio la Rivelazione di Cristo e la missione della Chiesa, e l'azione profetica dei singoli laici, debbono insorgere per discernere e relativizzare i falsi assoluti. Non a caso, F. Rodano riconosce che «la verità più importante di cui *in linea di fatto* (e — dico io — per riflesso della stessa animazione cristiana) è portatore «il movimento politico dei cattolici» è stata ed è la difesa della laicità della democrazia, anche contro i comunisti «sino a quando questi continuano a vedere nel marxismo la propria ideologia, anziché una feconda e *imprescindibile* lezione» (48). Cioè sino a quando permarrà una sacralizzazione (per sua natura totalizzante) della scelta comunista.

Per tornare al rapporto fede-politica, cade qui valido il richiamo ad un'altra tesi rodaniana sugli «inevitabili esiti modernistici dell'integrismo». Ogni sacralizzazione della politica, anche se della politica per una nuova cristianità (sia essa una nuova cristianità secolarizzata alla Maritain, o rivoluzionaria secondo certa teologia della rivoluzione), implica una temporalizzazione del cristianesimo, un'unità così forte tra Chiesa e mondo, con uso strumentale della Chiesa ad obiettivi storici, da far perdere la vitale ambivalenza dell'uomo e del rapporto fede-storia.

Le discontinuità accertate nel confronto tra la prima posizione e i testi del II Concilio valgono, naturalmente, *a fortiori* anche per **la seconda posizione**; quella del blocco elettorale cattolico, del «fronte cristiano» estemporaneo, direttamente o indirettamente guidato dalla gerarchia di Chiesa. *Trattasi di una posizione che ha preceduto e che ha seguito la prima*, introdotta e utilizzata, cioè, sia quando il progetto intransigente, la prospettiva della restaurazione - rinnovazione dello Stato in senso cristiano (pur entro sistemi di democrazia rappresentativa) non erano ancora emersi a livello di politica vaticana e di cultura cattolica, sia quando, progetto e prospettiva, erano entrati in crisi per fattori interni ed esterni alla vita di Chiesa.

La constatazione del nettissimo superamento di tali due posizioni dopo il Concilio, quale risulta anche dal nostro confronto, non significa peraltro che si voglia pronunciare *ex post* una condanna di principio alle prime due posizioni - specie alla prima del Toniolo - sibbene una loro interpretazione critica. ~ la crescita nel nostro paese della Chiesa e della storia profana, pur nella autonomia e indipendenza delle due realtà, al comune servizio della persona umana, che ci autorizzano a considerarle superate.

«L'affermazione dell'originalità della Chiesa sul terreno profano - ha scritto nel 1971 Giulio Girardi - non ha escluso in passato e non esclude attualmente una sua funzione suppletiva là dove la situazione non consente ancora la creazione di autonome istituzioni profane (...). Là, ad es., dove l'assenza delle libertà fondamentali... è associata al rispetto della Chiesa... la Chiesa potrebbe... allora diventare l'ultimo baluardo della libertà» (49) s'intende anche politica.

13. Possiamo dire che i cristiani i quali, in varie nazioni, hanno reso possibili, pur tra difficoltà e problemi di coscienza, esperimenti storici della **terza posizione**, hanno operato come anticipatori, in parte, della linea

del II Concilio. L'anticipazione ha riguardato sia la primaria responsabilità e libertà dei laici cattolici nell'azione temporale, sia la sperimentazione del «dovere di collaborare con tutti gli uomini per la costruzione di un mondo più umano». (50) Anche in rapporto alla terza posizione, tuttavia, che è quella del pluralismo, della laicità, dell'apertura al mondo nelle scelte politiche, l'innovazione conciliare comporta elementi di discontinuità netta in almeno tre direzioni, tra di loro connesse:

a. nell'interpretazione del rapporto tra gerarchia e laici, tra spirituale e temporale, tra coscienza ecclesiale, da un lato, e scelta e prassi politiche, dall'altro;

b. nei criteri del pluralismo politico;

c. nella relazione tra autonomia politica e partecipazione alla comunità di Chiesa.

Ciò che il secondo Concilio vaticano innova, rispetto alla terza posizione, concerne anzitutto il rapporto Chiesa-mondo, concerne il superamento di quella costruzione teologica cui anche il Maritain si è rifatto, della separazione tra i piani dell'azione (spirituale, temporale, spirituale che tocca il temporale) specie se interpretata come separazione tra gerarchia e semplici fedeli ma anche tra ciò che è rilevante per salvarsi l'anima e le opzioni tecnico-politiche lasciate come secondarie al pluralismo delle soggettività. **La Chiesa, insomma, del II Concilio ha mutato profondamente il suo rapporto con la società e con l'umanità.** Dalla difesa del proprio campo di missione spirituale nel temporale (obiettivo difensivo della *nuova cristianità* elaborato nei confronti dell'età moderna) intende passare all'apertura evangelizzatrice a tutti gli uomini, al campo della *societas hominum*, sul fondamento della sola, comune, natura umana. Come, con una certa enfasi temporalistica, osserva il teologo E. Chiavacci, questa separazione di piani, «questa doppia finalità per lungo tempo non è riuscita a fondersi in uno: da un lato il fine del miglior sviluppo terreno... e dall'altro il fine di andare in Paradiso...»; da un lato l'attività specifica della Chiesa «ridotta in gran parte al secondo fine, a salvare le anime dei singoli»... [anche con le opere della carità sociale, quali] «opere buone che è doveroso compiere per salvarsi l'anima»; dall'altro, l'autonomia della politica che significa scelte individuali, soggettive. Da un lato, la prevalente preoccupazione della Chiesa di «difendere se stessa e la sua libertà, non per egoismo, ma per strappare ai potenti della terra spazio e pace sufficienti per l'amministrazione della Parola e dei sacramenti in modo che tutti i singoli possano andare in Paradiso». (51)

Dall'altra, la politica che, fatta salva la difesa della Chiesa, delle sue istituzioni e dei suoi diritti, e nella coerenza personale ai principi cristiani del cattolico politicamente impegnato, è autonoma e indipendente perché la salvezza delle anime non passa attraverso il divenire storico dell'umanità. Con il Concilio vaticano II, questa separazione netta di piani scompare, specie con la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, la quale porta il titolo significativo della «Chiesa nel mondo». «Non ci sono due storie - continua allora il teologo Chiavacci - la storia della Chiesa da un lato, e la storia del mondo dall'altro. C'è una sola storia in cui la Chiesa è inserita con il suo messaggio. (...) In questo ribaltamento, la Chiesa è vista come mescolata con l'umanità nel suo doloroso cammino storico» (...) «Non è, quindi, la storia, qualcosa di cui la Chiesa possa disinteressarsi». «E' nella storia [di cui Cristo è il fine] ... che deve realizzarsi gradualmente sia pure sempre in forma insufficiente, un unico immenso piano di salvezza da parte di Dio » (52) che deve essere salvezza in Cristo della singola anima e salvezza dell'umanità secondo il mistero escatologico di cui la storia è gravida.

Consegue che l'impegno politico, nell'autonomia e indipendenza dei laici credenti, non è autonomo nel senso della politica come arte di tutti i possibili (fatti salvi i diritti della Chiesa istituzione e i principi cristiani staticamente intesi).

Il legittimo pluralismo politico dei laici credenti, salvi i principi, non è qualcosa di profondamente altro rispetto all'individualismo liberale solo o tanto perché ciascun credente deve essere «cristianamente ispirato», ma anche e soprattutto perché la prassi politica va sempre finalizzata al bene comune, cioè alla giustizia e alla trasformazione del mondo, nella libertà e perché questa trasformazione del mondo implica, contro ogni paternalismo anche di Chiesa, l'assunzione di responsabilità e l'esercizio dei diritti e doveri del cittadino, propri del regime democratico, da parte del maggior numero di individui che anche in tal modo divengono persone umane. Consegue che, proprio per il rovesciamento degli obiettivi, dalla difesa della Chiesa alla liberazione - che sia autoliberazione - spirituale e storica delle persone private, dei singoli individui come cittadini, perde validità la distinzione introdotta dalla teologia politica di Leone XIII, e accettata anche da J. Maritain, tra scelte politiche moralmente obbligatorie, e perciò guidate dalla gerarchia di Chiesa, e problemi tecnicopolitici (*in primis* le forme di governo) considerati eticamente indifferenti e perciò lasciati alla autonoma scelta pluralistica dei singoli laici credenti. Si tratta di una svolta (connessa al primato della persona umana delle moltitudini) che è maturata prima del II Concilio, durante il pontificato di Pio XII, negli ultimi anni della seconda guerra mondiale. La democrazia appare come «un postulato morale imposto dalla stessa ragione», secondo la celebre sentenza del radiomessaggio natalizio del 1944 di Pio XII. E papa Giovanni XXIII proporrà come bene comune, nella *Pacem in terris*, quel dinamismo storico verso la

«eguaglianza più umana tra gli uomini» che scaturisce dal diritto — dovere di ognuno, nella libertà, a ricercare la maturazione delle proprie potenzialità personali al servizio di tutti. (53)

L'altra direzione innovativa del secondo Concilio vaticano, rispetto alla terza posizione, si innesta a questo punto con profonda coerenza sulla prima. La separazione dei piani d'azione del cristiano (spirituale, temporale) su cui insiste la terza posizione è anche separazione netta di compiti: compiti della gerarchia ecclesiastica e compiti dei semplici fedeli. Nella visione, invece, della *Gaudium et Spes* che è quella di una Chiesa che «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia», la distinzione dei compiti tra gerarchia e laici deve essere integrata dalle relazioni interpersonali nella comunità ecclesiale. ***E' nella comunità di Chiesa locale che l'unità nell'essenziale e il pluralismo di partecipazioni politiche e sociali debbono convivere se non integrarsi nella tensione talora, mai nella dialettica profana, nella dialogicità spesso, che non esclude, anzi fa crescere la funzione di guida e di autorità dottrinale e pastorale della gerarchia come la partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale dei laici, nella Chiesa e nella storia.***

Sotto questo profilo, tutta l'innovazione della *Gaudium et Spes* e dell'intero II Concilio sembra concentrarsi in quel paragrafo 4 della *Octogesima Adveniens* di Paolo VI che così fatica a trovare (ma il convegno ecclesiale del novembre '76 ne è un luminoso esempio) applicazioni e sviluppi pastorali e teologici. Credo che il miglior modo per cogliere l'innovazione conciliare rispetto alla terza posizione (nella quale, per brevità e generalità, riconosco tutte le scelte di pluralismo politico di credenti, centrate sulla separazione — e non solo distinzione — tra gerarchia e laici nella Chiesa) sia richiamarci, pur se in sintesi, ai **quattro criteri** che **mons. Franceschi** ha tracciato al convegno ecclesiale di Evangelizzazione e promozione umana, per un «pluralismo politico opzionale» corretto. Essi sono: *a.* coerenza con la fede, *b.* rapporto con la comunità cristiana considerata sia come punto di riferimento che come luogo di confronto, *c.* ricerca, nell'azione politica, del bene comune e cioè non di interessi egoistici, personali o di categoria o di ambiente, particolaristici e come si dice corporativi, *d.* impegno per il superamento dello *statu quo* senza mai cristallizzare alcuna esperienza storica come esemplare ed esaustiva.

Chi si identifica con la terza posizione non riconoscerà mai, o farà assai fatica a riconoscere, come invece suggerisce esplicitamente anche il paragrafo 4 della *Octogesima adveniens* di Paolo VI, che la comunità di Chiesa locale, guidata dal Vescovo, vada assunta anche come luogo di confronto tra credenti, pure tra credenti con scelte politiche diverse, per cercare insieme le vie essenziali di impegno di tutta la Chiesa locale alla necessaria trasformazione della società in cui la comunità di Chiesa opera, per l'evangelizzazione e la promozione umana. Il non riconoscersi, o il riconoscersi assai a fatica e quasi in contraddizione di principi, da parte di quanti operano secondo la terza posizione, nel secondo dei criteri di mons. Franceschi e nel più volte citato § 4 della *Octogesima adveniens*, costituisce il nocciolo anche esistenziale di arretratezza della terza posizione rispetto al II Concilio. E' un'area di discontinuità assai rilevante, questa. ***Perché è proprio dal far crescere la comunità di Chiesa locale, attorno al Vescovo, come luogo di riferimento e di confronto anche per fini storici di bene comune, che può nascere, lo sappiamo anche per esperienza, il superamento della più che secolare separazione tra gerarchia e laici, e cioè anche il crescere dello spazio ecclesiale proprio ai laici, spazio ecclesiale che, al limite, deve essere tanto maggiormente richiesto ed esteso quanto maggiore sarà la dispersione di opzioni politiche dei laici credenti.***

14. Cade a questo proposito un riferimento anche ai *Cristiani per il socialismo* (Cps) o a quanti, in altri movimenti o in diverse associazioni, specie tra i giovani, alle posizioni da quelli espresse si riconducono. Anche se la loro presenza è spesso solo protestataria e male accolta dalle Chiese locali, i Cps hanno dei precedenti insigni nella storia ecclesiale cui richiamarsi. Il riferimento è, ad es., a Tommaso Moro il quale - come osserva G. Baget Bozzo - « poneva in risalto l'autonomia della riforma sociale rispetto alla qualità cristiana dei singoli, e, al tempo stesso, il carattere ingiusto, violento, e non cristiano delle istituzioni sociali della Cristianità ». (55)

Il movimento dei *Cristiani per il socialismo* rischia, però, la sua stessa perdita di identità, la crisi della sua stessa ragion d'essere, quando rinuncia a seguire i primi due criteri indicati da Mons. Franceschi. I Cristiani per il socialismo italiani, dopo aver assai duramente, ma lecitamente impostato — nel loro primo convegno nazionale — il rapporto con la Chiesa e con la storia, quale duplice impegno di «lotte ecclesiali» e di lotte sociali e politiche entro la classe operaia (lotta di classe), dopo aver riconosciuto l'irriducibilità e insieme la reciproca rilevanza della fede alla rivoluzione, sono caduti in un errore tipico in cui si cade dalla terza posizione: considerare la Chiesa visibile in un dato tempo come statica, non mutabile dall'interno. L'errore centrale che essi hanno compiuto, a malgrado la generosità e il rischio dell'impegno, è stato cioè di fermarsi alla valutazione dell'incontro fra impegno rivoluzionario e fede religiosa come ad un vissuto storicamente

contraddittorio per il cristiano, «come una contraddizione tra la sua solidarietà con le classi lavoratrici e la solidarietà con la Chiesa» (dal documento conclusivo del primo Convegno Nazionale dei Cps - Bologna, 21-23 settembre 1973). Il passo successivo, in larga misura preconstituito dal primo, è stato quello, compiuto al loro secondo Convegno Nazionale a Napoli, nel 1974, di dichiararsi « consapevoli che la lotta per il socialismo è *l'unico* [sottolineatura mia] terreno possibile per la costruzione lunga e difficile ma non utopistica, di rapporti più giusti e più liberi fra gli uomini ». (56)

E' questa disperazione nel rinnovamento della Chiesa e la conseguente rinuncia a impegnarsi nelle comunità ecclesiali, se non per missioni di unilaterale denuncia e propaganda che, se coerentemente vissuta, condanna alla perdita di ogni identità e ragion d'essere lo stesso movimento e soprattutto i singoli aderenti. La dichiarata sfiducia, se non la disperazione storica, nel rinnovamento della Chiesa istituzionale, si accompagna in essi — ed anche in non pochi dei giovani credenti che hanno fatto scelte ultrasinistre — alla incapacità di comprensione critica anche di una realtà italiana postbellica che ha visto e vede la persistenza, pur con tanti limiti e cadute, del ruolo dirigente, se non sempre egemonico, del partito della Democrazia cristiana. E' insomma una limitatezza e schematicità di lettura della situazione, ecclesiale e mondiale, che porta questi Cristiani per il socialismo a richiedere (in curiosa simmetria con quanto fece A. De Gasperi per far sconfessare dal Vaticano il partito della sinistra cristiana, nell'immediato dopoguerra) che i partiti di sinistra storica svolgano «un impegno più puntuale e attento di quanto espresso finora per modificare radicalmente questo ruolo di egemonia popolare della DC» (dal documento conclusivo del primo convegno nazionale dei Crs). (57)

15. Con il richiamo incidentale alla DC e ad Alcide De Gasperi siamo già entrati nell'ultimo capitolo del confronto tra innovazioni conciliari e posizioni del rapporto fede-politica prevalenti nella storia dei movimenti ecclesiali e in genere cattolici degli ultimi cento anni (**la quarta posizione** ndr.). Non è questo il luogo per fare un bilancio delle motivazioni persistenti che hanno indotto, dal 1946 al 1976, moltissimi credenti a votare ed a militare nel partito di dichiarata ispirazione cristiana, a sostenerne la politica ed i *leaders*. Né è qui il luogo per interpretare la vasta diaspora di cattolici, di votanti e di militanti, verso formazioni politiche di sinistra, specie dopo il 1972.

I riconoscimenti che, anche per merito del libro di P. Scoppola sulla *Proposta politica di De Gasperi* pervengono, in sede storiografica oltre che politica, anche da avversari politici della DC e da studiosi laici e marxisti, sono una conferma culturale che la persistente vastità di consensi alla DC, al di là della soglia di un quarto o di un quinto di secolo di durata, non è stata e non è, *nell'insieme*, il frutto di contingenze o di manipolazioni del consenso su basi particolaristiche, ottenute su elettori immaturi. L'aver intuito la necessità di una sintesi interclassista tra ceti medi e popolari per la stabilità nella libertà, l'aver oggettivamente concorso alla maturazione democratica anche di quella parte di classe operaia che si è riconosciuta, dal dopoguerra, nel PCI, e ciò con la vittoriosa lotta legalitaria al comunismo stalinista e con l'accento sul pluralismo delle e nelle istituzioni, sono meriti storici acquisiti che fondano il partito della Democrazia cristiana, in modo autonomo dallo stesso sostegno pre-elettorale della Conferenza episcopale italiana, nella realtà e struttura politica del nostro Paese.

Anche la **quarta posizione** viene, peraltro, verificata come preconciabile, nel senso che lo spirito del Concilio consente di cogliere in essa arretratezza e limiti che sono, anche se con diversa enfasi, anzitutto quelli già evidenziati nei riguardi della terza posizione. Se è venuto largamente meno l'uso ideologico della religione, da parte dei credenti attivi e responsabili, non solo ai vertici della DC, salvo per alcune riprese recenti di neofiti, si sono invece mantenuti dei limiti che discendono dalla separazione dei piani (spirituale e temporale). In particolare persiste un orientamento strumentale verso la gerarchia — l'«eusebianesimo plebeo», di cui parla F. Rodano — e la tendenza a considerare staticamente i riferimenti ai principi cristiani. Non di rado, salvo che alle scelte cruciali del 1945 e del 1948, del 1962 (centro-sinistra), del 1977 e del 1978 (intesa programmatica e poi parlamentare anche col PCI), si è perso di vista che far politica cristianamente ispirata significa corrispondere, operare secondo una visione di bene comune e non secondo interessi di mera conservazione più o meno corporativa e clientelare dei consensi e impegnarsi al superamento dello *statu quo*, sempre secondo una visione di trasformazione della società e dello Stato, per la valorizzazione delle persone umane di tutti i cittadini.

Diciamolo in positivo. Anche per chi vota per il partito ad ispirazione cristiana, e milita in esso, debbono valere i quattro criteri indicati da mons. Franceschi per il pluralismo nella partecipazione politica. **La politica non è l'arte di tutti i possibili per la conquista e la conservazione del consenso e del potere.** Pur nell'autonomia delle responsabilità personali, e nel rispetto della laicità e specificità della storia del mondo e

della politica, pur nella consapevolezza teologica che «il credente, nel suo agire mondano, non deve portare pubblicamente delle ragioni esplicite religiose, perché la presenza di Dio nel mondo fa tutt'uno con la stessa positività del mondo buono e dell'uso buono e ordinato della libertà» (58), il laico credente è tenuto a impegnarsi per la liberazione dell'uomo dai condizionamenti che oscurano il progetto di Dio nella storia. La politica, come il mondo, «non è il campo dell'arbitrio umano, in cui ci si può comportare come si vuole. Perché c'è una intenzionalità nel mondo, che non è posta dall'uomo, anche se gli è affidata come possibilità da realizzare».(59) In caso contrario, l'autonomia personale, sottolineo personale, nelle scelte di partecipazione politica non può che essere schizofrenica nel credente e non può non sospingerlo a cercare vie d'uscita erranee, nel laicismo praticamente ateo o nel clericalismo.

Sta forse in questi ritardi di presa di coscienza rispetto alla maturazione teologica e filosofica postconciliare, sta forse in questi limiti anche pratici sopra accennati la radice ultima delle difficoltà e insufficienze di tentativi sinora compiuti per il rinnovamento all'interno di fattispecie storiche della quarta posizione. Prima ed accanto al rinnovamento di quadri e di consuetudini di un partito, c'è un adeguamento da compiere, in teoria e in prassi, nel modo di intendere l'ispirazione cristiana del partito medesimo.

A un modo ideologico («vi sono dei principi da rispettare e incarnare, definiti una volta per tutte in un dato documento») va sostituito un modo, che direi esistenziale, di profondo ripensamento, alla luce del Concilio, della stessa «laicità» e autonomia della politica. Laicità ed autonomia della politica che, non a caso, associano la crescita della spiritualità del laico alla crescita della sua autonomia personale di scelte politiche, l'espandersi dello spazio ecclesiale dei laici, nelle comunità di Chiesa, e della loro pluralità di opzioni civili e politiche nel mondo.

27. Lumen Gentium, § 31.

28. Apostolicam actuositatem, § 13.

29. Dignitatis humanae, § 3.

30. Gaudium et spes, § 76.

31. Ivi.

32. Ibidem, § 76.

33. Ivi

34. Ibidem.

35. Gaudium et Spes, § 57.

36. G. Toniolo, Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi, vol II, Città del Vaticano, 1949, p. 171.

37. Ivi, v. p. 199.

38. Cfr. parte II, cap. I, pp. 109-110 di questo libro; l'ultima sottolineatura è mia.

39. Gaudium et Spes, § 44.

40. Ivi, § 40.

41. Ibidem, § 44.

42. Cfr. B. Sorge, Una Chiesa in ricerca in servizio in crescita, « Atti del convegno ecclesiale Evangelizzazione e promozione umana », Roma, 1977, v. pp. 329-330.

43. Cfr. F. Franceschi, Esigenze e prospettive dell'evangelizzazione nella società d'oggi, « Atti » sopra citati, v. p. 152.

44. Ivi, v. p. 154.

45. Dignitatis humanae, § 2.

46. Gaudium et Spes, § 76.

47. L. Ruggiu, art. cit., op. cit., v. p. 149.

48. F. Rodano, Questione democristiana e compromesso storico, op. cit., v. pp. 106-108.

49. Giulio Girardi, Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe, Assisi, 1971, v. p. 139.

50. Gaudium et Spes, § 57.

51. E. Chiavacci, Fede e impegno politico, in Matrice cristiana: un'alternativa, Firenze, 1976, v. p. 36.

52. E. Chiavacci, op. cit., v. p. 36.

53. Cfr. Antonio Acerbi, « Laicità politica » e « autonomia dei laici » nel magistero ecclesiastico degli ultimi cento anni, in AA.VV.

Laicità nella chiesa, op. cit., v. pp. 82-86.

54. Gaudium et Spes, § 1.

55. G. Baget Bozzo, Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale, 1976, v. p. 99.

56. Cfr. José R. Regidor, Cristiani per il socialismo. Storia problematica e prospettive, Milano, 1977, v. pp. 228-240.

57. Dal documento conclusivo del primo convegno nazionale dei Cristiani per il socialismo, in J. R. Regidor, op. cit., v. pp. 223-224.

58. Cfr. U. Benedetti, L'interpretazione teologica della laicità, in AA.VV., Laicità nella Chiesa, op. cit., v. p. 195.

59. Ivi, v. p. 182.