

RIFLESSIONI SU SECOLARITÀ E IMPEGNO POLITICO DEI CRISTIANI ALLA LUCE DEL MAGISTERO ECCLESIALE¹

ENRIQUE COLOM

SOMMARIO: I. *Secolarizzazione e laicità*. II. *Teorie sulla secolarizzazione* - III. *Versioni della secolarità*: 1. Identificazione tra civile e religioso. 2. Separazione tra civile e religioso. 3. Unione senza confusione tra civile e religioso - IV. *Verso una autentica secolarità/laicità*: 1. La secolarità nell'insegnamento cristiano. 2. Mutuo rapporto tra Chiesa e comunità politica. 3. Impegno politico dei cristiani. 4. Impegno politico e coerenza cristiana. 5. Necessità della formazione. 6. Il ruolo dei laici - v. *Conclusione*

I. SECOLARIZZAZIONE E LAICITÀ

IN questo articolo ci proponiamo di analizzare il rapporto tra l'ambito religioso e quello civile, in particolare per quanto riguarda la sua incidenza sociale; per farlo, risulta opportuno realizzare un previo chiarimento lessicale. Tre sono le nozioni su cui occorre soffermarsi:² *secolarità* (o laicità dello stato), che qui intendiamo come la realtà di una società civile autonoma in rapporto alle leggi ecclesiastiche; *secolarizzazione*, che sarebbe il processo per cui la secolarità si realizza, e che ha assunto una particolare intensità nel mondo odierno; e *secolarismo*, vale a dire l'impianto teoretico che indirizza la secolarizzazione verso un determinato tipo di secolarità.³ Tenendo conto di questa distinzione lessicale, si può dire che la secolarità e la secolarizzazione appartengono al normale andamento della vita umana; tuttavia possono proporsi e svilupparsi in modo erroneo: se la nozione di secolarità è congruente con un'antropologia integrale, la secolarizzazione tenderà a costruire una secolarità al servizio delle persone; se essa non aderisce alla piena verità sull'uomo diviene invece ideologia e la secolarità risultante sarà disumana: questo è il senso più frequente della parola secolarismo, identificato con il laicismo.

¹ Il presente articolo riprende, con diverse modifiche, una relazione al Convegno su "Giovani e cultura secolarizzata", Pontificio Consiglio della Cultura, Città del Vaticano 22-II-2007.

² Ci siamo ispirati, *mutatis mutandis*, a quanto indica G. CREPALDI, *Globalizzazione. Una prospettiva cristiana*, Cantagalli, Siena 2006, 24-28.

³ Il secolarismo radicale o laicismo postula un'indebita autonomia (una piena autarchia) del pensiero e dell'attività umana, in quanto asserisce che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore: vedi CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 36 (d'ora in poi: *Gaudium et spes*).

Questi termini – secolarizzazione, secolarità, ecc. – derivano dal latino *sæculum*. Le primitive comunità cristiane di lingua latina impiegarono il termine *sæculum* per indicare la fase storica della vita in quanto distinta dalla fase definitiva nell'aldilà. Tale distinzione, tuttavia, non era pensata come rottura, bensì come continuità tra le due tappe del Regno di Dio, quella terrena e quella escatologica. La prima è caratterizzata dal “già, ma non ancora”, vale a dire, il Regno è già presente, ma ancora non è giunto al suo pieno compimento; si tratta di una fase provvisoria, sebbene non irrilevante: anzi, il futuro escatologico ed eterno dipende dal proprio comportamento in questa vita.

Quando, lungo la storia la Chiesa si consolida come istituzione e il suo influsso sociale cresce, il termine *sæculum* nel senso indicato affievolisce la sua connotazione temporale ed assume un significato più strutturale: dato che spetta alla Chiesa il compito di condurre alla vita eterna, la parola *sæculum* comincia a designare tutto quanto non possiede un carattere ecclesiale. Così, vivere nel secolo comporta non essere inserito nelle istituzioni ecclesiastiche, le attività secolari si distinguono da quelle che riguardano la vita ecclesiale, e via dicendo. Ciò viene applicato anche alle persone: in alcune lingue il fedele laico è parimenti chiamato “secolare”,¹ e più frequentemente si parla di sacerdoti secolari per distinguerli dai sacerdoti religiosi. Da questa identificazione tra ecclesiale e non secolare derivò il concetto giuridico di secolarizzazione: nella vita e nel diritto della Chiesa si usa questo sostantivo per indicare il processo per cui un chierico o una persona entrata in religione perde il suo *status* ecclesiale e ritorna alla condizione propria della vita ordinaria. Tale nozione giuridica venne anche applicata alle cose: oggetti, costruzioni, istituzioni, ecc. che erano dedicate al servizio della Chiesa e passavano all'uso profano.

Il concetto di secolarizzazione entra nella vita civile con la Pace di Westfalia (1648), dove si usò per designare l'incameramento di alcune proprietà ecclesiastiche. In questo senso, il termine secolarizzazione amplia il suo significato per sottolineare l'autonomia delle istituzioni civili di fronte all'autorità della Chiesa. L'evoluzione di tale parola non termina qui; essa continuò ad ampliarsi per significare il processo di differenziazione tra la dimensione civile e quella religiosa: è questo il concetto che useremo qui parlando di secolarizzazione. Esso comporta l'accettazione dell'esistenza almeno concettuale di una distinzione tra questi due ambiti dell'esistenza umana e delle sue attività; sebbene, come vedremo, vi siano correnti di pensiero che in pratica le identificano o che propugnano la colonizzazione di uno di questi ambiti da parte dell'altro.

II. TEORIE SULLA SECOLARIZZAZIONE

Uno studio approfondito della secolarizzazione da parte della teologia, della filosofia e della sociologia è cosa abbastanza recente. Certamente, diversi feno-

¹ Nella lingua spagnola il fedele laico è indicato anche con il termine *seglar*.

meni collegati con tale concetto, come ad esempio l'ateismo o il materialismo, sono conosciuti e studiati anche in epoche precedenti; tuttavia, questi vengono trattati piuttosto come atteggiamenti individuali e non come un fenomeno sociale. Niente di inusitato, quindi, che sia stata la sociologia la prima ad analizzare e tentare di spiegare il fenomeno della secolarizzazione. Occorre, pertanto, tratteggiare succintamente le principali teorie sociologiche su tale processo.¹

Comte coniò il termine sociologia per indicare quell'ambito del sapere che poteva servire da guida alla morale sociale, una volta superate le "chimere religiose", e postulò un secolarismo radicale che avrebbe condotto alla tappa "positiva" della ragione.² Tale autore, però, riteneva necessaria una sorta di "religione", come meccanismo di controllo e di rafforzamento della fedeltà e dell'impegno sociali.³ Marx arriva più lontano: per lui la religione è una sovrastruttura nociva, che deriva dal modo di produzione economica; così il capitalismo avrebbe affievolito il vigore della religione e favorito la secolarizzazione; questo processo arriverebbe al suo culmine con la vittoria del materialismo dialettico, che decreterebbe la morte di ogni religione.⁴ Per Durkheim, in continuità con Comte, la religione compie una funzione sociale in quanto la "religazione" che attua tra le persone favorisce un pacifico sviluppo della società; in tal senso, per lui sono valide tutte le religioni, anche se il mondo moderno postula la riorganizzazione della religione, limitandola ad un insieme di valori comuni che possano prevenire un'anomia collettiva.⁵ Weber pensa che la civiltà occidentale sia entrata in un processo di razionalizzazione: i fenomeni umani trovano la loro spiegazione all'interno di questo mondo, con un progressivo abbandono degli insegnamenti che presuppongono l'esistenza di forze sopramondane; è ciò che chiama "disincanto del mondo". Tuttavia, questo autore ha sottolineato anche l'influsso del pensiero religioso sul comportamento sociale.⁶

Verso la seconda metà del secolo xx molti sociologi abbinarono la modernizzazione con la secolarizzazione. Secondo questi autori, nella misura in cui le società si modernizzano esse divengono più complesse, più razionaliste, più

¹ Un buon riassunto lo si può trovare in I. COLOZZI, *Lineamenti di sociologia della religione*, Cedam, Padova 1999.

² Cfr. A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1979 (edizione originale: *Cours de philosophie positive*, 1830-1842).

³ Per il pensiero di Comte sulla religione, vedi H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, 113-218.

⁴ Queste idee sono sviluppate in diversi scritti; sono espone in modo riassuntivo in K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1978⁴, 88 (edizione originale: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844).

⁵ Vedi soprattutto E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973, 424 (edizione originale: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912).

⁶ Quest'ultimo giudizio è particolarmente presente nelle sue opere tardive, ad esempio M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1961 (edizione originale: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922); IDEM, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1988, (edizione originale: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1922-1923)

individualistiche e meno religiose; sembrava pertanto che il secolarismo fosse un fenomeno inarrestabile. Questo paradigma, però, è stato in gran parte superato all'interno della sociologia delle ultime decadi, in parte con la caduta del marxismo come religione secolare e in parte per la persistenza, e anche il consolidamento, delle religioni tradizionali, sicché alcuni autori hanno proposto una desacralizzazione della teoria della secolarizzazione.¹

Alcune delle premesse degli autori suindicati sono vere, collimano con un'autentica antropologia e vengono accolte dalla dottrina della Chiesa. Ad esempio, il Vaticano II indica: «Oggi, specialmente con l'aiuto della scienza e della tecnica, [l'essere umano] ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta la natura [...]. Ne deriva che molti beni, che un tempo l'uomo si aspettava dalle forze superiori, oggi se li procura con la sua iniziativa e con le sue forze».² Tuttavia è deduzione indebita da questa premessa pensare che tutti i beni possano acquisirsi con le sole capacità umane e, di conseguenza, che Dio e la religione siano superflui. Difatti, lo stesso documento afferma che «se manca la base religiosa e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si constata spesso al giorno d'oggi, e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione. E intanto ciascun uomo rimane ai suoi propri occhi un problema insoluto, confusamente percepito».³

III. VERSIONI DELLA SECOLARITÀ

Le teorie sociologiche non sono le uniche che hanno studiato questo processo. Più avanti (cap. IV) proporremo una teoria teologica che riteniamo più consona alla fede cattolica. Adesso è bene enunciare succintamente i diversi modelli della secolarità.⁴ In linea di massima, questi modelli si possono raggruppare in tre paradigmi, benché al loro interno esistano molte disparità: 1. identificazione tra civile e religioso; 2. separazione tra civile e religioso; 3. unione senza confusione tra civile e religioso.⁵

¹ Cfr. J. K. HADDEN, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, «Social Forces» 65 (1987) 587-611; S. ACQUAVIVA, R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989. Certamente non tutti i sociologi sono d'accordo con questa impostazione, ma ciò che vogliamo sottolineare è il fatto che neppure tutti sono concordi in una identificazione tra modernizzazione e secolarizzazione. Bisogna inoltre indicare che le idee di questi ultimi autori non sempre sono congruenti con una antropologia cristianamente ispirata. ² *Gaudium et spes*, n. 33. ³ *Ibidem*, n. 21.

⁴ Uno studio profondo e ampio si può trovare in M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005².

⁵ Va tenuto presente che tanto *religio* quanto *vita civilis* sono concetti polisemici ed hanno avuto lungo la storia significati diversi; inoltre, sebbene la società civile non si identifica con la comunità politica, quest'ultima influisce fortemente sul modo di impostare i rapporti tra l'ambito civile e quello religioso.

1. Identificazione tra civile e religioso

La prima linea è quella più frequente nelle civiltà antiche: l'ambito civile e quello religioso si identificano, in modo tale che si arriva a una confusione tra le due sfere.¹ Così, ad esempio, nell'Impero romano, la fedeltà all'imperatore richiedeva la sua accettazione come capo religioso supremo, e talvolta come dio. Una concretizzazione attuale di tale versione la si trova in alcuni fondamentalismi che postulano l'impiego delle norme religiose come leggi dello stato. All'interno del cattolicesimo un modello simile, sebbene non estremista, è stato difeso dal tradizionalismo e dal fideismo di autori come De Maistre o De Bonald. Questi autori, per opporsi al pensiero dell'Illuminismo, rigettano il razionalismo, ma esagerano il ruolo delle autorità e cadono in un certo immobilismo storico; confondono le verità teologico-filosofiche con le proposte politico-culturali, diffidano della ragione umana e ostacolano un adeguato discernimento storico.

Queste versioni non sono oggi maggioritarie, ma nella misura in cui una certa postmodernità tende al "pensiero debole" potrebbero prendere il sopravvento. Per evitare tale esito è importante favorire il riconoscimento e l'esercizio reale del diritto alla libertà religiosa, vale a dire il diritto all'immunità da coercizione esteriore da parte del potere politico in ambito religioso, entro i limiti del bene comune. Si tratta di un diritto umano fondamentale, legato all'essere stesso della persona e, quindi, inalienabile in ogni circostanza.² Di conseguenza, tale diritto va riconosciuto ai credenti di tutte le religioni;³ anzi, il rispetto della libertà religiosa costituisce un elemento insostituibile dello sviluppo integrale di ogni persona e di ogni società: «Al culmine dello sviluppo sta l'esercizio del diritto-dovere di cercare Dio, di conoscerlo e di vivere secondo tale conoscenza».⁴ In questo senso, questo diritto va giudicato come la fonte e la sintesi di tutti i diritti umani:⁵ è la *fonte* degli altri diritti perché l'essere umano, nella sua apertura a Dio e nella comunione con Lui, attua ed accresce, nella

¹ Non va però dimenticato che in quell'epoca sono esistiti altri approcci all'ambito religioso non normati dalla società politica e civile.

² «Tale diritto si fonda sulla natura stessa della persona umana, la cui dignità la fa liberamente aderire alla verità divina che trascende l'ordine temporale», *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2106 (d'ora in poi: *Catechismo*).

³ «Affinché tale libertà voluta da Dio e iscritta nella natura umana possa esercitarsi, non deve essere ostacolata, dato che "la verità non si impone altrimenti che in forza della verità stessa". La dignità della persona e la natura stessa della ricerca di Dio, esigono per tutti gli uomini l'immunità da ogni coercizione nel campo religioso. La società e lo Stato non devono costringere una persona ad agire contro la sua coscienza, né impedirle di operare in conformità ad essa», PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, L.E.V., Città del Vaticano 2004, n. 421 (d'ora in poi: *Compendio*); la citazione interna è del CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione Dignitatis humanae*, n. 1.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 29. Cfr. IDEM, Enciclica *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 17; IDEM, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, nn. 29-31; *Compendio*, n. 155.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 47.

forma più alta, la sua libertà e la sua responsabilità, vale a dire la sua dignità; ed è anche *sintesi* degli altri diritti in quanto consente all'uomo di dare un senso integrale e ultimo a tutta la propria vita e di orientarla verso il fine ultimo.

Tenendo conto che si tratta di un vero diritto umano, la libertà religiosa dovrebbe essere inserita, come tutti gli altri diritti, nell'ordinamento legale delle nazioni, in quanto espressione del bene personale e del bene comune e per la loro tutela. Questa sua dipendenza dal bene comune mostra, tuttavia, che esso non è di per sé un diritto illimitato: i giusti limiti all'esercizio della libertà religiosa devono essere prudentemente stabiliti secondo la situazione sociale.¹ Purtroppo, questo diritto alla libertà religiosa è violato da numerosi stati, in forma più sfacciata in quelli che praticano un certo fondamentalismo, che è come il rovescio del laicismo, e che produce simili conseguenze; in modo più sottile, ma non meno deleterio, in quelle società dove, in rapporto al cristianesimo, la cultura dominante preme per zittire la Chiesa ed ogni manifestazione pubblica della religione.

2. Separazione tra civile e religioso

In questo paradigma si trovano due interpretazioni: una che identifica la secolarità con l'ateismo e l'altra che l'identifica piuttosto con l'agnosticismo. La prima considera ogni religione rivelata come un fenomeno proprio dell'età infantile dell'umanità, poiché assimila l'infantilismo all'accettazione di una parola divina trasmessa dall'autorità religiosa e all'obbedienza che vi corrisponde. Secondo i sostenitori di questa teoria, l'umanità adulta dovrebbe regolarsi in base alla sola ragione umana, poiché essa non abbisogna di nessun aiuto esterno per scoprire le vie che portano all'autentico sviluppo personale e sociale. A tale riguardo, l'autonomia delle persone di fronte a qualsiasi autorità, e quella dell'ambito civile di fronte ad un'autoproclamata autorità morale, sono considerate come l'inizio dell'umanità compiuta. In un primo momento queste correnti non rinnegavano Dio, bensì le religioni rivelate, ma con il passare del tempo la deriva atea venne a galla.

Oltre all'errore antropologico e teologico di questa impostazione, è bene ricordare che l'esito pratico della perdita del senso di Dio ha sovente generato una crescita dell'angoscia vitale nelle persone e una proliferazione della violenza, dei totalitarismi e di una immoralità sociale senza precedenti.² A tal proposito Giovanni Paolo II ha dichiarato:

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, nn. 2 e 7; *Catechismo*, nn. 1738 e 2108; *Compendio*, n. 422.

² Come indicato, ciò ha fatto sì che, nella pretesa di evitare questi problemi, una certa sociologia abbia favorito l'instaurazione di una "religione civile". Tuttavia, essa non possiede un saldo fondamento e difatti tale "religione" si è sovente trasformata in un'ideologia che cerca di imporre le proprie scelte.

La nostra è, senza dubbio, l'epoca nella quale molto si è scritto e parlato intorno all'uomo, l'epoca degli umanesimi e dell'antropocentrismo. Tuttavia, paradossalmente, è anche l'epoca delle angosce più profonde dell'uomo circa la propria identità ed il proprio destino, della retrocessione dell'uomo a livelli prima insospettati, l'epoca di valori umani conculcati come mai in precedenza. Come si spiega questo paradosso? Possiamo dire che si tratta del paradosso inesorabile dell'umanesimo ateo. È il dramma dell'uomo amputato di una dimensione essenziale del proprio essere – la sua ricerca dell'infinito – e posto così di fronte alla peggiore riduzione del medesimo essere.¹

Tali infausti risultati derivano, in parte, dal fatto che il razionalismo esasperato, in contrapposizione con i propri inizi storici, ha prodotto, in pratica, una diffusa diffidenza verso la ragione e la sua possibilità di giungere alla verità e al bene, per cui facilmente tende a prevalere la legge del più forte, invece di quella della ragione e del bene umano.

Una seconda linea di separazione tra civile e religioso è stata proposta da diversi autori cristiani, come ad esempio Bonhöffer, Cox, Metz, ecc., le cui opere si potrebbero raggruppare nelle cosiddette "teologie del genitivo". Questi autori, ciascuno con le proprie caratteristiche, partendo da un pregiudizio analogo a quelli precedenti, considerano fatto ineluttabile che l'uomo moderno, con lo sviluppo scientifico e tecnocratico, abbia superato il bisogno di porre in un essere sovrumano le speranze di un futuro migliore per le persone e per la società, poiché ritiene di avere la conoscenza e gli strumenti necessari per costruire da sé tale futuro. Allo scopo di salvare il salvabile della religione, questi autori pensano che tale impostazione non dovrebbe sfociare nell'ateismo, bensì nell'accettare la disgiunzione tra vita di fede e impegni terreni: pur non considerando Dio necessario per lo sviluppo di questo mondo, non lo si nega formalmente, ma si prescinde da Lui per quanto riguarda la vita terrena, e ciò, a loro avviso, renderà più libera l'opzione in favore di Dio. Diverse forme di pensiero, più o meno collegate con queste teorie, si sono ampiamente estese nella cultura occidentale:

Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. Si tratta, in particolare, dei paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a paurose situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta "come se Dio non esistesse". Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato.²

In questa impostazione è facile scorgere l'influsso luterano circa l'idea di una corruzione della natura umana, uno slittamento verso concezioni volontaristi-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Puebla*, 28-I-1979, 1/9.

² GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 34.

che della fede e un riduzionismo della ragione incapace di oltrepassare l'ambito fenomenico. Inoltre, coerentemente con i propri principi, tende a trasformarsi in un ateismo o in un criptoateismo, considerando la religione in un'ottica puramente intramondana. «La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo ad una sapienza meramente umana, quasi a una scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una graduale secolarizzazione della salvezza, per cui ci si batte sì per l'uomo, ma per un uomo dimezzato. Noi invece sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale». ¹ Anche se il secolarismo fosse abbondantemente propagato, ciò non consente di cedere alle sue proposte bensì, al contrario, i cristiani sono chiamati ad essere sale e luce del mondo. ² «Di fronte alla secolarizzazione, per essere contemporanei all'uomo d'oggi non bisogna tuttavia perdere la contemporaneità con la Chiesa di tutti i tempi. Per questo occorre avere una identità di fede molto chiara, ispirata da una gioiosa esperienza della verità di Dio». ³

È interessante evidenziare come alcuni di questi autori hanno percepito gli esiti infausti di tale impostazione:

Nella sua conferenza di congedo dalla sua cattedra nell'università di Münster il teologo J. B. Metz ha detto delle cose inaspettate dalla sua bocca. Metz in passato ci aveva insegnato l'antropocentrismo – il vero avvenimento del cristianesimo sarebbe stata la svolta antropologica, la secolarizzazione, la scoperta della secolarità del mondo. Poi ci ha insegnato la teologia politica – il carattere politico della fede; poi la “memoria pericolosa”; finalmente la teologia narrativa. Dopo questo cammino lungo e difficile ci dice oggi: Il vero problema del nostro tempo è la “Crisi di Dio”, l'assenza di Dio, camuffata da una religiosità vuota. La teologia deve ritornare ad essere realmente teologia, un parlare di Dio e con Dio. Metz ha ragione: L'“unum necessarium” per l'uomo è Dio. Tutto cambia, se Dio c'è o se Dio non c'è. Purtroppo – anche noi cristiani viviamo spesso come se Dio non esistesse. ⁴

Per impostare in modo adeguato la realtà terrena occorre dunque riconoscere non soltanto l'esistenza di Dio, ma anche il Suo disegno sul mondo e sulla società, e il Suo influsso costante e benefico su tali ambiti: «Dio solo, che ha creato l'uomo a sua immagine e lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi [il significato della vita, del lavoro e della morte] una risposta soddisfacente, e ciò per mezzo della rivelazione nel Figlio suo che si è fatto uomo». ⁵ Ciò vale in ogni settore della vita umana e, quindi, nei rapporti sociali: «La dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana». ⁶ In questo senso, occorre ricordare il pressante monito del beato Giovanni XXIII:

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, n. 11.

² Cfr. *Mt* 5,13-14.

³ J. RATZINGER, *Intervento in un'assemblea di vescovi e cardinali di tutto il mondo*, 22-V-1999, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁴ J. RATZINGER, *Intervento al convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, 10-XII-2000, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁵ *Gaudium et spes*, n. 41.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 55.

L'aspetto più sinistramente tipico dell'epoca moderna sta nell'assurdo tentativo di voler ricomporre un ordine temporale solido e fecondo prescindendo da Dio, unico fondamento sul quale soltanto può reggere; e di voler celebrare la grandezza dell'uomo disseccando la fonte da cui quella grandezza scaturisce e della quale si alimenta, e cioè reprimendo e, se fosse possibile, estinguendo il suo anelito verso Dio. Sennonché l'esperienza di tutti i giorni continua ad attestare, fra le delusioni più amare e non di rado in termini di sangue, quanto si afferma nel Libro ispirato: "Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam" (*Sal* 126,1).¹

In opposizione a questi due gruppi di teorie, il Magistero ribadisce che l'ordinamento sociale necessita di un fondamento assoluto affinché possa sorreggersi, non restando in balia delle mutevoli opinioni o dei giochi di potere, e segnala che soltanto Dio può rappresentare un tale fondamento.² La vera soluzione dei problemi sociali richiede quindi di ravvivare la coscienza religiosa insita nel cuore umano, risvegliare la visione spirituale e coltivare il senso del sacro.³ Ciò fa risaltare che la laicità dello stato non può essere confusa con il laicismo;⁴ quest'ultimo vuole rinchiudere la religione nella sfera puramente privata, finendo con il ledere il diritto alla libertà religiosa dei cittadini e danneggiare lo stesso ordine sociale.⁵

3. Unione senza confusione tra civile e religioso

La dottrina cristiana propone una nozione di secolarità che si allontana ugualmente dai due estremismi testé considerati e che collima perfettamente con un umanesimo integrale: l'ambito civile e religioso, sia nella vita personale che in quella sociale, sono distinti, ma non vanno disgiunti. Ciò è chiaramente inse-

¹ GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 (1961) 452-453.

² Cfr. LEONE XIII, Enciclica *Diuturnum illud*, «Acta Leonis XIII» 2 (1882) 277-278; PIO XI, Enciclica *Caritate Christi*, «AAS» 24 (1932) 183-184.

³ Perché «si attui la giustizia e abbiamo successo i tentativi degli uomini per realizzarla, è necessario il *dono della grazia*, che viene da Dio. Per mezzo di essa, in collaborazione con la libertà degli uomini, si ottiene quella misteriosa presenza di Dio nella storia che è la Provvidenza», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 59. Vedi anche: IDEM, *Christifideles laici*, n. 4.

⁴ Sul senso della vera laicità, vedi: M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002; A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil* 1,27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, particolarmente 109-115; O. FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006; P. BINETTI, *I modi e le mode della laicità*, «La Società» 16 (2006) 909-930.

⁵ «Permangono purtroppo ancora, anche nelle società democratiche, espressioni di intollerante laicismo, che osteggiano ogni forma di rilevanza politica e culturale della fede, cercando di qualificare l'impegno sociale e politico dei cristiani, perché si riconoscono nelle verità insegnate dalla Chiesa e obbediscono al dovere morale di essere coerenti con la propria coscienza; si arriva anche e più radicalmente a negare la stessa etica naturale. Questa negazione, che prospetta una condizione di anarchia morale la cui conseguenza ovvia è la sopraffazione del più forte sul debole, non può essere accolta da alcuna forma di legittimo pluralismo, perché mina le basi stesse della convivenza umana», *Compendio*, n. 572.

gnato da Gesù quando mostra, particolarmente nella controversia a proposito del tributo a Cesare,¹ la trascendenza della giustizia escatologica rispetto alla giustizia terrena e sociale. Egli, tuttavia, non propugna una estraneità tra le due sfere; anzi, indica che esiste un loro reciproco influsso, che deve essere accuratamente delucidato:² il rapporto tra la Chiesa³ e lo stato (e qualsiasi realtà politica o sociale) comporta una distinzione senza separazione, un'unione senza confusione. Giovanni Paolo II commentando il senso del brano evangelico sopra indicato, ha affermato:

Con la sua risposta Gesù offre l'indicazione di una linea di comportamento valida non solo per la situazione storica del momento, ma anche per il nostro tempo e per tutte le epoche. Egli afferma che il mondo della religione e quello della politica sono distinti tra loro, ciascuno con finalità proprie, e ciascuno con il potere di vincolare, per la sua parte, la coscienza delle persone. Religione e politica devono rimanere ambiti distinti. Ma l'uomo religioso e il cittadino si fondono nella stessa persona e ogni persona deve essere consapevole e sollecita sia delle proprie responsabilità religiose come di quelle sociali, economiche e politiche. Questo è importante in tutti i tempi e forse adesso è ancora più importante.⁴

¹ Cfr. Mt 22,15-21 e paralleli. «I principi generali dei rapporti tra fede e ambito politico [...] chiariscono come il riconoscimento dell'innegabile trascendenza della giustizia escatologica rispetto alla giustizia in accezione sociale non sancisca l'estraneità reciproca tra le due, al contrario istituisca la condizione imprescindibile per rendere la prima efficace lievito della seconda», G. ANGELINI, *Comunità cristiana e spazio politico: criteri di discernimento pratico-pastorale*, in AA.VV., *La responsabilità politica della Chiesa*, Glossa, Milano 1994, 91.

² Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 36, 40-44 e 76; PAOLO VI, *Credo del Popolo di Dio*, 30-VI-1968, n. 27; IDEM, *Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, nn. 31-32; GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 27; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984, IX-3; IDEM, *Istruzione Libertatis conscientia*, 22-III-1986, nn. 60 e 64; *Compendio*, n. 50.

³ Alcuni aspetti di questo paragrafo si riferiscono esclusivamente alla Chiesa cattolica. Ce ne sono però molti altri che riguardano qualsiasi comunità religiosa nei suoi rapporti con la comunità politica.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella parrocchia romana del Preziosissimo Sangue*, 17-X-1993, n. 5. Anche Benedetto XVI ha insistito su questo tema: Cristo «è venuto per salvare l'uomo reale e concreto, che vive nella storia e nella comunità, e pertanto il cristianesimo e la Chiesa, fin dall'inizio, hanno avuto una dimensione e una valenza anche pubblica. Come ho scritto nell'Enciclica *Deus caritas est* (cfr. nn. 28-29), sui rapporti tra religione e politica Gesù Cristo ha portato una novità sostanziale, che ha aperto il cammino verso un mondo più umano e più libero, attraverso la distinzione e l'autonomia reciproca tra lo Stato e la Chiesa, tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr. Mt 22,21). La stessa libertà religiosa, che avvertiamo come un valore universale, particolarmente necessario nel mondo di oggi, ha qui la sua radice storica. La Chiesa, dunque, non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre a un duplice livello il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e l'aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato. A tal fine sono chiaramente indispensabili le energie morali e spirituali che consentano di anteporre le esigenze della giustizia agli interessi personali, o di una categoria sociale, o anche di uno Stato: qui di nuovo c'è per la Chiesa uno spazio assai ampio, per radicare queste energie nelle coscienze, alimentarle e irrobustirle. Il compito immediato di agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società

Si potrebbero schematizzare queste idee in tre punti:¹

– Il senso palese del Vangelo, senz'altro appreso dagli interlocutori di Gesù, è *la distinzione dei piani religioso e politico*, da cui deriva il diritto di libertà religiosa e il legittimo pluralismo dei cristiani negli aspetti temporali: «Con la sua risposta Gesù dà soluzione al problema dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica. Entrambe debbono godere di reciproca indipendenza e avere proprie sfere d'azione». ² Tale distinzione aiuta anche a capire che non si può pretendere di giungere, in ambito terreno, ad una totale liberazione e salvezza sul piano umano. ³

– Questa distinzione non significa incomunicabilità né, ancor meno, contrapposizione: esiste una *reciproca interdipendenza tra la vita sociopolitica e la vita morale*. Benché siano due sfere autonome, è certo che la politica – come qualsiasi attività umana – non può vivere ai margini della morale; parimenti il compito della religione non può restringersi all'ambito culturale-intimista-individualista. Con la sua risposta nella controversia suindicata, «Gesù riconobbe il potere civile e i suoi diritti, ma ammonì chiaramente che bisogna rispettare i superiori diritti di Dio (cfr. *Dignitatis humanae*, n. 11), rilevando in pari tempo che l'adempimento fedele dei doveri civili è richiesto dalla volontà divina (cfr. *Rm 13,1-7*)». ⁴

– Infine, bisogna far notare che Gesù non si limita ad insegnare i doveri verso Dio; comanda anche di rendere a Cesare ciò che gli spetta. Anche se ha voluto lasciare gli aspetti “tecnici” alla libertà delle persone, il Signore – e, pertanto, la Chiesa come continuatrice della missione di Gesù nella storia – *possiede una certa competenza nell'ambito sociopolitico* riguardo alla sua dimensione morale: «Nostro Signore statuisce il principio permanente che deve guidare l'azione dei

non è dunque della Chiesa come tale, ma dei fedeli laici, che operano come cittadini sotto propria responsabilità: si tratta di un compito della più grande importanza, al quale i cristiani laici italiani sono chiamati a dedicarsi con generosità e con coraggio, illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo», BENEDETTO XVI, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

¹ Schnackenburg riassume il passo evangelico in quattro idee: «a) Gesù non conferisce all'imperatore (o allo Stato) l'aureola della gratificazione divina, ma ne riconosce il diritto e invita i sudditi all'obbedienza. b) Nel proprio ambito lo Stato ha il suo significato come potere capace di garantire l'ordine: il suo ordinamento va a vantaggio di tutti (economia, sicurezza). c) Indicando come più alto il dovere verso Dio, Gesù pone una riserva riguardo al potere statale: esso non deve violare l'onore di Dio, né contrastarne i comandamenti. d) Gesù non mette in evidenza che lo Stato è limitato ed effimero, ma sa che è sottomesso alla volontà e al potere di Dio», R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1989, 169; il punto d) lo fonda sulla risposta di Gesù a Pilato: cfr. *Gv 19,11*. Vedi anche J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo II*, Paideia, Brescia 1991, 362-370.

² *La Bibbia di Navarra. I quattro Vangeli*, Ares, Milano 1988, nota a *Lc 20,20-26*, 709.

³ «Qualsiasi società politica, che possiede la sua propria autonomia e le sue proprie leggi (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 36 e 39), non potrà mai essere confusa col Regno di Dio. La parabola evangelica del buon grano e della zizzania (cfr. *Mt 13,24-30.36-43*) insegna che spetta solo a Dio separare i soggetti del Regno ed i soggetti del Maligno, e che siffatto giudizio avrà luogo alla fine dei tempi. Pretendendo di anticipare fin d'ora il giudizio, l'uomo si sostituisce a Dio e si oppone alla sua pazienza», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 25.

⁴ *La Bibbia di Navarra*, nota a *Mt 22,15-21*, 257.

cristiani nella vita pubblica. La Chiesa riconosce la legittima autonomia delle realtà terrene, ma questo non vuol dire che essa non abbia la responsabilità di illuminarle con la luce del vangelo. I laici, collaborando gomito a gomito con gli altri cittadini allo sviluppo della società, sono tenuti a infondervi un autentico senso cristiano».¹

Da questi insegnamenti si desume che lo stato non può pretendere di essere un "assoluto" né di governare le coscienze; il fondamento morale della politica si trova al di fuori di essa, ne è garante un'altra comunità: la Chiesa. L'inserimento in quest'ultima è, dal punto di vista civile, volontario; la potestà della Chiesa è di carattere spirituale, pertanto essa non impone un'unica soluzione politica. In tal modo, stato e Chiesa limitano il proprio raggio di azione, e ciò garantisce la libertà religiosa e sociale.² In definitiva, «Gesù ha stabilito per sempre due sfere di competenza che fino a Lui non erano ben definite. L'istituzione civile e la religiosa non si devono confondere né assorbire l'una nell'altra, neppure intromettersi nei loro rispettivi compiti; bensì armonizzarsi e rispettare ognuna la sfera dell'altra».³ Capire bene questo insegnamento è lo spartiacque tra il laicismo e la laicità, e interpretata

in senso forte – come affermazione dell'autonomia assoluta dell'uomo – la secolarizzazione finisce in tragedia. La visione prometeica dell'uomo, sia nella versione illuministica che in quelle romantica, marxista, nietzscheana, ecc. ha causato un grave disordine nei diversi ambiti dell'esistenza umana. [...] Intesa come affermazione dell'autonomia relativa del temporale, la secolarizzazione è stato un processo fondamentalmente intraecclesiale, che portò alla sclerizzazione della visione cristiana del mondo e rese possibile un dialogo tra Chiesa e società, dialogo che deve diventare sempre più incisivo.⁴

Non sempre, lungo la storia, le relazioni tra la società civile e la società ecclesiastica sono state impostate correttamente. In corrispondenza con i paradigmi della

¹ *Ibidem*, nota a Mc 12,13-17, 434. «La Chiesa di fronte alla comunità politica, nel rispetto e nell'affermazione dell'autonomia reciproca nel proprio campo, poiché tutte e due sono al servizio della vocazione individuale e sociale delle persone umane, afferma la propria competenza e il proprio diritto di insegnare la dottrina sociale in ordine al bene e alla salvezza degli uomini», CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1988, n. 13.

² «Così ognuna di queste due comunità è limitata nel suo raggio d'azione e la libertà si basa sulla bilancia di questo ordinamento reciproco. Con ciò non si vuole affatto negare che questo bilanciamento è stato molto spesso disturbato, che nel medioevo e nei primordi dell'età moderna si giunse spesso ad una fusione di fatto tra stato e Chiesa, fusione che deformò l'esigenza di verità della fede in costrizione ed in caricatura dell'autentico intento. Ma anche nei periodi più bui l'ordinamento della libertà contenuto nelle testimonianze fondamentali della fede rimase un'istanza contro la fusione di società civile e di comunità della fede cui poteva rifarsi la coscienza e da cui poteva nascere l'impulso verso la dissoluzione di una autorità totalitaria», J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 155-156.

³ J. M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, 153.

⁴ M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005², 307.

secolarità già indicati, si è propugnata un'incomunicabilità di piani: è il *laicismo*, che con il motto "libera Chiesa in libero stato" vuole relegare la Chiesa in una sfera puramente privata, eliminandone tutte le manifestazioni sociali, inclusa la sua autorità morale.¹ All'altro estremo si trova la confusione di livelli, da cui scaturiscono due errori apparentemente contrapposti: uno è il *cesaropapismo*, che tende ad assorbire la religione nello stato, riducendola ad una parte della funzione statale; esempi di questo tipo sono il gallicanesimo, il nazismo e il marxismo. L'altro errore è la *teocrazia*, in cui il potere ecclesiastico sovrasta e dirige il potere civile; meno radicale della teocrazia, ma forse più diffuso a livello pratico, è il *clericalismo*, ossia l'indebita intromissione del clero negli assunti temporali, adottando una non pertinente funzione di supplenza riguardo ai *christifideles laici*.

IV. VERSO UNA AUTENTICA SECULARITÀ/LAICITÀ

Le proposte indicate (cap. III) contengono una sfida al pensiero non solo cristiano, ma anche a quello puramente umanista. È vero che il mondo attuale è segnato dal processo di secolarizzazione, ma è parimenti vero che tale processo, attraverso complesse vicende culturali e sociali, ha non soltanto rivendicato una giusta autonomia della scienza e dell'organizzazione sociale, ma spesso ha finito per trascurare la salvaguardia della dignità dell'uomo ed il rispetto della sua stessa vita. Perciò «la secolarizzazione, nella forma del secolarismo radicale, non soddisfa più gli spiriti maggiormente consapevoli ed attenti. Ciò vuol dire che si aprono spazi possibili e forse nuovi per un dialogo proficuo con la società e non soltanto con i fedeli».² Bisogna quindi impegnarsi per proporre un modello corretto di secolarità.

1. La secolarità nell'insegnamento cristiano

La Rivelazione giudeo-cristiana è stata probabilmente la prima fonte di pensiero a propiziare il fenomeno della secolarizzazione indirizzandolo verso una vera secolarità. È risaputo che la società israelita dell'Antico Testamento era teocratica; non vanno però dimenticate l'esistenza in essa di un insieme di istituzioni che favorivano la distinzione tra l'ambito politico e quello religioso: il ceto sacerdotale non aveva funzioni politiche, ma culturali; i profeti denunciavano frequentemente gli abusi delle autorità e anche dei sacerdoti, ecc. Tutto ciò giunse al suo apice con l'insegnamento di Gesù sulla distinzione, senza piena separazione, tra Dio e Cesare. Tale dottrina è raccolta dai Padri della Chiesa e culmina, in questo campo, nella dualità proposta da papa Gelasio I:³ secondo il

¹ L'aforisma cavouriano è stato frequentemente inteso nel senso che la Chiesa è libera "solo" all'interno delle strutture ecclesiastiche.

² BENEDETTO XVI, *Discorso alla Conferenza internazionale sul "genoma umano"*, 19-xi-2005.

³ Cfr. SAN GELASIO I, *Lettera all'Imperatore Atanasio* (a. 494), PL 59, 41-47 (particolarmente 42 A-B); un riassunto in DS 347.

disegno divino esistono due diverse e autonome potestà, quella ecclesiastica e quella civile. Questa dualità non è mai venuta meno dal punto di vista dottrinale, anche se gli eventi storici la oscurarono in parte: il cesaropapismo in oriente e il vuoto dell'autorità civile in occidente comportarono una confusione pratica tra i due livelli. La confusione delle due potestà è dottrinalmente erronea ed è stata occasione di molti abusi, ma essa però produsse anche alcuni frutti positivi, non soltanto dal punto di vista religioso ma anche sociale: la pace, la giustizia e la difesa dei meno abbienti trovarono uno sviluppo che sarebbe stato inimmaginabile in altri sistemi, date le circostanze del mondo antico. La sintesi tomista, con la sua distinzione senza contrapposizione tra natura e grazia, evidenziò i fondamenti teoretici della dualità gelasiana, sottolineando la consistenza propria delle realtà terrene: esse possiedono un'essenziale autonomia e finalità, che devono raggiungere all'interno del loro ordine. Tuttavia, anche circostanze storiche come la decadenza dell'*auctoritas* papale (secolo xiv) e il sorgere degli stati nazionali moderni, fecero sì che la distinzione tomista diventasse, in diverse situazioni, una vera contrapposizione tra le due potestà. Inoltre, il volontarismo di Ockham opera una cesura tra naturale e soprannaturale, ponendo le basi del positivismo giuridico e, allo stesso tempo, quella della divaricazione tra potere e società civile da un lato e società ecclesiastica dall'altro.¹ L'inizio organico e sistematico della dottrina sociale della Chiesa con Leone XIII ha messo sempre più in evidenza le basi dottrinali dei rapporti tra i due ambiti e ha favorito la pratica di questa genuina dualità.

L'autentica secolarità comporta, tra l'altro, che la Chiesa non proponga soluzioni tecniche nella sfera civile e che affermi la propria competenza su tutta la legge morale. Ciò ha una diretta applicazione all'ordine sociale. Infatti, la Chiesa «anche sul terreno più sopra accennato [l'ambito sociale e politico], come dovunque si agitano e regolano questioni morali, non può dimenticare o negligenza il mandato di custodia e di magistero divinamente conferitole».² Non va inoltre dimenticato il profondo influsso che l'ambiente sociale esercita sulla condotta delle persone: lo sviluppo morale umano dipende, in buona misura, da un corretto ordine nella società; di conseguenza, la Chiesa non si può disinteressare di tale ordine.³ Ciò riguarda ogni ambito sociale: lavoro, economia, ecologia, ecc.; tuttavia occorre esporre più da vicino il genuino rapporto tra Chiesa e politica

¹ Su questo tema continua ad essere utile: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 vol., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956-1970 (gli ultimi due volumi sono dedicati ad Ockham).

² PIO XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, «AAS» 23 (1931) 209.

³ «La convivenza sociale spesso determina la qualità della vita e perciò le condizioni in cui ogni uomo e ogni donna comprendono se stessi e decidono di sé e della loro vocazione. Per questa ragione, la Chiesa non è indifferente a tutto ciò che nella società si sceglie, si produce e si vive, alla qualità morale, cioè autenticamente umana e umanizzante, della vita sociale. La società e con essa la politica, l'economia, il lavoro, il diritto, la cultura non costituiscono un ambito meramente secolare e mondano e perciò marginale ed estraneo al messaggio e all'economia della salvezza. La società, infatti, con tutto ciò che in essa si compie, riguarda l'uomo», *Compendio*, n. 62.

che, lungo la storia e forse ancor più oggi, possiede risvolti particolarmente delicati.¹

2. *Mutuo rapporto tra Chiesa e comunità politica*

L'autonomia dei fini² e la distinzione dei compiti delle due realtà non comporta, come già segnalato, la loro totale alienazione, né la Chiesa deve per questo ridurre la propria azione all'ambito privato e spirituale. Ne indichiamo tre ragioni:

– I fini e i beni della Chiesa sono di natura spirituale, ma richiedono una dimensione giuridica, in quanto inseriti nella realtà storica e sociale. Difatti, ogni comunità religiosa necessita una certa strutturazione societaria all'interno delle diverse società civili, che la comunità politica non può in alcun modo creare né gestire, anche perché non è questa la sua finalità. Quando un insieme di cittadini manifesta bisogni spirituali specifici, la comunità politica deve riconoscere, entro i limiti del bene comune e dell'ordine sociale, uno spazio d'azione necessario a chi li può soddisfare.³

– Come spiegato in precedenza, la vita sociale ha bisogno di un saldo ordine etico, che non può scaturire unicamente dalla comunità politica al fine di evitare una deriva totalitaria (stato etico); la garanzia e il giudizio su tale ordine corrisponde alle comunità religiose e culturali.⁴ Queste, pertanto, non devono in alcun caso abdicare tale missione, così come la politica non dovrebbe tralasciare i valori morali che la precedono e l'accompagnano e sono per essa condizione di esistenza. Sicché la Chiesa «non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia».⁵

– I membri della Chiesa sono anche, nello stesso tempo, membri di una determinata comunità politica. Destinate allo stesso soggetto personale, Chiesa e comunità politica non possono fare a meno di incontrarsi, anzi non possono fare a meno di collaborare poiché entrambe, a titolo diverso, sono al servizio dell'uomo.

¹ Cfr. V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; G. CAMPANINI, *Oltre antichi e nuovi clericalismi. Verso una nuova laicità*, «Rivista di Teologia Morale» 35 (2003) 513-526; J. RATZINGER, *Moralismo politico, laicità e Dottrina sociale della Chiesa*, «La Società» 15 (2005) 180-190; L. PESENTI (a cura di), *La ragione e il desiderio. La battaglia culturale dei nuovi laici*, Marietti, Genova 2006.

² Cfr. *Compendio*, n. 424.

³ Ciò non significa però che lo stato interferisca nelle attività proprie delle comunità religiose, poiché è compito esclusivo di esse – della Chiesa – decidere il da farsi in questo ambito, tenendo anche conto che sono appunto i membri della comunità religiosa coloro che conoscono i propri bisogni spirituali e il modo corretto di soddisfarli.

⁴ «Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare d'imporre una ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà d'adesione ch'essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società», PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 25.

⁵ BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 28a. Cfr. IDEM, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

Le due comunità svolgeranno tale servizio «a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace quanto meglio entrambe allacciano tra loro una sana collaborazione, considerando anche le circostanze di luogo e di tempo». ¹ Le categorie più adeguate a descrivere i rapporti che costituiscono tale autentica convivenza sono quelle della mutua necessità (o convenienza) e del mutuo servizio. Se lo stato ignora la Chiesa, entra in contraddizione con se stesso, in quanto ostacola i diritti e i doveri di una parte dei propri cittadini, appunto i fedeli cattolici. Se la Chiesa – o meglio, taluni ecclesiastici – tralasciano i doveri sociali, parimenti trascurano i propri doveri religiosi, secondo l'insegnamento evangelico.

Tale armonica convivenza implica, inoltre, che la comunità politica e la Chiesa possono richiedere l'una all'altra ciò che è necessario per raggiungere la propria meta, rispettando al contempo l'altrui consistenza essenziale e finalità specifica. Essendo ambedue, per definizione, realtà positive di natura sociale che servono al bene dell'uomo, tutte le azioni che ostacolano o impediscono il loro servizio si configurano come illegittime o immorali. Pertanto la comunità politica ha diritto di aspettarsi dalla Chiesa tutto quanto contribuisce alla realizzazione del bene comune temporale. Inoltre, poiché il ruolo della comunità politica è quello di garantire il bene comune terreno, occorre che essa assicuri i valori morali sociali necessari per raggiungere questo bene. Una vera laicità dello stato evita quindi due estremi: l'imposizione coattiva di una teoria morale che condurrebbe ad uno stato etico, e il rifiuto aprioristico delle istanze morali che provengono dagli ambiti culturali, religiosi, ecc., che sono di libera appartenenza e non gestiscono il potere. Non è infrequente che quest'ultimo rifiuto si traduca in una vera opposizione alla religione, ² il che non è coerente con la cosiddetta neutralità dello stato, spesso professata a parole; in questo senso è significativa l'"apertura" manifestata da Habermas nel colloquio avuto con Ratzinger nel 2003, in cui il filosofo affermava esplicitamente:

La generalizzazione politica di una concezione del mondo di tipo secolare non è compatibile con la neutralità ideologica del potere statale, che garantisce eguali libertà etiche per tutti i cittadini. A cittadini secolarizzati non è permesso, nell'esercizio del loro ruolo di cittadini dello stato, né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né contestare ai concittadini credenti il diritto di dare il proprio contributo alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi dal linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile. ³

¹ *Gaudium et spes*, n. 76. Cfr. *Compendio*, n. 425.

² A tale riguardo, «basta un esempio: esistono partiti politici di tendenza molto diversa, e lo Stato li sostiene; ci sono sindacati di differenti tendenze, e lo Stato li aiuta; giornali e periodici di opinioni diversissime ricevono dallo Stato mezzi economici per sussistere; invece, riguardo alle confessioni religiose ci si appella alla neutralità, alla laicità, alla separazione per negare loro qualunque tipo di promozione», J. T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà religiosa, uguaglianza e laicità*, «*Ius Ecclesiae*» 7 (1995) 203.

³ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 40; dopo queste parole, Habermas rimanda ad una sua opera: *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

3. *Impegno politico dei cristiani*

Oltre al contributo che la Chiesa in quanto tale offre all'edificazione del bene comune, bisogna anche analizzare la collaborazione prestata a tale edificazione da parte dei cattolici in quanto cittadini.¹ Il corretto sviluppo della vita sociale richiede l'impegno fattivo di tutti i suoi componenti; tale partecipazione di tutti è dunque un diritto e un dovere.² Certamente, il modo concreto di impegnarsi rivestirà modalità diverse, secondo la situazione e le attitudini di ciascuno; perciò questo dovere-diritto non riguarda tutte le persone nella stessa misura, ma è un dovere differenziato a seconda del ruolo sociale di ognuno. Esso corrisponde, in modo precipuo allo stato e ai poteri pubblici, poiché questa è la loro ragion di essere;³ ma corrisponde anche, sebbene in altro modo, alle singole persone e ai gruppi sociali. Nessuno, tenendo conto della propria funzione e possibilità, può rifiutare la sua partecipazione.⁴

In questo ambito i cristiani, di fronte allo stato, hanno la stessa responsabilità degli altri cittadini, ma di fronte alla propria coscienza hanno una responsabilità maggiore. Vediamolo da tre punti di vista complementari:

– La convivenza umana esercita un notevole influsso sul modo di comprendere il senso della vita personale e, di conseguenza, sul modo in cui l'uomo comprende se stesso e decide come impostare la propria condotta, e quali siano le regole e le istituzioni sociali più adatte. Queste, a loro volta, influiscono fortemente sulla cultura e sulla condotta delle persone. Per di più, le strutture e le attività politiche sono normalmente di lunga durata e possiedono un raggio di azione molto vasto. Pertanto l'agire politico ha in sé un notevole influsso sullo sviluppo delle persone ed esige un grande senso di responsabilità. Tali ragioni palesano che i cattolici possono – anzi, devono – interessarsi all'evoluzione della vita politica, e in modo particolare alla sua qualità morale, per favorire mediante il proprio agire politico lo sviluppo integrale di ogni persona.

– Il libro della Genesi mostra che la socialità umana forma parte del disegno del Creatore, come mezzo indispensabile per lo sviluppo personale e sociale.⁵

¹ Vedi la distinzione tra questi due aspetti, rispettivamente in *Gaudium et spes*, nn. 42 e 43.

² La finalità immediata della politica è l'edificazione del bene comune, e la comunanza di tale bene implica che tutti i componenti della società abbiano il dovere di partecipare al suo raggiungimento e il diritto di usufruirne.

³ Cfr. LEONE XIII, Enciclica *Rerum novarum*, «Acta Leonis XIII» 11 (1892) 133-135; PIO XII, Enciclica *Summi Pontificatus*, «AAS» 31 (1939) 433; GIOVANNI XXIII, Enciclica *Pacem in terris*, «AAS» 55 (1963) 272-273; *Gaudium et spes*, n. 74; *Catechismo*, n. 1910; *Compendio*, nn. 165 e 168.

⁴ «È necessario che tutti, ciascuno secondo il posto che occupa e il ruolo che ricopre, partecipino a promuovere il bene comune. Questo dovere è inerente alla dignità della persona umana», *Catechismo*, n. 1913. Inoltre, il potere pubblico «interviene sempre nella sollecitudine della giustizia e della dedizione al bene comune, di cui ha la responsabilità ultima. Tuttavia non elimina così il campo d'azione e le responsabilità degli individui e dei corpi intermedi, onde questi concorrono alla realizzazione del bene comune», PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 46.

⁵ Cfr. Gn 2,18.

Difatti, «secondo la dottrina cristiana, lo scopo per cui l'uomo dotato di una natura socievole, è stato messo su questa terra, è che, vivendo in società e sotto un'autorità sociale ordinata da Dio, coltivi e svolga pienamente tutte le sue facoltà, a lode e gloria del Creatore; e adempiendo fedelmente i doveri della sua professione o della sua vocazione, qualunque sia, giunga alla felicità temporale ed insieme all'eterna». ¹ In tal senso, l'impegno della persona nel progresso materiale e spirituale di tutta la società è una parte integrante della vocazione con cui Dio chiama ogni uomo al conseguimento del proprio fine personale. Gli obblighi sociali sono quindi una precisa responsabilità di ogni persona, e in base al loro adempimento ognuno sarà giudicato nell'ultimo giorno. ² Non esiste un'autentica vita cristiana (neppure umana) se si tiene poco conto dei bisogni, delle leggi e delle istituzioni sociali. Questo dovere è ancora più pressante nelle circostanze odierne, in cui la crescente interdipendenza mette di rilievo che tutti siamo veramente responsabili di tutti. ³ Perciò la Chiesa ricorda che «il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna». ⁴ Ciò si può esprimere anche dicendo che la vita cristiana, come conseguenza del suo orizzonte escatologico, è un importante stimolo per compiere i doveri sociali. Bisogna sostenere chiaramente, mostrandolo con la propria condotta, che «non è vero che vi sia opposizione tra l'essere buon cattolico e il servire fedelmente la società civile. Non c'è motivo di scontro tra la Chiesa e lo Stato, nel legittimo esercizio della loro rispettiva autorità, riguardo alla missione che Dio ha loro affidato». ⁵

– Quanto detto è ancora più evidente alla luce della Redenzione: nessuna realtà umana – ambito politico incluso – è estranea al disegno redentore e, pertanto, all'evangelizzazione e alla missione della Chiesa e dei cristiani. Certamente la salvezza non può essere ridotta alla dimensione etico-sociale, che ne è una conseguenza, ma la distinzione tra le due prospettive non comporta una separazione. L'ambito secolare e mondano non va disgiunto dalla storia della salvezza; i cristiani, sull'esempio di Gesù, hanno un compito da adempiere nelle diverse aree della vita sociale, in cui sono posti e chiamati a compiere la loro missione, e non possono disinteressarsi dell'ambito politico. Occorre, pertanto, ribadire con fermezza che «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della

¹ PIO XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, «AAS» 23 (1931) 215. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 36.

² Cfr. Mt 25,31-46.

³ «Sia sacro per tutti includere tra i doveri principali dell'uomo moderno e osservare gli obblighi sociali. Infatti, quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero. E ciò non può avvenire se i singoli uomini e i loro gruppi non coltivano in se stessi le virtù morali e sociali e non le diffondono nella società, cosicché sorgano uomini veramente nuovi, artefici di un'umanità nuova, con il necessario aiuto della grazia divina», *Gaudium et spes*, n. 30. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

⁴ *Gaudium et spes*, n. 43.

⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, Ares, Milano 2002¹², n. 301.

concezione cristiana della vita». ¹ L'aspetto totalizzante della Redenzione evidenzia, inoltre, che l'autentica verità dell'agire politico si può riconoscere, nella sua compiutezza, soltanto alla luce del Verbo incarnato, che svela pienamente l'uomo all'uomo e gli rivela la sua altissima vocazione; ² esiste quindi una concatenazione profonda ed inscindibile tra la crescita del Regno di Dio e la promozione umana. I cristiani non devono considerare le strutture sociali, politiche ed economiche al margine della storia salvifica, bensì come realtà affidate loro dal Signore, connotate dalla scelta libera e responsabile degli uomini e, pertanto, positivamente o negativamente collegate ai valori del Regno. In definitiva, la sequela di Cristo richiede l'ottemperanza dei doveri politici, ed essi si possono compiere con maggiore perfezione se sono animati dallo spirito cristiano.

L'obbligatorietà morale dei cattolici di partecipare alla vita politica è stata anche frequentemente ricordata dal Magistero della Chiesa. Leone XIII scrive che per i fedeli «l'astensione totale dalla vita politica non sarebbe meno biasimevole che il rifiuto di qualsiasi concorso al pubblico bene: tanto più che i cattolici in ragione appunto dei loro principi, sono più che mai obbligati di portare nei propri impegni integrità e zelo». ³ Paolo VI chiedeva a tutti i fedeli di fare un serio esame di coscienza sull'adempimento di questo dovere:

Ciascuno esamini se stesso per vedere quello che finora ha fatto e quello che deve fare. Non basta ricordare i principi, affermare le intenzioni, sottolineare le stridenti ingiustizie e proferire denunce profetiche: queste parole non avranno peso reale se non sono accompagnate in ciascuno da una presa di coscienza più viva della propria responsabilità e da un'azione effettiva. [...] In tal modo, nella diversità delle situazioni, delle funzioni, delle organizzazioni, ciascuno deve precisare la propria responsabilità e individuare, consciamente, le azioni alle quali egli è chiamato a partecipare». ⁴

Indirizzate direttamente ai fedeli laici, le seguenti parole di Giovanni Paolo II sottolineano come questo impegno sia oggi più pressante: «Situazioni nuove, sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. *Non è lecito a nessuno rimanere in ozio*». ⁵ Più recentemente la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ricordato che

le attuali società democratiche, nelle quali lodevolmente tutti sono resi partecipi della gestione della cosa pubblica in un clima di vera libertà (cfr. *Gaudium et spes*, n. 31; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1915), richiedono nuove e più ampie forme di partecipazione alla vita pubblica da parte dei cittadini, cristiani e non cristiani. In effetti, tutti possono contribuire attraverso il voto all'elezione dei legislatori e dei governanti e, anche in al-

¹ GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 (1961) 453.

² Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

³ LEONE XIII, Enciclica *Immortale Dei*, «Acta Leonis XIII» 5 (1885) 146.

⁴ PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, nn. 48 e 49.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 3.

tri modi, alla formazione degli orientamenti politici e delle scelte legislative che a loro avviso giovano maggiormente al bene comune (cfr. *Gaudium et spes*, n. 75). La vita in un sistema politico democratico non potrebbe svolgersi proficuamente senza l'attivo, responsabile e generoso coinvolgimento da parte di tutti.¹

Gli insegnamenti della Chiesa e le ragioni indicate mostrano la necessità che ogni cristiano sia consapevole dei suoi doveri in ambito sociale e politico; e che ognuno – a seconda delle proprie circostanze – prenda la seria decisione di influire positivamente sulla vita politica, evitando così un'apparente vita cristiana, che non può essere autentica se trascura gli impegni terreni.

4. Impegno politico e coerenza cristiana

Le vicende che riguardano la convivenza sociale normalmente vengono imposte in base alle convinzioni culturali e morali dei loro protagonisti, le quali, a loro volta, si fondano sul senso religioso o in modo più generico su un insieme di valori ultimi.² Abbiamo visto come è ampiamente ammesso in sociologia che un fattore importante del comportamento politico ed economico è il modo in cui le persone e i gruppi vivono l'esperienza religiosa: se realizzato con coerenza, il vissuto religioso – soprattutto quello cristiano – è sempre un elemento importante dell'agire umano ed aiuta a interpretare e a risolvere le questioni che si presentano.³ Di conseguenza, un corretto impegno politico dei fedeli richiede una vita cristiana congruente, sia per capirne correttamente l'inserimento nel disegno divino, sia per viverlo nella sua pienezza. È insensato, dunque, chiedere che in politica si agisca “come se Dio non ci fosse”, perché ciò sarebbe come chiedere a quanti partecipano alla vita pubblica che lo facciano mettendo tra parentesi le proprie convinzioni di ogni genere. In modo curioso (o meglio, in modo sospetto) ciò viene postulato soltanto per le convinzioni religiose e spesso esclusivamente ai cattolici convinti della propria dottrina: i cattolici dovrebbero rinunciare al proprio pensiero quando agiscono in una funzione pubblica.⁴

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 16-1-2003, n. 1.

² Anche coloro che si considerano laici (piuttosto dovrebbero dirsi laicisti) e che dicono di fondare l'etica sociale soltanto sulle procedure, necessariamente partono da alcuni punti fermi che costituiscono la loro morale e la loro “religione”.

³ «La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane», *Gaudium et spes*, n. 11. Ciò non significa però che la fede garantisca l'edificazione di una società perfetta: soltanto le ideologie immanentiste assicurano la possibilità di un “paradiso in terra”. La fede, al contrario, dice che esso non è fattibile (cfr. GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 [1961] 451), ma al contempo sorregge la speranza in un mondo migliore, nonostante il peccato e i reiterati fallimenti che si constatano nella storia, che instilla una motivazione perenne e profonda per attuare gli impegni terreni e politici. Sulla speranza e sulla sua valenza personale e sociale, vedi GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, 28-VI-2003, e BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, 30-XII-2007.

⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 2, che squalifica tale asserto.

Tale richiesta è illusoria e ingiusta: illusoria, poiché le convinzioni di una persona – derivate o meno da una fede religiosa – influiscono necessariamente su quanto tale persona decide e su come agisce; ingiusta, perché i non cattolici applicano in questo ambito le proprie dottrine, indipendentemente da quale sia stata la loro origine. Anzi, in politica la libertà di pensiero e di espressione di tutti, rispettando le differenze e la dignità di ogni persona, si considera come garanzia dell'assetto democratico. D'altro canto, accantonare le proprie convinzioni in questo ambito (così come in altri) comporterebbe una mancanza di sincerità, che è una virtù indispensabile nei rapporti sociali. Sicché, indipendentemente da quale sia la religione che professano, tutti hanno il diritto e il dovere di agire in conformità con le proprie idee.

Comportarsi coerentemente nell'agire politico, se realizzato in modo genuino, non significa – come alcuni vogliono far credere – che la politica debba essere sottomessa alla religione; significa invece che tale attività va realizzata al servizio dell'uomo e, pertanto, nell'alveo della morale, che è tanto come dire che l'agire politico deve sempre rispettare, anzi favorire, la dignità di ogni essere umano.¹ Inoltre, il fatto di vivere l'impegno politico per un motivo trascendente è in pieno accordo con la natura umana e, di conseguenza, ravviva tale impegno e produce risultati più efficaci da un punto di vista sociale.

Bisogna, pertanto, ricordare quanto richiedeva Giovanni Paolo II:

In una società pluralista [...], si rende necessaria una maggiore e più incisiva presenza cattolica, individuale e associata, nei diversi settori della vita pubblica. Per questo è inammissibile, in quanto contraria al Vangelo, la pretesa di circoscrivere la religione all'ambito strettamente privato, dimenticando paradossalmente la dimensione essenzialmente pubblica e sociale della persona umana. Uscite, dunque, per strada, vivete la vostra fede con gioia, portate agli uomini la salvezza di Cristo che deve permeare la famiglia, la scuola, la cultura e la vita politica!²

Queste parole non sono una pretesa politica, bensì un invito a contemperare armonicamente gli aspetti secolari (politica, famiglia, lavoro, ecc.) e gli aspetti trascendenti (vita di fede, liturgia, preghiera, evangelizzazione, ecc.) che compongono la vita cristiana, cioè a vivere in unità di vita.³ Infatti, nell'esistenza cristiana «non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta

Paradossalmente se un politico cattolico si manifesta *pro life* si dice che è succube della gerarchia ecclesiastica, ma se è *pro choice* viene lodato per la sua "libertà" di pensiero.

¹ Come già indicato e la storia ha mostrato in molteplici occasioni, la moralità personale e quella sociale vanno di pari passo: non è possibile una vita politica (né economica, culturale, ecc.) sana se non sono sani gli individui e i gruppi che costituiscono la società. Questo, perché la vita sociale non è mossa da un determinismo strutturale, ma dalle decisioni personali dei componenti.

² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia*, 15-VI-1993, n. 5.

³ L'unità di vita è un tema ricorrente negli insegnamenti del Fondatore dell'Opus Dei, come sintesi vitale di lavoro-orazione-apostolato: cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui*, Ares, Milano 1987, nn. 113-123.

“secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura». ¹ Tale unità di vita richiede che i cristiani, particolarmente coloro che sono direttamente impegnati nella gestione della vita pubblica, abbiano un’adeguata conoscenza della dottrina cristiana, che include la sfera del sociale, e la mettano congruentemente in pratica in ogni ambito del proprio agire.

5. *Necessità della formazione*

Quanto fin qui esposto si collega direttamente con la missione della Chiesa nel sociale, missione che non si limita a stimolare il compimento dei doveri terreni delle persone, ma offre anche gli strumenti per viverli con responsabilità morale, vale a dire al servizio di tutte le persone e gruppi umani. A tale riguardo occorre evidenziare che «se il perseguimento dello sviluppo richiede un numero sempre più grande di tecnici, esige ancor di più uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un umanesimo nuovo che permetta all’uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori d’amore, d’amicizia, di preghiera e di contemplazione». ² Così anche la *Libertatis conscientia*: la Chiesa «pensa che occorra, anzitutto, fare appello alle capacità spirituali e morali della persona e all’esigenza permanente della conversione interiore, se si vogliono ottenere cambiamenti economici e sociali che siano veramente al servizio dell’uomo. Il primato dato alle strutture e all’organizzazione tecnica sulla persona e sulle esigenze della sua dignità è espressione di un’antropologia materialistica, ed è contrario all’edificazione di un giusto ordine sociale». ³

Il fatto di sottolineare l’importanza dei mezzi spirituali e morali non equivale a sostenere l’irrelevanza dei mezzi e delle tecniche politiche, che sono invece imprescindibili. Si intende solo far risaltare che questi, da soli, non bastano, poiché

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 59. Il Papa ricorda anche la ragione di questa unità di vita: «Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell’attività e dell’esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come il “luogo storico” del rivelarsi e del realizzarsi della carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli. Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto – come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l’amore e la dedizione nella famiglia e nell’educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell’ambito della cultura – sono occasioni provvidenziali per un “continuo esercizio della fede, della speranza e della carità” (*Apostolicam actuositatem*, n. 4)», *ibidem*.

² PAOLO VI, Enciclica *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 20.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, n. 75. In modo analogo Giovanni Paolo II analizza il disfacimento dei regimi comunisti: «Merita, poi di essere sottolineato il fatto che alla caduta di un simile “blocco”, o impero, si arriva quasi dappertutto mediante una lotta pacifica, che fa uso delle sole armi della verità e della giustizia. Mentre il marxismo riteneva che solo portando agli estremi le contraddizioni sociali fosse possibile arrivare alla loro soluzione mediante lo scontro violento, le lotte che hanno condotto al crollo del marxismo insistono con tenacia nel tentare tutte le vie del negoziato, del dialogo, della testimonianza della verità, facendo appello alla coscienza dell’avversario e cercando di risvegliare in lui il senso della comune dignità umana», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 23.

il principale ostacolo della vita sociale è l'egoismo, in quanto un amore disordinato di sé tende a divenire assoluto, finendo con l'usare le persone e le cose per il proprio tornaconto, fino all'abuso e alla sopraffazione.¹ Soltanto l'amore, il servizio, la donazione, ovvero i valori morali, sono in grado di edificare una società autenticamente umana, non solo a lunga, ma anche a breve scadenza. Un vero sviluppo della società richiede, pertanto, di unire la formazione tecnico-politica con quella dottrinale e morale,² in quanto per tradurre l'impegno politico in un'azione efficace occorre acquisire le adeguate competenze tecniche e lucidità di discernimento, insieme con le necessarie qualità morali. Si tratta di una particolare responsabilità dei cristiani: «Tocca a noi infatti – non con le nostre povere risorse, ma con la forza che viene dallo Spirito Santo – dare risposte positive e convincenti alle attese e agli interrogativi della nostra gente: se sapremo farlo, la Chiesa in Italia renderà un grande servizio non solo a questa Nazione, ma anche all'Europa e al mondo, perché è presente ovunque l'insidia del secolarismo e altrettanto universale è la necessità di una fede vissuta in rapporto alle sfide del nostro tempo».³

La cultura odierna è ampiamente permeata dal secolarismo e dal permissivismo, derivate che indeboliscono le risorse morali e veritative delle persone, facendo sì che la società si trovi sempre più proclive all'indifferenza morale. Per compiere i peculiari doveri politici e non cedere al relativismo etico, né confondere la giusta autonomia dei cattolici in politica con la disattenzione nei confronti dei valori etici umani e cristiani, occorre un'intensa formazione e un profondo rinnovamento morale; occorre, inoltre, intensificare la prudenza politica per vivere con maggiore maturità e discernimento i propri impegni. Se necessario, i cristiani sapranno agire controcorrente e contrastare con argomenti e ragioni politiche

l'attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti. Poiché la fede costituisce come un'unità inscindibile, non è logico l'isolamento di uno solo dei suoi contenuti a scapito della totalità della dottrina cattolica. L'impegno politico per un aspetto isolato della dottrina sociale della Chiesa non è sufficiente ad esaurire la responsabilità per il bene comune. Né il cattolico

¹ Infatti, «quando attribuisce alle creature un valore di infinità, l'uomo perde il senso del suo essere creatura. Pretende di trovare il suo centro e la sua unità in se stesso. L'amore disordinato di sé è l'altra faccia del disprezzo di Dio. L'uomo intende allora appoggiarsi unicamente su di sé, vuole realizzarsi da sé ed essere autosufficiente nella propria immanenza. [...] Divenuto centro di se stesso, l'uomo peccatore tende ad affermarsi e a soddisfare il suo desiderio di infinito, servendosi delle cose: ricchezze, poteri e piaceri, senza preoccuparsi degli altri uomini che ingiustamente spoglia e tratta come oggetti o strumenti. Così, da parte sua, egli contribuisce a creare quelle strutture di sfruttamento e di schiavitù, che peraltro pretende di denunciare», CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, nn. 40 e 42.

² Il Concilio Vaticano II ricorda che «la vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana sia in vista del suo fine ultimo sia per il bene delle varie società», CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, n. 1.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

può pensare di delegare ad altri l'impegno che gli proviene dal vangelo di Gesù Cristo perché la verità sull'uomo e sul mondo possa essere annunciata e raggiunta.¹

Tutto ciò deve essere curato particolarmente quando sono coinvolti verità e valori, umani e cristiani, essenziali.² Così si sono comportati i cristiani coerenti di tutti i tempi e così lo richiede – forse in modo ancor più pressante – il momento attuale.³

6. Il ruolo dei laici

L'impegno politico dei cristiani riguarda tutti i fedeli, ma ognuno deve viverlo in conformità con la vocazione ricevuta: sacerdote, religioso o laico. Così Giovanni Paolo II:

Tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro "propria e peculiare": tale modalità viene designata con l'espressione "indole secolare". [...] I fedeli laici, infatti, "sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e con il fulgore della fede, della speranza e della carità" (Lumen gentium, 31). Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale. Nella loro situazione intramondana, infatti, Dio manifesta il suo disegno e comunica la particolare vocazione di "cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio" (ibidem).⁴

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 4.

² Il santo padre ha ricordato alcuni di questi aspetti essenziali, appartenenti alla legge morale naturale: il rispetto per la vita umana, il dovere di cercare la verità, la tutela della libertà, l'ottemperanza della giustizia e della solidarietà, il rispetto dell'istituto del matrimonio, la cura dell'ambiente; questi valori sono basilari «per un reale e coerente progresso della vita personale e dell'ordine sociale», BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti ad un Congresso sulla Legge naturale*, 12-11-2007.

³ «A partire dall'illuminismo la cultura dell'occidente si allontana con velocità crescente dai suoi fondamenti cristiani. La dissoluzione della famiglia e del matrimonio, i crescenti attacchi alla vita umana ed alla sua dignità, la riduzione della fede a realtà soggettiva e la conseguente secolarizzazione della coscienza pubblica così come la frammentazione e la relativizzazione dell'ethos ci mostrano questo in modo oltremodo chiaro. In questo senso la cultura di oggi in Italia ed in forme diverse in tutto il mondo occidentale è anche una cultura lacerata da contraddizioni interne. Esistono modalità di cultura cristiana che si affermano o che nuovamente emergono, esistono in contrasto a queste con crescente forza di diffusione forme che si contrappongono alla paideia cristiana. L'evangelizzazione, che parla a questa cultura, non ha dunque a che fare con un destinatario unitario. Deve esercitare l'arte del discernimento in una realtà contraddittoria e deve trovare anche nelle zone secolarizzate di questa cultura vie, che si lascino aprire alla fede. [...] Mediante l'incisione nel sicomoro della cultura antica i Padri l'hanno nel complesso "messa in salvo" per noi e trasformata da strumento marcio in un frutto grandioso. Questo è il compito, che oggi è a noi proposto nei confronti della cultura secolarizzata del nostro tempo – questo è evangelizzazione della cultura», J. RATZINGER, *Discorso al Convegno "Comunicazione e cultura"*, 9-XI-2002, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 15.

Il fatto che l'indole secolare del laico sia di carattere teologico, implica che egli debba – mediante i suoi compiti nel mondo (familiari, politici, professionali, ecc.) – portare a termine quella parte di missione della Chiesa che a lui solo, in quanto membro specifico, corrisponde. Egli deve impegnarsi in modo particolare nell'edificazione e conduzione di una società al servizio degli uomini e, al contempo, deve essere protagonista dell'evangelizzazione della vita politica e sociale. La vocazione divina del laico comporta vivere nel mondo e compiere la sua missione cristiana (santità e apostolato) nello svolgimento delle sue mansioni terrene. In questo senso, la vita di santità dei laici si trova intimamente collegata con la loro indole secolare e, di conseguenza, con i loro impegni nel mondo; e sarebbe un grave errore tentare di edificarla al margine di tali impegni. Vengono pertanto evidenziate dal Magistero «due tentazioni alle quali non sempre essi hanno saputo sottrarsi: la tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico; e la tentazione di legittimare l'indebita separazione tra la fede e la vita, tra l'accoglienza del Vangelo e l'azione concreta nelle più diverse realtà temporali e terrene».¹

Tenendo conto del criterio già ricordato della necessità di crescita personale per migliorare la società, occorre pure rilevare che al fine di edificare una società davvero umana, i laici devono impegnarsi in primo luogo nell'edificare la propria santità: bisogna avere una profonda convinzione del valore della preghiera, delle virtù e dell'abnegazione per affrontare le realtà sociali e per migliorarle. La spiritualità del cristiano impegnato in politica consiste nella maturazione della sintesi interiore e profonda tra l'obbedienza al disegno di Dio e l'impegno storico speso alla ricerca di strumenti e nel perfezionamento o nella creazione di istituzioni che rispondano alle esigenze ordinarie dell'esistenza terrena.² Senza dimenticare, inoltre, che tale partecipazione allo sviluppo della società è, a sua volta, una fonte di grande guadagno e di sviluppo per tutte le doti personali.³

V. CONCLUSIONE

Più che del “disincanto del mondo” oggi si potrebbe parlare del “disincanto della politica”, che si manifesta con un'indifferenza generalizzata verso i problemi che riguardano la società: le persone appaiono ipersensibili di fronte a ciò che li riguarda direttamente e altamente passive nei confronti del bene comune. Tale atteggiamento è dovuto, in linea di massima, alla diffusione di una secolarizzazione che contrasta con la piena verità sull'uomo. Il dilagare di questo feno-

¹ *Ibidem*, n. 2.

² Anche per questo bisogna sottolineare che «il distacco, che si constata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo», *Gaudium et spes*, n. 43.

³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 25.

meno non è un alibi per cedere alla passività. A contrario, la sfida della secolarizzazione richiede che i cattolici si impegnino seriamente e con un alto profilo etico nella sfera politica, con un comportamento che rifugge sia lo spiritualismo intimista che l'attivismo sociale. Per farlo, è necessario avere l'amore e la carità come fulcro di tutto l'agire personale e sociale;¹ l'amore, infatti, «è la luce – in fondo l'unica – che rischiarerà sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire. [... Occorre] vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo».²

ABSTRACT

L'articolo si propone di mostrare quale debba essere il rapporto tra l'ambito religioso e quello civile, in particolare per quanto riguarda la sua incidenza sociale. Mostra brevemente il fenomeno della secolarizzazione e analizza i diversi paradigmi dei rapporti tra civile e religioso: identificazione, piena separazione, unione senza confusione. Dopo di che espone come quest'ultimo paradigma è in grado di sorreggere un'autentica laicità dello stato e dei cittadini, senza che diventi laicismo. Ricorda che i cristiani, di fronte allo stato, hanno la stessa responsabilità degli altri cittadini, ma di fronte alla propria coscienza hanno una responsabilità maggiore; ciò richiede da loro, particolarmente dai laici, il fedele adempimento dei doveri sociali. Per farlo, hanno bisogno dell'opportuna formazione "tecnica" ed anche morale. Occorre quindi che i cattolici si impegnino seriamente e con un alto profilo etico nella sfera politica e sociale, con un comportamento che sia lontano dallo spiritualismo intimista e dall'attivismo sociale.

¹ «La carità rappresenta il più grande comandamento sociale. Essa rispetta gli altri e i loro diritti. Esige la pratica della giustizia e soltanto essa ce ne rende capaci. Essa ispira una vita che si fa dono di sé», *Catechismo*, n. 1889. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 38; *Compendio*, n. 207.

² Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 39.