

# LA PRESENZA DEI CRISTIANI NELLA SOCIETÀ PLURALE

## Il caso serio della politica

### *THE PRESENCE OF CHRISTIANS IN A PLURALISTIC SOCIETY*

#### *The Serious Case of Politics*

ALBERTO FRIGERIO\*

**RIASSUNTO:** Il presente contributo indaga le forme della presenza cristiana nella società plurale, focalizzando lo sguardo sull'ambito politico. Dopo aver profilato la fisionomia dell'azione politica dei cristiani delineata dal concilio Vaticano II, lo studio illustra il raccordo tra diritti umani fondamentali e azione politica, infine espone la concezione e pratica politica propiziata da Luigi Giussani, che consente di rinvenire una postura politica cristiana consona al tempo presente.

**PAROLE CHIAVE:** Cristiani, Società, Aperta, Pluralismo, Politica.

**ABSTRACT:** This paper explores the forms of Christian presence in a plural society, focusing on the political sphere. After outlining the nature of Christian political action as it is outlined by the Second Vatican Council, the study illustrates the connection between fundamental human rights and political action, finally it presents the political conception and practice promoted by Luigi Giussani, which allows us to discover a Christian political posture appropriate to the present time.

**KEYWORDS:** Christians, Open, Society, Pluralism, Politics.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 489-534  
e-ISSN 1972-4934  
DOI 10.17421/ATH392202507

\* Professore di Etica della vita presso l'ISSR di Milano. Orcid: 0009-0006-2806-6409

SOMMARIO: I. *Insegnamento della Chiesa* in re sociali. 1. Il tema politico nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. 2. Dottrina Sociale della Chiesa. II. *Diritti fondamentali e azione politica*. 1. Legge civile e morale. 2. Fondazione dei diritti fondamentali. 3. Apporto cristiano. III. *Una proposta per l'azione politica dei cristiani: Luigi Giussani e la politica*. 1. Il carisma di CL e declinazioni. 2. Vita politica. 3. Note conclusive.

Oggigiorno si registra in ambito cattolico un ventaglio di posizioni concernenti il modo in cui abitare l'odierna società aperta, costituita da soggetti promotori di monodirezioni difformi e sovente conflittuali rispetto al Vangelo. Il dibattito si intensifica in riferimento al settore politico, connotato dalla diaspora nelle varie forze politiche, da taluni incentivata e da altri biasimata. Lo certifica il panorama italiano, in cui i politici cristiani militano in tutti i partiti dell'arco costituzionale, promuovendo istanze talora divergenti e decisamente contrastanti. Stimolati da questo stato di cose, il presente studio intende indagare la presenza dei cristiani nella società plurale, accordando particolare attenzione al *caso serio* della politica. Inizialmente, si investigherà la natura dell'azione politica dei cristiani delineata dal Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS) e illustrata dal magistero pontificio nella Dottrina Sociale della Chiesa (DSC). Successivamente, si indagherà il tema dei diritti fondamentali in riferimento all'azione politica e, infine si esporrà la visione politica prospettata da Luigi Giussani, che costituisce un esempio per l'azione politica dei cristiani.

In via preliminare, è però opportuno evocare il nesso tra *ius publicum* e *ius sacrum*, così come si è andato articolando nella storia occidentale. Nell'*antichità* si riscontra la commistione tra sfera politica e sacrale: nell'Antico Vicino Oriente, l'istituzione politica si pensava che fosse stabilita direttamente da Dio e godesse di dignità divina; nella *polis* greca e nella *civitas* romana, invece, vigea l'identificazione tra appartenenza civile e religiosa. Diversamente, nella *Bibbia*, l'ordine socio-politico è rivisitato. L'antico Israele considerava YHWH l'unico re, desacralizzò l'autorità politica, come prova la critica profetica all'istituzione della monarchia (1Sam 8,4-22), e relativizzò le scelte politiche ai valori di giustizia, solidarietà e pace. La distinzione tra regni terreni e Regno di Dio, avviata da Israele, fu formalmente istituita da Gesù con il principio di distinzione tra Cesare e Dio (Mt 22,21). Conformemente alla Bibbia, la *Chiesa delle origini* riconobbe al politico il compito di governare le cose temporali e rivendicò la libertà in quelle spirituali. La disobbedienza

civile era ammessa in caso di ingerenza del politico in questioni spirituali o di contravvenzione del giusto esercizio del politico nelle cose di sua competenza. Nel *Medioevo*, l'Editto di Milano costituì l'«*initium libertatis* dell'uomo moderno»,<sup>1</sup> sancendo la libertà di aderire al proprio credo e affrancando l'autorità istituita da ogni affiliazione confessionale. Invero, l'Editto fu «una sorta di inizio mancato»,<sup>2</sup> dato che dopo la sua promulgazione seguì una perenne tensione tra il potere imperiale politico e quello papale religioso, entrambi tentati di servirsi l'uno dell'altro come *instrumentum regni* (tendenza cesaropapista) e *instrumentum salvationis* (tendenza teocratica).

Nella *Modernità*, il frazionamento politico e confessionale costituì il retroterra delle *guerre di religione* che, nel Cinque-Seicento insanguinarono l'Europa, mutando il sentire comune. Lo certifica Thomas Hobbes, secondo il quale lo stato di natura coinciderebbe con lo stato di guerra, la paura della morte spingerebbe gli individui a delegare la forza al potere statale, preposto a garantire lo stato di pace. Prese così forma la *dottrina contrattualista*, secondo la quale lo Stato avrebbe il compito precipuo di salvaguardare l'incolumità dalla minaccia altrui. Nel Sei-Settecento, John Locke, nel *Secondo trattato sul governo*, rivisitò il contrattualismo, asserendo che l'individuo entrerebbe in società per evitare conflitti e preservare la proprietà privata; nella *Lettera sulla tolleranza*, inaugurò poi la *dottrina costituzionalista*, secondo cui lo Stato, per evitare di trasformarsi in uno Stato-lupo, deve essere limitato dai diritti fondamentali. Nel Sette-Ottocento, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, interpretò dialetticamente la relazione interpersonale secondo la logica strumentale del dominio, trasferendola dal livello storico a quello depersonalizzante dello Spirito assoluto. Nella sua visione della verità come sistema, la persona fu destituita nella sua singolarità e divenne funzionale al tutto dello spirito assoluto, storicamente incarnato nello Stato. Il carattere assoluto dello Stato, a cui asservire l'individuo, fornì i presupposti teorici dei totalitarismi del Novecento, religioni politiche che immanentizzarono gli ideali di salvezza ultramondana, trasferendo

<sup>1</sup> G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Studium, Roma 1991, 128.

<sup>2</sup> A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 33.

il sacro nel *saeculum*. Il comunismo, ad esempio, risolse la liberazione nell'autoredenzione e sostituì l'Eterno con l'Avvenire.

L'*epoca contemporanea*, avviata con la caduta dei muri, è connotata dall'avvento della società aperta, correlata alla globalizzazione, e dalla ricerca di nuovi equilibri geopolitici da parte delle potenze emergenti. La globalizzazione è ambivalente. Da un lato, il flusso di merci e persone tra nazioni e continenti ha ovviato alla struttura sociale chiusa, fondata su parametri ideologici etnico-nazionalistici. Dall'altro, l'intento di unificare il mondo su base tecnica, economico finanziaria, appiattisce la società su modelli di efficienza e svuota lo Stato di sovranità.<sup>3</sup> Così facendo, mortifica le peculiarità dei popoli e scavalca la volontà delle istituzioni, causando una crisi sociale e politica, acclarata dal distacco della soggettività dalle istituzioni.<sup>4</sup> Reagiscono il populismo e il sovranismo, che rappresentano il popolo e la sovranità nazionale in dialettica con l'*establishment* e le entità internazionali. La tutela del profilo culturale di una nazione rispetto ai modelli imposti dall'*élite* e del principio di rappresentanza rispetto ai disegni politici sovranazionali è apprezzabile. D'altra parte, il populismo e il sovranismo promuovono comunità chiuse, che inaspriscono il livello di conflittualità. Pertanto, l'istanza populista va praticata nel dialogo tra differenti, finalizzato al bene comune, parimenti l'istanza sovranista va praticata riconoscendo l'accresciuta mondializzazione dei temi sociali, che esige una certa compartecipazione tra le nazioni e ne limita la sovranità. Si pensi all'Unione Europea, i cui Stati membri godono di una certa soggettività, che implica il diritto di modellare la convivenza secondo la propria tradizione, pur concertando la sovranità in materia di difesa, flussi migratori e politiche energetiche.

Ulteriore motivo di crisi delle società liberali è l'erosione dei sistemi valoriali condivisi, per la decostruzione dei tradizionali apparati culturali di riferimento.<sup>5</sup> La democrazia non va intesa in termini solo formali, secondo un proceduralismo indifferente alle implicazioni etiche, in

<sup>3</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>4</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune*, V&P, Milano 2018, 133-147.

<sup>5</sup> Cfr. C. MAGATTI, *La democrazia oltre sé stessa*, in AA.VV., *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione*, Glossa, Milano 2004 («Disputatio», 15), 21-49.

quanto si esprime nella partecipazione alle elezioni, libertà di opinione, circolazione di informazioni e confronto pubblico, ma esige anche valori comuni. Lo insegna la Bibbia, che relativizza il politico ad alcuni valori basilari, e lo ribadisce la DSC, secondo cui la democrazia presuppone valori comuni (*Compendio*, 407). Conformemente alla storia dello Stato moderno, che si è edificato limitando il potere sovrano in nome dei diritti umani fondamentali, le Costituzioni europee e la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* hanno ribadito l'esistenza di diritti individuali che il politico deve tutelare. La dottrina dei diritti umani è però minata dalla progressiva iper-soggettivizzazione del diritto, a cui è equiparato ogni desiderio. Lo attestano i *nuovi diritti*, di ambito bioetico e sessuale che asserviscono il diritto a inclinazioni individuali, accordando preferenza a orientamenti culturali e politici altamente contingenti.<sup>6</sup> Invero, il diritto non è mera espressione della volontà, ma *ordinatio rationis* preposto a regolare i rapporti sociali secondo giustizia: «Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica» (*Deus caritas est*, n. 28). La politica non è teocraticamente costituita, è però eticamente fondata, in quanto deputata a regolare la giusta convivenza civile. Si profila così il rapporto tra autorità politica e spirituale, chiamate a interloquire sul terreno dell'*ethos* per edificare una società giusta.

## I. INSEGNAMENTO DELLA CHIESA *IN RE SOCIALI*

In epoca pre-conciliare è maturata la «teologia delle realtà terrestri»,<sup>7</sup> inerente a matrimonio/famiglia, lavoro e politica. L'istanza sottesa riguarda la correlazione teologia/storia: la teologia deve indagare le verità eterne, ma deve altresì sporgersi sugli eventi storici per rinvenire l'agire divino. In *Une École de théologie. Le Saulchoir* del 1937, Marie Dominique Chenu invitava a considerare i processi ecclesiali e sociali come *loci theologici*. Si profilava così la teologia dei *segni dei tempi*, poi promossa da Giovanni XXIII. La formula, mutuata dal Vangelo, adottata come invito alla fede e vigilanza (Mt 16,4; Lc 12,54-56), traduce «la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i segni dei tempi [...] scoprire, in mezzo a tante tenebre, numerosi segnali che ci infondono speranza

<sup>6</sup> Cfr. L. ANTONINI (ed.), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

<sup>7</sup> G. THILS, *Teologia delle realtà terrestri*, Paoline, Roma 1951.

sui destini della chiesa e dell'umanità».<sup>8</sup> I segni dei tempi indicano gli eventi storici suscitati dalla grazia divina che presagiscono condizioni migliori per l'umanità. La Lettera enciclica *Pacem in terris* ne menziona tre: la promozione della donna, la maturazione del mondo del lavoro, e l'indipendenza dei popoli (nn. 21-25). I segni dei tempi costituiscono delle sollecitazioni per la comunità ecclesiale, che, come insegna GS, vanno interpretati alla luce del Vangelo, lasciandone sprigionare la portata salvifica (n. 4).

L'indirizzo teologico delle realtà terrene è stato promosso da GS, assumendo la categoria dei segni dei tempi, voluta con insistenza proprio da Chenu, e istruendo una trattazione germinale delle tematiche che compongono le realtà terrestri. È quanto s'intende illustrare rispetto alla questione politica. Si presenteranno poi i capisaldi della DSC, che costituiscono il punto di vista cristiano per approcciare la cosa pubblica. L'angolatura da cui il discepolo di Cristo scruta le vicende storiche non è mutuata dalla sociologia, di cui pure si avvale, bensì dalla tradizione apostolica, che rispetto ai temi sociali si sostanzia nella DSC.

### *1. Il tema politico nella Costituzione pastorale Gaudium et spes*

GS enuclea tre elementi inerenti alla questione politica: l'origine della comunità politica, il soggetto dell'agire politico, l'articolazione tra sfera spirituale e temporale.

*1) Origine della comunità politica.* «La comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine fissato da Dio, anche se la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini» (GS 74). La natura relazione che qualifica la condizione umana comporta l'unione con altri per perseguire i propri fini. Per questo motivo la persona vive in società, che non si riduce a una mera aggregazione di individui, ma implica la loro organizzazione formale. Lo esprime il lemma Stato, che indica la struttura politica della società civile, insignita del compito di armonizzare le componenti sociali in vista del bene comune. Lo Stato è composto da persone che vivono in un territorio,

<sup>8</sup> GIOVANNI XXIII, Documento di indizione del Concilio ecumenico Vaticano II *Humanae salutis*, 25-XII-1961, n. 4.

seguono leggi comuni e concorrono alla prosperità. Delle diverse forme statuali (tribù, monarchia, impero, aristocrazia, oligarchia, democrazia), la più favorevole alla partecipazione dei cittadini agli impegni sociali, dunque la più consona alla maturazione della dignità personale, è quella democratica.

2) *Soggetto dell'agire politico*. «Tutti i cristiani devono prendere coscienza della speciale vocazione nella comunità politica» (GS 75). L'interesse per la convivenza civile riguarda tutti i cristiani, chiamati all'azione politica a vari livelli: nella forma della cittadinanza, del voto, della gestione della cosa pubblica. Ordinariamente chierici e religiosi non devono gestire in prima persona il potere politico, per non mettere a repentaglio il ministero di comunione dei primi e la testimonianza escatologica dei secondi. L'«indole secolare»<sup>9</sup> non è però prerogativa dei laici, in quanto l'Ordine, *a fortiori* i voti, non separa dalle attività temporali, bensì le subordina al ministero ordinato. Pertanto, chierici e religiosi potrebbero in via eccezionale, interessarsi direttamente della cosa pubblica, certo nel rispetto della distinzione tra Cesare e Dio, senza istituire uno Stato teocratico con impianto giuridico su base confessionale, come ci apprestiamo a chiarire.

3) *Articolazione tra sfera spirituale e temporale*. Al riguardo, si considereranno tre brani. Il *primo brano* illustra il nesso tra Chiesa, radunata sotto l'insegna della fede, e la società politica, radunata sotto l'insegna della convivenza umana: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Ma tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace, quanto più coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo» (GS 76). Per un verso, il testo sancisce la distinzione tra autorità spirituale e politica, corrispondente allo spirito illuminista, al quale va riconosciuto il merito di aver posto fine ai regimi sacrali tipici della *christianitas* medievale, guadagnando spazio alla libertà del soggetto. Questo non giustifica, però, la contrapposizione tra cristianesimo e Illuminismo, che gli *encyclopédistes* ritenevano inconciliabili. La dualità Cesare/Dio è stata istituita da Gesù.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 15.

L'idea moderna di libertà è dunque erede dell'evento cristologico. Joseph Ratzinger commenta il detto di Gesù su Cesare e Dio asserendo che «questa separazione di autorità statale e sacrale, il nuovo dualismo in essa contenuto, rappresenta l'inizio e il fondamento persistente dell'idea occidentale di libertà [...] La moderna idea di libertà è un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano; essa non poteva svilupparsi in nessun altro ambito».<sup>10</sup> Jean-Luc Marion rinviene l'origine della separazione tra regime temporale e sacrale nel cristianesimo.<sup>11</sup> Angelo Panebianco e Sergio Berardinelli considerano la «civiltà liberale», che costituisce il «dono dell'Europa al mondo», il «frutto maturo della tradizione cristiana. È nata in Europa, e poteva nascere solo in Europa, proprio in ragione delle sue origini cristiane».<sup>12</sup>

Per altro verso, il testo invita l'autorità sacra a collaborare con l'autorità politica. In tal senso, non giustifica alcuna cesura tra *ius* pubblico e sacro, come invece postula la visione illuminista, almeno nelle sue varianti massimaliste. Si pensi al modello francese di *laïcité*, ideato dai protagonisti della Rivoluzione francese, ossia dalla borghesia parigina ribellatasi al Re, alla nobiltà e anche alla Chiesa per lo stretto legame che la univa alla monarchia e per i suoi evocati conflitti religiosi del Cinque-Seicento. Gli illuministi francesi sancirono il principio della libertà *dalla* religione, nella convinzione che la laicità sarebbe stata garantita dall'estraneazione del fenomeno religioso dalla vita pubblica.

Il modello illuminista francese è però anacronistico, in quanto si fonda su un'idea di secolarizzazione antiquata rispetto all'attuale contesto storico-politico, in cui il rapporto tra modernità e religione è assai articolato. La teoria classica della secolarizzazione, formulata negli anni Sessanta, promuoveva la comprensione della modernità come congedo dalla religione. Lo esprime la formula di Harvey Cox «città secolare»,<sup>13</sup> in cui la religione sarebbe destinata all'estinzione. Invero, il rinnovato

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Teologia e politica*, in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 147-158: 155-156.

<sup>11</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Laicità o separazione*, in IDEM, *Breve apologia per un momento cattolico*, Morcelliana, Brescia 2019, 83-116.

<sup>12</sup> A. PANEBIANCO, S. BELARDINELLI, *Introduzione*, in IDEM, *All'alba di un nuovo mondo*, il Mulino, Bologna 2019, 7-13: 10.

<sup>13</sup> H. COX, *The Secular City*, The MacMillan Company, New York 1965.



interesse per la religione (*revanche de Dieu*), comprovato a livello antropologico dal permanere di potenziali semantici di ispirazione religiosa e attestato a livello sociologico dalla vitalità non residuale delle convinzioni religiose, connessa anche al meticcio di civiltà, ha portato a rivisitare la suddetta teoria. Lo attesta la locuzione habermasiana «età post-secolare»<sup>14</sup> e lo esprime la più recente formula di Paolo Costa «città post-secolare».<sup>15</sup> La confutazione odierna della tesi classica trova sostegno in diversi autori, tra cui Thomas Luckmann e Charles Taylor, che non veicolano l'idea secondo cui il progredire della modernità comporti il regredire della religione, ma piuttosto paventano una riconfigurazione della credenza. Luckmann asserisce che la religione sarebbe destinata non a scomparire ma alla invisibilità, divenendo una mera faccenda privata. Lo esprime la formula «religione invisibile»,<sup>16</sup> secondo cui il soggetto è propenso a vivere la propria religiosità in modo privato e individuale, a scapito della visione pubblica e istituzionalizzata della religione. Taylor afferma che la secolarizzazione, ideata dagli illuministi, ha rimodulato la credenza, inducendo a relegare Dio nello spazio della coscienza individuale. Lo attesta la correlazione tra abolizione della religione dalla sfera pubblica, il declino della pratica religiosa e il mutamento della credenza, che diviene un'opzione tra le altre, sovente confinata nell'intimità.<sup>17</sup> Motivo per cui si parla di «religione *psicologica*»,<sup>18</sup> che conferisce primato insindacabile e assoluto al singolo e al sentimento, a scapito della comunità e della ragione. Nella tarda modernità, i singoli vivono la religiosità in maniera soggettivistica: intendono la fede alla stregua di uno stato d'animo diretto verso un assoluto indeterminato, pongono enfasi sul sentire e sull'intimità individuale, dubitano della mediazione storico-sociale delle istituzioni religiose e della oggettivazione pubblica. In tal senso, nell'esperienza religiosa del soggetto post-

<sup>14</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy» 14 (2006) 1-25.

<sup>15</sup> P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

<sup>16</sup> Cfr. T. LUCKMANN, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg 1963.

<sup>17</sup> Cfr. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

<sup>18</sup> G. ANGELINI, *Introduzione*, in G. ANGELINI (ed.), *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003 («Disputation», 15), 7-20: 16.

moderno si registrano marcata indeterminatezza, crescente dispersione dei riferimenti tradizionali, ritorno del sacro come esperienza anonima, sincretismo del *bricolage* e nuovo politeismo.<sup>19</sup> In sintesi, la congiuntura attuale è connotata da un'indubbia centratura intimistica della religiosità, che soppianta la pratica socialmente rilevante, a cui si accostano però alcuni fenomeni che impediscono di confinare la religione nella sfera meramente privata. Il ritorno del sacro e il rinnovato interesse per il religioso riguardano, anche in Occidente, la vita personale, ma anche quella sociale, operando una de-privatizzazione della religione, come certifica la diffusione di movimenti religiosi, che sottolineano il dato dell'appartenenza, la comparsa di fondamentalismi, che esaspera il dato dell'ortodossia, il dibattito sulla religione civile, che sottolinea il rilievo pubblico della credenza.<sup>20</sup>

Il modello illuminista francese risulta poi contraddittorio, in quanto la giusta a-confessionalità delle istituzioni statali è intesa come indifferenza al religioso. In tal modo la supposta neutralità delle istituzioni esprime una visione di parte: l'idea secolare senza Dio. La cooperazione tra religioso e politico auspicata dal Concilio chiede non di neutralizzare, bensì di ascoltare le religioni, affinché condividano il proprio patrimonio sapienziale. È quanto postula il modello americano della *religious freedom*, ideato dai fautori della Rivoluzione americana, dissidenti politici e religiosi che ricercarono nelle colonie oltreoceano la libertà perduta in Europa. I *framers* americani sancirono il principio della libertà delle religioni, risolvendo così la commistione tra politico e religioso tutelando però la libertà religiosa e la partecipazione delle religioni alla vita pubblica.<sup>21</sup>

In sintesi, alla libertà *dalla* religione, postulata dal modello di laicità francese, va preferita la libertà *della* religione, postulata dal modello di laicità americano, che svincola l'autorità istituita da affiliazioni confessionali, così da garantire la laicità statale, riconoscendo però il potenziale

<sup>19</sup> Cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, 9-34.

<sup>20</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994. S. BELARDINELLI, L. ALLODI, L. GATTAMORTA (eds.), *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

<sup>21</sup> Cfr. L.P. VANONI, *Pluralismo religioso e stato (post) secolare. Una sfida per la modernità*, G. Giappichelli, Torino 2016.

apporto del religioso alla convivenza. Questo non impedisce di segnalare il limite del sistema liberale americano, che sottende un'antropologia individualista, secondo cui la persona sarebbe un mero agente capace di scelta, per quanto arbitraria possa essere, motivo per cui lo Stato dovrebbe astenersi dall'identificare il bene politico con contenuti specifici e limitarsi a proteggere il diritto dei singoli di perseguire il bene secondo le proprie preferenze.<sup>22</sup> Tale visione confligge con la su esposta idea di democrazia come sistema che salvaguarda alcuni valori condivisi, senza i quali si minaccia la dignità personale e l'aggregazione sociale. A segnalarlo è la tradizione del diritto naturale, di cui si darà conto in seguito. Basti qui anticipare l'idea di fondo, secondo cui il diritto naturale costituisce la base dei diritti umani e il fondamento di una società umana. Per concludere, allo Stato democratico, fondato sulla partecipazione ma altresì sulla ricerca e condivisione di ragioni profonde per la convivenza, conviene coinvolgere le religioni nel dibattito pubblico,<sup>23</sup> per operare ciò che John Rawls chiama «consenso per sovrapposizione»<sup>24</sup> e Jürgen Habermas chiama «processo di argomentazione sensibile alla verità».<sup>25</sup> In questa linea di pensiero si muove Angelo Scola, secondo il quale «occorre che nelle società plurali [...] lo Stato non faccia propria nessuna delle identità culturali, degli interessi, delle aspettative dei soggetti che le abitano, ma invece apra e renda equamente praticabile a tutti i soggetti civili lo spazio pubblico del confronto e della deliberazione».<sup>26</sup>

Il *secondo brano* dischiude il metodo di azione dei cristiani impegnati in politica, alla luce del principio di autonomia delle realtà terrene: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro

<sup>22</sup> Cfr. D.C. SCHINDLER, *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017.

<sup>23</sup> Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012, 123-158; J. HABERMAS, *Tre scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, 111-148.

<sup>24</sup> J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies» 7 (1987) 1-25.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, «Humanitas» LIX/2 (2004) 239-250.

<sup>26</sup> SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio*, 89.

tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l'espressione autonomia delle realtà temporali si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni» (GS 36). In ambito cattolico, si registra un'ambiguità latente in una certa interpretazione del principio di autonomia, quasi che le realtà terrene fossero indipendenti dalla fede, che sarebbe dunque indifferente o comunque irrilevante per comprenderle. Una siffatta ermeneutica dualista è ascrivibile all'impianto del documento conciliare, che è cristocentrico nell'intenzione ma debitore alla manualistica nell'attuazione.<sup>27</sup> In ogni caso, un'accorta lettura del testo mostra che autonomia non equivale all'indipendenza delle realtà terrene da Dio, ma indica la loro consistenza creaturale. In tal senso, il brano non professa l'estraneità della fede dalle realtà terrene, ma invita a indagarle con metodi idonei alle leggi di cui il Creatore le ha dotate, senza così privare la fede della capacità di illuminarle ulteriormente. Come insegna il cristocentrismo, in qualità di primogenito della creazione e della redenzione (Col 1,15.18) Cristo è il *principio* che disvela la verità della condizione umana, testimoniando chi è l'essere umano e cosa debba fare per condurre una vita buona. Mentre la *teologia manualistica* intendeva la verità rivelata come aggiunta (*superadditum*), dunque estrinseca alla verità della ragione, e la *teologia liberale* risolveva la verità rivelata nella verità attestata dalla coscienza universale, la *teologia cristocentrica* attesta l'identità tra fede cristiana e umanità nell'ottica del compimento, nella convinzione che «il sapere della fede non è sapere che riguarda altro rispetto a ciò che vive ogni uomo; semmai è sapere di altro genere, ma a proposito della verità della condizione di tutti gli uomini».<sup>28</sup> La rivelazione s'inscrive dentro l'esperienza umana universale suscitando uno sguardo di fede che ne dischiude il senso pieno. In sintesi, l'evento di Cristo, che pure *non* è risposta *immediata* alle questioni indagate dalle singole discipline, consente di porre le acquisizioni dei diversi campi

<sup>27</sup> Cfr. L.F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, 939-951. G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2005, 29-40.

<sup>28</sup> G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 204.

d'indagine in un quadro di senso unitario, che le rende pienamente intelligibili, in quanto favorisce la comprensione *ultima* del reale e svela il *nesso* tra il particolare e la totalità.<sup>29</sup> *In re sociali*, questo significa che la *sequela Christi* enuclea i fondamenti antropologici e morali della convivenza pubblica e orienta l'agire sociopolitico. È quanto si premura di fare la DSC, di cui a breve tratteremo una presentazione introduttiva. Non prima però di aver presentato un ultimo brano di *GS*, che offre un ulteriore presupposto alla DSC.

Il *terzo brano* istruisce il tema dell'unità dei cristiani in politica. Si tratta in realtà di due passi di *GS*, che vertono sulla medesima questione: «Nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso un dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune [...] In ciò che concerne l'organizzazione delle cose terrene, i cristiani devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista» (*GS* 43 e 75). Il testo ricusa l'interpretazione integralista, secondo cui dai dogmi di fede sarebbe possibile dedurre una precisa posizione politica e, parimenti, rifugge l'idea secondo cui il partito unitario dei cattolici sarebbe un'esigenza indilazionabile. L'unità dei discepoli di Cristo, per la quale Gesù innalzò l'accorata preghiera al Padre (Gv 17,21), si fonda sulla comune professione di fede, si radica a livello teologico e non è meccanicamente traducibile a livello politico. Questo non preclude la possibilità e convenienza che l'unità di ordine teologico plasmi il piano culturale e politico, maturando la medesima visione di vita consociata e individuando percorsi politici condivisi per promuoverla nell'ottica del bene comune. È quanto si prefigge di fare la DSC, intenta a illustrare l'orientamento dell'azione politica promosso dalla fede. L'evento cristologico plasma tutti i settori dell'esistenza, inclusa l'organizzazione istituzionale, legislativa ed economica della società, a motivo della sua originaria qualifica storica, che ne esprime la connessione alle cose terrene. La ricaduta della fede cristiana sulla vita consociata è correlata altresì alla realtà trinitaria, che fonda e rappresenta il modello della comunità umana, documentando che la

<sup>29</sup> Cfr. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, 90.

dimensione comunitaria costituisce il luogo idoneo alla personalizzazione, ossia alla crescita e maturazione personale. La correlazione tra avvenimento cristiano e vita sociale è connessa infine alla fede in un Dio che si presenta come *Logos*, motivo per cui il linguaggio della fede è conforme alla ragione e questo fa sì che la fede illumini i principi di legge naturale alla base dell'etica sociale, che la ragione ha in sé la capacità di conoscere, almeno in via preliminare e incoativa, ma che storicamente nello *status naturae lapsae*, è ostacolata nel reperire e formulare in maniera organica e sistematica.

## 2. *Dottrina Sociale della Chiesa*

In questa sezione ci apprestiamo a circoscrivere l'oggetto, il soggetto, la natura, il *corpus*, i temi e i cardini della DSC,<sup>30</sup> che costituisce l'insegnamento ecclesiastico inerente ai temi sociali, composto da principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione finalizzati a innescare e promuovere un umanesimo integrale e solidale (*Compendio*, 7).

1) *Oggetto*. L'oggetto della DSC è la vita umana nell'ambito della società, avendo contezza che il vissuto sociale incide su quello personale, concorrendo in modo rilevante alla maturazione personale. Lo sviluppo identitario e la concezione del mondo che il soggetto matura sono influenzati dalle relazioni sociali, a motivo dell'intrinseca socialità umana e della costitutiva interdipendenza tra gli esseri umani, e dai modelli culturali, a motivo del fatto che il soggetto giunge a coscienza nell'esperienza pratica, che avviene entro un contesto connotato da precise forme culturali (simboli, miti, riti). Per concludere, la dipendenza del soggetto dall'altro è ascrivibile al fatto che la coscienza possiede i principi morali allo stato germinale, pertanto necessita di un appropriato contesto educativo che ne consenta lo sviluppo.

2) *Soggetto*. Il soggetto della DSC è la comunità ecclesiale nella sua comunione gerarchica: per un verso il magistero assume, interpreta e unifica i contributi che provengono dalla comunità ecclesiale, in forza del *munus docendi* che gli è proprio (*Compendio*, 79); per altro verso la comunità ecclesiale valuta la situazione sociale particolare alla luce dell'insegna-

<sup>30</sup> Cfr. A. BELLOCQ, *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Edicep-Edusc, Valencia-Roma 2012.

mento sociale della Chiesa, secondo il dettato della Lettera apostolica *Octogesima adveniens* di Paolo VI (n. 4). Nella DSC traspare così l'unità tra dottrina e pastorale, in cui la dottrina costituisce un insegnamento *secondo e relativo* alla vita di fede del popolo di Dio, che il magistero formula alla luce della vita della comunità cristiana, riletta alla scuola della rivelazione biblica, per orientarla.<sup>31</sup> La DSC nasce dunque dalla vita di fede in riferimento alla realtà sociale e costituisce l'alveo entro cui i fedeli sono chiamati a operare la lettura circostanziata della realtà sociopolitica. Non si dà pertanto una deduzione dal teologico al politico, d'altra parte, il teologico offre principi, criteri e direttive da declinare nel contesto particolare. Motivo per cui il legittimo, non per questo auspicabile, pluralismo dei cristiani in politica, non riguarda l'ordine dei principi, dei criteri e delle direttive bensì l'ordine dei metodi per tradurli nella concreta realtà sociale. Il pluralismo non riguarda il fine da raggiungere, interessa piuttosto i mezzi per perseguirlo.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> «La dottrina cristiana non è una teoria astratta (*ab-stractus*, separato), da imparare prima per mettere in pratica poi. La dottrina cristiana invece dà carattere sistematico e critico all'autocoscienza dell'esperienza della fede confessata dal popolo di Dio. Un'autocoscienza che nasce dell'incontro con Cristo nella comunità cristiana, cresce mediante i sacramenti, l'ascolto della parola di Dio, la catechesi, la carità e la missione per giungere alle formulazioni dogmatiche. Uno sguardo sereno alla storia dei dogmi permetterebbe di riconoscere facilmente come la loro formulazione abbia origine sempre dal concreto della vita del popolo di Dio. Quando non si coglie il suo nesso originario con l'esperienza cristiana riducendo la dottrina a mera affermazione teorica e astratta da applicare alla vita si cade nel dottrinarismo. Ne consegue una vera e propria incomprendimento della capacità della dottrina stessa di illuminare la prassi» (A. SCOLA, *Famiglia soggetto di evangelizzazione*, «Il Regno» 16 [2015] 1-14: 4).

<sup>32</sup> Come insegna la Congregazione per la Dottrina della Fede nella Nota dottrinale *Circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, la diaspora dei cattolici non legittima l'idea secondo cui ogni visione politica sarebbe compatibile con la fede né autorizza facili adesioni a forze politiche che si oppongono o non prestano debita attenzione ai principi della DSC: «Il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici, spiegano il fatto che generalmente vi possa essere una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare – particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare – il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese. Questa ovvia constatazione non può essere confusa però con un indistinto pluralismo nella scelta dei principi morali e dei valori sostanziali a cui si fa riferimento. La legittima



Venuta meno l'unità politica dei cattolici, risulta quantomai urgente che i cristiani, disseminati nelle diverse formazioni politiche, innervino di comune accordo la vita comune, promuovendo i medesimi valori sostanziali, che costituiscono la linfa della convivenza civile. Lo rimarca Angelo Scola, che sprona i cristiani a impegnarsi in politica, non per fini egemonici bensì per servire il bene comune. In tale lavoro, i cristiani hanno il compito di restare uniti nella tutela dei valori umani basilari, hanno poi la facoltà di agire liberamente per risolvere i problemi che sono aperti a più soluzioni, perché il bene può essere praticato in vari modi, perché riguardano situazioni in evoluzione o perché la materia è complessa e comporta un certo grado d'incertezza. Infine, hanno il dovere di esercitare sempre la carità.<sup>33</sup>

Per concludere, l'unità politica dei cattolici inerente alle questioni fondamentali necessita di un'unità prepolitica, di ordine culturale, che in ultima istanza si radica nella dottrina formulata e predicata dal magistero della Chiesa. Lo appunta Giampaolo Crepaldi, secondo il quale i cattolici hanno anzitutto il compito di porsi in docile ascolto della dottrina insegnata dal magistero ecclesiale, così da maturare uno sguardo condiviso sui temi fondativi dell'esistenza, che hanno rilevanti implicazioni sociopolitiche. Motivo per cui l'attuale dispersione dei cattolici impegnati in politica e l'annessa diversità di vedute riguardo ad alcuni cardini dell'assetto sociopolitico (si pensi alle ricorrenti divergenze nel

pluralità di opzioni temporali mantiene integra la matrice da cui proviene l'impegno dei cattolici nella politica e questa si richiama direttamente alla dottrina morale e sociale cristiana. È su questo insegnamento che i laici cattolici sono tenuti a confrontarsi sempre per poter avere certezza che la propria partecipazione alla vita politica sia segnata da una coerente responsabilità per le realtà temporali» (n. 3).

<sup>33</sup> «I cattolici non devono rassegnarsi all'irrelevanza come cattolici. Al contrario, proprio perché la rappresentanza cattolica non è più garantita da un unico partito, ai fedeli laici è richiesto di saper concorrere al bene comune rendendo così pubblicamente ragione della fecondità sociale della propria fede. E questo ha delle conseguenze decisive per i contenuti e il metodo dell'impegno politico. In pratica, operando in diversi partiti, i laici cattolici dovranno praticare il decisivo principio del *distinguere nell'unito*. Non dovranno perdere, nella elaborazione e attuazione dei programmi, il senso della comune appartenenza ecclesiale e mostrare la necessità dell'unità nelle questioni non negoziabili: *in necessariis unitas*. Questo esalterà la libertà nella sfera dell'opinabile, quando non sono in gioco questioni di principio: *in dubiis libertas*. In ogni caso, non far venir meno, in ogni momento, la carità: *in omnibus caritas*» (A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, 54).



campo dei summenzionati nuovi diritti) consegue alla disunità di ordine dottrinale.<sup>34</sup>

3) *Natura*. La natura della DSC è teologica, in quanto il magistero si avvale del contributo delle scienze umane e sociali ma si basa sulla rivelazione biblica e sulla tradizione ecclesiale (*Compendio*, 72-78). La DSC è il frutto dell'incontro tra la vita cristiana e i problemi concreti del vivere comune, che mira a illuminare.<sup>35</sup> A questo livello emerge l'elemento critico degli indirizzi teologico-politici maturati nel Novecento, che vanno sotto il nome di *teologia politica*, inaugurata da Johannes Baptist Metz, e *teologia della liberazione*, inaugurata da Gustavo Gutiérrez. L'intento era quello di rettificare la tesi idealista, che accordava precedenza alla riflessione critica, e conferire il primato alla prassi, affinché trasparisse la valenza pratica della verità cristiana. Invero, l'istanza non era nuova, in quanto la teologia si qualifica come atto secondo, successivo alla pratica e finalizzato alla pratica. D'altra parte, la teologia costituisce un atto secondo rispetto alla prassi dischiusa dall'evento cristologico, a partire dal quale riconfigura la prassi, anche di carattere sociopolitico.

<sup>34</sup> «L'unità politica sulle questioni fondamentali – i principi non negoziabili – ha bisogno di essere costruita a livello prepolitico. Dal problema dell'unità politica si passa quindi a quello dell'unità culturale, che viene prima anche se tra le due dimensioni si dà una certa circolarità perché la politica non solo si nutre di cultura, ma anche la produce [...] La possibile unità dei cattolici in politica comincia molto prima della politica. Quando si vede che cattolici che hanno responsabilità dirette nel campo legislativo assumono atteggiamenti diversi davanti a leggi che contrastano con la legge morale naturale e su cui il Magistero si è inequivocabilmente pronunciato, significa che qualcosa non funziona nella continuità tra comunità ecclesiale, animazione culturale della società e militanza politica. Dietro la diaspora dei cattolici in politica c'è soprattutto una carenza di tipo dottrinale» (G. CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Cantagalli, Siena 2010, 88, 91).

<sup>35</sup> «La dottrina sociale è l'incontro della fede con l'uomo, con le sue problematiche reali, personali e sociali, in modo da diventare criterio di illuminazione e di lettura, e ipotesi di soluzione [...] Se la fede non avesse nulla da dire sui problemi della vita umana, perderebbe la sua caratteristica fondamentale di essere la risposta che Dio ha dato all'uomo e, quindi, la possibilità per l'uomo stesso di sperimentare e di incontrare tutta la verità su di sé e di potervi, in qualche modo, corrispondere» (L. NEGRI, *Il magistero sociale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994, 11). «La dottrina sociale [...] ha il compito di mostrare le implicazioni a livello antropologico, cosmologico e sociale dei misteri della vita cristiana» (A. SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risposta per una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 40).

Diversamente, Metz intende la fede come «prassi messa in atto nella storia e nella società»<sup>36</sup> anziché rinvenire la prassi sociopolitica a partire dalla comprensione della rivelazione. Motivo per cui la riflessione da lui istruita denota una carenza cristologica: «La problematicità è di carattere specifico, in quanto connessa al rapporto istituito da Metz fra la ragione pratico-pratica e la ragione teologica [...] In altri termini, ed è questa la caratterizzazione della teologia politica cui Metz rivendica originalità rispetto alle varie posizioni teologiche in qualche modo “concorrenti”, la pratica socio-politica non è “conseguente” alla comprensione teologica della rivelazione, ma è la stessa comprensione della rivelazione, in quanto ne è il “senso”».<sup>37</sup> Per quanto concerne Gutiérrez, egli muove da un’ineccepibile ricerca di giustizia per gli ultimi ma istruisce una riflessione che, anziché illuminare la prassi alla scuola del Vangelo, irretisce la fede nella prassi, conferendo peraltro il primato alla prassi di matrice marxista. È questo il discernimento della Congregazione per la Dottrina della Fede contenuto nell’Istruzione *Libertatis nuntius*: «All’ortodossia come retta norma della fede si sostituisce l’ortoprassi come criterio di verità. A questo proposito non si dovrebbe confondere l’orientamento pratico, proprio anch’esso della teologia tradizionale e allo stesso titolo dell’orientamento speculativo, con il primato privilegiato riconosciuto ad un certo tipo di *prassi*. In realtà, quest’ultima è la *prassi* rivoluzionaria che diverrebbe così il criterio supremo della verità teologica. Una sana metodologia teologica tiene senz’altro conto della *prassi* della Chiesa e vi trova uno dei suoi fondamenti, ma perché essa deriva dalla fede e ne è l’espressione vissuta» (10,3).

4) *Corpus*. Il *corpus*, che indica la raccolta di testi di cui si compone la DSC, è costituito dall’insegnamento dei pontefici che ha preso forma organica sul finire dell’Ottocento, contestualmente alla questione sociale concepita come questione operaia. Va però segnalato che l’insegnamento sociale è coestensivo alla vita della Chiesa, da sempre intenta ad ascoltare, interpretare e altresì orientare la sfera sociopolitica, come avverte Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*: «La sollecitudine sociale della Chiesa [...] si è sempre manifestata nei modi

<sup>36</sup> J. METZ, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 81.

<sup>37</sup> G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, in IDEM, *La ragione teologica*, 561-608: 601.

più svariati. Uno dei mezzi privilegiati di intervento è stato nei tempi recenti il Magistero dei Romani Pontefici, che, partendo dall'Enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII come da un punto di riferimento, ha trattato di frequente la questione» (n. 1).

5) *Temi*. Gli ambiti attenzionati e indagati dalla DSC sono matrimonio e famiglia, lavoro, economia, comunità politica, comunità internazionale. Va precisato che i confini della DSC risultano piuttosto porosi, a motivo della connessione che intercorre tra le diverse aree della morale. Ragione per cui il tema dell'ambiente, in quanto bene collettivo che implica una comune responsabilità (*Compendio*, 451-487), e il tema dell'aborto diretto o procurato, in quanto inerente alla tutela della vita, che per la Lettera enciclica *Evangelium vitae*, costituisce uno dei pilastri della società civile (nn. 5 e 101), sono da taluni trattati nell'ambito dell'etica sociale anziché nel contesto della bioetica.

6) *Cardini*. Gli elementi costitutivi della DSC sono compendati da alcuni principi: personalista, del bene comune, di sussidiarietà, di solidarietà (*Compendio*, 160-163). L'immagine che traspare è quella di un edificio che ha: a *fondamento* il principio personalista, secondo cui la persona è principio, soggetto e fine delle istituzioni sociali, a motivo della sua trascendente dignità; per *vertice*, il principio del bene comune, secondo cui i singoli e l'autorità istituita sono tenuti a promuovere condizioni di vita sociale tali da consentire ai suoi membri di raggiungere la perfezione (secondo l'accezione liberale, il bene comune è la somma dei beni individuali; in quella utilitarista è la massimizzazione dei beni individuali; in quella collettivista è la concezione di ciascun bene come comune; in quella personalista costituisce l'insieme delle condizioni di vita sociale che consentono a singoli e gruppi di perfezionarsi); come *asse verticale*, il principio di sussidiarietà, secondo cui le società di ordine superiore non devono sostituire ma rispettare, regolare e promuovere quelle di ordine inferiore; come *asse orizzontale*, il principio di solidarietà, secondo cui ciascuno è debitore verso la società in cui è inserito e deve impegnarsi con responsabilità per realizzare il bene comune. L'edificio della DSC si compone poi di due ulteriori principi *integratori*: di partecipazione, che declina il principio di sussidiarietà nell'ambito politico, asserendo che ciascuno, come singolo oppure associato, direttamente oppure indirettamente, è chiamato a contribuire

alla vita culturale, economica, sociale e politica della comunità civile di appartenenza (*Compendio*, 189-191); della destinazione universale dei beni, che declina il principio del bene comune in ambito economico, asserendo che la proprietà dei beni dev'essere equamente accessibile a tutti, motivo per cui il diritto alla proprietà privata non va inteso in termini assoluti bensì quale strumento per il rispetto del principio della destinazione universale dei beni, non come fine ma quale mezzo per lo sviluppo personale e della propria famiglia (*Compendio*, 171-184).

Alla luce dei suddetti principi, che hanno come fondamento quello personalista, la DSC si prodiga con solerzia nella promozione dei diritti umani, che tutelano la dignità personale. L'operazione è condotta in fedeltà al dettato biblico che, sebbene non postuli in generale e in astratto i diritti umani, ne pone le fondamenta, come comprova il fatto che la Bibbia si occupa in concreto e nella storia dei diritti delle categorie più indigenti (orfani, vedove, schiavi, stranieri) e promuove alcuni beni che la dottrina moderna dei diritti tutela (vita, libertà, proprietà, uguaglianza).<sup>38</sup> La Lettera enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II traccia un elenco iniziale: il diritto alla vita, a crescere in una famiglia idonea allo sviluppo, a maturare nella conoscenza della verità, al lavoro, alla libertà religiosa (n. 47). In questa cornice si colloca la dottrina dei *principi non negoziabili*, formulata da Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, secondo il quale alcuni elementi inclusi nella natura umana sono irrinunciabili per salvaguardare il bene personale e comune, motivo per cui la Chiesa deve rammentarli, promuoverli e denunciare eventuali soprusi.<sup>39</sup> Benedetto

<sup>38</sup> Cfr. B. MAGGIONI, *Uomo e società nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1987, 43-60.

<sup>39</sup> Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il posto di Dio nel mondo. Potere, politica, legge*, Cantagalli, Siena 2014.

Angelo Scola preferisce parlare di *principi irrinunciabili*, per non ingenerare l'idea che la Chiesa sarebbe refrattaria al dialogo: «Come ha spiegato lo stesso Benedetto XVI, questi principi sono insiti nella natura umana e quindi l'azione della Chiesa in loro difesa non ha un carattere confessionale, ma si dirige a tutti i cittadini, a prescindere dalla religione e dalla credenza di ciascuno. Secondo Papa Ratzinger, qui sono in gioco dei contenuti morali che riguardano la dignità della persona in quanto tale e dunque non possono essere sminuiti o cancellati. È un'affermazione giusta e sacrosanta che mi trova totalmente d'accordo nella sostanza, anche se preferisco parlare di principi "irrinunciabili". Il termine "non negoziabili" infatti può introdurre l'idea che la Chiesa è chiusa al confronto» (A. SCOLA, *Ho scommesso sulla libertà. Autobiografia*, Solferino, Milano 2018, 218).

XVI richiama con insistenza tre principi: il rispetto della vita in ogni fase e condizione, la promozione della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna e la tutela della libertà educativa. L'enfasi è dovuta al fatto che questi principi sono a rischio più di altri. È però bene ribadire che i principi irrinunciabili non si limitano a questi. Si pensi all'insistenza di Giovanni Paolo II sul dovere di tutelare il diritto alla libertà religiosa, che in *Centesimus annus* definisce «fonte e sintesi» (n. 47) dei diritti fondamentali, in quanto tutela la dimensione trascendente della persona, che la rende irriducibile a qualunque forma di potere. Si pensi all'insistenza di Francesco sul dovere di soccorrere i migranti. Lo Stato, anche con l'ausilio della Chiesa, deve garantire la prima accoglienza, nell'ottica della carità, certo deve altresì individuare risposte politiche che orientino i flussi migratori.<sup>40</sup> In ogni caso, i principi irrinunciabili intendono garantire valori basilari, che precedono e fondano la politica, a cui la testimonianza biblica orienta l'agire sociopolitico. Così facendo, evitano che la politica degeneri in proceduralismo o ideologia. Motivo per cui, a fronte di una loro palese contravvenzione è d'uopo opporsi all'autorità istituita.<sup>41</sup> Questo chiede di avanzare due notazioni, relative l'una alle leggi imperfette e l'altra all'obiezione di coscienza.

<sup>40</sup> Si veda al riguardo la riflessione sul meticcio di Angelo Scola, secondo il quale «lo spostamento fisico dei migranti renderà sempre più inevitabile in Europa parlare di un vero e proprio meticcio. La categoria, che aveva alla sua origine una certa carica provocatoria e profetica, potrebbe assumere tratti molto concreti e, come la storia ci ha insegnato, non poco dolorosi. Conoscere il cambiamento, governare il meticcio: resto più che mai convinto della validità di questa formula. Sarebbe infatti irrealistico pensare di poter arrestare il cambiamento enorme, epocale, che abbiamo cominciato a sperimentare; quello che piuttosto possiamo e dobbiamo fare è orientarlo» (A. SCOLA, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Marsilio, Padova 2017, 56-57).

<sup>41</sup> «Le leggi gravemente ingiuste non obbligano in coscienza; anzi, esiste l'obbligo morale di non seguire le loro disposizioni normative, di opporsi civilmente ad esse (anche attraverso l'obiezione di coscienza), di non dare loro il suffragio del proprio voto e di non collaborare alla loro applicazione pratica. Ma esiste soprattutto il dovere di porre in atto tutti i mezzi leciti per abrogarle. Se l'abrogazione totale non fosse possibile, è doveroso allora impegnarsi per ridurre i loro effetti negativi» (A. RODRÍGUEZ LUÑO, *«Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 93).

Per quanto concerne le leggi imperfette,<sup>42</sup> la Lettera enciclica *Evangelium vitae* insegna che, a fronte di una legge ingiusta messa al voto o già in vigore, se non è possibile scongiurarla o abrogarla, è lecito per il parlamentare sostenerne una restrittiva. Una volta dichiarata la propria contrarietà agli esiti malvagi della legge che si sostiene per evitarne o emendarne una peggiore, contribuire a eliminare o restringere le disposizioni inique di una legge ingiusta si configura come un bene (n. 73). L'insegnamento ripropone la risposta del Merkelbach (manuale classico) sul male minore, declinandola rispetto al caso delle leggi imperfette: non è lecito compiere un male minore per evitarne uno maggiore, a meno che quello minore sia già intenzionalmente compreso in quello maggiore, già deliberato, e a patto che si sia tentato in tutti i modi di evitare qualsiasi male e che non si dia scandalo. In tal caso, infatti, non si compie il male minore, che non è mai lecito, ma si cerca di evitare almeno una parte di male che viene già compiuto da altri. Se è infatti lecito in taluni casi tollerare un male minore compiuto da altri e non reprimerlo per evitarne uno maggiore, non è mai lecito operare il male, facendolo oggetto di un atto positivo di volontà, neppure per ricavarne del bene, come insegnano la Lettera enciclica *Humanae vitae*, n. 14 e la Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 80. Si tratta dunque di superare l'etica consequenzialista e l'etica proporzionalista, che desumono i criteri dell'agire dal calcolo delle conseguenze previste o dal calcolo della proporzione tra effetti buoni e cattivi, in favore dell'etica che ricava i criteri dell'agire dall'intenzionalità soggettiva che realizza il bene/male del soggetto agente e degli altri soggetti coinvolti. Per concludere, in caso di legge ingiusta messa al voto o già in vigore, il parlamentare deve domandarsi se ha fatto il possibile per evitare ogni male, e, qualora la risposta sia affermativa, una volta chiarita la propria contrarietà ed evitato il pubblico scandalo, deve chiedersi se la legge apparentemente più restrittiva provoca effettivamente il male minore o non apre piuttosto alla propagazione di un male maggiore.

<sup>42</sup> Cfr. J. JOBLIN, R. TREMBLAY (eds.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle "leggi imperfette"*, ESD, Bologna 1996; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 di 'Evangelium vitae'*, in IDEM, «Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 91-108; G.S. LODOVICI, *È giusto appoggiare leggi eticamente miste?*, in L. EUSEBI (ed.), *Il problema delle «leggi imperfette». Etica della partecipazione all'attività legislativa in democrazia*, Morcelliana, Brescia 2017, 149-174.

Per quanto concerne l'obiezione di coscienza,<sup>43</sup> che indica la decisione opposta a un obbligo stabilito dal legislatore in quanto il contenuto della norma confligge con le convinzioni di coscienza, svolge un ruolo personale e sociale. Sul piano personale, tutela il soggetto dall'ingerenza del potere sui convincimenti intimi. In tal senso, si collega ai principi fondamentali di libertà previsti dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* (art. 18), dalla CEDU (art. 9) e dalla Carta fondamentale dei diritti dell'Unione Europea (art. 10). Sul piano sociale richiama il fondamento della legge. Non si radica infatti nell'autonomia assoluta di fronte alla norma né nel disprezzo della legge bensì nella fedeltà alla fondazione morale della legge civile. In tal senso, riposa sull'idea che la legge positivamente istituita non possa confliggere con le esigenze etiche, secondo il detto agostiniano: «*Lex iniusta non est lex sed parventia legis*».<sup>44</sup> Antigone, delegittimando il decreto del tiranno Creonte in nome di leggi uniche e vere, non scritte ed eterne, per le quali diede giusta sepoltura al fratello Polinice, è figura dell'obiezione di coscienza. L'eroina greca sacrificò la propria vita in nome della fedeltà alla legge riposta nella coscienza. Per concludere, «il potere di resistenza all'autorità si dà solo nel riconoscimento di un ordine normativo anteriore e superiore rispetto a quello positivo, costituendone il fondamento e il limite l'obbligo politico si configura quindi come non incondizionato, ma legato al rispetto di quei diritti e doveri che sono inerenti alla dignità della persona. Quando questo non si dà, è la resistenza ad assumere quel ruolo profetico che il potere ha travisato, assumendo quell'autorevolezza ch'esso ha perso per la sua riduzione a violenza».<sup>45</sup>

## II. DIRITTI FONDAMENTALI E AZIONE POLITICA

Quale che sia la forma istituita, il potere politico ha il compito di tutelare la convivenza civile in un regime di giustizia, rispettoso dei diritti fondamentali della persona e promotore del bene comune. Motivo per cui la forma politica democratica non si riduce a sistema procedurale,

<sup>43</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza come diritto*, «Iustitia» 62/2 (2009) 177-182; F. VIOLA, *L'obiezione di coscienza come diritto*, «Persona y Derecho» 61/2 (2009) 53-71.

<sup>44</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De libero arbitrio*, 1,5,11.

<sup>45</sup> M. ZANI, *Uno sguardo antropologico sul potere*, in G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, R. MAIOLINI (eds.), *Il potere*, Morcelliana, Brescia 2014, 11-48: 46-47.



esige piuttosto il rispetto di alcuni valori condivisi, che la legge civile è chiamata a garantire, in funzione della giusta convivenza sociale. È quanto ci apprestiamo a documentare, anzitutto istruendo il nesso tra legge civile e morale, poi enucleando la fondazione dei diritti fondamentali, infine segnalando il contributo apportato dai cristiani.

### 1. *Legge civile e morale*

La promozione di una vita consociata giusta esige che la promulgazione di leggi civili giuste. Certo, la legge civile non deve certo regolare ogni ambito dell'agire, ma soltanto quelli relativi alla vita consociata. Deve però farlo nella prospettiva della giustizia, dunque in conformità alla legge morale. Come insegna la Lettera enciclica *Evangelium vitae*, tra legge civile e morale si ha un polo di distinzione e uno di correlazione: per un verso la legge civile deve garantire relazioni sociali giuste e, dunque riguarda l'agire correlato alla socialità, mentre la legge morale concerne l'agire in tutte le sue declinazioni; per altro verso la legge civile, per la funzione che svolge, non è indipendente da basi morali, ma è fondata sul principio di giustizia, pertanto la legge morale fonda e verifica quella civile (nn. 68-74). È quanto asserisce Thomas Hobbes, che aiuta a cogliere la distinzione illuminista tra reato e peccato in modo non escludente bensì includente: «I reati sono peccati, ma non tutti i peccati sono reati».<sup>46</sup>

Il nesso tra legge civile e morale così formulato chiarisce che la legge civile non può legittimare atti cattivi né può comandarli o impedirne di buoni, neppure però deve vietare tutto ciò che è moralmente riprovevole ma solo ciò che nuoce alla dignità personale e al bene comune, pena l'incorrere nello Stato etico. Ad esempio, la bugia è sempre immorale ma è perseguibile solo se lede la convivenza civile, come nel caso della frode fiscale. In questo quadro si colloca la distinzione tra *tolleranza*, che indica la rinuncia a reprimere ciò che, se proibito, provocherebbe un danno maggiore, *depenalizzazione*, che indica la rinuncia a comminare pene per ciò che è qualificato come criminoso, e *legalizzazione*, che indica il riconoscimento legale della liceità di alcuni atti. Se è sempre illecito legiferare contro la legge morale, può essere lecito tollerare o depenalizzare certi atti immorali, purché non ledano i diritti fondamentali. Nella

<sup>46</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, 2,27.



depenalizzazione diverso è il caso di una legge che commina la pena per un certo reato ma lascia al giudice la discrezionalità di verificarne l'applicazione al singolo caso.<sup>47</sup>

La salvaguardia del sistema democratico richiede che il dialogo tra i soggetti che abitano la società plurale, comprese le religioni, sia praticato nella ricerca di elementi che consentono di promuovere il bene personale e comune, licenziando leggi rispettose dei diritti fondamentali. La laicità va infatti intesa in senso non sostantivo di identità culturale bensì metodologico di «procedura secondo criteri condivisi».<sup>48</sup> Altrimenti si transita dal pluralismo *de facto* a quello *de iure*, che segna il passaggio dalla laicità al laicismo: «Per laicismo si intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...] Lo spirito laico non è esso stesso una nuova cultura ma la condizione per la convivenza di tutte le possibili culture. La laicità esprime piuttosto un metodo che non un contenuto».<sup>49</sup> La laicità indica l'affrancamento dell'autorità istituita da ogni tipo di affiliazione confessionale, che non si traduce però nell'esclusione delle religioni dal dibattito pubblico ma nella promozione di «percorsi di riconoscimento»<sup>50</sup> tra i soggetti che la compongono, religioni incluse, per rinvenire elementi condivisi in vista dell'edificazione comune. Si tratta di promuovere un clima dialogico, finalizzato a individuare l'universale che è celato nelle differenze, attingendo con la ragione alle verità profonde dell'umano. È quanto esprime la *dottrina dei diritti umani fondamentali*, su cui s'intende sostare.

## 2. Fondazione dei diritti fondamentali

Elaborata nella modernità per proteggere i singoli dall'assolutismo giuridico, che riduce il diritto a legge promulgata da chi detiene il potere, la dottrina dei diritti umani fondamentali ha trovato formulazione nella

<sup>47</sup> Cfr. L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018, 140-144.

<sup>48</sup> F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in P. DONATI (ed.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 295-337: 331.

<sup>49</sup> N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il Manifesto laico*, in E. MARZO, C. OCONE (eds.), *Manifesto laico*, Laterza, Roma-Bari 1999, 123-134: 127.

<sup>50</sup> P. RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

*Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, secondo cui «tutti gli esseri umani nascono liberi e eguali in dignità e diritti» (art. 1), «senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religiose, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione» (art. 2), e secondo cui «ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza» (art. 3). Tali diritti sono poi declinati negli articoli successivi.

Taluni relativizzano il testo, che sarebbe inadatto all'odierna società aperta, dato che costituirebbero il portato dell'eredità occidentale. Invece, la commissione che redasse la Dichiarazione era composta da pensatori di diversa estrazione culturale e religiosa. Inoltre, il documento fu approvato senza voti contrari (ci furono otto astensioni: i sei membri del blocco sovietico, l'Arabia Saudita, il Sudafrica). Il consenso fu perseguito con un approccio pratico: gli autori mossero dal presupposto secondo cui l'universalità di certi diritti fosse giustificata dal fatto che erano ampiamente condivisi. I diritti umani, che pure sono generali e dunque conoscono applicazioni variabili, sono rinvenibili nelle grandi tradizioni e questo ne documenta l'anelito universalistico. La declinazione storica variabile dei diritti umani non ne mina il fondamento ontologico ma ne attesta l'approssimazione nella traduzione pratica: i diritti umani hanno un fondamento essenziale naturale e una formulazione storica culturale. Si tratta pertanto di superare l'universalismo e il contestualismo, come segnalano Paul Ricoeur, che presenta i diritti umani come «universali in contesto o potenziali o incoativi»,<sup>51</sup> e Francesco Botturi, che parla di «universale concreto»<sup>52</sup> rispetto alla realizzazione particolare di valori di per sé universali. La polarità universale/particolare va interpretata alla luce di quella natura/cultura. La natura, intesa nell'accezione classica di principio strutturante, costituisce il fondamento delle culture, entro cui si manifesta in dosi variabili. In tal senso, la pluralità delle culture non sconfigge la natura bensì la concreta. Certo, le culture possono operare contro-natura, contraddicendo tratti costitutivi dell'identità umana, come accade in caso di incesto, antropofagia, sacrifici umani, schiavitù, razzismo, ecc. L'intreccio di natura e cultura delineato chiede

<sup>51</sup> IDEM, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2016, 400.

<sup>52</sup> F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (ed.), *Natura e cultura nella questione del Genere*, EDB, Bologna 2015, 27-47: 33.

non di rinunciare alla natura quale fonte di normatività, invita piuttosto a dialogare sulle interpretazioni culturali, per discernere quelle idonee al bene. Sul piano dei diritti umani questo chiede di verificare che siano oggettivi o almeno intersoggettivi e tendenzialmente stabili nel tempo e universali nello spazio.

La riflessione inerente ai diritti fondamentali trova luce nell'indagine relativa al diritto naturale, di cui costituisce la rielaborazione linguistica moderna. Ne era convinto Giovanni Paolo II, che nel *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la Celebrazione del 50° di Fondazione* parlò di «diritti umani universali, radicati nella natura della persona, nei quali si rispecchiano le esigenze obiettive e imprescindibili di una legge morale universale» (n. 3). Lo attesta altresì lo studio di Norberto Bobbio attinente al confronto tra concezione giusnaturalista e giuspositivista del diritto, su cui è opportuno sostare. Per quanto concerne il giusnaturalismo, esso predica la nozione di diritto naturale (*ius naturae*) in riferimento a un diritto non scritto, che il soggetto trova dato nella natura (il termine si riferisce alle leggi biologiche nella teorizzazione biologico-naturalistica, alla ragione umana nella teorizzazione razionalistica, alla legge divina partecipata alla ragione umana nella teorizzazione teologica). In tal senso, il diritto naturale è universale e immutabile, motivo per cui precede in senso cronologico e sovrasta in senso gerarchico il diritto positivo, che indica le leggi emanate dal legislatore. Una siffatta visione è confutata dal giuspositivismo, secondo cui il diritto sarebbe solamente positivo (*ius positum*), la cui fonte sarebbe convenzionale, in quanto deriverebbe dalla volontà del legislatore. In tal senso, il diritto sarebbe particolare, in quanto rivolto a un certo gruppo di individui, e variabile, in quanto mutevole al cambiare della volontà del legislatore. Come rileva Bobbio, il «giusnaturalismo [...] ammette la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo e sostiene la supremazia del primo sul secondo», mentre il «positivismo [...] non ammette la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo e afferma che non esiste altro diritto che il diritto positivo».<sup>53</sup> Bobbio propende per l'orientamento giuspositivista, a motivo della storicità dei diritti umani, che si costituiscono nella storia. La nascita dello Stato moderno ha infatti avviato il progressivo affermarsi dei diritti civili, volti a garantire la libertà dallo Stato (ugua-

<sup>53</sup> N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Bari-Roma 2011, 107.

gianza e libertà), politici, volti a garantire la libertà *nello* Stato (voto), e sociali, volti a garantire la libertà *attraverso* lo Stato (istruzione, lavoro, sanità). D'altra parte, riconosce che i diritti umani prima sono *nati* come diritti naturali universali, teorizzati dal giusnaturalismo, poi sono stati *determinati* come diritti positivi particolari, istituiti dalle dichiarazioni dei diritti degli Stati americani e della Rivoluzione francese, e infine sono stati *attuati* come diritti positivi universali, istituiti dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Il processo di positivizzazione dei diritti umani è dunque correlato alla previa riflessione sui diritti naturali che, certamente, si è concretizzata e articolata lungo la storia.<sup>54</sup> Inoltre, un rigido positivismo giuridico non è sufficiente a spiegare il funzionamento delle attuali democrazie costituzionali, formatesi dopo la stagione dei totalitarismi per tutelare i diritti fondamentali dei singoli individui. Motivo per cui, se è certamente necessario controllare i procedimenti formali con cui si consolida la norma, è altresì decisivo validare i contenuti della norma medesima: «Di fronte allo scontro delle ideologie, dove non è possibile alcuna tergiversazione, ebbene sono giusnaturalista; riguardo al metodo, sono, con altrettanta convinzione, positivista [...] La storia dello Stato moderno negli ultimi due secoli coincide in gran parte con la storia dei tentativi compiuti per rendere effettivamente operante, attraverso vari accorgimenti costituzionali, l'esigenza fatta valere dalle teorie giusnaturalistiche in favore della limitazione del potere sovrano».<sup>55</sup>

In sintesi, il diritto naturale svolge una duplice funzione verso il diritto positivo: ne è principio ispiratore e canone valutativo. Il primo elemento è richiamato da Francesco Viola, secondo cui il diritto naturale si presenta nella veste di principi portatori di beni umani da cui ha avvio il processo di positivizzazione del diritto.<sup>56</sup> Ne è prova il fatto che le varie legislazioni (diritto positivo) presentano con modulazioni differenti elementi giuridici comuni, riconosciuti come tali dal legislatore (principi del diritto naturale). Il secondo elemento è richiamato da Paolo Grossi, secondo cui il diritto naturale funge da principio critico del diritto positivo, funzionale a limitare l'arbitrio soggettivo e a prevenire fanatismi totalitari. Le possibili derive del diritto positivo spingono a guardare a

<sup>54</sup> IDEM, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>55</sup> IDEM, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 124, 167.

<sup>56</sup> Cfr. F. VIOLA, *1900-2000. Una storia del diritto naturale*, G. Giappichelli, Torino 2021.

un livello superiore di giuridicità, a cui fa riferimento la nozione di diritto naturale, che svolge una funzione critica nei confronti della positività giuridica e ne limita l'espressione violenta e tirannica.<sup>57</sup> Ne è prova il processo di Norimberga, in cui i gerarchi nazisti si proclamarono innocenti per aver eseguito norme formalmente legittime (diritto positivo) ma i giudici li condannarono per aver violato i principi basilari della convivenza umana (diritto naturale), che andavano rispettati quali che fossero gli ordini ricevuti o le disposizioni normative.

Per concludere, la nozione di diritti fondamentali, che sono tali in quanto riferiti alla struttura ontologica umana, corrisponde all'antica nozione di diritto naturale. Nella dottrina del diritto naturale i principi morali universali sono condivisi da tutti mentre le conclusioni particolari dipendono in larga parte da consuetudini personali e condizionamenti sociali. Il punto di avvio del ragionamento morale non è una supposizione arbitraria né un'opinione culturalmente condizionata ma l'orientamento al bene e i principi primi della ragione pratica, evidenze prime che operano nelle singole circostanze orientando la ragione umana alla scoperta e pratica del bene. In tal senso, la ragione non è chiusa nel particolarismo, ma è aperta a indagare il particolare e, alla luce di evidenze prime, scorgervi l'universale. Su questo presupposto condiviso va istruito il dialogo inerente alla formulazione dei diritti nell'odierna società plurale.

### 3. *Apporto cristiano*

In questo quadro s'inscrive l'azione politica dei cristiani, chiamati a rischiarare i fondamenti della convivenza e favorire la promulgazione di leggi rispettose dei diritti fondamentali. I cristiani propongono una salvezza che assume e illumina la natura umana, secondo la visione cristocentrica evocata. A livello politico, questo comporta la promozione di un'azione non confessionale, ma conforme alla legge naturale e, dunque, non di parte ma almeno potenzialmente condivisibile da tutti.<sup>58</sup> «Il

<sup>57</sup> Cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari 2003, 79-85.

<sup>58</sup> Come già segnalato illustrando il pensiero di Norberto Bobbio, la nozione di diritto naturale esprime l'idea secondo cui esiste un diritto non scritto, che la ragione umana è in grado di conoscere nei suoi tratti essenziali e di tradurre in diritto positivo. Lo certifica la giurisprudenza romana classica, sviluppatasi dalla metà del I secolo a.C.

cristianesimo non è certamente solo un'etica naturale, ma nemmeno ne fa a meno. Il cristianesimo non è solo etica ma annuncio di Cristo, ma con ciò non è nemmeno estraneo ad un'etica naturale in quanto Cristo Salvatore è anche il *Logos* creatore». <sup>59</sup> Per concludere, la sequela di Cristo orienta la ragione, che nello stato di natura decaduta è indebolita e sovente erronea. Rispetto alla convivenza civile, ciò significa che la fede in Cristo ha il compito di purificare la ragione politica, preposta a conoscere i motivi, i principi e i fini della vita associata, affinché possa operare fattivamente a favore della dignità personale e del bene comune. Come attesta la digressione storica relativa al rapporto tra *sacerdotium* e *regnum*, di cui si è dato conto in sede introduttiva, lungo i secoli il rapporto della Chiesa col potere politico è stato orientato dal principio di dualità tra Cesare e Dio, che comporta l'autonomia dell'autorità politica da quella sacrale ma comporta altresì la facoltà dell'autorità religiosa di giudicare le realtà terrene, incluso l'ambito politico. <sup>60</sup> La Chiesa si concepisce come istanza morale, abilitata a esprimere giudizi inerenti alla convivenza civile, affinché sia conforme al principio di giustizia su cui è basata. <sup>61</sup> Il potere politico non ha fondazione teocratica ma morale,

alla metà del III secolo d.C., in cui il diritto naturale costituiva espressamente la prima fonte del diritto. Il concetto di diritto naturale non è di derivazione cristiana e si presta al dialogo pubblico, nella convinzione che, «come fin dall'antichità dimostra la storia, gli uomini possederanno questa luce della comprensione già prima di avere la luce della Rivelazione cristiana» (W. WALDSTEIN, *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*, G. Giappichelli, Torino 2015, 38).

<sup>59</sup> CREPALDI, *Il cattolico in politica*, 33.

<sup>60</sup> Cfr. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna 2002.

In effetti, «il cristianesimo non ha mai imposto allo stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto» (BENEDETTO XVI, *Visita al Parlamento Federale. Discorso del Santo Padre*, 22-IX-2011, Berlino).

<sup>61</sup> «La Chiesa, certo, al giorno d'oggi vuole lasciare la sovranità autonoma allo Stato, non rivendica più una sovranità giuridica e coattiva sul potere temporale (anche se continua a scomunicare politici, senza però che questo abbia delle conseguenze civili). La Chiesa continua tuttavia a concepirsi, di fronte allo Stato, come un "potere", un potere spirituale indipendente, che rappresenta una verità superiore e definitiva, salvifica e illuminante anche rispetto alle cose di questo mondo. Per poter esercitare questo compito di autorità morale specifica non soltanto nei riguardi dei suoi fedeli, ma anche della totalità della cultura di un paese (e oggi anche a livello internazionale),

pertanto, come segnala la Nota dottrinale *Circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* della Congregazione per la Dottrina della Fede, la laicità va intesa come «autonomia della sfera civile da quella religiosa ed ecclesiastica – *ma non da quella morale*» (n. 6). Una sana visione della laicità riconosce alla Chiesa la possibilità di partecipare al dibattito pubblico e di avanzare valutazioni morali sulla vita consociata. Cosa che la Chiesa fa nella prospettiva laica del diritto naturale, come segnalato da Joseph Ratzinger: «Il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica e con altre comunità di fede e cerca i fondamenti a favore di un'intesa sui principi etici del diritto in una società pluralistica “secolare”». <sup>62</sup> Espressione analoga si rinviene nella Lettera enciclica *Deus caritas est*, laddove Benedetto XVI asserisce che «la dottrina sociale della Chiesa argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, cioè a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano» (n. 28).

### III. UNA PROPOSTA PER L'AZIONE POLITICA DEI CRISTIANI:

#### LUIGI GIUSSANI E LA POLITICA

Tra le personalità più rilevanti del cattolicesimo del Novecento si annovera Luigi Giussani, iniziatore del Movimento ecclesiale di Comunione e Liberazione (CL), promotore della presenza cattolica in ambito sociopolitico. Di seguito, s'intende illustrare il modo in cui Giussani propone di abitare il presente, attenzionando la dimensione sociale e politica.

In sede introduttiva è però opportuno avanzare una nota di metodo, volta a chiarire l'approccio alla proposta ideata da Giussani, che esige di considerare simultaneamente le sue opere e parole, in quanto i testi sono espressione di una certa esperienza: «La vita e gli scritti dei fondatori si illuminano reciprocamente e la loro lettura sinottica è la strada obbligata per una comprensione adeguata della missione che Dio

la Chiesa rivendica la opportuna libertà e indipendenza» (M. RHONHEIMER, *Democrazia moderna, stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica «sana» della laicità*, in P. DONATI [ed.], *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 99-138: 123).

<sup>62</sup> J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 41-57: 50.

ha affidato a loro e alla loro posterità spirituale»<sup>63</sup>. Il carisma fondazionale è poi debitamente compreso anzitutto nell'ambito vitale in cui continua a essere presente, dato che «il dono spirituale di un fondatore o di una fondatrice è per sua natura destinato alla trasmissione ed è dunque all'interno della tradizione viva e nella storia vissuta della loro famiglia religiosa, che il *sensus plenior* del carisma personale – espressosi nella vita e negli scritti – può trovare adeguato contesto di comprensione, perché è, al tempo stesso, anche luogo di attuazione».<sup>64</sup> Il chiarimento metodologico suggerisce di abordare la visione giussaniana della politica accostando i testi giussaniani che ne espongono l'impianto concettuale a talune delle iniziative pubbliche originate nel movimento.

### 1. *Il carisma di CL e declinazioni*

Avendo constatato il progressivo scollamento dei giovani dalla fede, «totalmente ignoranti di religione e di cristianesimo»,<sup>65</sup> nel 1954 Giussani lascia l'insegnamento di teologia presso il Seminario Arcivescovile di Milano per dedicarsi alla pastorale studentesca come insegnante di Religione al Liceo Classico Giovanni Berchet di Milano. Nel '68 molti membri di CL, all'epoca Gioventù Studentesca, aderiscono al Movimento Studentesco, un'organizzazione extra-parlamentare di sinistra. In quell'anno, fatidico per i cambiamenti culturali che hanno investito le società occidentali e che qualificano il tempo presente (mutamento della credenza, dei costumi sessuali, del modo d'intendere gli eventi del nascere e morire), Giussani segnala la distinzione tra *cristianità*, che indica il contesto storico connotato da formule di pensiero, valori di riferimento e criteri di azione ispirati al Vangelo, e *cristianesimo*, che indica l'evento di Cristo che permane vivente e partecipabile nella comunità cristiana.<sup>66</sup> L'affrancamento dal cristianesimo, che sociologicamente ha cessato di costituire la religione civile in ambito occidentale, potrebbe indurre i cristiani a silenziare il portato dottrinale e morale della tradi-

<sup>63</sup> G. MELATTINI, *Prefazione*, in M. DELLA VOLPE, *La via di san Benedetto. Dalla Vita alla Regola*, Nerbini, Firenze 2022, 5-9: 5-6.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>65</sup> L. GIUSSANI, *Realtà e giovinezza. La sfida*, SEI, Torino 1995, 43.

<sup>66</sup> Cfr. L. GIUSSANI, *Una rivoluzione di sé. La vita come comunione (1968-1970)*, Rizzoli, Milano 2024, 41-43.



zione e a vivere la fede come puro annuncio della Croce. La proposta di una Chiesa *minima*, che accompagna il mondo con carità e rinuncia alla pretesa veritativa e salvifica, comporta l'idea secondo cui occuparsi dei suddetti nuovi diritti distoglierebbe dal messaggio evangelico di misericordia e, comunque, sarebbe destinato a rimanere minoritario in quanto incomprensibile ai più. Una tale posizione è espressa, ad esempio, da Chantal Delsol, la quale, di fronte al declino della cristianità, esorta i cristiani *prima* a promuovere una rivoluzione spirituale, che *poi* consentirebbe di riuscire nella controversia politico giuridica.<sup>67</sup>

La posizione di Delsol risulta però fallace, non solo perché l'auto-esclusione dei cristiani dalla sfera politica priva la società plurale del loro specifico contributo e preclude l'eventuale incidenza sulle questioni decisive del vivere comune, ma anche perché l'intervento dei cristiani in tali questioni ha un valore pedagogico che risulta funzionale alla rivoluzione spirituale da lei evocata. Inoltre, come rileva Giussani, il cristianesimo e la cristianità non sono semplicemente giustapposti, in quanto il cristianesimo è un avvenimento che include almeno virtualmente la cristianità, a motivo del fatto che vivifica la tradizione, iniziando al senso della storia e della dottrina che essa veicola.<sup>68</sup> Motivo per cui l'avvento della società post-cristiana, in cui si rinvergono residui di cristianesimo accostati a orientamenti discordanti e talora palesemente anti-cristiani, non giustifica posture remissive né comporta il disimpegno dei cristiani in politica, chiede piuttosto di favorire la riproposizione integrale, ossia intera, del fatto cristiano, inerente a tutti gli aspetti dell'esistenza.

La prospettiva evocata trova conferma nella storia del movimento, connotata dal proliferare di iniziative culturali, opere sociali e impegno politico dei suoi membri. Si pensi alla difesa della libertà di educazione, che animò la vita dei primi giessini. Si pensi alla casa editrice *Jaca Book*,

<sup>67</sup> Cfr. C. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Cantagalli, Siena 2022.

<sup>68</sup> «Il cristianesimo è ben altro, anche se, è chiaro, comprende tutto questo che abbiamo detto. Non solo recupera, ma esalta il valore della storia, fa sì che la tradizione sia realtà vivente, recupera il filosofare nel senso profondo della parola, recupera l'ordinamento intelligente; non solo, ma lo esalta fino a farlo diventare una realtà vivente dentro di noi. Ecco, il cristianesimo è quel *ciò* che fa diventare realtà viva la tradizione, che fa diventare realtà viva l'articolazione del pensiero, che fa diventare vivente ciò che è passato, che fa diventare vivente il pensiero, l'idea e il valore» (GIUSSANI, *Una rivoluzione di sé. La vita come comunione [1968-1970]*, 43-44).

fondata nel 1965; alla *lista dei Cattolici Popolari*, creata all'interno dell'Università negli anni '70; alla *Fondazione AVSI*, sorta nel 1972; al *Movimento Popolare*, nato nel 1975; al settimanale *Il Sabato*, fondato nel 1979; al *Meeting per l'amicizia fra i popoli*, inaugurato nel 1980, poi emulato in una dozzina di Paesi; all'*Associazione Famiglie per l'Accoglienza*, nata nel 1982; alla *Compagnia delle Opere*, costituita nel 1986, alla *Fondazione Banco Alimentare*, fondata nel 1989; al settimanale *Tempi*, fondato nel 1994; alla *Fondazione per la Sussidiarietà*, nata nel 2002. Si pensi alle numerose opere educative, culturali, sociali e caritative (scuole, comunità di recupero, centri per disabili), sorte nell'alveo di CL in tempi più o meno recenti. Si pensi infine all'iniziativa politica presa da diversi esponenti del movimento. Tutto ciò lascia trasparire la convinzione secondo cui i cristiani sono chiamati a trasformare la realtà secondo la misura di Cristo, al modo del lievito che fa fermentare la pasta (Mt 13,33), e dà concretezza alla pedagogia ideata da Giussani, che si snoda nella duplice flessione culturale e spirituale: «La tensione tra i due poli – quello culturale, sociale e politico, e quello della crescita spirituale – è permanente, come altrimenti non potrebbe non essere, nella vita del Movimento». <sup>69</sup>

La bontà del metodo educativo ideato e promosso da Giussani trova riscontro nel discernimento operato da Giovanni Paolo II, il quale, nella lettera scritta in occasione del cinquantesimo anniversario del movimento, ha rilevato la ricchezza della proposta di fede elaborata da Giussani, ha parlato di creatività che concerne ogni ambito del vivere, e ha ricondotto l'impegno culturale, sociale e politico dei membri di CL alla vita di fede, che dischiude un rapporto nuovo con la realtà globale: «L'esperienza di fede [di CL] genera uno sguardo nuovo sulla realtà, una responsabilità e creatività che concernono ogni ambito dell'esistenza: dall'attività lavorativa ai rapporti familiari, dall'impegno sociale all'animazione dell'ambiente culturale e politico». <sup>70</sup> L'azione culturale

<sup>69</sup> L. GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, Jaca Book, Milano 1987, 134. «I cristiani non fanno parte di un ordine esente dalla storia, che si occupa di cose più alte di quelle che affliggono gli uomini comuni. Ciò vale per i laici, ma anche per i preti, che non possono non prendere posizione, per quanto moderata dalla prudenza del loro ministero» (G. CESANA, *Politica e CL. Storia di una esperienza*, in F. VENTORINO, *Luigi Giussani. Il coraggio della speranza*, Marietti 1820, Genova 2013, 123-132: 131).

<sup>70</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a Mons. Luigi Giussani, fondatore del Movimento di "Comunione e Liberazione"*, 22-II-2004.

e sociopolitica attuata dai membri di CL, pur con talune sbavature che sempre connotano le vicende umane e urgono la correzione fraterna (Mt 18,15-18), esprime la fedeltà all'incontro con Cristo, che ha la pretesa di trasformare l'intera esistenza.

L'intraprendenza culturale, sociale e politica dei membri del movimento trova luce nei testi di Giussani che illustrano il carisma di CL: «Il carisma di Comunione e Liberazione potrebbe essere descritto così: un'insistenza sulla memoria di Cristo come affermazione dei fattori sorgivi dell'esperienza cristiana in quanto originanti la vera immagine dell'uomo; un'insistenza sul fatto che la memoria di Cristo non può essere generata se non nell'immanenza a una comunionalità vissuta; un'insistenza sul fatto che la memoria di Cristo tende inevitabilmente a generare una comunionalità visibile e propositiva nella società».<sup>71</sup> La prospettiva delineata, secondo cui Cristo raggiunge l'umanità attraverso il suo corpo che è la Chiesa e dischiude un'esistenza nuova, è ascrivibile all'orizzonte cristocentrico a cui Giussani fu iniziato negli anni di seminario.<sup>72</sup> Il cristocentrismo non esaurisce il contenuto rivelato, riveste però interesse metodologico, in quanto costituisce l'accesso alla Rivelazione e attesta la connessione tra il dato rivelato e l'esperienza umana. Da un lato, identifica Cristo come forma della Rivelazione (2Cor 4,6), che è quella dell'amore (1Gv 4,16), iniziando al mistero trinitario. Dall'altro lato, postula l'unità tra creazione, redenzione e ricapitolazione della realtà in Cristo (Ef 1; Col 1), che comporta la connessione tra natura e soprannatura *ergo* tra vita umana e cristiana, certificando l'iden-

<sup>71</sup> L. GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, Jaca Book, Milano 1984, 91.

I tre cardini del carisma di CL sono ripresi da Angelo Scola: «Metodologicamente CL è tutta, fin dal suo inizio, in questa necessità di presenza incidente sugli uomini e sulla storia. Presenza che poggia su un triplice essenziale fondamento: l'avvenimento di Cristo centro, chiave di volta per la comprensione dell'uomo e della storia; la Chiesa intesa come il metodo scelto da Cristo per prolungarsi nella storia e rendersi incontrabile dagli uomini; l'unità sensibilmente espressa dei cristiani in ogni ambiente (situazione di vita) come suprema norma pedagogica» (A. SCOLA, *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987, 189). Altrove Giussani aggiunge un quarto punto, che è un'esplicitazione del terzo e dice la rilevanza pubblica della fede vissuta nella comunità della Chiesa dentro l'ambiente: «Un fervore creativo, teso a dare ai bisogni umani che incontra delle risposte stabili e strutturate: insomma delle opere» (GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 176).

<sup>72</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La scuola teologica di Venegono*, «Terra Ambrosiana» 26 (1985) 48-51.

tà tra umanità e vita di fede nel Risorto. L'antropologia trova chiarificazione e compimento nella cristologia, che illumina *tutta* la persona e rischiarà *tutti* gli aspetti della vita.

La prospettiva cristocentrica traspare dalla proposta di vita unitaria elaborata da Giussani, finalizzata a informare le dimensioni costitutive dell'esistenza cristiana: cultura, carità, missione.<sup>73</sup> L'incontro con Cristo, che si dona all'umanità ferita e rivela il volto del Dio Amore, sorregge l'impeto di generosità che qualifica l'esistenza e abilita a condividere i bisogni per condividere il senso della vita. La fede che opera per mezzo della carità (Gal 5,6) fa sì che la strutturale propensione alla solidarietà, propria di ciascuno, non scada nel compiacimento di sé, che può insorgere a fronte di un'azione meritevole, o nel sentimento di impotenza, che può insorgere di fronte a ulteriori bisogni.<sup>74</sup> L'incontro con Cristo dischiude inoltre un determinato punto di vista sulla realtà e un certo modo di affrontare l'esistenza. La fede è sì irriducibile a cultura, in quanto ha per oggetto Cristo, che ha un profilo evenemenziale, ma è altresì fonte di cultura, anzi è vissuta in pienezza se produce cultura e dialoga con le culture, orientando la ragione nel dinamismo conoscitivo della realtà.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Cfr. L. GIUSSANI, *Gioventù studentesca: riflessioni sopra un'esperienza*, Gioventù Studentesca, Milano 1959.

<sup>74</sup> «Ogni uomo di buona volontà, di fronte al dolore e al bisogno, immediatamente si mette in azione, si mostra capace di generosità. Ma i suoi tentativi di risposta alle necessità del mondo rischiano [...] un ultimo velo di autocompiacimento, o un'ultima ombra di tristezza [...] L'uomo può realizzare qualcosa nel momento tragico, ma, se non si lascia trascinare via distratto dall'urgenza dell'azione, capisce che le sue energie sono impotenti di fronte al male [...] La solidarietà è una caratteristica istintiva della natura dell'uomo (poco o tanto); essa tuttavia non fa storia, non crea opere, fin tanto che rimane un'emozione o una risposta reattiva a un'emozione. Un'emozione non costruisce [...] La carità aggiunge alla solidarietà la consapevolezza di una imitazione del Mistero dell'essere che è legge per l'uomo, sicché essa dispone la personalità dell'uomo ad agire con tutte le sue forze, con tutta l'intelligenza e l'affezione di cui è capace. Allora la carità è un'opera. Rende la solidarietà un'opera, in quanto crea un soggetto nuovo [...] La carità riconduce l'uomo alla ragione ultima del suo agire, la quale conferisce alle cose quella permanenza, quell'eternità senza cui non c'è positività reale, né si dà vera costruzione, non si danno "opere"» (L. GIUSSANI, *Dacci un cuore grande per amare*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1920, Genova 2000, 124-133: 124-127).

<sup>75</sup> «La fede cattolica non è cultura nel senso che non si presenta al mondo come proposta di una cultura nuova. L'oggetto della fede "avviene", è un *avvenimento* [...]

L'incontro col Risorto nella comunità cristiana (1Gv 1,1-4) plasma un *tipo* umano connotato da una concezione (cultura) e pratica (carità) di vita conforme alle esigenze di verità e bontà, che incarna l'annuncio di Cristo presente (missione) e ne attesta la credibilità.

## 2. *Vita politica*

In questa cornice si colloca l'approccio giussaniano alla politica, che rappresenta un ambito eminente di missione. Se vissuta nella sua verità, la politica costituisce infatti la «forma più compiuta di cultura»<sup>76</sup>, dato che comporta una visione organica della realtà, e costituisce altresì la «più alta forma di carità»,<sup>77</sup> dato che si dispone a sopperire ai bisogni umani in maniera stabile e strutturale.

Per circoscrivere la concezione politica giussaniana è opportuno richiamare le coordinate del panorama politico italiano in cui Giussani s'inserì al principio del suo apostolato nel mondo giovanile, attenzionando la posizione assunta dal mondo cattolico. Come annota Augusto Del Noce, nel secondo dopoguerra si costituì la società del benessere, o opulenta, o consumistica, o tecnologica, o tecnocratica, avente quale criterio l'utile e il dilettevole anziché il bene e quale fine il massimo soddisfacimento dei bisogni e dei gusti tramite l'ausilio tecnologico, anziché la vita buona. Nel Sessantotto, tale società fu aspramente contestata brandendo l'ideale marxista, che, per una sorta di eterogeneità dei fini, finì però per rinforzarla, facendo sì che lo spirito borghese

Fede è riconoscere una presenza, la presenza in un uomo di qualcosa di più grande [...] La fede è sorgente di cultura in quanto diventa principio di una percezione, di una conoscenza nuova del mondo [...] Questa fede che diventa cultura è come un investimento nuovo nel mondo che porta più bellezza e utilità a tutto. In questo senso, la fede è suggerimento anche, evidentemente, di una prassi nuova» (L. GIUSSANI, *Una fede ecumenica. Cos'è la cultura cristiana*, in IDEM, *Un caffè in compagnia. Conversazioni sul presente e sul destino con Renato Farina*, Rizzoli, Milano 2004, 143-167: 145, 148). Anche Davide Prosperi evoca la dimensione culturale dell'esperienza di fede e rimarca l'urgenza di promuovere un'azione culturale pubblica, volta a rispondere alle sfide e provocazioni del tempo presente (cfr. D. PROSPERI, *Cultura: essere per Cristo. Appunti dall'intervento all'assemblea dell'Associazione Italiana Centri Culturali*, 18-V-2024, Milano).

<sup>76</sup> L. GIUSSANI, *Assago 1987. Senso religioso, opere, politica*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 165-170: 165.

<sup>77</sup> PIO XI, *Udienza ai dirigenti della FUCI*, 18 dicembre 1927.

si manifestasse allo stato puro, come avrebbe attestato il progressivo affermarsi dei predetti nuovi diritti. La filosofia implicita nella società opulenta costituisce infatti lo sviluppo radicale di un momento del marxismo, il materialismo storico, secondo il quale le forze motrici della storia sarebbero di natura materiale, socio-economica. Se applicato coerentemente, il materialismo storico comporta l'abolizione di ogni valore spirituale e conduce al relativismo, che elimina l'altro momento del marxismo, il materialismo dialettico, relativo alla prospettiva escatologica della rivoluzione.<sup>78</sup> Il successo raggiunto dalla società opulenta è dunque raccordabile a una contraddizione intrinseca al marxismo, sebbene sia altresì ascrivibile alla sua indubbia capacità di abolire o almeno ridurre la miseria, silenziando la spinta rivoluzionaria marxista della lotta di classi.<sup>79</sup>

L'avvento della società del benessere, che costituisce un *mix* paradossale di capitalismo e socialismo, indusse svariate reazioni nel mondo cattolico, tra cui se ne distinguono quattro: tradizionalista, secondo cui il nuovo orientamento sociale sarebbe totalmente in conflitto coi valori cristiani e andrebbe osteggiato apertamente; progressista, secondo cui il nuovo assetto sociale esigerebbe una comprensione e illustrazione completamente nuova delle verità cristiane; catacombale, secondo cui i cristiani dovrebbero prodigarsi nell'azione di apostolato, con particolare interesse per il settore della carità, disertando invece l'impegno politico; della distinzione tra piano orizzontale della politica e verticale della religione.<sup>80</sup> Mentre le prime tre opzioni risultano palesemente inadeguate: la prima perché squalifica *in toto* la modernità e cristallizza la verità cristiana privandola di sviluppi ulteriori; la seconda perché avalla acriticamente la modernità e corrompe la verità cristiana irrendendola nel flusso storico; la terza perché estranea la verità cristiana da un ambito decisivo del vivere, quale è quello politico, e preclude alla modernità di usufruirne; la quarta opzione risulta equilibrata, purché venga adeguatamente compresa. È quanto s'intende mostrare richia-

<sup>78</sup> Cfr. A. DEL NOCE, *Appunti per una filosofia dei giovani*, in IDEM, *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici*, Gandemi, Roma 2024, 35-51: 39.

<sup>79</sup> Cfr. IDEM, *Contestazione e valori*, in IDEM, *L'epoca della secolarizzazione*, 23-33: 27.

<sup>80</sup> Cfr. A. DEL NOCE, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in IDEM, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994, 119-146: 124-135.

mando il dibattito tra Giussani e gli intellettuali cattolici, che consentirà di documentare la ricaduta politica della summenzionata visione cristocentrica giussaniana.

La distinzione dei piani, volta a esprimere la dualità tra Cesare e Dio, fu teorizzata da Jacques Maritain che, nelle sue opere giovanili rimarcò la distinzione tra il livello spirituale e quello temporale. Si pensi all'invito a *Distinguere per unire* (1932) e a praticare un *Umanesimo integrale* (1936) agendo *in quanto cristiani* sul piano spirituale, per perseguire la salvezza umana nell'eternità, e *in quanto uomini* sul piano temporale, per perseguire la promozione umana nella storia. Tale impostazione fu assunta dall'intelligenza cattolica italiana, che inaugurò il *cattolicesimo democratico*, intento a rimarcare la distanza tra il piano politico e quello spirituale, che sola consentirebbe alla politica di essere davvero democratica, in quanto aconfessionale, e alla Chiesa di essere davvero efficace, in quanto libera da compromessi. Giussani riteneva, però, che una siffatta impostazione, che orientò l'associazionismo cattolico, ispirasse un certo dualismo tra fede e ragione dunque tra rivelazione e storia, arrischiando l'influsso della fede sull'ordinamento sociopolitico.

La polemica tra CL e il mondo cattolico democratico traspare nel confronto dialettico tra Giussani e Giuseppe Lazzati, fondatore dell'associazione Civitas Humana con Giuseppe Dossetti, Amintore Fanfani e Giorgio La Pira, rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Ispirandosi a Maritain, questi teorizzò la distinzione tra azione cattolica e politica, apostolato e impegno istituzionale, azioni svolte *in quanto cristiani* in vista dell'evangelizzazione, che coinvolgerebbe tutta la Chiesa, e *da cristiani* in vista dell'edificazione sociale, che impegnerebbe solo la responsabilità personale<sup>81</sup>. Su questo presupposto sospettò CL di essere un movimento di vita cristiana che mirava a investire tutti i livelli dell'esistenza in modo integralista. Integrismo o integralismo che, a rigore, indica l'idea secondo cui dalle Scritture o dalla metafisica cristiana sarebbe possibile dedurre un modello unico e perfetto di società, valido sempre e ovunque.

Invero, la visione politica di Giussani è ascrivibile non all'orizzonte *integralista* o *integrista*, che deduce dalla fede le formule politiche,<sup>82</sup> ma

<sup>81</sup> Cfr. G. LAZZATI, *Azione cattolica e azione politica*, «Cronache Sociali» 2 (1948) 317-319.

<sup>82</sup> «Non penso allo “Stato confessionale” come ideale politico ma a uno Stato condotto da uomini così religiosi che al limite, potrebbero essere anche non cristiani»



*integrale*, che ricava dalla fede i principi, i criteri e le direttive dell'azione politica. È quanto si propone di illustrare la DSC, che promuove non istanze confessionali ma valori attingibili dalla ragione. Per parte sua, Giussani riteneva che quella promossa da Lazzati fosse «una concezione il cui errore credo di poter documentare attraverso le conseguenze [...] una risoluzione del rapporto tra il fatto cristiano e il fatto umano». <sup>83</sup> Altrove Giussani parlò di tensione fra due posizioni, l'una incline a concepire la fede come principio ispiratore esteriore e l'altra tesa a sottolineare l'unità tra fede e ragione. <sup>84</sup>

In effetti, nel cattolicesimo italiano si verificò una certa estraneità tra educazione spirituale e impegno partitico, che documenta lo iato tra fatto cristiano e umano denunciato da Giussani. Lo attesta la scelta dell'associazionismo di optare per la *scelta religiosa*, rimarcando la distanza tra fede e azione politica. Diversamente, Giussani insegnò a rintracciare nella fede i criteri dell'agire politico, praticando l'educazione religiosa nell'immanenza dell'impegno storico, convinto che la fede sia un principio che influisce sulle motivazioni soggettive formali e altresì sulle determinazioni categoriali, anche in ambito politico. <sup>85</sup>

(L. GIUSSANI [intervista a A. Scola], *Il "potere" del laico, cioè del cristiano*, in IDEM, *Laico, cioè cristiano*, Edit, Milano 1987, 55-86: 64).

<sup>83</sup> FCL, *Documentazione audiovisiva*, Equipe del CLU, 27-29 maggio 1988, Rimini.

<sup>84</sup> «Da una parte una concezione in cui la fede non c'entra con la dinamica di affronto dei problemi socioculturali e politici; dall'altra una concezione per cui la fede senza cultura appare, come ha detto Giovanni Paolo II, una fede "non pienamente ascoltata, non interamente pensata, non fedelmente vissuta" (16/4/1982). La prima concezione ha caratterizzato molta storia dell'Università Cattolica e dell'associazionismo cattolico ufficiale al seguito di un certo gruppo della intelligenza italiana che fa capo a "Lega democratica". I sostenitori della seconda concezione trovano che l'assetto mentale di questi cattolici cosiddetti democratici, magari per un certo riferimento a Jacques Maritain, rischiano troppo di distinguere senza più unire. Ma una fede che non investe la totalità del soggetto è una fede che non può non diventare astratta, inincidente sul tempo e pietistica nella vita del soggetto» (A. METALLI, *Il ragionevole ossequio della fede*, «30Giorni» 5 [1988] 40-42: 42).

<sup>85</sup> «La formula "scelta religiosa" si aggancia al periodo in cui, di fronte ai problemi politici – diretti e indiretti: indiretti come l'aborto, come il divorzio; diretti come la scelta del partito –, tutte le associazioni cattoliche – tutte! – hanno detto: "Noi siamo qui per educare il senso religioso degli uomini, perciò noi guardiamo soltanto la religiosità. Queste cose non ci interessano. E siccome anche l'aborto e il divorzio sono cose "non religiose", allora non si interessavano né di divorzio né di aborto. Invece noi



La diversa sensibilità politica tra CL e l'associazionismo cattolico è dunque dovuta a una distanza pre-politica, correlata al modo d'intendere il rapporto tra fede e storia: «Si trattava di un conflitto tra due diverse posizioni culturali. Oggi direi che la posizione della FUCI di quegli anni era maritainianamente dualistica, mentre noi sostenevamo l'urgenza di un modo di porci che fosse profondamente unitario».<sup>86</sup> I limiti della posizione di Maritain, fatta propria e invero esacerbata in ambito italiano proprio dai detrattori di Giussani,<sup>87</sup> sono rilevati da Inos Biffi, secondo cui l'evento di Cristo dischiude uno sguardo unificato e unificante. Alla formula *distinguere per unire* va preferita *distinguere nell'unito*, in quanto l'unito è al principio e vi si accede con metodo inclusivo; al sintagma *umanesimo integrale* va preferito *cristianesimo integrale*, in quanto il cristianesimo comprende la ragione se è fedele all'intenzione originaria. La scelta del cristiano non è religiosa, formula equivoca che si presta al dualismo tra fede e vita, bensì integrale nella costitutività degli elementi e molteplicità delle traduzioni, nella prospettiva dell'unità inclusiva.<sup>88</sup>

La dialettica tra Giussani e l'associazionismo cattolico fu al centro del Secondo Convegno della Chiesa Italiana, svoltosi a Loreto nel 1985. In quell'occasione si confrontarono due sensibilità ecclesiali che, due anni prima, Bartolomeo Sorge aveva indicato con le formule «cristiani

dicevamo: "Tutto c'entra con la religiosità" perciò ci interessavamo di tutto. "Scelta religiosa" perché identificava il proprio impegno con Cristo, il proprio impegno cristiano e il proprio impegno religioso in genere, coi valori morali in astratto» (L. GIUSSANI, «*Tu* [o dell'amicizia], BUR, Milano 1997, 250-251).

<sup>86</sup> GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 62.

<sup>87</sup> A sostenerlo è proprio Luigi Giussani, secondo cui «si è visto come fossero infondate per esempio le posizioni di quelli che ci accusavano di integrismo sventolando ad ogni piè sospinto il libro di Maritain sull'«Umanesimo integrale». Credo che non vi sia dubbio alcuno sul fatto che, se fosse vivo e si interessasse delle cose italiane, il grande filosofo francese si riconoscerebbe assai più nelle nostre posizioni che in quelle di tanti suoi discepoli» (L. GIUSSANI, *Da quale vita nasce 'Comunione e Liberazione'? Intervista a cura di Giorgio Sarco*, Supplemento a CL – Litterae communionis, n. 7-8 [1979], 16). Anche Angelo Scola, che pure riferisce una «diversa sensibilità culturale di fronte al fatto cristiano e soprattutto alla sua incidenza nella storia», nel suo studio sul filosofo francese dice di «aver infine scoperto un Maritain alquanto diverso da quello che le limitate letture e il dibattito, un po' angusto, che sulle sue tesi si è svolto in Italia, mi avevano lasciato immaginare» (A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982, 8).

<sup>88</sup> Cfr. I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1982, 17-18, 27-28.

della presenza» e «cristiani della mediazione».<sup>89</sup> La controversia fu risolta da Giovanni Paolo II, che parlò di società scristianizzata, in cui la Chiesa ha il compito di operare una nuova *implantatio* evangelica, anche tramite un umile ma coraggioso impegno culturale e sociale, che provi a plasmare i modelli di vita e i criteri di giudizio del vivere comune. Il Papa esortò poi la Chiesa italiana a inscrivere nella realtà le verità cristiane sull'*humanum*, incarnando il Vangelo nella storia. Infine, valorizzò i movimenti, indicandoli come l'ambito privilegiato per la formazione di un laicato consapevole e attivo nel sociale.<sup>90</sup> L'intervento, asserisce Giampaolo Crepaldi, consentì di muovere alla piena valorizzazione della fede in riferimento alla sfera sociopolitica, invitando a leggere la distinzione tra piano spirituale e temporale nell'ottica non della separazione ma della collaborazione, assumendo per punto prospettico la fede nel Signore: «Il secondo Convegno ecclesiale di Loreto (1985), grazie soprattutto all'intervento di Giovanni Paolo II, pone al centro il primato dell'annuncio di Cristo e supera gli eccessi della distinzione dei piani: tutta la storia della salvezza ha al centro Cristo».<sup>91</sup>

Anni dopo Giussani tornò sul binomio mediazione/presenza disambiguando i vocaboli. I due termini non sono infatti alternativi, purché vengano debitamente compresi. “Mediare” comporta sì lasciarsi provocare dalle istanze culturali e ricercare punti d'incontro, in tal senso la fede si incultura, ma comporta altresì vagliare la cultura a partire dall'evento di Cristo, in tal senso la fede evangelizza la cultura. Se “mediare” significa «far dipendere l'interpretazione, la comprensione dell'avvenimento di Cristo dal momento storico contingente, allora mi fa suonare dei campanelli d'allarme. L'avvenimento di Cristo è oggettivo [...] quindi si deve giudicare a partire da esso anche la cultura del mio tempo e la mia vita personale», mentre se per mediazione s'intende che «i cristiani devono addentrarsi nella cultura di ciascuna epoca per poter comprendere e giudicare fino a che punto essa è compatibile con il cristianesimo, allora sono totalmente d'ac-

<sup>89</sup> B. SORGE, *I cristiani nel mondo postmoderno. Presenza, assenza, mediazione?*, «La Civiltà Cattolica» 3189 (1983) 243-254.

<sup>90</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno della Chiesa Italiana*, 11-IV-1985.

<sup>91</sup> CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, 18.

cordo».<sup>92</sup> La visione profilata sottende una concezione dell'evento di Cristo come novità indeducibile dalle culture e irriducibile alle culture. La singolarità del fatto cristiano ne manifesta l'universalità, che non consiste nell'essere al di fuori di ogni cultura, si documenta piuttosto nella capacità di esprimersi in tutte le culture, provocandole e altresì vagliandole. È quanto segnala Inos Biffi, secondo cui «il cristiano, mentre non identifica la fede con nessuna cultura – essendo essa indipendente di fronte a qualsiasi figura culturale per sé – le vive tutte, “criticandole”, ispirandole e anche suscitandole».<sup>93</sup>

Il diverso approccio di Giussani e l'associazionismo cattolico al politico traspare inoltre nelle rispettive interpretazioni di GS, laddove parla di autonomia delle realtà terrene. Mentre l'associazionismo evoca il brano per giustificare la scelta religiosa, nella convinzione che solamente la separazione tra spirituale e politico consentirebbe alla Chiesa di operare con efficacia sul piano spirituale e allo Stato di promuovere un'autentica politica democratica, rispettosa delle diverse sensibilità, Giussani ricusò la lettura dualista, rilevando la correlazione tra fede e ragione, che comporta l'attinenza della fede alle realtà terrene. Per Giussani, il testo conciliare «si presta in talune sue parti a un'interpretazione dualistica per quanto attiene ai rapporti tra fede e mondo».<sup>94</sup> È questo il caso del n. 36, come dichiarato in un'intervista: «L'autonomia delle realtà terrene è un fatto ovvio, se con ciò si intende che ogni cosa deve essere trattata secondo la sua natura e secondo la finalità nella sua natura. Ma non si concilia assolutamente con la fede cristiana, se con ciò si intende invece che esistono ambiti in cui l'uomo può prescindere dalla sua fede»<sup>95</sup>. L'autonomia delle realtà terrene indica non la loro indipendenza da Dio, che comporterebbe l'irrilevanza della fede, ma la loro consistenza creaturale, riconoscendo che sono dotate dal Creatore di leggi proprie, che vanno esplorate con metodi consoni, ma che sono altresì illuminate dalla fede per il suo legame con la ragione.

<sup>92</sup> D. SEEBER, *Den Glauben im Heute Leben: Fragen an Monsignore Luigi Giussani*, «Herder Korrespondenz» 3 (1988) 122-123: 123.

<sup>93</sup> BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, 134.

<sup>94</sup> GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 57.

<sup>95</sup> SEEBER, *Den Glauben im Heute Leben: Fragen an Monsignore Luigi Giussani*, 123.

Giussani sosta poi sull'annosa questione dell'unità dei cattolici in politica, che «è necessaria quando si tratta di problemi fondamentali per la convivenza umana»,<sup>96</sup> ma si riferisce altresì all'istituzione di un partito cattolico o all'adesione allo stesso soggetto o area politica, in quanto segno e strumento di una visione politica condivisa. L'unità politica dei cattolici ha per scopo la convenienza operativa e per fondamento l'unità battesimale che inaugura una comunione di vita, almeno idealmente globale. Giussani chiarisce che unità non è sinonimo di uniformità. Lo documenta la distinzione tra multiformità ecclesiale e pluralismo. Se la prima è auspicabile, in quanto indica modi affini di esperire e manifestare la fede, che arricchiscono la comunione, il secondo è da scongiurare, in quanto indica traduzioni culturali e sociopolitiche divergenti, che inficiano la comunione.<sup>97</sup>

### 3. *Note conclusive*

Secondo Giussani, l'incidenza politica della comunità cristiana si articola su tre livelli, che risultano intimamente correlati: il primo riguarda la sua esistenza, in quanto implica la richiesta della libertà di espressione, che non è un privilegio per sé ma un riconoscimento di tutti, motivo per cui favorisce la gestione democratica del potere;

<sup>96</sup> *Ibidem*, 122. «L'unità politica dei cattolici» è motivata dal «dovere di salvaguardare e promuovere alcuni fondamentali contenuti etici e antropologici» (C. RUINI, *La Chiesa in Italia: da Loreto ai compiti del presente*, «Vita e Pensiero» 6 [2004] 7-16: 8).

<sup>97</sup> «Dobbiamo tendere all'unità anche in politica, perché i cristiani debbono tendere all'unità in tutto, dato che sono un corpo solo. È un dolore non trovarsi dello stesso parere, non un diritto conclamato sconsideratamente. È dolorosa, anche se tante volte inevitabile, la diversità, e bisogna essere tutti tesi a scoprire il perché il fratello la pensa diversamente e comunicargli nel modo migliore i motivi della propria convinzione, nella ricerca dell'unità [...] Multiformità è, per esempio, la presenza nella Chiesa dei Focolari, dell'Azione Cattolica, di CL, che sono diverse modalità di sperimentare la stessa cosa che è il fatto cristiano; così fra loro c'è un'affinità, una parentela profonda. Uno è contento di vedere che l'altro ha una fantasia diversa dalla propria. Il pluralismo invece è l'esito dell'impatto della fede sul campo culturale: che ci sia, per esempio politicamente, diversità fra i cattolici, è umanamente comprensibile, ma non è l'ideale. L'importante è che almeno, pur avendo opinioni diverse, ci si senta dentro la stessa cosa [...] Siccome è più forte la nostra fede, anche se la pensiamo diversamente siamo protesi a imparare l'uno dall'altro, cercare di capire senza ostilità» (L. GIUSSANI, *Un'esigenza di totalità*, in *IDEM L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 185-213: 189-190).

il secondo riguarda il fatto che la comunità cristiana tende a formulare un modo di affronto dei bisogni, proponendolo a tutti, anche attraverso l'edificazione di opere volte a rispondervi; il terzo riguarda l'invito, rivolto a chi ne ha l'attitudine, ad assumere direttamente l'impegno politico, rispetto a cui la comunità mantiene un'irrevocabile distanza critica, dettata dal fatto che non conferisce nessuna delega al politico, che è responsabile del proprio operato, certo accordando riconoscimento, attenzione e simpatia attiva al politico che si sottopone al vaglio comune, assumendo le istanze e ascoltando i problemi da essa indicati.<sup>98</sup>

Convogliando l'attenzione sulla politica attiva, concerne un tipo di «potere che Romano Guardini in un libro indica come fattore di definizione dello scopo comune e di organizzazione delle cose necessarie per il suo raggiungimento».<sup>99</sup> Il potere, che manifesta la capacità di disporre di qualcosa come mezzo in vista del libero perseguimento di un fine e si concretizza a livello politico in rapporto alla vita comune, è ambivalente, in quanto può servire oppure ledere i singoli e la società, a seconda che rispetti o meno la natura umana, secondo la predetta visione del diritto naturale: «Un'azione politica deve avere come cri-

<sup>98</sup> «Il primo livello di incidenza politica di una comunità cristiana viva è la sua stessa esistenza, in quanto questa implica uno spazio e delle possibilità espressive, e perciò presuppone una gestione autenticamente democratica del potere pubblico e della realtà politica e statuale [...] C'è poi, strettamente connesso a questo primo, un secondo e più esplicito livello. Una comunità cristiana vive in costante rapporto con il resto degli uomini, di cui condivide totalmente i bisogni, ed insieme coi quali sente i problemi. Per la profonda esperienza fraterna che in essa si sviluppa, la comunità cristiana non può non tendere ad avere una sua idea ed un suo modo di affronto dei problemi comuni, sia pratici che teorici, da offrire come sua specifica collaborazione a tutto il resto della società in cui è situata [...] Comunione e Liberazione non ha dato alcuna delega a quei suoi militanti che sono impegnati nella vita politica [...] C'è fra noi tutti in quanto CL, ed i nostri amici impegnati nel Movimento Popolare e nella DC, un'irrevocabile *distanza critica*. Per essere riconosciuti, per essere oggetto dell'attiva simpatia [...] e per venire più facilmente seguiti dai singoli membri delle nostre comunità, essi devono parteciparne e accettare continuamente che le loro scelte siano sottoposte al giudizio comune, che emerge dalla vita della comunità, dai suoi bisogni e dai criteri che in essa si affermano e trovano verifica» (GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 118-121).

<sup>99</sup> GIUSSANI, *Assago 1987. Senso religioso, opere, politica*, 166.

terio quello che la natura dell'uomo indica».<sup>100</sup> Da qui l'auspicio che i cristiani si coinvolgano in politica non per il mero interesse personale ma in vista dell'edificazione comune: «Il cristiano non teme il potere. Anzi, a mio avviso, dovrebbe desiderarlo per poter rendere più facile il cammino che ogni uomo intraprende per realizzare il proprio destino»<sup>101</sup>. I cristiani sono tenuti a ricercare il potere nell'ottica del servizio, che costituisce una forma eminente d'amore: «Qual è il nostro compito? Desiderare il potere per servire. Non c'è niente di più vicino al potere della parola amore».<sup>102</sup>

<sup>100</sup> L. GIUSSANI, *Il desiderio e la politica*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 171-178: 177.

<sup>101</sup> GIUSSANI (intervista a A. Scola), *Il "potere" del laico, cioè del cristiano*, 66.

<sup>102</sup> IDEM, *Il desiderio e la politica*, 179.