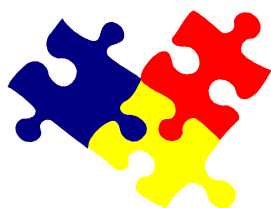


Achille Ardigò



Fede e politica nelle posizioni della cattolicità contemporanea

da A. 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.

E' possibile inquadrare oggi, nei suoi meriti e nei suoi limiti, il pensiero e l'opera del Toniolo (quale uno dei *leaders* storici del movimento cattolico) rispetto alla successione di esperienze e riflessioni compiute dai cattolici italiani, circa il rapporto fede-politica e Chiesa-mondo, dal 1870 ad oggi?

1. Nel propormi questo interrogativo, secondo l'intento per cui è posto, *assumo* convenzionalmente *il pensiero e le scelte del Toniolo*, nel merito del tema, *in forma sincronica* ad altre, precedenti e successive. Ciò in quanto ho motivo di ritenere che l'ultramontanesimo e il guelfismo che le ispirò non siano circoscritti ad un dato periodo storico, ma esprimano -al di là dei contesti storico-culturali databili al momento in cui compaiono -una delle inclinazioni ricorrenti (pur se in contesti diversi) entro la Chiesa e tra i laici cattolici.

Sotto questo profilo, che è tutto fuor che storiografico, mi accosto all'approccio dato da G. Baget Bozzo nell'opera *Il partito cristiano al potere*. (1)

Dalla pur suggestiva fatica del Baget mi discosto, tuttavia, per ciò che concerne il suo centrale criterio ermeneutico, così da lui espresso: *a.* «...il criterio base per la conoscenza di un partito [e pel Baget non c'è molta differenza tra partito e movimento] sta nella sua cultura fondante: è essa che determina le sue possibilità di azione politica»; *b.* «come prova *a contrario*, possiamo osservare che una classificazione della DC sulla base degli interessi sociali espressi è di assai difficile costruzione e di dubbio risultato» (2)

Un idealismo così accentuato, in cui persino il proprio dell'azione e della *leadership* dei politici, della politica come tale, passa del tutto in subordine rispetto alla «cultura fondante» (fondata una volta per tutte o rivista a larghi intervalli di tempo) è un criterio a mio avviso erroneo, proprio per la sua assolutizzazione. Del resto, nella trattazione stessa dell'opera, l'A. non vi corrisponde che nei termini (ben diversamente compromissori con realtà sociali e politiche) di tipi ideali, ben più corposi ed empirici delle tipologie teologiche del primo capitolo che riguardano l'intero orizzonte dei rapporti ecclesiali con i reggimenti statuali e i partiti.

Dato l'approccio sincronico, non storiografico, di questo capitolo, il riferimento al pensiero e alle scelte pratiche del Toniolo, sul tema, sarà vagliato comparativamente, anche con riferimento al II Concilio vaticano, come un costrutto concettuale, o posizione, tra altre. Quali altre? A mio avviso, nello spazio di tempo che va dal 1870 ad oggi, almeno quattro posizioni si sono espresse entro la Chiesa e nel mondo cattolico, prima del II Concilio vaticano, sul tema dell'animazione cristiana dell'ordine temporale pure attraverso la politica e i rapporti fra Chiesa e Stato.

2. Le quattro posizioni che ora mi accingo a descrivere brevemente, possono essere assunte metodologicamente come modelli. Esse si presentano, nella storia dei rapporti fra Chiesa e Stato e fra gerarchia e laici in Italia, nel corso degli ultimi cento anni, come una successione di risposte prevalenti nel mondo cattolico al mutare della società italiana e reciprocamente come una successione di progetti da parte cattolica per l'animazione della società profana, secondo il mistero escatologico della storia.

Le quattro posizioni le propongo nella forma di *tipi ideali* (3); e cioè di elaborazioni concettuali, in sé prive di contraddizioni, che - senza la pretesa di rappresentare una data realtà, ma per fornire modelli alla sua comprensione - connettono tra loro - secondo la lezione di Max Weber - processi della vita storica e idee, in forma sincronica. Il tutto secondo scelte convenzionali volte a comprendere le peculiarità di un fenomeno sociale complesso.

La prima posizione, o tipo di ideologia politica, o teoria e pratica preferenziale di Chiesa gerarchica, è quella espressa da Leone XIII; sulle orme del modello che G. Baget Bozzo ha chiamato « gelasiano » (4) (da Papa Gelasio I) ma erroneamente secondo F. Rodano. (5) . Tale posizione è fondata sulla analogia tra due rapporti: quello di Chiesa e Stato e quello di Gerarchia e laici nella Chiesa. Come il Papato riconosce uno spazio di autonomia dello Stato (quale che sia la sua forma; donde la politica di *ralliement* di Leone XIII con i governi repubblicani e liberali dell'epoca) così il Papato (e la Gerarchia) riconoscono uno spazio di autonomia dei laici credenti in politica, ma per le questioni puramente « tecniche » (e precisamente, la forma istituzionale dello Stato, la struttura parlamentare o meno del governo, le autonomie municipali e altre autonomie locali; (cfr. *Immortale Dei*). (6)

Per tutte le altre scelte politiche, connesse con la civiltà, il Papato, invece, esprime scelte vincolanti sia per gli Stati (che vengono perciò considerati, in linea ideale almeno, quali Stati confessionali), che per i laici nella Chiesa; scelte vincolanti in coscienza, perché la politica ecclesiastica, soprattutto la politica vaticana, è depositaria di ogni potere - che viene da Dio - ed è la sola garante del retto incivilimento dei popoli anche per quanto concerne la scelta dei «mezzi più acconci alle circostanze dei tempi e dei luoghi».

In uno Stato davvero cristiano, cioè, secondo Leone XIII, confessionale, al laico credente non spetta che « eseguire fedelmente gli ordini del legittimo potere » e, con «somma concordia di pensiero e di azione, prendere costantemente e religiosamente a norma dell'operare la politica sapienza dell'ecclesiastica autorità » (dalla *Sapientiae christianae* di Leone XIII).

Ma in uno Stato ad indirizzo liberale, con *élites* laiciste o moderate, il laico credente è sollecitato dalla Chiesa a utilizzare le libertà civili e politiche come strumenti per l'instaurazione di una nuova cristianità sacrale, pur se *tecnicamente* entro il contesto dello Stato rappresentativo.

Per la partecipazione politica, nell'unità cattolica, verso l'ideale della democrazia cristiana quale nuova cristianità, ai laici credenti è proposto dalla Gerarchia una sorta di «partito cristiano »per dirla con G. Baget Bozzo, che però si muove, anche in sede elettorale, senza autonomia di laici e senza proprietà di mezzi e metodi politici, sibbene come *actio benefica in populum* alle complete dipendenze della Gerarchia e del Papa.

Siamo con ciò di fronte ad un'innovazione strumentale, il «partito cristiano» prepolitico, che si innesta -dopo la rivoluzione francese e dopo l'esplosione della cosiddetta rivoluzione industriale e connessa « questione operaia» - entro il preesistente modello del primato della Chiesa gerarchica sullo Stato, per motivi spirituali.

Il «partito cristiano» (prepolitico e senza autonomia essenziale dei laici) è, insomma, la risposta della Chiesa gerarchica alla società moderna, per riprendere, pure per vie interne allo Stato, quella supremazia del potere spirituale sul potere temporale, che - secondo F. Rodano - «da Gregorio VII a Innocenzo III ed a Bonifacio VIII sino al Sillabo» ha permeato «anche se in forme più attenuate, tutte le encicliche e i discorsi in argomento degli ultimi pontefici, escluso quasi affatto Giovanni XXIII». (7)

Non è qui il luogo per un vaglio critico ditale giudizio rodaniano e della controversia tra F. Rodano e G. Baget al riguardo. Quel che è certo è che, specie sotto il pontificato di Leone XIII, in un periodo di instaurato dominio della borghesia laicista sullo Stato italiano (e però con già le prime avvisaglie dell'insorgenza socialista e marxista in nome della classe operaia), la Gerarchia ecclesiastica, forte della cultura ultramontana per il ripristino dell'unità della Chiesa attorno al Papa, propone una restaurazione *sociale* (la prima posizione). Nasce il progetto a lunga portata di un nuovo ordine sociale e politico che sottragga il popolo allo sfruttamento del capitalismo e all'influenza socialista, facendo del Papa il supremo moderatore dei rapporti sociali nazionali e internazionali. Il teorico più compiuto e fedele di questo modello restauratore è - in Italia, come s'è già accennato nel primo capitolo - Giuseppe Toniolo, non insensibile ad alcuni fondamentali motivi delle concezioni di J. de

Maistre e di F. R. Lamennais, sul papato garante dell'universalità nella storia e sulla religione cattolica come unico presidio di un ordine sociale e politico secondo natura, contro tutti i rischi individualistici e panteistici dello Stato liberale.

Il grande progetto leonino, teorizzato da Giuseppe Toniolo, di restaurazione di una posizione di supremazia civile della Chiesa, anche con *potestas indirecta*, per ripristinare uno Stato cristiano, ma democratico e popolare, è un progetto che si muove in una società che ha visto le conquiste della rivoluzione borghese, il suffragio elettorale anche se ristretto - fino al 1913 in Italia - e le libertà di opinione e di associazione pubblica. *Perciò, per questa società, il progetto restauratore e riformatore di Leone XIII ha bisogno del concorso volontario dei laici*, che entrino nello Stato ostile alla Chiesa e operino per la Chiesa accanto alle tradizionali relazioni tra Chiesa istituzionale e Stati nazionali.

La prima incarnazione o prefigurazione del « partito cristiano » è stata, nell'Italia sotto il pontificato di Leone XIII, l'Opera dei Congressi; sotto Pio X, l'Unione popolare e l'Unione elettorale: strumenti di azione per tutti i cattolici ubbidienti.

A proposito di questa innovazione, che qualifica il primo tipo ideale, esistono due interpretazioni che meritano qui un cenno, per successivi eventuali richiami.

La prima è l'interpretazione che Alcide De Gasperi dà della posizione quale teorizzata e voluta da Giuseppe Toniolo. La seconda è la tesi di recente sostenuta da F. Rodano circa « gli inevitabili esiti modernistici dell'integrismo ».

Per Alcide De Gasperi, la teoria e l'opera di promozione e di guida svolta dal Toniolo fra i cattolici italiani costituiscono quasi un anticipo, una prefigurazione, della guida degasperiana; ma condotta in tempi immaturi a causa della linea politica e dottrinale dell'autorità vaticana e dei connessi limiti integristici, repolitici, della cultura di G. Toniolo.

Insomma, A. De Gasperi scorge in G. Toniolo un suo precursore, ne legge l'infaticabile opera in chiave di propria autobiografia, e cioè come l'opera di chi, pur attraverso uno strumento inadeguato: il « partito cristiano » senza autonomia politica di laici credenti, pur tuttavia persegue « lo scopo immediato... di unificare le forze cattoliche - son parole di A. De Gasperi - allora interiormente divise in conservatori e innovatori e di spingerle, sotto la minaccia del socialismo, a un'opera di riforme sociali... » contro i liberali conservatori che difendevano posizioni acquisite... ». Ma questa esigenza, egli, il Toniolo, doveva soddisfarla senza proclamarla tale, sviluppare un programma che oggi si direbbe senz'altro *politico* chiamandolo invece *sociale*, e coordinarlo, anzi, per qualche parte subordinarlo, alla questione romana, ciò è a dire anche al problema della partecipazione dei cattolici papali alla vita politica dello Stato italiano, (problema che) « la Chiesa aveva riservato a sé... ». (8) E tuttavia, A. De Gasperi è esplicitamente critico di G. Toniolo, dell'integrismo di questi, consistente nel dilatare la sfera propria della Chiesa, quasi che essa dovesse assumere, sul terreno politico-sociale, responsabilità dirette, con ciò « non valutando sufficientemente la trasformazione dello Stato moderno... » (9)

Che questo integrismo non potesse non avere esiti modernistici è la tesi recente di Franco Rodano. Secondo il Rodano, i sostenitori laici della prima posizione, incapaci di vedere le differenze di classe nella società liberale e il ruolo storico delle classi in lotta tra loro per l'egemonia politica, si sarebbero rivolti al papato e alla religione come alle sole forze morali ritenute valide nella realtà storica e però per uno scopo profano: dare ordine ad un assetto liberal-democratico altrimenti individualistico o gretamente corporativo o « anarchizzante ». In tal modo si è invocata la Chiesa come pilastro dell'ordine societario, sia contro le crisi del capitalismo, sia contro le insorgenti forze rivoluzionarie socialiste. Ma la riforma della società ad opera della Chiesa, voluta dagli intransigenti assertori della prima posizione, presto o tardi non poteva non apparire difficile *senza*, prima, *un adeguamento della Chiesa al nuovo compito sacrale profano*. Di qui la tentazione di « riformare la Chiesa » in senso omogeneo alla società profana, cioè in senso razionalista e illuminista; di qui il modernismo. (10) L'interpretazione rodaniana, sebbene infondata per riferimento al Toniolo che ben comprese la novità e rilevanza della struttura delle classi sociali, ha una sua parte di verità, come vedremo più avanti, se riferita a R. Murri. Non può applicarsi invece al Toniolo, anche perché il Nostro considerò *sempre* il « partito cristiano » come sottoposto alle direttive pontificie.

4. 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 da instaurare-ripristinare, senza utopie di palingenesi rispetto all'ordine presente, che si vuole invece difendere.

E' una posizione che, logicamente, per elementarità di componenti, viene prima dell'altra, ma che, nella storia italiana degli ultimi cento anni, caratterizza la linea del papato di Pio X. Il quale impegna all'unità elettorale, pur se gradualmente e fuori da ogni linea riformatrice leoniana, i cattolici ubbidienti e cioè il laicato fedele, per la difesa della Chiesa istituzionale e insieme dell'ordine liberal-moderato costituito (patto Gentiloni). Contro i fautori socialisti, radicali o anarchici di mutamenti verso società nuove. Il blocco cattolico, il fronte elettorale dei laici ubbidienti - non a caso riproposto nel 1948 coi Comitati civici di L. Gedda, *pro aris et focis* è sempre un coacervo difensivo a breve termine (non di rado subordinato all'andamento dei rapporti fra Stato vaticano e Stati nazionali e loro *élites* per lo più a base agrario-industriale). Il *blocco cattolico*, gestito direttamente o meno dalla gerarchia ecclesiastica, suppone infatti il ritorno alla priorità dei tradizionali rapporti fra Chiesa e Stato.

Nella fattispecie storica, la scelta del blocco cattolico elettorale, del patto Gentiloni, è, per Pio X, connessa anche alla preoccupazione di non alimentare pericoli modernistici e autonomistici (per laici e per presbiteri), centrifugazioni dal disegno restaurativo e rinnovatore insieme di Leone XIII.

Entrambe le posizioni - la prima e la seconda - non lasciano spazio all'autonomia politica dei laici credenti (fuor che, per Leone XIII, nelle scelte tecniche).

Una fondamentale differenza, tuttavia, passa tra le prime due posizioni. Nella prima prevale l'*uso ideologico* del cristianesimo, che impegna la Chiesa gerarchica ad un coerente e sistematico disegno restaurativo dell'impronta cristiana nelle strutture, istituzioni e costume, della società profana, secondo l'ideale della nuova cristianità (a reggimento democratico) illustrato dal Toniolo in Italia.

Viceversa, nella posizione del « blocco cattolico », del « fronte dei cattolici », in politica, la gerarchia guida il laicato fedele ad obiettivi che sono *hic et nunc* essenzialmente di difesa di un certo rapporto tradizionale fra Chiesa e Stato, contro ogni cambiamento - specie se radicale - di tale rapporto o del modo di organizzazione dello Stato e della società profana.

Non a caso, con l'enciclica *Notre charge apostolique*, Pio X condannava (1910) il progetto sociale di Marc Sangnier, e del movimento del *Sillon*, in quanto espressivo del « sogno di cambiare le sue [della società umana] basi tradizionali e naturali e di promettere una città futura edificata su altri principi da quelli sui quali poggia l'attuale società cristiana ».

5. La storia ci insegna, tuttavia, che, allorché la gerarchia della Chiesa si impegna in prima persona a progetti di restaurazione di ordini socio-politici (o a progetti di *nuova cristianità* e cioè, secondo J. Maritain, di regimi temporali « le cui strutture recano, su gradi e modi... molto variabili, l'impronta della concezione cristiana della vita » (11) e questo impegno matura in situazioni storiche che consentono e richiedono l'appello all'azione volontaria, di laici oltre che di presbiteri (in democrazia), sempre, presto o tardi, compare l'innovazione della *terza posizione*.

Anche se con traumi dolorosi nel suo formarsi entro la Chiesa, la terza posizione è caratterizzata dalla autonomia e dalla laicità - unilateralmente affermate - di gruppi di credenti (laici e presbiteri) i quali non pretendono la rappresentanza unitaria dei cattolici di un Paese, né il consenso come tale della gerarchia, pur dichiarandosi liberamente impegnati a mantenere un'ispirazione cristiana alla loro azione politica.

La terza posizione include, dunque, la legittimità del pluralismo di adesioni pratiche politiche dei cattolici. In luogo del « partito cristiano » come strumento della gerarchia della Chiesa, compare - ed è grossa e difficile innovazione - il partito laico (non laicista) di cittadini « liberi e forti » con propria ideologia e programma, cristianamente ispirati.

In Italia, preparata dalle ribellioni di R. Murri, e di altri, dopo il sommovimento della prima guerra mondiale, la terza posizione si esprime nel partito popolare, secondo l'ideazione, la strategia e la guida politica di Luigi Sturzo. F. Rodano pone l'accento sulle differenze tra il progetto di « partito cristiano » di Lamennais e il partito ad ispirazione cristiana di L. Sturzo. E cioè tra l'astratto aclassismo del primo (tutto intento a realizzare una società popolare naturale) e il corposo e geniale riferimento del secondo a quei ceti medi marginalizzati e schiacciati, specie nelle zone rurali, nei comuni urbani medi, che il partito popolare porterà organizzati a condizionare la borghesia, in nome delle autonomie dei corpi intermedi. Contro il capitalismo finanziario e industriale di concentrazione protetta, ad opera dello Stato, e nell'emergenza di forze rivoluzionarie proprie del primo dopoguerra.

Il nucleo della terza posizione può dirsi tutto riassunto, quanto a tipo ideale, in queste parole della relazione di L. Sturzo al primo congresso del partito popolare, nel giugno del 1919 a Bologna:
« E' 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, ed abbiamo voluto chiaramente metterci sul terreno specifico di un partito, che ha per oggetto diretto la vita pubblica della nazione». Non cadiamo nell'errore del liberalismo perché noi « cerchiamo nella religione lo spirito vivificatore di tutta la vita individuale e collettiva; ma non possiamo... essere emanazione e dipendenza di organismi ecclesiastici, né possiamo avvalorare della forza della Chiesa la nostra azione politica... nelle diverse attività e nelle forti battaglie, che solo in nome nostro dobbiamo e possiamo combattere, sul medesimo terreno degli altri partiti con noi in contrasto ». (12)

E' da ricordare che, sempre in quel primo Congresso, Sturzo indusse a ritirare sia una mozione di P. Gemelli a favore della confessionalità del partito, sia una mozione del marchese Reggio D'Acì volta ad ottenere che la « questione romana » venisse iscritta nell'azione programmatica del partito medesimo.

Solo con la terza posizione (per la prima volta in Italia, con la nascita del partito popolare) l'azione dei laici (credenti) entro la comunità politica diviene intenzionalmente autonoma sia dalla Chiesa che dai rapporti Chiesa-Stato. Perciò, la terza posizione è caratterizzata, per merito soprattutto di L. Sturzo, anche da una mediazione culturale politica propria, di partito, attraverso la quale passano sia l'ispirazione diretta del *kerigma*

cristiano sia quei « principi di una saggezza cristiana politica, sociale, economica » - per dirla con J. Maritain - che sono contenuti nelle encicliche sociali da Leone XIII in poi.

Questa seconda innovazione sturziana - che distingue tra la visione metafisico-teologica-morale del mondo propria dell'insegnamento della Chiesa e l'ideologia propria ad un partito, sia pure ad aspirazione cristiana - va oltre la teoria maritainiana dei tre piani. Il partito nasce su una matrice di mediazioni storico filosofiche, l'ideologia intesa in senso lato, che è mediazione - secondo la linea dei cattolici liberal-democratici, a partire da Tocqueville - tra la dottrina della Chiesa e il giudizio politico storico di laici cristiani in ordine alla priorità di obiettivi e di bisogni storici di un Paese. La comparsa della mediazione storico filosofica o ideologica amplia il significato e la portata dell'autonomia politica dei laici credenti, della terza posizione. Questa autonomia non è più solo tecnica, ma implica una visione peculiare della storia e del mondo, cioè una strategia di fini temporali spirituali (che la DC non abbia elaborato una propria mediazione storico-filosofica, o ideologia, come invece L. Sturzo elaborò per il suo movimento, è un dato non secondario di discontinuità della DC rispetto al partito popolare).

6. Durante quel periodo che in Italia è occupato dal fascismo la filosofia politica di matrice cattolica conosce in Europa e nel mondo sviluppato - specie negli anni cruciali che seguono la grande crisi economica e l'esperienza dei fronti popolari - un rilevante tentativo di mediazione tra la prima posizione e la terza, e cioè una mediazione, in chiave prettamente filosofica ed ecclesiale, che anticipa, sia pure astrattamente, alcuni elementi centrali di quella che, storicamente successiva al secondo dopoguerra, sarà la quarta posizione. E' soprattutto alla filosofia politica di Jacques Maritain che qui ci si riferisce.

In una società occidentale colpita dalla più grave crisi strutturale del capitalismo (la crisi del '29-'32), J. Maritain profeticamente avanza, come già G. Toniolo, il progetto di una nuova cristianità transizionale, ma non più - come invece in Toniolo - una cristianità *sacrale*, sibbene profana (o profano-cristiana). L'autore dell'*Umanesimo integrale* accentua, nella distinzione gilsoniana dei tre piani dell'azione del laico credente (il piano dello spirituale, il piano del temporale e il piano dello spirituale che tocca il temporale), il primato dello spirituale e l'autonomia tecnica delle scelte politiche dei laici. Un'autonomia tecnica limitata, però: anche per convincimento di J. Maritain che le encicliche sociali da Leone XIII a Pio XII « comandano dall'alto il pensiero e l'attività temporale del cristiano » e costituiscono una zona di verità connesse alle verità rivelate di cui la Chiesa è depositaria. (13) In ciò Maritain conserva i legami con la prima posizione.

L'esistenza di un ampio terzo piano, dello spirituale considerato nella sua connessione col temporale e moderato dell'autorità della gerarchia, è per J. Maritain, inoltre, la legittimazione di una *azione civica cattolica* che intervenga nelle cose politiche per difendervi gli interessi religiosi e per la quale tutti i cattolici devono essere uniti.

J. Maritain, per la verità, circonda questa sorta di super « partito cristiano » necessario, per lui, sopra il pluralismo delle scelte politiche meramente tecniche dei cattolici, di una serie di cautele: l'azione civica cattolica deve difendere - egli dice - « interessi autenticamente religiosi quali sono determinati *hic et nunc* dalla Santa Sede e dall'Episcopato... ». Ed aggiunge, in apparente contraddizione con la tesi che devono essere la Santa Sede e l'Episcopato a decidere: « sinché le masse cattoliche non avranno appreso a meglio distinguere ciò che è proprio della religione e ciò che lo è del social-temporale..., l'unione dei cattolici sul piano dello spirituale che tocca il temporale e dell'azione civica, per quanto necessaria in se stessa, porrà problemi delicati ». (14)

Evidentemente, qui il pensiero di J. Maritain soffre le maggiori ambascie nello sforzo di mediare tra la prima posizione - ancora ufficiale nella gerarchia di Chiesa dei suoi tempi - e la terza, che la drammaticità stessa della crisi occidentale nella seconda metà degli anni trenta sospingeva avanti, non solo nei paesi anglosassoni.

In ogni caso, va detto che l'opera teorica di J. Maritain non si risolve tutta in questo disegno mediativo, fra le tesi che in Italia furono di G. Toniolo e quelle di R. Murri e di L. Sturzo (disegno mediativo che tanta influenza avrà sulle future formazioni politiche di cattolici democratici). Non mancano infatti nell'autore dell'*Umanesimo integrale* varie anticipazioni anche verso la quarta posizione e verso orientamenti filosofici e teologici che saranno prevalenti nel II Concilio vaticano. Non a caso questo studioso di filosofia medievale che - a metà degli anni trenta - era divenuto (ma con maggiore astrattezza rispetto all'amico E. Mounier) post-capitalista, considera - son sue parole - « una specie di bestemmia contro il governo di Dio nella storia »... il « voler ritornare ad uno stato passato ». (15)

7. Le anticipazioni maritainiane trovano, nel secondo dopoguerra, e sino alle soglie degli anni settanta, il terreno storico ed i *leaders* per fruttificare in vari paesi, specie in Italia e nell'America latina.

La *quarta posizione* (sebbene favorita in Europa, all'Ovest e all'Est, e in tutto l'Occidente, dalla vasta influenza degli scritti filosofico-politici di J. Maritain) è tuttavia un altro segno che la storia e le dinamiche societarie italiane portano il carattere della specificità. La quarta posizione, infatti, ha la sua più autorevole e duratura fattispecie storica nel nostro Paese, con la Democrazia cristiana.

E' una posizione, la quarta, che si manifesta, naturalmente, anche fuori d'Italia, sempre però in realtà nazionali

caratterizzate tutte da una presenza autorevole della Chiesa cattolica, da nuclei cattolici democratici maturati al bisogno della libertà e della democrazia, anche attraverso lotte contro dittature, ma in realtà nazionali con economia di mercato debole, con grave carenza o declino di forze egemoniche borghesi e, per contro, con emergenti masse salariate (dei campi e delle industrie) canalizzate da forti partiti di sinistra (specie da partiti comunisti).

E' la posizione del partito democratico che raccoglie la grande maggioranza (almeno all'inizio) dei cattolici di un Paese. Nato per iniziativa di laici credenti, formati alle linee della terza posizione e con già esperienze politiche della terza, tale tipo di partito - per abile condotta di *leaders* e in condizioni storiche minacciose per la libertà e per la Chiesa - riceve, ma in un secondo momento, il sostegno manifesto ed esplicito della gerarchia ecclesiastica sollecitante i fedeli all'unità elettorale. In luogo della distinzione maritainiana, tra azione civica cristiana unitaria sotto la guida della gerarchia e pluralismo di scelte politiche tecniche, la quarta posizione è quella di un'azione civica unitaria per un partito politico laico, pur se ad ispirazione cristiana.

Secondo G. Baget Bozzo, « la formula degasperiana », che è la grande fattispecie storica della quarta posizione, esponeva il partito della DC ad essere, a differenza del partito sturziano, il partito cristiano in forma strettamente subordinata e strumentale rispetto alla gerarchia ecclesiale. (16) A mio avviso, invece, la formula degasperiana è stata sin dall'inizio qualcosa di radicalmente diverso dalla prima posizione. E' 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.

E' sorta di recente, come noto, una disputa anche tra scrittori di mondo cattolico sulla difformità e - sotto il profilo dell'autonomia delle scelte politiche dei laici credenti - sulla arretratezza della proposta di partito affermata da De Gasperi rispetto a quella di Sturzo, della quarta posizione rispetto alla terza. G. Baget Bozzo nella sua ricca ricostruzione delle vicende della DC tende a separare nettamente, nella storia della DC, il periodo della formula degasperiana (che a suo avviso corrisponderebbe al modello del « partito cristiano » della prima posizione) dal periodo iniziato col centrosinistra, di totale secolarizzazione del partito, ma ambigua. E cioè la DC, dal centro-sinistra in poi - dal 1962 in poi - sarebbe rifluita sulla terza posizione senza, però, la chiarezza del partito popolare sturziano, quanto ai rapporti con le gerarchie ecclesiastiche. P. Scoppola, che è critico della dicotomia bagetiana tra formula degasperiana e formula sturziana, deve peraltro riconoscere nel suo rilevante libro su *La proposta politica di De Gasperi* che « l'intuizione essenziale nel suo [di De Gasperi] disegno, sulla necessità di coinvolgere la Chiesa nel quadro democratico, lo aveva coerentemente portato a fare i conti con la complessa realtà cattolica e a subirne anche condizionamenti ». (17) In ogni caso, « la linea politica portata avanti con grande lucidità, con tenacia ed abilità da Alcide De Gasperi fu appunto questa. (...) ...evitare... da un lato di perdere l'appoggio del mondo cattolico e dei ceti medi, dall'altro evitare di perdere l'anima del partito, il che avrebbe significato il ritorno puro e semplice alla linea clericomoderata dell'età giolittiana ». (18)

C'è però una parte di verità nel giudizio di G. Baget Bozzo, che vede la prima DC - quella dell'egemonia degasperiana - quasi tornare al modello di partito cristiano, proprio della prima posizione. De Gasperi puntò all'unità dei cattolici come unità elettorale attorno alla DC, accentuando la qualifica di cristiano al suo partito e scoraggiando ogni pluralismo di partiti prevalentemente di cristiani. Ma ciò fece sulla scorta di un giudizio, e di un disegno *politico*, istituzionali, non ideologici né religiosi o programmatico-sociali; quelli di garantire, con una guida strategica e mediativa, l'assetto democratico del Paese, in tempi difficili.

La quarta posizione, insomma, è caratterizzata dalla ricerca e dall'ottenimento dell'appoggio esplicito della gerarchia di Chiesa, per la maggior convergenza elettorale possibile di cattolici (anche di quelli psicologicamente e culturalmente non ancora democratici convinti). Ma ciò, come s'è detto, per un disegno che è *tutto interno* ai valori dello Stato liberal-democratico; per un disegno laico: di difesa di tale assetto istituzionale di libertà politiche e civili, attraverso l'egemonia mediativa di un partito ad ispirazione cristiana interprete dei ceti medi e di parte della classe operaia nelle città e nelle campagne.

Storicamente, tale partito della mediazione democratica, fondato sui ceti medi e sulle autonomie locali, ha dovuto gestire, non solo in Italia, il passaggio dallo Stato liberale allo Stato industriale e assistenziale, successivo alla grande crisi economica e alla seconda guerra mondiale.

Un passaggio che in Italia è stato favorito e quasi obbligato, a malgrado le critiche severe di L. Sturzo al suo ritorno in patria, dalla debolezza della borghesia imprenditrice e dalle persistenti strutture di sostegno pubblico all'economia e di intervento economico, ereditate dal fascismo.

Il partito erede della tradizione anticentralistica, dei ceti medi e del decentramento regionale, ha così (per non so quale astuzia della ragione, se vi è stata) fornito il supporto politico, specie negli anni sessanta, a quel compromesso riformistico tra capitalismo e democrazia rappresentativa, che ha richiesto crescenti controlli centrali sia nello Stato che nelle imprese.

In questa prospettiva storica, la quarta posizione si qualifica - specie in Europa e nell'America latina - come una componente, per lo più moderata, di quel riformismo social-democratico o laburista, centralistico, con cui l'Europa è uscita dalla grande crisi e dalle tentazioni totalitarie, di destra e di sinistra; riformismo centralistico che è entrato a sua volta in crisi, all'inizio degli anni settanta. Che il tratto peculiarmente politico della quarta posizione (e per essa, in Italia e in America latina, del partito democratico cristiano) sia la funzione mediativa, a tratti egemonica, di contro al carattere esclusivistico e ideologico del « partito popolare » della terza, è conclusione sulla quale concordano le analisi sia di F. Rodano che di Pietro Scoppola.

Ed è proprio nella continuità dell'impasto mediativo laico (contro ogni sacralizzazione-totalizzazione della politica, sia cristiana, che marxista, che laicista) che si manifesta la continuità di quarta posizione tra le due esperienze egemoniche di un partito come la DC, quella di A. De Gasperi e quella di A. Moro.

Insomma, e per concludere sui tratti ideali della quarta posizione, è il partito democratico e della larga convergenza (fino al 20 giugno 1976) dei cattolici, quello che assicura - contro ogni schematismo bipartitico - la mediazione centripeta di un Paese in transizione. Con i molti limiti nella ricerca e gestione del consenso, oltre che con i meriti, che sarebbe qui troppo lungo enumerare.

8. Torneremo sulle quattro posizioni, per il necessario confronto tra esse e le prospettive dottrinali e pastorali emerse dal II Concilio, o espresse da alcuni successivi documenti pontifici ed ecclesiali.

Va sin d'ora precisato, per altro, che la riflessione post-conciliare di teologi e di altri studiosi non ha chiarito, o non a sufficienza, le discontinuità introdotte dai documenti conciliari come anche il superamento di ciascuna delle quattro posizioni suddette. L'apparenza è di rinasciti rischi di appiattimento, di orizzontalismo o di diplomazia, nella lettura dei documenti conciliari e nelle pratiche conseguenti di animazione cristiana dell'ambiente politico.

Se ci volgiamo a considerare la storia recente del nostro Paese, e del nostro mondo cattolico, dopo la fine del collateralismo alla DC di movimenti sindacali e sociali e dopo la forte diaspora di voti (anche di cattolici) dalla DC al PCI e ad altri partiti di sinistra, tra le elezioni politiche del 1972 e quelle del 1976 (diaspora compensata dalla DC con voti di provenienza laicista o moderati, oltre che di giovanissimi), siamo portati a concludere affrettatamente: che la novità del post-concilio è nel fluttuare dalla quarta alla terza posizione. E cioè nel ritorno alla tesi della autonomia e libertà di scelta politica ed elettorale, alla tesi del pluralismo nella partecipazione politica dei cattolici, salvi i principi.

Anche fuori d'Italia, le variazioni intercorse, dalla presidenza Frey a quella di Allende, in Cile, nelle formazioni politiche di cattolici (per secessioni dalla DC cilena) e *più ancora le prime elezioni politiche portoghesi e spagnole*, sembrano confortare l'impressione che i riconoscimenti papali (soprattutto con *l'Octogesima Adveniens* di Paolo VI), e vari documenti dei consigli episcopali di alcune nazioni iscrivano l'innovazione ecclesiale post-conciliare tutta nel senso della terza posizione.

E' pur vero che le sollecitazioni discrete della gerarchia delle Chiese d'Italia all'unità del consenso elettorale dei cattolici, in occasione anche delle ultime elezioni politiche, lasciano intravedere situazioni transizionali, non vorrei dire di ambiguità, tra linea universale e specifica contingenza storica italiana, situazioni che non possono certo essere considerate come liberanti delle responsabilità dei laici cattolici, anche se umanamente comprensibili nella realtà di crisi e di transizione che il nostro Paese attraversa. (Come non cogliere, infatti - quale che sia stata la nostra scelta elettorale il 20 giugno 1976 - la saggezza politica di un'indicazione che, nel contrastare la dispersione soggettivistica di molti cattolici, ha concorso a costruire una struttura bilanciata di sistema politico italiano, tanto più necessaria di fronte all'avanzare del partito comunista?).

Non mancano neppure, per confortare l'apparenza che il postconcilio in effetti non abbia prodotto sostanziali innovazioni, rispetto alle precedenti forme di partecipazione politica dei laici credenti, coloro che oggi si rifanno, nelle prassi politiche ed ecclesiali, all'una o all'altra delle *prime due* posizioni, pur se in mutate forme. Di qui anche una legittimazione alla scelta iniziale di questo capitolo, di assumere la posizione del Toniolo come se si trattasse di una posizione contemporanea.

Lo stesso timore che un accentuato pluralismo ideologico politico di scelte individuali comporti indirettamente una perdita di identità visibile della Chiesa incarnata nella storia, anche se per una missione meta-storica; la stessa amarezza di essere impari come cristiani rispetto alla sfida egemonica, culturale oltre che politica, marxista, specie tra i giovani, nelle scuole, tra gli intellettuali, nei *mass media*, spinge a ritentare un uso ideologico della religione. In una società che ha visto lo Stato industriale e assistenziale penetrare così a fondo nella società civile da comprimerne gli spazi di privatezza residui, con una politicizzazione partitica oppressiva, riemergono, ed è comprensibile, anche se regressivo, tendenze della prima posizione.

E' soprattutto il ritorno all'uso ideologico della fede che sembra prendere forza tra alcuni gruppi di credenti, quale rinnovata tentazione di seguire una nuova « terza via » cattolica, tra capitalismo e socialismo. Sebbene caratterizzate in senso fortemente anticapitalistico, queste opzioni per una civiltà popolare cristiana si riconducono alla prima posizione, nel senso che, anche se in forma utopica, esse reintroducono ipotesi restaurative di nuova cristianità in cui, col ricorso al concetto romantico di « popolo » (e di popolo che è, o tornerà ad essere cristiano), ci si illude di poter coprire la complessità e differenziazione di strutture di classe e

di ceti, e gli effetti secolarizzanti della diseguale modernizzazione avvenuta. La stessa nettezza delle tesi anti- o post-capitalistiche nasconde, cioè, come persino è avvenuto talora per J. Maritain, un certo integrismo.

La realtà poi si incarica di dimostrare che l'utopia della nuova cristianità popolare, qualora divenga opzione politica e partitica, si traduce nelle troppe incertezze e insufficienze culturali della mediazione centrista cui tali opzioni hanno sempre dato luogo quando sono divenute programmi politici con pretese di autosufficienza.

Ma una certa inclinazione ad un rapporto tra Chiesa e Stato, che veda la gerarchia interprete del consenso, anche politico, di tutti i laici cattolici, traspare pure in posizioni di sinistra storica, secondo una linea che direi neo-costantiniana di sinistra, espressa, ma in passato, da Franco Rodano. Per il quale, all'indomani della Liberazione, era la Chiesa gerarchica, il Vaticano, e non la DC, che doveva essere considerata, in rappresentanza anche politica delle arretrate plebi cristiane, come l'interlocutrice diretta da parte del PCI e di un eventuale Stato ad egemonia comunista.

Di qui la motivazione dell'On. Togliatti per il voto alla Costituente sull'articolo 7; di qui più tardi, specie dopo il 1965, la propensione del PCI all'incontro e dialogo coi cattolici in quanto tali e, possibilmente, con le gerarchie ecclesiali che li rappresentano, incontro e dialogo valutati - certo malevolmente - da osservatori laici e socialisti come un'accettazione sostanziale e un rafforzamento dell'integrismo clericale e una preparazione a nuovi patteggiamenti « al vertice con le forze del potere confessionale ». (19)

Qualcuno peraltro ha scritto che « il confessionalismo della DC si sostiene non soltanto per motivi intrinseci al mondo cattolico o per l'intervento delle Gerarchie ecclesiastiche, ma anche per una serie di appoggi che esso trova nei partiti laici e marxisti e nella stessa impostazione del partitismo italiano ». (20)

L'orientamento che potremmo chiamare neo-costantiniano, anche se di un Costantino comunista, non più ripreso da F. Rodano, mi è sembrato emergere di recente in un importante saggio di P. Pratesi.

Il Pratesi, preoccupato di una nuova tendenza che, a suo dire, si sarebbe manifestata anche a livello magisteriale della Chiesa, « singolare tendenza, verificata a livello esistenziale in tanti giovani cattolici, a privilegiare, nel salto a sinistra, piuttosto la milizia nei vari gruppi estremistici che non nelle formazioni storiche del mondo operaio » (21), sollecita la Chiesa medesima, di cui riconosce « una dimensione profana che comprende anche la politica » (22) a lasciar da parte le utopie e ad assumere una valutazione del presente, aperta alla comprensione della validità delle maggiori forze storiche. (23) Implicito l'invito alla Chiesa di aprirsi ad una nuova età costantiniana, ma non col capitalismo, non con l'Occidente borghese.

Una tale proposta implica che all'intesa col supposto nuovo Costantino della civiltà post-umanistica la Chiesa porti in cambio la rinuncia al libero estrinsecarsi del pluralismo politico, manifesto o latente, dei cattolici, specie dei giovani, degli intellettuali, dei lavoratori, salvi i principi.

Se le posizioni del neo-intransigentismo come pure quelle che ho chiamato di un ipotetico « blocco cattolico » per un ancor più ipotetico Costantino comunista avessero successo nella Chiesa o tra i cattolici, specie delle nuove generazioni, esse darebbero nuova esca alle critiche, ormai imparzialmente rivolte alla Chiesa e al PCI in Italia. Mi riferisco ad esempio alle recenti critiche di F. Alberoni e di G. Parise, i quali già sembrano assumere che la Chiesa si appresti a cambiare direzione nella sua concezione politico-diplomatica del rapporto colle forze storiche, nulla però mutando rispetto al passato, dei cattolici ubbidienti. Secondo F. Alberoni, « è responsabilità sostanziale delle istituzioni dominanti, dalla Chiesa cattolica al PCI..., se tutti i movimenti italiani, a differenza di quanto avviene nei paesi a consolidata tradizione democratica, sono stati portati a disprezzare le formule fondate sulla concorrenza del voto, oscillando tra modalità di tipo anarchico-libertario o riesumazioni leniniste ». (24)

Secondo G. Parise, proprio perché l'Italia è centro della Chiesa « il popolo e con esso gli intellettuali non pensano, non disobbediscono e non hanno idee mentre nel mondo dei "diritti dell'uomo gli uomini ancora pensano, disobbediscono e perciò hanno idee ». (25)

9. A leggere tali analisi si direbbe che - per certi critici - il Concilio sia passato invano per la Chiesa in Italia. Il che non è.

Tra le grandi innovazioni del II Concilio c'è l'affermazione « dell'irriducibilità del cristianesimo ad 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 ad 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 II 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 ». Ad 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 ad 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 a malgrado S. Francesco d'Assisi e la sua riforma, non era stata riconosciuta nella Chiesa preconciliare, 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, sotto la

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 *neo-cristianesimo* 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 ed 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'immaturità 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 estraniano 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 con-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, ed accettata anche da J. Maritain, tra scelte politiche moralmente obbligate, 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 »^m 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 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 mondana, 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.

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 interclassistica 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 preconciare, 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 ad 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. Ad 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.

Note al capitolo quarto

1. G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La Democrazia cristiana da De Gasperi a Dossetti (1945-1954)*, Firenze, 1974.
2. Ivi, pp. 2-3, *passim*.
3. Sul concetto di *idealtypus* cfr. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 1958, v. pp. 107-120; 365-366.
4. Cfr. G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, ed. cit. v. pp. 15 sgg. « Il secondo schema di teologia politica, [quello appunto « gelasiano »] - scrive il Baget - è quello divenuto classico nell'insegnamento papale: il potere temporale è soggetto alla gerarchia ecclesiastica per motivi spirituali. In materia di relazione tra storia ed escatologia, tale schema ha lo stesso presupposto del precedente: l'*exusia* di Cristo, la sua potenza si esercita sulla storia con mezzi storici: perciò egli ha fornito la Chiesa di un *gladius spiritualis*, di una « spada dello spirito », secondo l'espressione della lettera ai Galati. Tuttavia, la lettera ai Galati usa *gladius* come simbolo della Parola di Dio, mentre la letteratura polemica improntata a questo schema sottolinea l'omogeneità del potere spirituale, in quanto pubblico e coercitivo, con quello politico... ». Op. cit., v. p. 18.
5. F. Rodano, *Questione democristiana e compromesso storico*, Roma, 1977, v. p. 27.
6. L'analogia dei rapporti: a. Chiesa: Stato; b. Papato e Gerarchia: laici fedeli, ha, nell'opus leonino, anche la sua compiutezza con l'analogia profana tra Stato e sudditi e Gerarchia e laici nella Chiesa. Nella lettera al cardinale di Parigi, J. 11. Gullbert — citata da Antonio Acerbi — del 17 giugno 1885, Leone XIII scriveva: « Per certi indizi che si osservano non è difficile raccogliere che tra i cattolici, forse per vizio dei tempi, vi sono di quelli che *non contenti della parte di sudditi che loro spetta nella Chiesa* [sottolineatura nostra], credono di poterne avere alcuna anche nel governo di essa; o se non altro che sia loro permesso di esaminare e di giudicare a br modo gli atti dell'autorità ». Cfr. Antonio Acerbi, « *Laicità politica* » e « *autonomia dei laici* » nel *magistero ecclesiastico degli ultimi cento anni*, in AA.VV., *Laicità nella Chiesa*, Milano, 1977, v. p. 72. A tutto l'articolo rimando per i riferimenti alla prima posizione.
7. Cfr. F. Rodano, op. cit., v. p. 27. Il Rodano, tuttavia, non percepisce le notevoli discontinuità introdotte - nella linea del primato spirituale della Chiesa sullo Stato - dai pontefici Pio XI e Pio XII. Di quest'ultimo, va soprattutto qui ricordato - come bene osserva Antonio Acerbi — « lo spostamento di interesse dal rapporto con lo Stato al rapporto con la società » (s'intende la società civile) e « l'attenzione alla società [civile] più che allo Stato significa, sempre nelle encicliche sociali di Pio XII, non solo rivendica del principio di sussidiarietà contro la Statolatria », ma anche « crescente presa di coscienza della dignità della persona umana ». Nel magistero di Pio XI « diventa centrale - sempre secondo la sintesi di Antonio Acerbi - la coscienza strettamente apostolica ed evangelizzatrice tra le masse ». Cfr. A. Acerbi, art. cit., v. p. 81.
8. Dalla *Prefazione critica* di A. De Gasperi a G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, voi. I, Città del Vaticano, 1949, v. pp. VIII, IX.
9. Ivi, v. p. X.
10. F. Rodano, *Questione democristiana e compromesso storico*, op. cit., p. 65.
11. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Roma, 1947, v. p. 109.
12. L. Sturzo, *Il partito popolare italiano*, voi. I (1919-1922), Bologna, 1956, p. 76.
13. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, op. cit., v. pp. 230, 231.
14. Ivi, v. p. 233.
15. *Ibidem*, v. pp. 233, 234.
16. G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, op. cit., v. p. 63.
17. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, op. cit., v. p. 140.
18. Ivi, v. p. 152.
19. Luigi Ruggiu, *Confessionalismo strutturale e laicità strumentale*, in F. Cicchitto, G. Rocchi et al., *La DC dopo il primo ventennio*, Padova, 1968, pp. 127-160; v. p. 150.
20. Ivi, p. 149.
21. P. Pratesi, *La Chiesa italiana dopo il Concilio. Unità e pluralismo nel confronto con il movimento operaio*, « Critica marxista », 1976, n. 5, 6, pp. 47-70. v. p. 59.
22. Ivi, p. 68.
23. *Ibidem*, p. 69.
24. F. Alberoni, *A sinistra del PCI c'è soltanto l'esilio?*, « Corriere della Sera », 10-8-1977.
25. G. Parise, *Perché gli italiani non hanno bisogno di idee*, « Corriere della Sera », 29-7-1977.
26. Cfr. E. Benvenuto, *La fine del post-concilio*, « Renovatio », luglio-settembre 1972, pp. 349-356, v. pp. 352-354.
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 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.