

I cristiani e la comunità politica

Giorgio Campanini

Università degli Studi di Parma

Premessa

Il rapporto fra i cristiani e la comunità politica è stato ed è, da sempre, problematico e conflittuale. Primi e sostanzialmente unici tra gli appartenenti alle grandi religioni monoteistiche essi hanno, sin dall'inizio, affermato l'esistenza di *due città*, rifiutando coerentemente – e pagando, per questo, un prezzo pesante per tutto il corso della storia, dalle persecuzioni delle comunità giudaiche a quelle degli imperatori romani, sino ai martiri dei vari totalitarismi e ai coraggiosi testimoni della giustizia in America latina – l'identificazione fra *regno di Dio* e *regno di Cesare*.

Il rapporto fra i cristiani e la comunità politica si è sempre collocato nella dialettica fra i due poli, tendenzialmente conflittuali, rappresentati da un lato dal principio della provvidenzialità del potere e dunque della doverosa obbedienza alle autorità costituite, sulla base del principio *Omnis potestas a Deo* (Rm 13), ma dall'altro lato dall'egualmente centrale principio secondo cui «è meglio obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29). Di qui l'appartenenza, di lì il distacco; di qui l'accettazione dell'autorità, di lì il rifiuto del potere prevaricatore; di qui, lealismo e obbedienza, di lì coscienza critica e dunque potenziale disobbedienza.

Come affermava uno dei primi scrittori cristiani, l'ignoto autore del trattatello *A Diogneto*, quella dei cristiani è una *paradosale cittadinanza*, e tale è e permarrà in ogni epoca della storia, dal momento che «ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è una terra straniera» (*Diogn.* V, 5).

In talune stagioni della storia, nella scia dell'Agostino del *De Civitate Dei*, è stata accentuata la dimensione della *estraneità*; in altre stagioni, come nella lunga vicenda del *Sacro Romano Impero* e poi degli *Stati cattolici*, è stata sottolineata la dimensione della *appartenenza*, e dunque del convinto lealismo; ma in realtà *mai* vi è

stata una piena identificazione fra i cristiani e la città degli uomini. Quella dei cristiani è sempre stata, e sempre sarà, una *cittadinanza*, appunto, paradossale, fatta, insieme e inscindibilmente, di leale impegno per la costruzione della città e di *memoria sovversiva*¹ dal momento che nessun ordinamento umano può esaurire la tensione escatologica del Vangelo.

In ogni epoca della storia, dunque, il cristiano deve vivere la sua *paradossale cittadinanza* e si colloca perciò in un atteggiamento di ambivalenza e di potenziale conflittualità con i poteri costituiti, ben sapendo che ogni *ordine* reca con sé un potenziale *disordine* e che, nei confronti dell'eventuale *disordine costituito*² il suo tendenziale lealismo verso l'autorità deve sapere cedere il passo al coraggio della contro-testimonianza.

È in questo contesto, e su questo sfondo, che si situa il problema del rapporto fra i cristiani e la comunità politica.

1. I nuovi scenari della democrazia

In questa quasi bimillenaria storia di conflittualità fra Cristianesimo e potere si è inserito, da circa un secolo a questa parte, con l'avvento delle moderne democrazie, un grande elemento di novità, sia pure, per ora, circoscritto ai paesi gravitanti, in senso lato, nell'area della cultura occidentale (e con una non casuale coincidenza fra l'area dei regimi democratici e l'area culturalmente e spiritualmente influenzata dal Cristianesimo).

Per la prima volta nella storia, dopo una lunga dominazione di regimi autoritari (ora favorevoli ora contrari alla Chiesa), si è affermata una forma di governo che ha a poco a poco riconosciuto, non senza contraddizioni e ritorni all'indietro, alcuni fondamentali valori evangelici, quali la distinzione fra Chiesa e Stato (e, in generale, fra religione e politica, per lungo tempo commiste e confuse), il principio della libertà religiosa (e non della semplice libertà di culto), l'affermazione della centralità della persona e conseguentemente dei diritti dell'uomo, i grandi valori della giu-

¹ Per un'analisi dei due *poli*, quello del lealismo nella costruzione della città e quello della fede come *memoria pericolosa*, cfr. rispettivamente V. POSSENTI, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Milano 1983, specialmente il cap. su "Cristianesimo e potere", pp. 206 ss., e J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969.

² E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1936), Milano 1949. Sulla centralità, in Mounier, della critica al *disordine costituito* abbiamo richiamato l'attenzione ne *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia 1984; ma cfr. altresì N. BOMBACI, *Una vita, una testimonianza: E. Mounier*, Messina 1999.

stizia sociale, della sussidiarietà, della solidarietà³. Senza idealizzare oltre misura i regimi democratici, si deve riconoscere che, al loro interno, la *paradossale cittadinanza* del cristiano è divenuta più facilmente praticabile e si è fatta progressivamente meno conflittuale.

Si è verificato in tal modo un significativo avvicinamento fra Chiesa e regimi democratici, pur senza che la Chiesa si identifichi per sé con una qualsiasi forma di governo⁴, nel presupposto che la democrazia, in quanto regime rispettoso dei diritti della persona, sia il regime che più si avvicina (o, se si vuole, meno si allontana) dai principi fondamentali dell'etica evangelica⁵.

Deriva di qui uno scenario sostanzialmente inedito nella travagliata vicenda del rapporto fra i cristiani e lo Stato: per la prima volta nella storia è possibile una partecipazione dei credenti alla vita sociale liberata dagli equivoci, dalle ambiguità, dai compromessi che spesso l'hanno caratterizzata in passato. Il processo di auto-purificazione delle democrazie moderne che ha portato al graduale superamento dei dogmatismi, dei pregiudizi anti-cristiani e spesso anti-religiosi, dei settarismi che avevano a lungo, almeno nel continente europeo, tenuto i credenti lontani dalla politica ha fatto sì che, permanendo la *riserva escatologica*, tuttavia la partecipazione alla vita della città sia non solo lecita e possibile ma addirittura *doverosa*.

La spinta alla partecipazione dei cristiani alla vita politica – una volta terminate sia la stagione della delega in bianco allo *Stato cattolico*, sia quella dell'esclusione dei credenti, in quanto sospetti ed inaffidabili, dalla vita della città – si è realizzata nelle democrazie, soprattutto da un secolo a questa parte, secondo due fondamentali direttrici, che potrebbero essere definite rispettivamente come *partecipazione da dissenso* e come *partecipazione da consenso*.

L'esigenza di partecipare alla vita politica, avvertita come necessaria dalle componenti più lucide ed aperte del cattolicesimo dell'Ottocento, è stata motivata, all'inizio del cammino delle democrazie occidentali, soprattutto dalla necessità di fronteggiare la minaccia recata dallo Stato laico non solo alla Chiesa, alle sue istituzio-

³ In forma sintetica, si potrebbe definire la democrazia come la forma di governo che assume come suo compito fondamentale la salvaguardia e la promozione dei diritti umani; ma appunto questo è il fulcro della partecipazione dei cristiani alla vita della comunità politica, come posto in evidenza da una serie di importanti documenti del magistero della Chiesa: cfr. G. FILIBECK (a cura di), *I diritti dell'uomo*, Città del Vaticano 2001.

⁴ Per un'analisi di questo progressivo sviluppo del pensiero della Chiesa sulla democrazia, cfr. A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, Milano 1991 e G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia*, Brescia 1980.

⁵ In questo senso Maritain ha potuto affermare, nella scia di Bergson, che «la democrazia è per essenza evangelica e ha per motore l'amore» (J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato* [1951], Milano 1953, 249-250).

ni, alle sue strutture, ma talvolta agli stessi valori religiosi. La storia dell'Ottocento, dal *Kulturkampf* di Bismarck alla legislazione anti-ecclesiastica di non pochi paesi europei⁶ è tutta costellata di interventi legislativi, di atteggiamenti politici, di pregiudizi culturali avvertiti dai cattolici come una minaccia ai loro valori. È, questa, l'epoca della secolarizzazione della società occidentale⁷ e dei permanenti conflitti fra Stato e Chiesa.

Di qui, (accanto ad atteggiamenti di radicale rifiuto della modernità, che non mancarono nelle correnti intransigenti) la spinta ad operare nella società per modificarne il corso. Di qui la nascita e l'affermarsi dei sindacati cristiani e dei partiti democratico-cristiani, cristiano-sociali e simili in pressoché tutti i paesi dell'Europa occidentale: componenti, queste, di quel *Movimento cattolico* guardato dapprima con qualche sospetto dalle gerarchie ecclesiastiche ma alla fine sostenuto, incoraggiato, e qualche volta direttamente e decisamente sostenuto dalla Chiesa. Il duro confronto con i totalitarismi, mettendo in luce la sostanziale debolezza di un cattolicesimo che affidasse soltanto alle gerarchie ecclesiastiche la sua difesa e non riuscisse a coinvolgere le masse popolari, avvalorava ulteriormente l'esigenza di questa forma di partecipazione, al fine di evitare possibili ricadute autoritarie.

Lentamente e progressivamente, quella che agli inizi era stata, appunto, una *partecipazione da dissenso*, mirante ad evitare derive laicistiche e totalitarie delle democrazie, si trasformava in *partecipazione da consenso* nel momento in cui si passava da un atteggiamento difensivo ad uno propositivo. Non si trattava più di difendere la Chiesa, le sue istituzioni, i suoi valori, dalle prevaricazioni del potere politico ma di costruire quella che – in un progetto di insieme che aveva i suoi incuboli delle prime formazioni di *democrazia cristiana* e si sarebbe poi sviluppato per gran parte del Novecento – veniva chiamata ora una *nuova democrazia*, ad ispirazione cristiana, ora la *civiltà cristiana* o una *società ad ispirazione cristiana*, in sintesi, una *nuova cristianità* che avrebbe dovuto prendere il posto dell'antica, ed ormai irripetibile, cristianità medievale⁸.

⁶ Si veda, per quanto riguarda specificamente paesi come l'Italia, la Francia, la Svizzera, P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese e esperienza italiana a confronto*, Roma 1998 e U. ALTERMATT, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996 (in particolare 143 ss. su "La lotta del cattolicesimo contro lo spirito del tempo").

⁷ Un lucido profilo di insieme in R. REMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari 1999.

⁸ Per una valutazione di insieme di queste proposte, cfr. G. CAMPANINI – P. NEPI, *Cristianità e modernità*, Roma 1992, ove vengono presentati, a partire da quello maritainiano, i diversi progetti di *cristianità*. Sul tema cfr. anche P. SCOPPOLA, *La nuova cristianità perduta*, Roma 1985 e V. POSSENTI, *Secolarizzazione e nuova cristianità*, Bologna 1986.

A Novecento ormai concluso, si deve constatare che entrambe queste spinte partecipative sono venute meno. È meno avvertita (salvo particolari problematiche e in presenza di scelte legislative che appaiono antitetiche ai valori evangelici) la sollecitazione alla *partecipazione da dissenso*, perché ormai lontana appare la minaccia totalitaria e nello stesso tempo i valori di fondo cui si ispira la presenza dei credenti nella società sono solennemente sanciti nei testi costituzionali e promossi dalla legislazione: in particolare la libertà religiosa ed i valori ad essa connessi vengono generalmente riconosciuti; se ricorrentemente appaiono, nei rapporti fra Stato e Chiesa, elementi di frizione, si può affermare che non si tratta più di *guerre*, come è avvenuto per gran parte dell'Ottocento e del Novecento, ma quasi soltanto di *scaramucce* (o di battaglie di retroguardia di residuali laicismi).

Nello stesso tempo è meno forte anche la *partecipazione da consenso* in quanto l'*ideale direttivo della nuova cristianità* – per riprendere i termini di uno dei maggiori teorici di questa figura storica, J. Maritain – sembra essere ormai definitivamente alle nostre spalle. Al di là delle alterne vicende dei partiti e dei sindacati di ispirazione cristiana – i quali in pressoché tutta Europa hanno conosciuto, negli ultimi decenni, un sensibile arretramento – ⁹ l'impressione diffusa è che, sotto la spinta del processo di secolarizzazione in atto, i valori religiosi tendano ormai ad essere rimossi dalla vita pubblica e consegnati alla sola sfera privata.

A Novecento concluso, si deve constatare che le antiche ragioni della partecipazione dei cattolici alla vita della comunità politica sono in larga misura venute meno. È meno forte la spinta alla *partecipazione da dissenso* perché ormai lontana, almeno apparentemente, risulta la minaccia laicistica, o addirittura totalitaria; è meno avvertita la sollecitazione alla *partecipazione da consenso*, perché è caduta la speranza che, esauritasi la stagione dei totalitarismi, si aprissero finalmente gli spazi per la costruzione di una *società ad ispirazione cristiana*. E se questo obiettivo non è più realizzabile, che senso avrebbe ancora partecipare alla vita della comunità civile?

2. La permanente doverosità di un impegno

Contro il rischio di questa caduta partecipativa sta il forte impegno del magistero della Chiesa, attraverso l'elaborazione della sua Dottrina sociale, per un'attiva

⁹ Un quadro di insieme di questa presenza nel volume collettivo, a cura di E. LAMBERTS, *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*, Leuven 1997.

presenza dei cristiani nella società e per garantire alla democrazia quel fondamento di valori comuni e condivisi senza il quale essa rischia di diventare soltanto un insieme di *regole del gioco* (né, per difendere o per cambiare le *regole del gioco*, sembra che valga la pena di spendere la propria vita)¹⁰.

È in questo nuovo orizzonte che si situa, nella stagione post-conciliare, il rapporto fra il cristiano e la comunità politica.

Si tratta di un rapporto che, come già si è rilevato, si è posto nelle diverse epoche della storia in forme e con modalità diverse ma che in nessuna stagione della storia i credenti possono eludere, pena la rinuncia alla loro vocazione ad essere – secondo l'indicazione della già citata opera dell'età apostolica, l'*A Diogneto* – l'*anima del mondo*, dal momento che *ciò che è nel corpo l'anima, questo sono nel mondo i cristiani* (*Diogn.* VI, 1). E ciò non nella presunzione di essere gli unici portatori della verità, e tanto meno dell'umile e parziale *verità* della politica, ma piuttosto nella consapevolezza che ogni forma e manifestazione dell'agire umano, politica compresa, ha bisogno di uomini e donne che sappiano assumerla e viverla nella prospettiva del Regno che viene, dal momento che nulla di ciò che accade nella storia degli uomini è estraneo alla prospettiva della salvezza.

Da questo punto di vista, il confronto con la politica è ineludibile, almeno nelle sue forme minimali, quale che sia la collocazione e la concreta situazione nella quale vive il cristiano. Non vi è posto, in questa prospettiva, per un astratto e disincarnato *spiritualismo*.

Quanto questo rapporto sia ritenuto importante, emerge con chiarezza dai ripetuti pronunciamenti del magistero della Chiesa¹¹. Costante, in questo insieme di documenti, è il riconoscimento del valore e della dignità – e, conseguentemente, della doverosità –, della partecipazione dei cristiani alla vita pubblica. Già la *Rerum novarum* elogiava i sacerdoti e i laici che si dedicavano a quello che veniva definito, con un termine religiosamente pregnante, l'*apostolato sociale* (n. 45). Dal canto suo la *Quadragesimo anno* stabiliva uno stretto collegamento fra il dovere della

¹⁰ Sui rischi e le ambiguità di una concezione puramente *procedurale* della democrazia cfr. AA.VV., *Homo politicus. I dilemmi della democrazia*, a cura di M. NICOLETTI, Padova 1998. Si veda inoltre la rassegna di R. GATTI, *Ripensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo*, Roma 1989.

¹¹ Sulla profonda intenzionalità di questo magistero, e cioè la centralità della persona umana, ha richiamato l'attenzione M. Toso, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2001. Sullo stretto collegamento fra dottrina sociale ed etica evangelica insiste anche M. COZZOLI, *Chiesa, Vangelo e società*, Milano 1996. Per un approccio critico alla dottrina sociale della Chiesa, incentrato sull'inscindibile rapporto fra impegno cristiano e liberazione, cfr. E. BENVENUTO, *Il lieto annuncio ai poveri. Riflessioni storiche sulla Dottrina sociale della Chiesa*, Bologna 1997.

carità cristiana e l'impegno in ambito sociale (n. 5); e Pio XII richiamava i fedeli – in un anno decisivo per la storia dell'Occidente, il 1941 – al «dovere morale di cooperare all'ordinamento della società»¹². Le citazioni si potrebbero moltiplicare.

Punto in qualche modo conclusivo di questa preoccupazione – che, come si è visto, viene da lontano – può essere considerato la costituzione conciliare *Gaudium et Spes*¹³.

Il discorso della *Gaudium et Spes* sulla comunità politica è articolato attorno a tre affermazioni fondamentali, che possono essere considerati altrettanti punti di riferimento per una corretta impostazione del rapporto fra il cristiano e la politica.

La *prima* tesi è che la società politica è strutturalmente orientata ad affermare e garantire i diritti della persona (n. 73). Ne consegue, in negativo, il rifiuto di ogni politica che non sia finalizzata alla valorizzazione della persona umana (e dunque la necessità di un'attenta vigilanza sulle possibili deviazioni dell'agire politico); in positivo la necessità dell'impegno del cristiano per la promozione dei diritti della persona.

La *seconda* tesi è che la politica, nella linea della valorizzazione della persona umana, è orientata alla realizzazione del bene comune, definito come «l'insieme delle condizioni della vita sociale con le quali gli uomini, le famiglie e le associazioni possono ottenere il conseguimento più pieno e più rapido della propria perfezione» (n. 74). Il *bene comune* è un valore talmente elevato che il credente non può sottrarsi alla responsabilità di concorrere alla sua realizzazione.

La *terza* tesi è che la promozione della persona e l'attuazione del bene comune vanno perseguiti, nella vita della comunità, sempre nel rispetto dell'ordine morale («l'esercizio dell'autorità politica, sia da parte della comunità come tale, sia da parte degli organismi rappresentativi dello Stato, deve sempre svolgersi nell'ambito della legge morale», n. 74): Ma lo stretto legame che qui si instaura fra politica e morale esclude che il cristiano possa estraniarsi dalla vita della città, perché in questo modo favorirebbe il prevalere di una visione separatistica della politica e di un'utilizzazione strumentale del potere, non in vista dell'attuazione dei diritti della persona e del bene comune, ma ai fini di una politica di potenza e a favore degli egoismi nazionali e di gruppo.

¹² Per questo insieme di testi cfr. R. SPIAZZI (a cura di), *Le grandi encicliche sociali*, Milano 1991. La citazione da Pio XII fa riferimento al *Messaggio per il 50° della "Rerum novarum"* (1941), cit., 143, n. 24.

¹³ Le successive citazioni fanno riferimento all'edizione con testo latino a fronte, introduzione e commento da noi curata, della *Gaudium et Spes*, Casale Monferrato 1986. Una sintesi del documento e indicazioni bibliografiche sono reperibili in G. CAMPANINI, *La compagnia della storia. Il messaggio sociale della Gaudium et Spes*, Roma 1996.

Del tutto logica e coerente appare dunque la conclusione cui il Concilio perviene, e cioè che l'impegno nella comunità civile è dovere e responsabilità di tutti e che per questo «la Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità» (n. 75). La visione conciliare della *politica come servizio* può apparire ingenua ed astratta ma rappresenta un essenziale punto di riferimento del cristiano: al di fuori di questa logica non vi è spazio per la partecipazione dei cristiani alla vita della città¹⁴.

Le forme di questa partecipazione possono essere, e sono state in effetti, diverse a seconda del contesto storico e delle specifiche situazioni. In questa sede ci si limiterà ad affrontare la questione soltanto sotto un aspetto, quello cioè dell'attitudine del cristiano a rispondere con la sua attiva presenza alle *sfide* che ricorrentemente gli pone la storia¹⁵.

3. La quarta sfida

Dando per acquisito – e non potrebbe essere altrimenti, alla luce dello stesso magistero della Chiesa – il dovere della partecipazione alla vita della comunità politica, si tratta di vedere quali forme specifiche tale partecipazione potrebbe e dovrebbe assumere nei nuovi scenari del XXI secolo. La risposta a questo interrogativo può essere fornita in termini di *risposta* alle grandi *sfide* che ricorrentemente la storia propone. Le *sfide* di ieri sono ormai alle nostre spalle: ma qual è la maggiore *sفida* che la cultura post-moderna pone al credente che intenda essere attivo costruttore della città degli uomini? Questo, appunto, è il problema.

Le *sfide* del passato sono ormai dietro di noi, ma non è inopportuno richiamarle.

La prima *sفida* è stata rappresentata dal difficile confronto con la modernità, soprattutto nella sua forma storica rappresentata dalla democrazia politica. Nel

¹⁴ Questa stretta connessione fra etica e politica particolarmente messa in luce da G. LAZZATI, *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*, Roma 1984. Senza il riferimento ai valori la politica rischia di ridursi a pura prassi, rinchiudendosi «nei soffocanti confini di un pragmatismo che finisce per mostrare, abbastanza rapidamente, le proprie insufficienze e per generare situazioni di degrado politico e di conseguente indifferenza o, peggio, di disistima o disprezzo da parte di crescenti porzioni di cittadini» (*op. cit.*, p. 20).

¹⁵ Rimane sullo sfondo (senza che in questa sede sia possibile affrontarlo) il problema dei *soggetti* di questa partecipazione alla vita della città; la Chiesa gerarchica, nel suo ambito; i presbiteri soprattutto in quanto formatori delle coscienze; i laici in quanto *costruttori delle città*. Su queste problematiche rinviamo a G. FROSINI, *In politica da cristiani*, Fossano 1994, 119 ss.

secolo successivo alla rivoluzione francese, e proprio per le forme inquietanti che la democrazia aveva assunto in non pochi paesi del continente europeo, diffusa e radiata è stata la diffidenza dei cattolici verso la democrazia; ma quella che in origine è stata la piccola pattuglia dei *cattolici democratici* è riuscita alla fine a diventare posizione maggioritaria, sino alla finale accettazione da parte del magistero delle istituzioni della democrazia, riconosciuta come forma ottimale di governo¹⁶.

La seconda *sfida* è stata rappresentata, nel corso del Novecento, e soprattutto negli anni fra il 1914 ed il 1945 – dall'emergere impetuoso dei nazionalismi prima e dei totalitarismi poi, gli uni e gli altri esercitanti in taluni periodi una forte suggestione sugli stessi cattolici. Alla fine, tuttavia, furono soprattutto i cattolici politicamente impegnati a concorrere, con la loro partecipazione alla Resistenza prima e al processo di integrazione europea poi, a superare le tentazioni nazionalistiche ed autoritarie¹⁷.

La terza *sfida* è stata rappresentata dal socialismo prima e dal comunismo poi: culture, l'una e l'altra, alle quali i cattolici si sentivano insieme affini e distanti: affini per la passione per la giustizia e per il riscatto delle grandi masse popolari da un'atavica condizione di povertà e di emarginazione; ma anche distanti, per l'inaccettabilità della sovrastruttura ideologica di cui il movimento socialista si è rivestito e che è apparsa a lungo incompatibile con i valori della coscienza religiosa. Alla fine, tuttavia, le radici autenticamente cristiane di questo processo di emancipazione del proletariato sono state riscoperte e le antiche ferite tra cattolici e socialisti sostanzialmente sanate¹⁸.

In tutte queste tre stagioni il rapporto fra comunità cristiana e comunità politica è stato sostanzialmente conflittuale: così è avvenuto nella fase laicista dello Stato liberale, nell'era dei nazionalismi, all'interno dei paesi comunisti. Vi sono stati qua e là tentativi di riconciliazione o avvii del compromesso; ma in questi tre momenti della storia dell'occidente la comunità si è sentita sostanzialmente estranea allo Stato e la rivendicazione di un proprio spazio di autonomia è largamente prevalsa sulla spinta alla partecipazione.

¹⁶ Centrale, in questo passaggio, è stato il ruolo svolto da Pio XII, come abbiamo posto in evidenza in G. CAMPANINI, *La democrazia nel pensiero politico dei cattolici (1942-1945)*, in G. DE ROSA, *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, Bologna 1977, 491-511.

¹⁷ Sul contributo dei cattolici al superamento delle pulsioni nazionalistiche, cfr. A. CANAVERO – J. D. DURAND (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milano 1999.

¹⁸ Un esemplare documento di questo difficile e sofferto rapporto fra cattolici e mondo del lavoro è rappresentato dal volume di J. CARDIJN, *Lavoratori e Vangelo*, a cura di G. FORNERO e R. AUBERT, Fossano 1994.

Dal crollo dei regimi autoritari (1945) alla caduta del muro di Berlino (1989) lo scenario è profondamente mutato. Le antiche *sfide* sono state superate: la riconciliazione fra cristianesimo e Stato democratico, il superamento dei nazionalismi, il recupero delle radici umanistiche del socialismo contro le sue sovrastrutture irreligiose hanno determinato in tutto l'occidente la creazione di uno spazio politico aperto alla presenza di tutti, e dunque anche dei cristiani (anche se, come già si è ricordato, la fine di una partecipazione intesa con modalità essenzialmente antagonistiche e di contrapposizione ideologica ha in non pochi casi determinato il ritirarsi dei credenti dalla vita pubblica).

Si profila tuttavia una *quarta sfida*, rispetto alla quale la comunità cristiana appare in larga misura impreparata e che costituirà il banco di prova del possibile incontro fra i credenti e la cultura, che ormai si annunzia, della post-modernità¹⁹.

Questa *sfida* riguarda non tanto la *forma* delle istituzioni democratiche, pressoché da nessuno messa seriamente in discussione, quanto la *sostanza* del regime rappresentativo, e dunque la sua *qualità*, soprattutto in relazione ai *valori* di cui esso è, o dovrebbe essere, portatore. La minaccia che si profila all'orizzonte è infatti quella di una democrazia puramente procedurale, intesa come sistema di regole, per la quale non si pone nemmeno il problema della verità: e non già delle *ultime* verità, che sicuramente trascendono l'ambito relativamente limitato della politica, ma delle *verità penultime*, quelle cioè che fanno riferimento all'insieme di valori che stanno a fondamento della democrazia e dei quali essa storicamente, sin dalle sue origini, si è alimentata. È in questo senso che da parte del magistero si è potuto affermare che «un'autentica democrazia è possibile solo in uno stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana... Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»²⁰.

Su questo terreno si misura la *qualità* della democrazia e la sua attitudine a fondare ed insieme realizzare i diritti dell'uomo, nella linea di un autentico pluralismo;

¹⁹ Su queste nuove prospettive dell'impegno politico dei credenti ha richiamato l'attenzione P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma 1997, specialmente nelle pagine su "come rinnovare la democrazia?" (257 ss.), in cui si mette in evidenza la crisi di partecipazione che minaccia le basi dello Stato democratico, anche in relazione alla crisi di «tutte le ideologie che identificavano la democrazia con la partecipazione dei cittadini alle istituzioni pubbliche e sociali attraverso organismi rappresentativi» (284).

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 46 (ma cfr. anche la ripresa del tema che viene fatta in Id., *Evangelium vitae*, nn. 69-70). Oggetto delle riserve del pontefice è la concezione puramente "procedurale" della democrazia, quale emerge ad esempio da H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, Bologna 1966 o da N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984.

ma vi è da domandarsi se questa società democratica di alto profilo sia concretamente realizzabile senza il contributo di quanti hanno una visione globale della democrazia, primi fra tutti i credenti.

Ecco dunque delineata la *nuova frontiera* dell'impegno dei cattolici nella comunità politica: dotare di senso e riempire di contenuti la democrazia, fondandola su valori che non siano il puro e semplice rispetto delle *regole del gioco*. Il grande campo di lavoro che attende i credenti del XXI secolo è appunto questo: non perché da nessun regime politico, e dunque nemmeno da una democrazia aperta ai valori, possa provenire la salvezza, ma perché istituzioni giuste sono la condizione necessaria per la realizzazione di una *buona società* nella quale sia più facile (o almeno meno difficile) essere autenticamente cristiani o porsi comunque le serie domande di senso.

Posto questo obiettivo finale, relativamente meno importanti appaiono le modalità concrete di esercizio di questa presenza e vi è posto per le due opzioni fondamentali che il movimento cattolico ha compiuto negli ultimi due secoli, quella cioè di una presenza organizzata in formazioni politiche di esplicita o implicita ispirazione cristiana, oppure di una presenza realizzata a titolo individuale all'interno di formazioni politiche il cui orientamento fosse compatibile con la fede²¹.

Ai fini di questa presenza dei cristiani nella città, un compito di orientamento e di guida spetta al magistero della Chiesa (che del resto, come si è avuto modo di porre in evidenza, non è stato certo avaro di indicazioni in materia) e un'importante funzione di sensibilizzazione e di formazione spetta alla comunità cristiana in quanto tale, chiamata a fare di ogni battezzato insieme un cristiano e un cittadino, e cioè un membro attivo della Chiesa e insieme un attore responsabile della società civile. Ma un compito preminente spetta al laicato cattolico, su cui incombono il privilegio e la responsabilità di costruire una città degli uomini aperta ai valori del Vangelo²².

²¹ Per un essenziale profilo di insieme cfr. J. M. MAYEUR, *Movimento cattolico italiano e movimenti cattolici europei*, in F. TRANIELLO – G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. 1.2, Casale Monferrato 1981, 158-168. Per sviluppi recenti cfr. *Christian Democracy in European Union*, cit. Una riflessione d'insieme sul rapporto fra cattolicesimo e cultura europea è reperibile in AA.VV., *L'Europa sfida e problema per i cattolici*, Bologna 1999.

²² Sul ruolo e le responsabilità del laico nella vita della città abbiamo richiamato l'attenzione in G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, II ediz. ampliata e aggiornata, Bologna 2004 (ma cfr. anche la voce *Laicato*, in *Dizionario di pastorale vocazionale*, Roma 2001, 591-596).

4. A servizio dell'uomo

Le forme di questo impegno dei credenti nelle comunità all'interno delle quali sono chiamati ad operare sono molteplici, dalla diretta partecipazione alla vita politica alla presenza negli ambiti del sociale e del volontariato: Non è compito né responsabilità del magistero della Chiesa individuare le linee di azione e stabilire le possibili priorità; al contrario «spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del Vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della Chiesa», e ciò al fine di individuare «con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione coi Vescovi responsabili e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e tutti gli uomini di buona volontà, le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi²³.

La politica non è tutto; ma senza una buona politica non si ha una buona società. Ecco perché è importante costruire un «ordine temporale mantenuto, per quanto possibile, nella giustizia e nell'amore delle energie cristiane»²⁴. Senza queste «energie cristiane», segrete ed insieme manifeste, fatte dalla preghiera dei contemplativi nei monasteri ma anche dell'operoso impegno dei laici nelle istituzioni della città, non si può dare una società giusta e fraterna. In questo senso la presenza dei cristiani è essenziale alla vita della città degli uomini.

²³ PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 4.

²⁴ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté* (1933), tr. it. *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1969, 80.