

*La “Tre giorni Toniolo”
si svolge con il concorso della*



**FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI SAN MINIATO**

La Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato è una Fondazione di diritto privato trasformata ai sensi del D.Lgs. 17/5/99 n. 153. La Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato è la continuazione ideale dell'Ente Cassa di Risparmio di San Miniato e della Cassa di Risparmio di San Miniato istituita da una associazione di persone private ed autorizzata con Sovrano rescritto del Granduca di Toscana 23 gennaio 1830, dalla quale, con atto in data 12 maggio 1992, n. rep. 303436 del notaio Galeazzo Martini, è stata scorporata l'attività creditizia e conferita alla società per azioni denominata “Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.”.

Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato

Piazza Grifoni 12 - 56027 San Miniato (PI)

Tel. 0571 404370/1/2 - 0571 404303

Fax 0571 404230





CIVITAS

Rivista quadrimestrale di ricerca storica e cultura politica

Fondata e diretta da Filippo Meda (1919-1925)

Diretta da Guido Gonella (1947)

Diretta da Paolo Emilio Taviani (1950-1995)

Quarta serie diretta da Gabriele De Rosa (2004-2007)

e da Franco Nobili (2007-2008)

Direttore Responsabile: Agostino Giovagnoli – Coordinatore Editoriale: Amos Ciabattoni

Dopo la “Civitas” di Filippo Meda, Dopo la “Civitas” di De Gasperi, Dopo la “Civitas” di Gonella e di Taviani, la Rivista rinasce per la quarta volta per merito di Gabriele De Rosa e di Franco Nobili.

L’invito a sostenerla si sostanzia del pensiero di Taviani: *“l’azione politica va affiancata da uno studio di largo respiro che... ne approfondisca ed elabori i fondamentali principii ispiratori e legami storici ... ed esami i diversi fenomeni nei cui confronti si applicano concretamente i principii”*.

■ **“Civitas” esce tre volte l’anno. I prezzi per il 2009 sono i seguenti:**

- Un fascicolo € 10,00
- Abbonamento annuo per l’Italia € 25,00, per l’Estero € 35,00
- Per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi all’Editore Rubbettino o alle Librerie segnalate.
- Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite: - versamento su conto corrente postale n. 15062888; assegno bancario non trasferibile intestato a “Rubbettino Editore per Civitas”; bonifico bancario su conto corrente 000000120418 intestato a “Rubbettino Editore” presso Banca Popolare di Crotone – Agenzia di Serrastretta ABI 05256 CAB 42750; - a mezzo carta di credito VISA, MASTERCARD, CARTASI.
- La Pubblicità può essere concordata direttamente con l’Editore o attraverso l’Istituto Luigi Sturzo e l’Associazione per la valorizzazione della Democrazia in Italia (Onlus). Costo di una pagina b/n: € 1.500,00 per tre numeri € 3.500,00.

■ **Gli abbonati a “Civitas” riceveranno, in aggiunta ai numeri della rivista:**

- I numeri speciali di “Civitas”
- Il periodico “Storia e Società” ed i relativi “Quaderni”
- I volumi della Collana “Studi Storici e Sociali”
- Inviti personali alle iniziative dell’Istituto “L. Sturzo”, dell’Associazione per la valorizzazione della Democrazia in Italia (Onlus) e della Fondazione Rubbettino
- La possibilità di acquistare direttamente le edizioni Rubbettino con lo sconto del 10%







FRANCO NOBILI: OMAGGIO AD UN PROTAGONISTA

■ La scomparsa di Franco Nobili ha lasciato nel lutto un mondo vasto e composito non soltanto di amici, ma anche di strutture e di attività alle quali Egli dava impulso, partecipazione e profondeva le energie della Sua grande e matura esperienza.

- Per la Associazione delle Fondazioni, della quale «Storia e Società» è lo strumento della divulgazione della Storia e del Pensiero Social-Cristiano, la scomparsa di Franco è una gravissima perdita: Egli ne è stato il Fondatore, l'animatore più convinto e tenace approfondendo doti culturali e manageriali di grande spessore.

- Era stato per l'intero percorso della sua vita, dalla gioventù alla maturità, al centro di importanti eventi, vissuti intensamente di persona. E continuava ad essere un Protagonista degli avvenimenti di oggi: nel campo della Cultura, della Ricerca e divulgazione storica, dell'associazionismo democratico cattolico, della diffusione degli ideali di credente, senza un ancorchè minimo cedimento ai "vezzi" della modernità, specialmente a quello di "apparire".

E faceva bene tutte queste cose. Con l'identico innato ottimismo, specialmente per l'amicizia, e con un rispettoso intatto amore per gli uomini "grandi" che aveva incontrato nella vita, che lo avevano formato e dei quali tenacemente contribuiva a perpetuare esempio, pensiero ed opere di cui è permeata indelebilmente l'Italia libera e democratica. Ripeteva spesso, indomito, che la fortuna che molti hanno avuto di crescere e formarsi assimilando l'esempio dei grandi uomini della nostra storia democratica, costituisce disagio per capire e seguire grande parte della politica di oggi.

- Tenace nel lavoro. Volitivo di carattere. Selettivo nelle amicizie, ma sempre leale, rispettoso e tollerante delle idee altrui. Lo ricorderemo con una pubblicazione che vorrà essere anche un omaggio alle doti che facevano distinta la sua grandezza di Uomo, di Politico, di Manager, di sostenitore dell'amicizia senza riserve e limiti.

- Scrive di Lui il Senatore Andreotti: *"Dove più si esprime l'intera personalità di Franco Nobili è nella sua esperienza di manager, di servitore dello Stato, di preveggenete produttore di idee e di progetti per il Paese e il suo progresso. Ed è quando fu alla guida dell'IRI, l'Istituto preposto alla ricostruzione industriale dell'Italia che aveva perso, con la guerra, ogni elemento strutturale economico e industriale generatore della ricchezza necessaria per vivere il tempo nuovo che si era aperto per l'Italia. Fui proprio io, allora, avendone il potere, a chiedere a Nobili di assumere la presidenza dell'IRI che, dopo la prima parte della sua attività istituzionale, si avviava a recepire e consolidare i cambiamenti del nuovo al quale Egli aveva già contribuito fin dalla giovinezza. Mi sorprese la sua risposta: "vorrei pensarci". Anche in questo atteggiamento di persona, di uomo, di italiano "nuovo" maturo e preparato, si può cogliere una sintesi del Suo carattere, allenato a "dare" più che a "ricevere". Sono certo che fu proprio lo spirito del "dare" a farlo accettare"*.

- «Storia e Società» Gli sarà sempre riconoscente per ciò che generosamente ha dato. E Gli fa, nel sincero ricordo, la promessa di una profonda immutabile amicizia.

Amos Ciabattoni





GUIDA AL SOMMARIO

MOVIMENTO CATTOLICO E POPOLO DI DIO

Dalla Rerum Novarum ad oggi

- **UNITI E DECISI PER COSTRUIRE** – di Enrico **Giovacchini** Pag. 9
- **LA PERENNE ATTUALITÀ DI TONIOLO** – di Paolo **Nello** Pag. 10
- **ECCLESIA, POPOLO DI DIO** - di Mons. Giovanni Paolo **Benotto** Pag. 11
- **Partecipazioni e saluti**
 - Federico **Eligi** (Comune di Pisa) Pag. 12
 - Francesca **Giardina** (Università di Pisa) Pag. 12
- **IN CAMMINO CON LE NUOVE GENERAZIONI** – di Franco **Nobili** Pag. 13

Lettura introduttiva

Giorgio **Campanini**

- **CHIESA E MOVIMENTO CATTOLICO: CONVERGENZA O CONFLITTUALITÀ?** Pag. 15



MOVIMENTO CATTOLICO E POPOLO DI DIO DALLA RERUM NOVARUM AL POST CONCILIO VATICANO II

- **MOVIMENTO CATTOLICO E POPOLO DI DIO DALLA RERUM NOVARUM
ALLA SECONDA GUERRA MONDIALE** – di Angelo **Sindoni** Pag. 25
- **UN LUNGO CAMMINO: DAL MOVIMENTO CATTOLICO AL POPOLO DI DIO**
– di Ernesto **Preziosi** Pag. 37
- **DIBATTITO** Pag. 60

LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA DALLA RERUM NOVARUM AL POST CONCILIO VATICANO II

- **IL PERCORSO DELLA NOSTRA RICERCA** – di Paolo **Nepi** Pag. 65
- **LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA DALLA RERUM NOVARUM
AL POST CONCILIO VATICANO II** – di Bartolomeo **Sorge** Pag. 67
- **LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA DAL VATICANO II A OGGI** – di Franco **Appi** Pag. 75
- **DIBATTITO** Pag. 86





Tavola Rotonda

LA CHIESA, LA DOTTRINA SOCIALE E LE SFIDE GLOBALI

■ CONFRONTO PER LE SFIDE - di Mons. Fausto Tardelli	Pag. 91
■ BENE COMUNE E SOCIETÀ – di Luigi Campiglio	Pag. 93
■ LE SFIDE GLOBALI – di Giuliana Martirani	Pag.101
■ LA CRISI DELLA RAZIONALITÀ – di Sergio Parenti	Pag.115
■ LE SFIDE IN BIOLOGIA E MEDICINA: PROBLEMI ETICI DAL CONCEPIMENTO ALLA FINE DELLA VITA – di Fiorenzo Stirpe	Pag.119



Sommario numeri precedenti	Pag. 123
Nomi citati	Pag. 125

La presente edizione degli atti della “Tre Giorni Toniolo” è stata curata da Fabrizio Amore Bianco e Alice Martini della Fondazione “Opera Giuseppe Toniolo” di Pisa e da Roberta Pitino dell’Associazione per la Valorizzazione della democrazia in Italia di Roma.

**Lo “Speciale” può essere consultato ai siti internet:
www.assostoriaitaliana.it e www.operatoniolo.it**



UNITI E DECISI PER COSTRUIRE

■ ENRICO GIOVACCHINI - *Direttore della Fondazione “Opera Giuseppe Toniolo”*

• Prima di dare la parola al presidente vorrei comunicare ufficialmente a tutti quello che probabilmente già sanno: stanotte è morto all'improvviso il dott. Franco **Nobili**. Chi conosce la storia della “Tre giorni” sa quanto Franco Nobili si sia adoperato per far sì che questa iniziativa prendesse piede e si consolidasse. Inutile dire che ci associamo al dolore che gli amici di Roma portano con sé; noi lo ricorderemo già nella messa di domani mattina. Egli ha scelto forse non a caso questi giorni per il suo incontro definitivo con il Signore, e noi gli chiediamo dunque una benedizione ulteriore per questa sua creatura che è la “Tre giorni”.

Vorrei anche dare annuncio di una lettera che Mons. **Plotti**, che ha contribuito insieme a Nobili, a Mons. **Simoni** e altri a dare vita al progetto della “Tre giorni”, ha scritto al presidente della Fondazione, prof. Paolo Nello. Mons. Plotti scrive così:

“Chiarissimo e carissimo professore,

La ringrazio di avermi invitato, tramite don Enrico Giovacchini, alla sesta edizione della “Tre giorni Toniolo”. Purtroppo non mi è possibile partecipare, essendo ormai fuori da queste iniziative. Partecipo però con tutto il cuore a questo evento, in cui anche io ho fortemente creduto fin dal suo travagliato inizio. Ho avuto anche io la grazia di celebrare l'eucarestia nella chiesa parrocchiale di Pieve di Soligo proprio il giorno 7 ottobre nel novantesimo anniversario della morte del Servo di Dio. Ho trovato quanto sia sentita in quella terra la sua testimonianza di servizio e di fede. Sono convinto che il tema di quest'anno “Movimento cattolico e popolo di Dio” sia di una attualità urgente. Stiamo assistendo purtroppo ad un progressivo sfaldamento dello stato sociale dentro il quale diventa sempre più difficile costruire una sintonia di valori per un'identità sociale cristiana, che sappia essere provocazione e profezia. Le istituzioni perdono autorevolezza, l'arroganza e la conflittualità stanno generando confusione, distacco e prese di distanza. Bisogna ritornare a far valere con forza e determinazione il grande messaggio della Dottrina Sociale della Chiesa soprattutto attraverso la formazione di un laicato maturo, preparato e coraggioso, per frenare questa circolare deriva in cui il bene comune sta precipitando. La rilettura del Concilio Vaticano II sarà per questo provvidenziale occasione per riprendere senza complessi di inferiorità un cammino d'aggregazione di tutte quelle energie culturali e politiche che i cattolici in passato hanno saputo spendere per difendere la democrazia, la libertà, il confronto nel dialogo e l'interpretazione sui valori indiscutibili e irrinunciabili. Auguro alla “Tre giorni Toniolo” 2008 di saper suscitare ancora passione a questa impegnativa battaglia e per la promozione della persona nella tolleranza e nella solidarietà costruttiva, affinché il bene comune e la dignità di ogni uomo siano rimessi al centro della nostra riflessione e della nostra azione evangelizzatrice.

Con molti auguri e saluti a tutti i partecipanti, Alessandro Plotti Arcivescovo”.

Tutto, sentimenti e volontà, ci spingono a confermare la nostra scelta di essere uniti e decisi per costruire un mondo in cui trionfi il “bene comune”.

■



LA PERENNE ATTUALITÀ DI TONIOLO

■ PAOLO NELLO - *Presidente della Fondazione “Opera Giuseppe Toniolo”*

• A 90 anni dalla morte del Venerabile Giuseppe Toniolo la Fondazione dell’Arcidiocesi di Pisa a lui intitolata dedica la sua annuale “Tre Giorni” a un tema che più toniolano non potrebbe essere: *Movimento cattolico e popolo di Dio dalla Rerum Novarum a oggi*. Che cosa è stato il movimento cattolico? Quale rapporto ha avuto con il mondo cattolico? E con il Magistero? E con la Dottrina sociale della Chiesa? Può esistere ancora un movimento cattolico? Di che tipo ed entro quali ambiti? Quale impatto sull’operare sociale e politico dei cattolici può e deve avere la Dottrina sociale della Chiesa? E qual è l’atteggiarsi di essa di fronte ai grandi quesiti dell’uomo di oggi? Son queste le problematiche che il convegno della VI “Tre Giorni” intende affrontare, muovendo da una prospettiva storica, ma approdando all’attualità. Ripercorrere cammino ed evoluzione del movimento cattolico e della Dottrina sociale della Chiesa dall’Unità d’Italia a oggi è parsa premessa indispensabile per radicare consapevolmente, seguendo l’ispirazione dell’ultima settimana sociale tenutasi fra Pisa e Pistoia l’anno scorso, la riflessione sull’impegno dei cattolici nella ricerca del bene comune insieme a tutti gli uomini di buona volontà. D’altronde, i cattolici conoscono bene il valore irrinunciabile della memoria, direi non solo per le sue più generali motivazioni anche laiche, ma pure per un innato senso della Tradizione. Così come la dimensione comunitaria, anche nella riflessione e nell’azione sociale, resta per i cattolici un tracciato inaggirabile, naturalmente senza che ciò necessariamente implichi uniche o privilegiate militanze politiche. Del resto, lo stesso movimento cattolico delle origini fu a pressoché immediata vocazione pluralista e non incluse nemmeno in seguito tutte le scelte operative dei cattolici impegnati nella ricerca del bene comune. Il convegno sarà aperto da una lectio magistralis di Giorgio Campanini su *Chiesa e movimento cattolico: convergenza o conflittualità?*, tenuta in un’aula di questa Facoltà di Giurisprudenza che ebbe a illustrissimo docente proprio il Toniolo. Proseguirà a San Miniato con due sessioni rispettivamente dedicate a *Movimento cattolico e popolo di Dio* (relatori Angelo Sindoni ed Ernesto Preziosi) e *La Dottrina sociale della Chiesa* (relatori Padre Bartolomeo Sorge e Don Franco Appi), con scansione temporale, in entrambi i casi, *dalla Rerum Novarum al post Concilio Vaticano II*. Si concluderà con una tavola rotonda su *La Chiesa, la Dottrina sociale e le sfide globali*, animata da Luigi Campiglio, Giuliana Martirani, Padre Sergio Parenti, Fiorenzo Stirpe, che discuteranno sui grandi temi attuali dell’economia, dell’ambiente, della scienza. Dopo le prime cinque edizioni, dedicate al personalismo, la “Tre Giorni” intende continuare ad offrire uno strumento di riflessione e formazione per i cattolici a vario titolo impegnati nel sociale. Come negli anni passati, la Fondazione Toniolo si è rivolta per questo a relatori di assoluto valore. Lo ha potuto fare per la rete che è stata capace di creare con altri istituti e fondazioni del cattolicesimo nazionale e per il prestigio conferitole dal nome stesso di Toniolo e dalla qualità dei precedenti convegni, sempre, per temi, relatori e pubblico, di dimensione nazionale. Gli esiti delle passate edizioni sono stati così apprezzabili che un comitato scientifico nazionale è all’opera per pubblicarne i contributi più originali e significativi in un unico volume. L’augurio è che anche il convegno di quest’anno sia seme che possa dar frutto. Per questo, direbbe Toniolo, la Santa Messa, presieduta dall’Arcivescovo Benotto, sabato 29 mattina, costituirà, a ben vedere, il momento centrale della “Tre Giorni”. Nella piena consapevolezza che tutto da Lui viene e tutto a Lui deve ritornare.



ECCLESIA, POPOLO DI DIO

■ MONS. GIOVANNI PAOLO **BENOTTO** (*Arcivescovo di Pisa*)

• Desidero ringraziare la Fondazione Toniolo per la realizzazione di questa iniziativa che giunge alla sesta edizione. In questo contesto, infatti, si sviluppa un lavoro di riflessione e approfondimento, sempre importante e necessario, insieme a una rielaborazione costante del pensiero, anche ecclesiale, su una serie di tematiche che diventano con il passare del tempo sempre più impegnative. Certamente dai tempi di Toniolo ad oggi tante cose sono cambiate e se lui tornasse a vivere non si ritroverebbe forse più nel mondo che abbiamo intorno; però ci sono sempre l'uomo, la persona umana, la società, la Chiesa, un pensiero cristiano. Ci sono cioè tutti gli ingredienti che rendono necessaria, di generazione in generazione, una riflessione affinché certe realtà e certe verità possano essere riaffermate nel presente, proprio perché il presente ha bisogno di punti di riferimento chiari.

Oggi siamo in una situazione in cui si trova tutto e il suo contrario, messi spesso allo stesso livello, cosa che mi pare determini il venir meno dei riferimenti, come se non si sapesse più a cosa guardare e non si distinguessero gli elementi, che pur nei mutamenti dei tempi e degli stili di vita, rimangono fissi.

Credo che i due termini “movimento cattolico” e “popolo di Dio” siano estremamente importanti e su di essi potrà esprimersi in questi tre giorni una riflessione forte. Il primo racchiude la storia di un'esperienza, tuttavia il secondo precede il primo e anzi il popolo di Dio rimarrà anche se il movimento cattolico non ci sarà più. Esso è infatti l'alveo nel quale il Mistero di Dio viene vissuto in mezzo agli uomini, attraverso l'ascolto della parola di Dio, attraverso la vita sacramentale, attraverso il cammino di una comunità che, costituita dalla comunione che viene dall'alto, dà un senso al vivere del corpo mistico di Dio che è la Chiesa. Non è comunque scontato che il movimento cattolico sia un elemento vissuto con consapevolezza dal popolo di Dio, ma a volte non è nemmeno scontato che il popolo di Dio sia una realtà che il movimento cattolico tiene presente... La riflessione del convegno potrà dunque essere estremamente pertinente e capace di dare prospettive che devono anche trovare una possibilità di attuazione nella concretezza del vivere di ogni giorno. A volte si ha l'impressione che tante riflessioni “restino per aria”, ma certamente non possono “restare per aria” qui: hanno bisogno di entrare nella vita, esprimersi concretamente, diventare anche stimolo per un'azione condivisa in mezzo alla gente.

L'augurio è dunque che la riflessione di questo convegno possa aiutare tutti, ma in modo particolare la comunità ecclesiale, a cogliere il suo ruolo più vero, più forte e più impegnato in questo rapporto che nella relazione che stiamo per ascoltare ha un punto interrogativo (“conflitto o convergenza?”), ma che se diventasse punto esclamativo potrebbe aiutare molto di più a vivere certi aspetti che Toniolo ha cercato di incarnare nel suo tempo, ma che anche oggi hanno bisogno di un'incarnazione vera e autentica.

Buon lavoro a tutti!

■



Partecipazioni e saluti

■ FEDERICO **ELIGI** - *Assessore al Comune di Pisa*

- Vorrei fare soltanto un breve saluto, per non sottrarre tempo ai lavori, e porgere le scuse del sindaco, colto da influenza. Sono venuto per ascoltare la relazione di questa sera non solo per la promessa fatta a don Enrico e per l'amicizia che mi lega a Paolo Nello dai tempi della gioventù, ma anche e soprattutto per l'interesse del convegno. Riprendo due spunti dati da Mons. **Benotto**, che mi hanno particolarmente colpito. Mi riferisco a quello relativo al "cercare di dare punti di riferimento", e, soprattutto, all'invito a non far "rimanere per aria" le elaborazioni del convegno. Sono due sfide molto importanti in questi tempi, ma che devono essere intraprese. Sappiamo che ci aspetta un periodo difficile, soprattutto per i più bisognosi e i più deboli. Mi ha colpito la notizia di stamani di un uomo che si è suicidato perché forse sarebbe stato licenziato. Penso che ciò debba fare riflettere tutti, e debba anche costituire l'occasione per lavorare alla creazione di quei punti di riferimento che potranno sostenerci nell'affrontare questi tempi non facili. Se la "Tre giorni" lavorerà con questa finalità, svolgerà senz'altro un'opera importante.

Grazie e buon lavoro!

■

■ FRANCESCA **GIARDINA** - *Università di Pisa*

- Sono particolarmente lieta di dare a tutti il benvenuto nella facoltà di Giurisprudenza a nome della facoltà stessa e del suo preside, prof. Marco **Goldoni**, che si scusa per essere stato trattenuto altrove da impegni istituzionali. A nome suo vi porgo il benvenuto in questa Sapienza, dove Toniolo ha insegnato.

Sono indubbie le suggestioni che il suo pensiero dà a chi studia diritto. Io credo che nessun giurista possa prescindere dalla dialettica tra *Rerum Novarum* e Dottrina Sociale della Chiesa, che egli ha saputo interpretare per più aspetti. Il pensiero dialettico legato alla *Rerum Novarum* è, per esempio, penetrato largamente nella nostra costituzione. Credo, peraltro, che sia il momento di ripensarlo e rivalutarlo per alcune scelte e per alcuni valori che fa suoi: la solidarietà, il valore dei gruppi intermedi tra il cittadino e lo stato. Tutti aspetti che pervadono anche il pensiero di Toniolo.

Ricordo soltanto due cose che mi hanno molto colpito e che da giurista ho sentito particolarmente vicine. Oltre, appunto, alla riflessione sulle società intermedie, mi ha molto colpito la sensibilità di Toniolo, legata agli studi sul credito, che risulta essere di straordinaria modernità quanto alla comprensione e all'indagine sul fenomeno dell'usura, e ancora più moderna e nuova va considerata se messa in relazione all'epoca in cui è stata pensata ed elaborata. Infine vorrei dire che forse il pensiero di Toniolo si impone quando si pensi alla crisi di tutto ciò che, in qualche modo, le sue riflessioni volevano superare: il socialismo, ma al tempo stesso lo sfrenato liberismo, che la società attuale credo abbia ormai mostrato come incapaci di aiutarla a risolvere i problemi che la affliggono. Detto questo non voglio assolutamente togliere spazio ai lavori di questo incontro. Volevo soltanto aggiungere quanto queste occasioni costituiscano elementi di riflessione anche per chi in qualche modo ne è al di fuori e dà soltanto il benvenuto, portando gli auguri di buon lavoro. Sostituire il preside in questa circostanza è stata, infatti, l'occasione per rileggere, per esempio, la *Rerum Novarum*, che avevo letto in anni passati e che non frequentavo da tempo. Quindi vi ringrazio anche di questa occasione di riflessione, ringrazio tutti per essere qui, e vi auguro buon lavoro nei prossimi giorni.

■



IN CAMMINO CON LE NUOVE GENERAZIONI

■ FRANCO NOBILI - *Presidente dell'Istituto "L. Sturzo" e dell'Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia**

• Quando lo scorso anno chiudemmo a San Miniato la quinta sessione della "Tre Giorni Toniolo", aperta come di consueto nella sede storica di questa Università, concludemmo con tre indirizzi.

Il primo, basato sulla presa d'atto dello sviluppo che aveva assunto l'iniziativa nei cinque anni trascorsi dalla sua ideazione, di considerare chiuso un primo ciclo dedicato alla vivificazione di Giuseppe Toniolo, del suo pensiero, della sua vita esemplare di cristiano e quindi di aprire un secondo ciclo destinato a consolidare il percorso fatto per riportare al centro del sistema Creato, la Persona, la sua dignità, il suo destino e ruolo di aiutante del Creato stesso.

Il secondo indirizzo fu la decisione di rendere definitivamente autonoma la Fondazione Toniolo di Pisa nella gestione della "Tre Giorni", divenuta ormai con merito un suo patrimonio, aperto a tutti, sul quale investire con sicurezza per l'oggi e per il futuro.

Il terzo indirizzo fu la decisione di raccogliere in un unico volume gli atti delle cinque edizioni passate, per offrire uno strumento ordinato e sistematico di quanto fin qui trattato, a tutti coloro che a Toniolo fanno riferimento per consolidarsi nell'impegno della ricerca e della conoscenza del suo pensiero.

L'inaugurazione odierna della prima Sessione della seconda Edizione porta chiari i connotati di questi orientamento e impegni.

E' giusto dare atto agli amici di Pisa del lavoro fatto per assicurare continuità, in coerenza con la tradizione consolidata, all'ormai annuale appuntamento a Pisa e San Miniato, per proseguire gli studi, le analisi e le applicazioni alla nostra vita del pensiero e degli insegnamenti di Toniolo.

Ne nasce naturale la conferma della partecipazione di affiancamento alla Fondazione Toniolo, dell'Associazione che coordina le attività di ventuno Fondazioni, in primo piano l'Istituto Sturzo, che, ricche di preziosi archivi storici, perpetuano e vivificano la memoria e l'opera di personaggi che hanno dato lievito e continuità al pensiero e all'azione dei cattolici impegnati in ogni tempo nella vita politica, sociale e culturale del nostro Paese.

Le risorse che un tale patrimonio offre e mette a disposizione, sono immense. Il nostro proposito e impegno è stato fin dall'inizio, quello di togliere la polvere da tali archivi storici e infondere nuovamente anima, vita, luce a tutta la vasta cultura custodita.

Il cammino che ci attende e che da oggi diventa rinnovato impegno, è chiaramente indicato dal tema che, introdotto tra poco dalla *Lectio Magistralis* del Prof. Campanini, assume subito una precisa direzione: "*Movimento Cattolico e Popolo di Dio, dalla Rerum Novarum ad oggi*".

Certamente non sarà soltanto un excursus rievocativo di storici percorsi essenziali della società, illuminati dal Magistero della Chiesa, ma un serio, approfondito, determinato cammino di ricerca di ancora vivide risorse per il progresso dell'umanità intera.

L'argomento, del quale la sensibilità degli amici della Fondazione Toniolo ha intuito l'attualità e l'urgenza, è sospinto in prima linea dal recente invito del Papa a far nascere e crescere una "nuova" generazione di credenti, capaci di fare della loro vita un impegno anch'esso "nuovo": cioè farsi missionari per l'edificazione di una società profondamente e autenticamente cristiana.



Ma da un tale alto invito scaturiscono naturalmente due domande: **chi** deve formare questa “nuova” generazione e **come** formarla?

Certamente saranno questi i punti centrali del dibattito e i traguardi a cui tendere per corrispondere all’invito del Papa e individuare, scoprire, suggerire e applicare gli strumenti più efficaci e confluenti per farlo.

Sono certo che la Fondazione Toniolo sia ormai in grado di assumersi compiti formativi specifici da svolgersi nei tempi tra una edizione e l’altra della “Tre giorni Toniolo”.

È questo l’augurio mio personale, anzi la certezza con la quale si inizia l’ulteriore percorso di un non facile e poco comodo cammino di ricerca, e di confronto, nel quale ci guiderà e ci conforterà ancora la “presenza” e il pensiero di Giuseppe Toniolo.

Un saluto a tutti e un sincero augurio di buon lavoro.



** Il testo dell’intervento è stato letto da Amos Ciabattoni, Segretario Generale dell’Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia, con queste parole: “Ieri sera, Franco Nobili, avendo intuito l’impossibilità di venire di persona, come sempre, all’apertura anche di questa sesta sessione della “Tre giorni Toniolo”, mi ha affidato, insieme ai saluti personali, il testo del suo messaggio di apertura previsto nel programma. Questa notte si è addormentato tra le braccia del Signore. A lui il nostro commosso, grato pensiero.”*



■ PAOLO NELLO

- Riprendo la parola solo per ringraziare commosso non solo l’amico Amos Ciabattoni, ma soprattutto l’amico Franco Nobili, al quale andrà il nostro pensiero particolare nel corso di tutto lo svolgimento di questa “Tre giorni”.



Letture Introduttiva

Chiesa e Movimento cattolico: convergenza o conflittualità?

di Giorgio Campanini*

■ Dando alle stampe, nell'ormai lontano 1981, il primo volume di quello che sarebbe progressivamente diventato, nel corso degli anni successivi, l'articolato *corpus* del "Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia", i due Direttori dell'opera, Francesco **Traniello** e lo scrivente – sulla base di un ampio ed articolato dibattito svoltosi all'interno del Comitato scientifico – sottolineavano il fatto che in Italia il Movimento cattolico si era qualificato, rispetto all'istituzione ecclesiastica, come un "soggetto storico originale", sia pure all'interno della "risposta della Chiesa alle rivoluzioni borghese e liberale". In questo senso il Movimento cattolico veniva definito *la risposta laicale del cattolicesimo alla laicizzazione liberale dello Stato e della società*.

Questa risposta, dapprima negativa e poi, sempre più, consapevolmente e lucidamente *positiva*, qualificava sin dagli inizi il Movimento cattolico come *realtà laicale*: non certo nel senso che l'episcopato ed il clero fossero ad essa estranei (è ben noto, infatti, che moltissimo deve l'azione sociale dei cattolici ad eminenti figure di vescovi e di sacerdoti, senza contare la decisiva influenza del magistero pontificio), ma piuttosto nel senso che, a poco a poco, un generico impegno nella società diventava azione politica, sindacale, cooperativa e in questo ambito si aprivano crescenti spazi di autonomia per i laici; un'autonomia alla quale l'istituzione ecclesiastica ha inizialmente guardato con diffidenza ma che alla fine ha sanzionato e riconosciuto, a conclusione di un cammino caratterizzato insieme dalla "convergenza" e dalla "conflittualità". Le presenti riflessioni intendono ripercorrere, sia pure a volo d'uccello, alcuni tratti di questo percorso.

■ "Transigenti" e "intransigenti"

• Assumendo come momento iniziale di un Movimento cattolico propriamente italiano (e non più riferito alla variegata struttura dell'Italia pre-unitaria) il decennio 1861 - 1870, si deve prendere atto che – proprio in relazione alla progressiva maturazione della coscienza laicale – lo stesso processo unitario e la sua valutazione di insieme sono alla base di una profonda divaricazione che ebbe inizio con la breccia di Porta Pia e che aveva come oggetto l'atteggiamento da assumere nei confronti del nuovo Stato italiano. Negli anni del neoguelfismo, come noto, era stato avanzato – e in alcuni momenti guardato con simpatia, se non addirittura incoraggiato, dallo stesso **Pio IX** – il progetto federativo, mentre eminenti spiriti, da **Rosmini** a **Manzoni**, auspicavano un possibile incontro fra Chiesa e modernità. Ma, dopo il 1870, ogni spazio al dialogo

* Università di Parma



nel mondo cattolico italiano sembrava chiudersi, almeno nelle intenzioni di un papato ancora arroccato nella denuncia della spogliazione dello Stato della Chiesa.

Proprio su questo punto si manifestava tuttavia – nel periodo che va dal 1870 alla prima guerra mondiale – una netta divaricazione non solo nel laicato cattolico ma nello stesso episcopato. Emblematico il caso di Geremia **Bonomelli**, incline all'accettazione del fatto compiuto (sia pure a condizione che venissero accordate adeguate garanzie alla libertà della Chiesa) ma costretto ad un'umiliante pubblica abiura delle sue posizioni, del resto largamente condivise in quegli ambienti, ecclesiastici e laici, che, sia pure al di fuori di un'accettazione acritica della “rivoluzione liberale”, ritenevano inevitabile la ricerca di un accordo con il nuovo ordine di cose, non condividendo in alcun modo le apocalittiche previsioni dei campioni dell'intransigentismo – in primis i fratelli **Scotton** – circa l'imminente crollo di un regno retto da monarchi scomunicati, corroso dall'anticlericalismo, estraneo al vissuto della masse popolari e per questo condannato ad una fine ingloriosa.

Su questa polemica fra “transigenti” e “intransigenti” si innestava, verso il finire dell'Ottocento, la dialettica, essa pure interna al Movimento cattolico, sulla concezione generale di democrazia. A partire dalla *Rerum novarum* (1891) e dal magistero di **Leone XIII** prendeva gradatamente piede, dapprima nel magistero ecclesiastico e poi in significative componenti del laicato organizzato, una visione meno catastrofica del liberalismo e della forma di governo che esso aveva instaurato, e cioè la democrazia politica. Si verificava, sotto questo aspetto, un vero e proprio “passaggio epocale” nei confronti delle innovazioni introdotte in Europa a partire dalla rivoluzione francese: non più la chiusura di fronte ad una forma di governo che non si fondava più sul “diritto divino” dei monarchi, né su una visione dell'autorità discendente dall'alto (secondo una malaccorta interpretazione del noto principio paolino della *Lettera ai Romani*, “*omnis potestas a Deo*”), ma sul consenso popolare; bensì la teorizzazione della “equidistanza” della Chiesa dalle varie forme di governo, teoricamente accettabile ove fossero stati salvaguardati i fondamentali diritti della Chiesa e, ancor più, della coscienza religiosa. In questa prospettiva la democrazia, a lungo demonizzata, diventava una forma di governo con la quale misurarsi.

Proprio in ordine alla democrazia si determinava, nel quindicennio successivo alla *Rerum novarum*, una profonda lacerazione in un Movimento cattolico che inizialmente aveva accolto con quasi corale consenso le novità introdotte nella nascente dottrina della Chiesa da **Leone XIII**. La democrazia “sociale” di Giuseppe **Toniolo** (intesa come *actio benefica in populum*, ma non propriamente come “governo di popolo”) entrava in rotta di collisione con gli ardori e gli entusiasmi dei giovani democratici cristiani di Romolo **Murri**. L'intreccio che si determinò fra democrazia cristiana allo stato nascente e modernismo – e cioè fra rinnovamento sociale e riforma ecclesiale – fu determinante ai fini della sconfitta, sia pure non definitiva, del progetto murriano (al quale anche il giovane **Sturzo** aveva in alcuni momenti guardato con simpatia), senza che tuttavia il progetto di Toniolo potesse trovare pratica attuazione sia per il conservatorismo dello Stato liberale sia per la stessa riluttanza di gran parte dei cattolici a misurarsi sino in fondo con la “questione sociale”: con il risultato pratico di fare accantonare quasi del tutto gli elementi di innovazione pur significativamente presenti in Toniolo e di sanzionare di fatto, negli anni di **Giolitti**, la convergenza fra cattolici e moderatismo liberale. È significativo, tuttavia, rilevare che da parte delle gerarchie ecclesiastiche vennero guardati con sospetto – perché ritenuti, entrambi, lesivi del principio a lungo affermato dal *Non expedit* – tanto i gruppi democratico-cristiani quanto i cenacoli aristocratico-borghesi che avrebbero voluto dar vita ad un Partito conservatore nazionale di ispirazione cattolica (anche se formalmente non etichettato come tale). Di qui, dunque, la consapevolezza che quella del *Non expedit* era una via che non avrebbe potuto essere perseguita all'infinito; di lì la persistente riluttanza a prendere atto del fatto compiuto e a cercare un *modus*



vivendi con lo Stato unitario: emblematici, al riguardo, i ricorrenti fallimenti degli altrettanto ricorrenti tentativi di conciliazione, guardati con diffidenza tanto dall'una quanto dall'altra parte in causa, nonostante la crescente consapevolezza dell'inopportunità di lasciare permanentemente aperta una ferita lesiva tanto della comunità civile quanto dello stesso corpo ecclesiale.

Sarebbe stata la forza stessa delle cose, con la vicenda della prima guerra mondiale, ad imporre la necessità di stabilire su nuove basi i rapporti fra Stato e Chiesa e, correlativamente fra Chiesa e Movimento cattolico.

■ Dalla guerra al fascismo

- L'evento della prima guerra mondiale (1914 - 1918) rappresenta forse il punto più alto della conflittualità fra Chiesa e Movimento cattolico. Se infatti nella fase iniziale della guerra, trovavano ancora larghi consensi fra i cattolici le posizioni neutraliste, a mano a mano che il conflitto si allargava, e soprattutto dopo l'entrata in guerra dell'Italia, il magistero di **Benedetto XV**, fondato sulla tenace ricerca di una pace giusta attraverso il negoziato dopo la fine dei combattimenti, conosceva un drammatico isolamento non solo nelle cancellerie dei vari Stati nazionali (quello italiano compreso) ma anche nella coscienza comune dei credenti. Dal Filippo **Meda** ministro nei governi di unità nazionale alla fitta schiera di volontari di guerra cattolici (laici come **Cacciaguerra** e **Borsi**, ma anche sacerdoti come **Semeria** e **Mazzolari**, entusiasti cappellani militari), il corpo ecclesiale italiano nel suo complesso non condivise il meditato neutralismo del pontefice ma piuttosto le passioni nazionalistiche. La stessa "Chiesa di base" – quella dei pastori in cura d'anima e dei parroci – non fu certo aliena da entusiasmi interventistici, né mancarono i teologi pronti a giustificare l'intervento in nome dell'antica teoria tomistica della "guerra giusta". Soltanto una parte del Movimento cattolico condivise sino alla fine le posizioni mediatrici di **Benedetto XV** (salvo – da parte degli "interventisti" – ricredersi e rivalutare la linea dell'inascoltato pontefice quando la guerra mostrò sino in fondo il suo carattere inumano e le sue conseguenze si rivelarono devastanti per il Paese).

Cogliere in tutto il suo significato la lacerazione in questa occasione intervenuta fra magistero pontificio e coscienza ecclesiale italiana appare, ancora oggi, difficile. Non vi è dubbio, tuttavia che – nonostante la vicenda del 1870 e malgrado la successiva e spesso assai dura politica anticlericale dei governi italiani, di **Crispi** e **Zanardelli** in particolare – non era venuto meno nei cattolici italiani il senso della comune appartenenza ad una nazione della quale occorreva condividere, nel bene e nel male, le sorti. I sacerdoti che assistevano spiritualmente i soldati nelle trincee o le religiose che amorosamente curavano i feriti nelle retrovie dei campi di battaglia si sentivano partecipi di un sentimento di patria che induceva a mettere fra parentesi l'irrisolta "questione romana". Come la ricerca storiografica ha ampiamente dimostrato, è in occasione della guerra mondiale che l'Italia laica e l'Italia cattolica si sono "riconciliate", assai prima della firma dei Patti lateranensi.

Non meno gravi, tuttavia, furono i momenti di conflittualità del dopoguerra, sullo sfondo dell'ondata nazionalista che in quegli anni sommerse l'Europa e che contagiò anche gran parte del Movimento cattolico, come si poté constatare in occasione della rapida emergenza e dell'altrettanto rapido declino del Partito popolare (1919 - 1925). Nato nell'indifferenza (e, ancor più, nella diffidenza) dell'apparato ecclesiastico, vaticano e italiano, il partito di Luigi **Sturzo**, sebbene fondato ed a lungo guidato da un sacerdote, fu la prima autentica prova di laicità politica del cattolicesimo italiano. A differenza di chi, come **Gioberti**, aveva posto il suo progetto neoguelfo soprattutto nelle mani del pontefice (**Pio IX**), o di chi, come **Murri**, aveva puntato



soprattutto sul giovane clero per avvicinare i cattolici italiani agli ideali della democrazia cristiana, Sturzo – sia pure in un contesto profondamente modificato e grazie al coinvolgimento delle masse che la prima guerra mondiale aveva inevitabilmente operato – puntò sin dagli inizi sulla base cattolica, sul ceto medio e sui contadini, sugli artigiani e sui commercianti, valorizzando la volontà di partecipazione che il nuovo clima politico e sociale aveva suscitato.

Determinante, per il successo iniziale del Partito popolare, fu il confronto con il Partito socialista. Mentre infatti all'epoca dello scontro tra transigenti ed intransigenti il problema centrale sembrava essere quello di influenzare la classe dirigente per superare un anticlericalismo tipico di alcuni ceti intellettuali e solo in modesta misura condiviso dalle masse popolari, dopo il 1918 il ben più radicale movimento socialista si proponeva come un vero e proprio partito di massa. Il confronto fra cattolici e Stato unitario si trasferiva dal piano delle *élites* a quello dalle masse ed occorreva dunque individuare, da parte dei cattolici, uno strumento che sapesse operare non soltanto nel sociale, come era sino ad allora avvenuto attraverso una fitta rete di casse rurali, di cooperative, di organizzazioni sindacali. Questo strumento fu appunto il Partito popolare.

La vasta messe di studi che, soprattutto grazie alle ricerche di Gabriele **De Rosa**, si è formata sulla vicenda del Partito popolare ha messo in evidenza la particolarità (con caratteri del tutto inediti nella storia italiana) del suo percorso. Si trattò infatti di un partito che, dall'inizio alla fine, fu guardato con diffidenza dalla S. Sede e incontrò diffuse resistenze in pressoché tutto l'episcopato italiano, ma che invece trovò consensi assai ampi nel laicato e nel clero in cura d'anime: ricerche settoriali hanno messo in evidenza – al di là del principio della “laicità” del partito chiaramente affermata dallo stesso Sturzo e recepita nei programmi del Partito popolare – che il PPI, soprattutto alle origini, ebbe il suo radicamento nelle pre-esistenti organizzazioni sociali cattoliche e, ancor più, nelle parrocchie, e che agli inizi gran parte dei suoi quadri dirigenti fu costituita da sacerdoti. Questa volta, dunque, la dialettica non fu propriamente tra gerarchia e laicato ma tra “cattolicesimo di vertice”, se e consentito usare questa espressione, e “cattolicesimo di base”. La stessa crisi del partito fu in larga misura determinata dall'orientamento dei vertici ecclesiastici (solo tardivamente e mai del tutto condivisa dalla base) favorevoli ad una forza, il nascente fascismo, che assai più del popolarismo appariva capace di fronteggiare quello che veniva ritenuto il pericolo più grave per la Chiesa, dopo il successo in Russia della “rivoluzione d'ottobre”, e cioè il socialismo. In questa prospettiva il fascismo veniva considerato, non senza evidenti carenze di prospettiva storica, semplicemente una “struttura di ordine”.

Si determinava in tal modo, negli anni del fascismo, e soprattutto negli anni immediatamente successivi al Concordato del 1929, una riemersione nella Chiesa e in gran parte dei cattolici di quel conservatorismo sociale che né la breve fiammata della prima Democrazia cristiana né l'altrettanto breve stagione del Partito popolare erano riusciti a scalfire. La “grande illusione” di quegli anni fu quella di “cattolicizzare” il fascismo o di mantenerlo comunque in quella forma che si riteneva originaria del “partito dell'ordine”, sottovalutando del tutto l'intrinseca vocazione totalitaria che, già manifestatasi in occasione del duro confronto del 1931 tra regime e Azione cattolica, si sarebbe ancor più chiaramente espressa con l'alleanza con Hitler, le leggi razziali, la teorizzazione e poi l'attuazione pratica dell'ideologia della guerra.

Il rapporto tra Chiesa e fascismo – come con particolare evidenza ha messo in evidenza Pietro **Scoppola** – presenta aspetti di grande complessità, ed anche di ambiguità. Sulla base delle ricerche condotte si può tuttavia affermare che, al di là degli accordi di vertice e di atti ufficiali in cui vennero coinvolti, e talora strumentalizzati, alti prelati, continuò a permanere nel corpo ecclesiale una istintiva e quasi viscerale incompatibilità con il fascismo (atteggiamento, del resto, condiviso dal regime che, salvo rarissimi casi, sentì i cattolici come estranei e li escluse dalla partecipazione al potere). Ancora una volta, dunque, si verificò una tensione fra gerarchie ecclesiastiche e



comunità dei credenti: la speranza di una “cattolicizzazione” del fascismo fu condivisa dai vertici ecclesiastici ma non dalla gran massa dei fedeli, che subirono, ma non sempre acriticamente, il regime e ne compresero istintivamente quella radicale estraneità alla coscienza cattolica che solo tardivamente i vertici ecclesiastici avrebbero compreso in tutta la sua valenza.

La stessa vicenda della Resistenza va letta, alla luce delle considerazioni in precedenza svolte, in tutta la sua ambivalenza. La Resistenza trovò le sue basi morali e ideali in un messaggio evangelico che era radicalmente antitetico alle ideologie della violenza, della sopraffazione, del culto della razza e del sangue; ma nello stesso tempo incontrò la diffidenza e la presa di distanza di non pochi pastori, ricorrentemente tentati di assumere una posizione di “neutralità” che, pur teoricamente ammissibile, non teneva sufficientemente conto della situazione reale e di un contesto in cui era inevitabile scegliere da quale parte stare. Anche in questo caso i cattolici (e fra essi non pochi sacerdoti) che si schierarono per la Resistenza, attiva e passiva, anticiparono successive scelte di campo delle gerarchie ecclesiastiche.

Si può dunque complessivamente parlare, per il periodo che va dal 1915 al 1945, di una persistente dialettica, fra gerarchie ecclesiastiche e gran parte della comunità dei fedeli, in ordine al centralissimo tema della democrazia: di una democrazia insieme teorizzata e praticata dai cattolici democratici (in esilio come **Sturzo**, **Donati**, **F. L. Ferrari**; in patria come **De Gasperi**, **Gonella**, **Olivelli**). I grandi radiomessaggi degli anni di guerra di **Pio XII** avrebbero sanzionato una scelta di campo che già negli anni ‘30 era stata teorizzata e compiuta dalle più lucide intelligenze politiche cattoliche del Novecento, da **Maritain** a **Sturzo**, da **Guardini** a **Mounier**.

■ Gli “anni del consenso” (1943 - 1968) e la crisi del “collateralismo”

- Con questi radiomessaggi si inaugurava un venticinquennio – quello che va dal 1943 al 1968 – che può essere in complesso considerato l’epoca del consenso: non perché il periodo precedente sia stato quello del “dissenso” (la varietà delle posizioni non ebbe infatti a determinare, se non in casi circoscritti, vere e proprie contrapposizioni frontali), ma perché è in questa stagione che si verifica una sostanziale convergenza fra le posizioni della Chiesa e quelle dei cattolici operanti nel sociale. Non mancano, nemmeno in questa stagione, cattolici che assumono posizioni critiche (come taluni irriducibili gruppi di destra o i “Cattolici comunisti” di Franco **Rodano** e Felice **Balbo**); né sono assenti episodi di strisciante e talora aperta conflittualità fra cattolici e vertici ecclesiastici (come avvenne, negli anni di **Pio XII**, in occasione delle tensioni fra **De Gasperi** e il pontefice, in particolare in relazione a quella che impropriamente è stata chiamata la “Operazione Sturzo”). In complesso, tuttavia, si deve ritenere che l’insieme delle iniziative del mondo cattolico – dall’Azione cattolica in campo religioso alla Democrazia Cristiana in ambito politico – sia stato sostenuto, incoraggiato, talvolta ufficialmente avallato, dai vertici ecclesiastici. Se si considerano le talora aspre conflittualità delle precedenti stagioni, si tratta di un dato di sostanziale novità; anche perché questa convergenza fra Chiesa e Movimento cattolico si registra a diversi livelli: quello religioso, con un’Azione cattolica strettamente legata all’autorità ecclesiastica; quello sociale, con un associazionismo sociale (le ACLI) e sindacale (la CISL) costantemente avvertito come fortemente caratterizzato in senso ecclesiale; quello politico, con un partito, quello della Democrazia Cristiana, considerato pienamente rappresentativo dei cattolici ed esplicitamente, e reiteratamente, appoggiato in occasione dei ricorrenti appuntamenti elettorali, politici ed amministrativi.

Gli anni di avvio dell’esperienza di centro-sinistra, ed in particolare quelli che vanno dal 1959 al 1965, hanno per certi aspetti incrinato questo consenso dell’apparato ecclesiastico in relazione



alle scelte operate dalla Democrazia Cristiana nell'ambito delle alleanze politiche, con specifico riferimento all'ingresso del Partito socialista dapprima nella maggioranza e poi nello stesso Governo. Non mancarono anche in alto loco, dal patriarca **Roncalli** all'Arcivescovo **Montini**, perplessità e riserve; nulla di paragonabile, tuttavia, all'aspra conflittualità di altre stagioni della storia della Chiesa post-unitaria; né vennero meno gli appelli alla salvaguardia dell' "unità politica dei cattolici", nonostante la cauta presa di distanza dall'alleanza con i socialisti (fatto che tuttavia, nel corso degli anni, sarebbe stato alla fine accettato dal complesso dell'episcopato senza particolari resistenze).

Proprio la vicenda del passaggio dal centrismo al centro-sinistra appare per certi versi emblematica in ordine ad un tema che aveva a più riprese turbato in Italia la coscienza cattolica, quello cioè dell'autonomia dei partiti e dei movimenti politici; autonomia che di fatto in passato, a più riprese (con la vicenda della prima Democrazia Cristiana di **Murri** e poi, per certi aspetti, in occasione della nascita e successivamente della crisi del Partito popolare di **Sturzo**) i vertici ecclesiastici avevano messo in discussione e che invece, nel mutato clima conciliare e post-conciliare, venne di fatto accettata. Quanto non era stato concesso, in altri contesti, né a Murri né a Sturzo fu di fatto accordato ad Aldo **Moro**, grande "regista" dell'operazione che portò, alla fine, all'alleanza organica con il Partito socialista. Gli irrigidimenti del passato lasciavano così il posto ad un atteggiamento più duttile e, alla fine, più distaccato, maggiormente rispettoso di quella legittima autonomia della politica che del resto il Vaticano II aveva riconosciuto. Prevalse alla fine, nella gerarchia – nonostante le persistenti riserve sulla "apertura a sinistra" – la tendenza di quanti ritennero di non mettere a repentaglio l'unità politica dei cattolici nella Democrazia Cristiana, attuando interventi ecclesiastici che avrebbero rischiato di determinare una spaccatura del partito.

- Quali le ragioni di questa "conflittualità torbida", sensibilmente diversa da quella che in altre epoche caratterizzò il rapporto tra vertici ecclesiastici e Movimento cattolico?

Innanzitutto l' "unità politica dei cattolici" appare in qualche modo necessitata dal particolare contesto dell'Italia del secondo dopoguerra: screditata la destra nazionalista (anticamera del fascismo), sbiaditasi l'eredità liberale, in presenza di una sinistra assai forte e chiaramente orientata all'acquisizione del potere in vista di una profonda trasformazione del Paese, non restava ai cattolici che fare "fronte comune" per garantire solide basi alla democrazia italiana; né poteva mancare, a questa impresa, il sostegno di tutto l'apparato ecclesiastico.

In secondo luogo l'amara esperienza del fascismo, e la constatazione degli esiti aberranti ai quali aveva condotto la dittatura, finiva indirettamente per riabilitare quegli istituti della democrazia ai quali la Chiesa aveva guardato con una certa tiepidezza: il duro anticlericalismo dell'Ottocento appariva ben poca cosa di fronte alla radicale avversione alla Chiesa e ai cattolici di cui avevano dato prova comunismo, nazionalsocialismo, fascismo.

Infine appariva chiaro ai più illuminati esponenti della gerarchia che la fragile democrazia italiana rischiava di non sopravvivere se la Chiesa, con la forza della sua tradizione e la capillare diffusione della sue strutture, non fosse venuta in soccorso della politica; e nessuno più del partito della Democrazia cristiana appariva meritevole – nello specifico contesto di quegli anni – di tale sostegno.

Le stesse ragioni fondamentali dell'impegno, d'anzì ricordate, finivano tuttavia per rivelarsi, col progressivo mutare degli scenari, anche la premessa di un possibile disimpegno, riformatosi un normale quadro politico, venuto meno il pericolo comunista, consolidatasi in Italia la democrazia.

Il Concilio Vaticano II, ed il successivo movimento di contestazione in atto a partire dagli anni attorno al 1968, offrivano rispettivamente le ragioni teologiche e le argomentazioni



sociologiche di questo disimpegno: da un lato la Chiesa post-conciliare riscopriva il primato della sua missione evangelizzatrice e nello stesso tempo riconosceva la legittima autonomia del laicato cattolico nelle questioni temporali; dall'altro le forti spinte riformatrici in atto a partire dalla contestazione studentesca (e che mettevano radici profonde anche fra gli intellettuali cattolici e i cristiani impegnati nel sociale) ponevano in luce le ambiguità di un legame troppo stretto fra i cattolici e il partito nel quale sino ad allora si erano, salvo limitate frange, di fatto identificati.

Fenomeno emblematico di questo mutamento di prospettiva – ed attuato, non a caso, non solo dalla più forte e diffusa associazione laicale, ma da quella organizzazione, appunto l'Azione cattolica, che aveva svolto un ruolo di primissimo piano nel rapporto tra Chiesa italiana e Democrazia Cristiana – era la “scelta religiosa” della stessa ACI, punto di partenza per una progressiva estensione di quel distacco da un “collateralismo” che non solo era stato a lungo praticato in via di fatto ma era stato in qualche modo legittimato in via di diritto (a lungo la stessa formazione delle liste della Democrazia Cristiana era stata direttamente, o indirettamente attraverso l'Azione cattolica, condizionata dal consenso dei vertici ecclesiastici).

A conclusione di questo processo il rapporto fra Chiesa gerarchica (ed apparato ecclesiastico) e il Movimento cattolico nel suo insieme subiva una radicale trasformazione. Ma era ancora possibile, in questo nuovo contesto, parlare di “Movimento cattolico”?

■ Fine irreversibile di una stagione?

- Nella “Introduzione” al “Dizionario storico del Movimento cattolico” citata all'inizio appariva una notazione che può fare da premessa alla parte conclusiva di questa riflessione. Ci si domandava cioè (ed era un quesito che si era posto l'intero Comitato scientifico dell'opera al momento della definizione dell'oggetto specifico della sua ricerca) se nel 1980 fosse ancora possibile parlare di “Movimento cattolico” come fatto unitario e, riprendendo un famoso passo di Hegel, se in ipotesi fosse ormai possibile farne la storia proprio in quanto esso volgeva ormai al tramonto.

Appare in effetti difficile, già a partire dagli anni '70 del Novecento, e ancor più nel nuovo contesto di inizio del XXI secolo, usare acriticamente questa categoria storiografica, che risulta invece sostanzialmente valida – sia pure con la necessaria attenzione critica – all'incirca per il secolo che intercorre fra il 1870 e il 1970. Quello che era un *corpus* dottrinale ed insieme operativo sostanzialmente unitario e compatto, animato e guidato dalla gerarchia, appariva ormai come una variegata galassia di associazioni, di gruppi, di movimenti, in parte antichi (ma assoggettati a profonde trasformazioni) ed in parte nuovi; e per di più un *corpus* il cui rapporto con la Chiesa - istituzione appariva sfilacciato e fluttuante, anzi talora evanescente o, addirittura, caratterizzato da una dura contrapposizione. Come ricomprendere sotto un'unica etichetta – quella, appunto, di Movimento cattolico – questo variegato ed articolato universo? L'antico “Movimento cattolico” presupponeva di fatto due interlocutori, da una parte la Chiesa e dall'altra i cattolici organizzati; ma se il primo (inteso come papato e insieme come episcopato) era ancora relativamente unitario, anche se esso pure caratterizzato da interne tensioni, il secondo non aveva più di fatto una caratterizzazione unitaria, né dal punto di vista religioso né dal punto di vista politico. Si sarebbe dovuto parlare, come di fatto dopo allora avvenne, di “movimenti”, e la stessa accezione di “cattolico” conosceva una sorta di mutazione genetica, dato che quelli che fino ad allora erano stati confini abbastanza chiaramente tracciati (quelli, appunto, che dividevano le organizzazioni cattoliche da quelle non cattoliche) diventavano labili e fluttuanti; né mancava



l'esplicito rifiuto della etichetta di "cattolicità" in un contesto in cui, sotto la spinta delle novità conciliari, i credenti intendevano essere prima di tutto e soprattutto "uomini fra gli uomini".

Di questo clima hanno risentito soprattutto le grandi organizzazioni nelle quali i cattolici italiani si erano prevalentemente riconosciuti dopo il 1943: l'Azione cattolica italiana sul piano religioso, le ACLI e la CISL sul piano sociale-sindacale, la Democrazia Cristiana sul piano politico. Persisteva una significativa presenza di cattolici, ma essa era ormai frammentata e dispersa; né giunsero a buon fine i tentativi, posti in essere a partire dagli anni '70 del Novecento, di giungere ad una "ricomposizione dell'area cattolica": non solo l' "unità politica" ma anche l' "unità, religiosa" e l' "unità nel sociale" apparivano ormai in crisi irreversibile.

Da allora in poi ci sembra di poter affermare che il "Movimento cattolico" come fatto unitario ha ormai concluso la sua parabola e che, conseguentemente, le forme di rapporto fra Chiesa-istituzione e laici cattolici italiani dovranno essere poste su nuove basi. Non a caso, del resto, la stessa Conferenza episcopale italiana ha avviato, a partire dal 1976 con il convegno ecclesiale di Roma su *Evangelizzazione e promozione umana*, una nuova stagione di confronto che, con un significativo mutamento di prospettiva rispetto al passato, ha individuato come suo specifico referente le varie chiese locali (e, ovviamente, anche i laici impegnati al loro interno). Nessuna pretesa di "egemonia", ormai, ma piuttosto la comune ricerca della linee sulle quali impostare insieme tanto un rinnovato annunzio della Parola di Dio quanto un' incisiva presenza dei cristiani nella società italiana.

■ Conclusione: ieri ed oggi

- Logoratosi l'antico modello della *historia magistra vitae* (il disincantato Occidente intende fondarsi sulla progettazione del futuro piuttosto che sulla rilettura del passato), resta tuttavia pertinente la constatazione che tanto il presente quanto il futuro vengono da lontano e che dunque riandare criticamente al passato non è un puro *divertissement* intellettuale ma un passaggio obbligato per la costruzione di nuovi modelli di presenza nella società.

Due sembrano, in particolare, le indicazioni che provengono da una rilettura del passato.

La prima lezione è che non è più proponibile (se mai lo è stato) il modello della "eteronomia", e cioè della presunzione, da parte della Chiesa-istituzione, di guidare, o almeno di condizionare, l'agire dei cristiani nella storia. E ciò non solo per le "ragioni teologiche" che la stessa Chiesa magisteriale ha lucidamente individuate nei documenti, e nella prassi, del Concilio Vaticano II, ma anche per "ragioni storiche" che derivano dal particolare contesto nel quale anche i cattolici si trovano a dovere operare.

La seconda lezione è che l'"unità dei cattolici" dovrà essere cercata, ed augurabilmente trovata, su basi diverse da quelle sperimentate in passato, e cioè non sulla falsariga di una Dottrina sociale in qualche modo "precettiva" (si pensi al modello a lungo proposto dello "Stato cattolico" o a quello altrettanto tenacemente perseguito del "corporativismo"). Dato per acquisito, sul fondamento del Concilio, un ragionevole e corretto pluralismo di opzioni – soprattutto in materie opinabili come sono, quasi sempre, quelle della politica – si tratterà di cercare i luoghi opportuni per confrontare fra loro queste opzioni, arricchirle ed integrarle e se necessario rivederle e correggerle, in un costante dialogo fra pastori e "popolo di Dio".

Nello stesso tempo, proprio nella misura in cui la società accentua (come osserva la più avvertita ricerca sociologica) la sua "liquidità", appare più che mai necessario cercare e trovare adeguati punti di riferimento e, più specificamente, individuare alcune comuni linee di azione: nella consapevolezza che "una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi", ma che



nello stesso tempo è egualmente possibile individuare “linee di convergenza e di unità” (*Octogesima adveniens*, n. 50).

Si tratterà certamente di una “unità” diversa da quella che – sia pure in presenza di tensioni e di ricorrenti conflittualità – ha caratterizzato il Movimento cattolico per una lunga stagione. Abbandonate le residue nostalgie per una perduta e un poco idealizzata “unità”, occorrerà porre mano ad una paziente ed operosa ricerca dei valori comuni e dei possibili itinerari da percorrere insieme: ben sapendo che, anche quando le strade delle concrete scelte di campo si dividono, non dovrebbe mai venire meno la memoria di una comune appartenenza ad una tradizione di pensiero e di azione che viene da lontano.



Nota Bibliografica

• L’amplessima letteratura che si è andata accumulando, soprattutto nell’ultimo cinquantennio, su Chiesa e Movimento cattolico dal 1870 ai nostri giorni rende impossibile proporre una bibliografia che abbia pretese di completezza. Ci si limiterà pertanto a segnalare opere di insieme che sono state tenute presente nella stesura della relazione e dalle quali si potrà attingere per ulteriori riferimenti.

• Per un quadro di insieme, fondamentale il *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, a cura di F. Traniello e G. Campanini, Marietti, Casale M., 1981-84, in cinque voll. (da integrarsi con il successivo *Aggiornamento, 1980 - 1995*, a cura degli stessi, Marietti, Genova, 1997). Cf. altresì F. Malgeri (a cura di), *Storia del Movimento cattolico in Italia*, Il Poligono, Roma, 1981. Un profilo di insieme in A. Canavero, *I cattolici nella società italiana - Dalla metà del XIX secolo al Concilio Vaticano II*, La Scuola, Brescia, 1991. Cf. altresì C. Brezzi, *Il cattolicesimo politico nell’Italia del Novecento*, Teti, Milano, 1979.

• Sulle dinamiche della Chiesa italiana cf. AA.VV., a cura di E. Guerriero, *La Chiesa in Italia dall’Unità ai nostri giorni*, S. Paolo, Cinisello B., 1996; AA. VV., con introduzione di G. Campanini, *La Chiesa e la modernità*, Periodici S. Paolo, Milano, 2005; G. De Rosa (a cura di), *Italia religiosa - vol. III, L’età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1995; A. Acerbi, *Chiesa e democrazia - Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

• Sul cattolicesimo conciliatorista cf. F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale*, Il Mulino, Bologna 2007; ID., *Cattolicesimo conciliatorista*, Marzorati, Milano, 1970. Sulla vicenda di G. Bonomelli cf. C. Bellò, *Geremia Bonomelli vescovo di povera santa Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1976.

• Sul Movimento cattolico nel Novecento cf. F. Malgeri, *Chiesa, cattolici, democrazia - Da Sturzo a De Gasperi*, Morcelliana, Brescia, 1990; AA. VV., a cura di A. Botti e R. Cerrato, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Quattroventi, Urbino, 2000; M. Guasco, *Modernismo - I fatti, le idee, i personaggi*, S. Paolo, Cinisello B., 1995.

• Su Chiesa, fascismo, resistenza cf. AA.VV., a cura di P. Pecorari, *Chiesa, Azione cattolica e fascismo in Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI*, Vita e Pensiero, Milano, 1979; AA.VV., a cura di G. De Rosa, *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, Il Mulino, Bologna, 1997; AA. VV., a cura di G. Campanini, *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Morcelliana, Brescia, 1987.

• Sulla stagione conciliare cf. G. Campanini, *Cattolici e società fra dopoguerra e post-concilio*, Ave, Roma, 1990; B. Sorge, *La “ricomposizione” dell’area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma, 1981; D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958 – 1968)*, Morcelliana, Brescia, 2005; G. Formigoni, *Alla prova della democrazia – Chiesa, cattolici e modernità nell’Italia del ‘900*, Il Margine, Trento, 2008.

• Un vastissimo e analitico repertorio bibliografico, al quale attingere singole problematiche è quello a cura di E. Fumasi, *Mezzo secolo di ricerca storiografica sul Movimento cattolico in Italia*, La Scuola, Brescia, 1995.





MOVIMENTO CATTOLICO E POPOLO DI DIO DALLA RERUM NOVARUM AL POST CONCILIO VATICANO II

- *Movimento cattolico e popolo di Dio dalla “Rerum Novarum” alla seconda guerra mondiale* – Angelo **Sindoni**
- *Dal movimento cattolico al popolo di Dio* – Ernesto **Preziosi**



Movimento cattolico e popolo di Dio dalla “Rerum Novarum” alla seconda guerra mondiale

■ La Fede e l'Intelletto

• Sono grato agli organizzatori e sono lieto di essere qui a S. Miniato – Pisa a parlare di storia del movimento cattolico nel 90° anniversario della morte di Giuseppe **Toniolo**. Nella mia ormai lunga attività di studioso, Toniolo rappresenta uno dei personaggi prediletti e al quale ho dedicato non poche ricerche; come credente, poi, devo aggiungere che Toniolo per me splende di luce particolare, poiché nella sua lunga carriera ha dimostrato come fede e intelletto possano ben andare di pari passo. Sono pertanto felice di poter esporre alcune considerazioni, in buona parte sulla falsariga del pensiero e dell'opera di Giuseppe Toniolo; un'opera che meriterebbe di essere maggiormente conosciuta non solo dai cattolici ma anche dalla cultura complessiva del nostro Paese.

"Movimento cattolico" e "popolo di Dio", posti al centro della nostra riflessione, richiedono una preliminare definizione, una identificazione. Sono due entità a volte convergenti, a volte parallele, a volte ben distinte e dialettiche e che, in realtà, sfuggono ad una precisa definizione. D'altro canto non dobbiamo qui scrivere il lemma di un dizionario, bensì tentare di capire l'intersezione di queste due entità nel loro sviluppo storico. Del resto il linguaggio comune ci soccorre, specie quando si parla del primo termine. Quando si dice "movimento cattolico" difficilmente si equivoca; è un termine che, indirettamente, si accosta ad altre realtà simili ma diverse. "Movimento" suggerisce subito l'idea del dinamismo, dell'attivismo e si accosta quasi spontaneamente al termine "movimento socialista" oppure "movimento femminista" oppure "movimento operaio". Ecco, è soprattutto quest'ultimo termine la chiave di volta per capire meglio gli altri "movimenti". Il "movimento operaio" nasce in seguito alla rivoluzione industriale, nasce in seguito alla "questione sociale" e i relativi moti di pensiero e di azione che l'accompagnano;

ANGELO SINDONI
Università degli studi di Messina

“[...] Una domanda che però ho il diritto di pormi come cittadino e come credente: se nel 1948 non ci fossero state le leve dell’Azione Cattolica, se non ci fosse stato un giovane clero pugnace, insomma gli eredi del vecchio Movimento Cattolico ottocentesco, cosa sarebbe accaduto in Italia?”



nasce, insomma, nella società moderna; sarebbe impensabile parlare di "movimento operaio" o di "movimento cattolico" prima della Rivoluzione francese o nell'ancien régime; nasce nella modernità, con i relativi processi di secolarizzazione e di laicizzazione. In Italia, poi, i processi di secolarizzazione e di laicizzazione assumono una coloritura particolare, poiché hanno uno spartiacque ben evidente: l'Unità d'Italia. Ed è appunto col neonato processo di unificazione che si deve correlare la genesi e la natura del primo "movimento cattolico" italiano.

■ Lo "Spirito Cattolico"

• Pur se un primo uso del termine "movimento cattolico" viene fatto dalla rivista dei gesuiti, "La Civiltà cattolica", nel 1871, è a dopo che bisogna guardare per capire meglio il significato assunto in Italia. Nel 1871 i gesuiti, correttamente, con la rubrica "movimento cattolico" volevano intendere i fogli cattolici di varie lingue e nazioni che andavano riferendo le varie manifestazioni dello "spirito cattolico" per il Santo Padre, ivi compresa la raccolta dell' "Obolo di San Pietro", iniziativa che come poche altre indicava la fedeltà, la devozione, l'attaccamento al Papa "perseguitato" nella società moderna¹. Nel quadro e nel respiro internazionale tratteggiati dai gesuiti, in Italia nel 1880 ci si ritaglia uno spazio e un significato più preciso e più particolare. Nel gennaio del 1880 nasce la rivista "Movimento cattolico" come organo ufficiale dell'Opera dei congressi². Questo già ci dice tutto, essendo l'Opera dei congressi l'organismo "intransigente" per eccellenza, cioè un organismo che contestava radicalmente i "fatti compiuti" a proposito della "questione romana" e che pertanto non accettava la nuova realtà statale e coltivava diligentemente l'astensionismo elettorale. Per questa fedeltà assoluta al Papa, l'Opera dei congressi in certo senso voleva avere l'esclusiva rappresentanza del mondo cattolico, quello che oggi chiamiamo "popolo di Dio". In realtà non era così, poiché esistevano anche i cosiddetti "transigenti", in alcuni casi autentici uomini di fede (come **Capecelatro** e **Scalabrini**), che erano, dal punto di vista attivistico, una minoranza, ma forse costituivano nel Paese una maggioranza silenziosa. Gli intransigenti del "Movimento cattolico", poi, per l'eterogenesi dei fini, finivano col fare involontariamente una scelta politica o meglio "prepolitica" poiché la loro scelta di assoluta distinzione e separatezza finiva col farne involontariamente un "partito"; non è un caso infatti, che nei rapporti dei prefetti sin dagli anni '70 si parli di "partito cattolico"³; e non è un caso che, col tempo, il partito dei cattolici nascerà soprattutto sul ceppo del "movimento cattolico" intransigente⁴. Rimane emblematica – per la comprensione dell'evoluzione dell'ambiente cattolico

¹ Per una rapida visione dell'influenza dei gesuiti, e della loro rivista, sul movimento cattolico negli anni a cavallo dell'Unità, si veda: F. Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Edizioni Studium, Roma 1990; G. D. Mucci, *Carlo Maria Curci. Il fondatore della "Civiltà Cattolica"*, Edizioni Studium, ivi 1988.

² Notizie essenziali, ma sufficienti, sul bollettino si possono trovare nel monumentale libro di A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874 - 1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Università Gregoriana, Roma 1958, pp. 573 - 576. Il lavoro di Gambasin, pur se datato, rimane un fondamentale punto di riferimento per capire la genesi e gli sviluppi dell'Opera dei congressi. Il periodico "Il Movimento cattolico" (1880-1902), organo ufficiale dell'Opera, dava già nel titolo l'idea del "movimento" dei cattolici italiani. Alcuni libri, tra memoria e storia, hanno dato – per primi – il senso di questo "movimento": T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX secolo. Cenni storici*, Vicenza 1899; R. Della Casa, *Il movimento cattolico italiano*, 2 voll., Milano 1905 e, dello stesso autore, *I nostri: quelli d'ieri e quelli d'oggi*, Treviso 1903, che è un'ampia serie di medaglioni dei protagonisti del movimento cattolico; E. Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia (1870 - 1922)*, Firenze 1923.

³ Questa denominazione si può vedere chiaramente enunciata e ripetuta per esempio nei documenti utilizzati da P. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia sotto il governo della Destra (1866 - 74)*, Einaudi, Torino 1954.

⁴ Per una definizione di "movimento cattolico" è utile la consultazione di uno dei lavori più perspicui dedicati all'argomento: M. Belardinelli, *Per una storia della definizione di movimento cattolico*, in F. Traniello - G. Campanini, *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860 - 1980)* (in seguito DSMC), vol. I / 1 *I fatti e le idee*, Marietti, Torino 1981, pp. 2 -



italiano nel corso dell'Ottocento – la figura di Vito **D'Ondes Reggio**, da molti (tra cui Giuseppe **Sacchetti** e Filippo **Meda**) ritenuto “padre del movimento cattolico”; prima cattolico liberale, deputato al parlamento e poi – dopo la breccia di Porta Pia – “intransigente”: la sua famosa “dichiarazione di principio” – letta ad apertura di ogni Congresso per tutti i trent'anni di esistenza dell'Opera – contribuì come poche altre a forgiare un movimento cattolico autonomo da suggestioni esterne⁵.

■ L'Opera dei congressi

• Tuttavia il movimento intransigente, e in particolare l'Opera dei congressi, è da rivalutare anche sul piano ecclesiale. È infatti nell'ambito dell'Opera dei congressi, e forse ancor più nell'ambito della Società della Gioventù Cattolica di poco precedente⁶, che nasce la figura moderna del laico nella vita della Chiesa. Si tratta, per certi aspetti, di una rivoluzione copernicana (o, trovandoci a Pisa, forse dovrei dire galileiana); per secoli i laici avevano trovato uno spazio nella Chiesa nell'ambito delle confraternite, dedicate perlopiù alla vita di pietà, di assistenza e beneficenza. Adesso il laico, per intenderci quello di Azione Cattolica, assume una valenza più pregnante; è capace di iniziativa propria, sempre in difesa e in sintonia con la Chiesa, ma talora indipendentemente dalla gerarchia e dal clero, si assume le proprie responsabilità sul piano sociale, su quello religioso e, alla lunga, anche sul piano politico. E tutto questo mi sembra un arricchimento anche nella più generale accezione di "popolo di Dio". Senza trascurare che proprio il "Movimento cattolico", il periodico organo ufficiale dell'Opera dei congressi, è un prototipo, uno degli antesignani del moderno giornalismo cattolico; un giornalismo, cioè, dinamico, pugnace, che non teme di confrontarsi, anche aspramente, con il giornalismo laico e politico di ogni colore⁷.

■ La “Rerum Novarum”

• Quando i tempi erano maturi, si direbbe, quando cioè il laicato e il movimento cattolico avevano raggiunto un'articolazione e uno spessore rilevanti, uscì la *Rerum Novarum*. L'enciclica di **Leone XIII**, pubblicata il 15 maggio 1891, è a mio avviso come un grande fiume, in cui si

13. A questo è legato il problema delle origini, affrontato da G. Verucci, *Il problema delle origini*, in DSMC, vol. I / 1, pp. 13 – 20. Si tratta, comunque, di un dibattito storiografico in continua evoluzione e, tra i lavori successivi, mi limito a ricordare: M. L. Trebiliani, *La genesi del movimento cattolico*, in DSMC, Aggiornamento 1980 – 1995, Marietti 1820, Genova 1997, pp. 2 – 13; A. Canavero, *La storiografia sul movimento cattolico (1980 – 1995)*, ivi, pp. 125 – 144.

⁵ Su di lui si veda: A. Sindoni, *Vito D'Ondes Reggio. Lo Stato liberale, la Chiesa, il Mezzogiorno*, Edizioni Studium, Roma 1990; ID., *Ondes (D') Reggio Vito*, in DSMC, vol. II, *I protagonisti*, Marietti, 1982, pp. 428 – 433.

⁶ Numerose le memorie e le monografie sulla storia della Gioventù Cattolica ma, per avere una visione d'insieme, segnalo soprattutto: AA. VV., *La “Gioventù Cattolica dopo l'Unità” 1868 – 1968*, a c. di L. Osbat e F. Piva, prefazione di G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1972. Per illuminare quel contesto è sempre utile, inoltre, l'opera: AA. VV., *Spiritualità e azione del laicato cattolico in Italia*, 2 voll., Antenore, Padova 1969.

⁷ Numerosissimi sono ormai i lavori sul giornalismo cattolico, pochi però quelli a carattere generale, tra i quali ricordo: G. Licata, *Giornalismo cattolico italiano*, Studium, Roma 1964; F. Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in DSMC, vol. I / 1, *I fatti e le idee*, pp. 273 – 295. L'abbondante produzione storiografica sulla stampa cattolica, tuttavia, non trova adeguato riscontro nelle opere più generali sulla storia del giornalismo italiano – come ad esempio AA. VV., *Storia della stampa italiana*, a c. di V. Castronovo e N. Tranfaglia, vol. III *La stampa italiana nell'età liberale*, Laterza, Bari 1976; V. Castronovo, *La stampa italiana dall'Unità al fascismo*, Laterza, Bari 1972 – creando così una certa separatezza di cognizioni sul mondo cattolico.



riversano non pochi affluenti⁸. È noto infatti il respiro internazionale in cui nasceva il documento leoniano. Tra gli antecedenti non si può ignorare Giuseppe **Toniolo** che proprio due anni avanti, nel 1889, aveva fondato l'Unione cattolica degli studi sociali; il Professore pisano, infatti, era da considerare come il laico miglior conoscitore dei movimenti cattolici sociali europei⁹. Nel 1928 usciva un libro, un aureo volumetto che consiglio a tutti, a cominciare da me stesso; si intitolava "I tempi e gli uomini che precedettero la *Rerum Novarum*". Autore ne era un certo Mario **Zanatta**, che altri non era che Alcide **De Gasperi**; il libro costituisce tuttora un documento vivo e palpitante poiché forgiato su esperienze di prima mano vissute per decenni, e filtrato dalla sofferenza e dall'emarginazione che il mite trentino dovette patire negli anni bui della dittatura¹⁰. Nel libro Alcide De Gasperi indicava in **Ketteler** il primo personaggio tra i precursori della *Rerum Novarum*¹¹. Pochi, e forse nessuno oggi, hanno notato che la sede del vescovo Ketteler, Magonza, si trova a pochi chilometri di distanza da Treviri, la città natale di Carlo **Marx**. I due centri fanno parte della Renania, regione industriale che può essere considerata quasi la culla del movimento operaio tedesco, laddove forse è sufficiente ricordare che il filosofo di Treviri fece alcune tra le sue più importanti prove pubblicistiche proprio sul "Reinische Zeitung" e poi sul "Neue Reinische Zeitung" di Colonia, significativo giornale renano¹². A Magonza nel 1864 mons. Ketteler pubblicava la ben presto famosa "Arbeiterfrage und das Christenum", cioè "La questione operaia e il cristianesimo", dove la "questione sociale" si declinava come "questione operaia", secondo le linee evolutive della rivoluzione industriale che allora vedeva al centro l'operaio, nuova forma di proletariato che caratterizza la società moderna¹³.

⁸ Tra i più significativi approcci storiografici alla *Rerum Novarum*, ricordo l'ampia opera (con numerosi saggi di orizzonte regionale, nazionale ed europeo): AA. VV., *I tempi della "Rerum Novarum"*, a c. di G. De Rosa, Istituto Luigi Sturzo, Roma 2002.

⁹ Riferimenti sull'Unione cattolica per gli studi sociali si possono trovare negli scritti del Toniolo, e in particolare nell'Opera Omnia: G. Toniolo, *Iniziativa culturali e di azione cattolica*, pref. di G. Dalla Torre, Città del Vaticano 1951. Si veda poi C. Brezzi, *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla "Rerum Novarum"*, pref. di P. Scoppola, Edizioni Cinque Lune, Roma 1971, in particolare il capitolo *La nascita dell' "Unione cattolica per gli studi sociali"*, 295 – 383. Da vedere anche: AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del Convegno di Bologna (dicembre 1960), a c. di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1961. Per una visione sintetica della biografia del Toniolo e dei suoi studi cfr. P. Pecorari, *Toniolo Giuseppe*, in DSMC, vol. II, *I protagonisti*, Marietti, Casale M. 1982. Uno dei volumi, piuttosto recenti, di maggior respiro è di P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, Patron, Bologna 1981. Tra i lavori successivi ricordo: AA. VV., *Economia e società nella crisi dello Stato moderno. Il pensiero di Giuseppe Toniolo*, Atti del Convegno tenuto a Pisa (dicembre 1981), Roma 1983; D. Sorrentino, *L'economista di Dio. Giuseppe Toniolo*, Ave, Roma 2001; AA. VV., *Economia capitalistica, economia umana?*, Ave, Roma 2002.

¹⁰ La prima edizione fu con lo pseudonimo di M. Zanatta, *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*, Vita e Pensiero, Milano 1928. Un'edizione recente si trova in A. De Gasperi – C. De Mita – G. De Rosa, *I cattolici dall'opposizione al governo*, Laterza, Bari 1987, pp. 41 -160. Nella Nota introduttiva di questo volume è illustrata (pp. XII – XIV) la vicenda delle varie edizioni dello scritto degasperiano.

¹¹ Cfr. A. De Gasperi – C. De Mita – G. De Rosa, *op. cit.*, pp. 41 -42, 45 – 52.

¹² Gli scritti renani di Marx si possono consultare nelle Opere complete di Marx – Engels, *Historischkritische Gesamtausgabe*, a cura dell'Istituto Marx – Engels di Mosca, 12 voll., Berlin – Moskva 1927 – 1935, e nella successiva edizione in 30 voll., Berlin 1957. Biografie con sufficiente cenni sugli anni giovanili sono: F. Mehring, *Vita di Marx*, trad. it. di M. A. Manacorda, Roma 1953; O. Maenchenhelfen – B. Nicolajevski, *Karl Marx*, Hannover 1963, trad. it., Einaudi, Torino 1969; H. Gemkow, *Karl Marx. Eine Biographie*, Berlin 1967. Riferimenti e studi sul periodo giovanile: K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a c. di L. Firpo, Torino 1950; ID., *Un carteggio del 1843*, trad. it. di R. Panzieri, Roma 1954; G. LUCÁCS, *Der junge Marx. Seine Philosophie Entwicklung von 1840-1844*, Pfullingen 1966.

¹³ Una delle maggiori biografie del vescovo di Magonza è stata approntata da F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*, Monaco Berlino – 1924. Più recenti: F. Schütz, *Für Gerichtigkeit und Wahrheit. Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Würzburg 1962; L. LENHART, *Bischof Ketteler*, 3 voll., Magonza 1966 – 1968. Sul movimento cattolico tedesco: E. Ritter, *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XIX secolo e il Volksverein*, edizione italiana, Cinque Lune, Roma 1967; *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e in Germania dal 1870 al 1914*, a c. di E. Passerin d'Entrèves e K. Reppen, il Mulino, Bologna 1977. È pertinente, inoltre, P. PECORARI, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, prefazione di A. Monticone, Città Nuova, Roma 1977.



■ Toniolo “analista” della questione sociale

• Ho accennato a questi antecedenti per sottolineare che nel 1891, a mio avviso, il miglior conoscitore e analista della "questione sociale" era proprio il **Toniolo**, grazie anche alla sua visione europea. Subito dopo la promulgazione dell'enciclica, non c'è dubbio che Toniolo sia stato in Italia il maggior interprete della *Rerum Novarum*, grazie anche alla sua "Unione cattolica per gli studi sociali", che non fu solo un luogo di elaborazione teorica ma anche un centro propulsore di iniziative pratiche. Non va infatti dimenticato che il titolo esatto dell'enciclica era "De condizione opificum", cioè "la condizione degli operai". Era perciò consequenziale che, dopo la *Rerum Novarum*, Toniolo si occupasse attivamente della "questione operaia" in particolare, e della "questione sociale" in generale. Nasce così, grazie al Toniolo e ad altri, il movimento cattolico sociale, che già preesisteva in qualche misura ma che adesso si amplifica in maniera iperbolica, presentando un'ulteriore articolazione e arricchimento del movimento cattolico, dando vita a nuove anime di questo e, alla lunga, anche a quella "politica" grazie alla nascita della democrazia cristiana, intendo la prima d. c.

Credo che spesso sia stato sottovalutato il ruolo anche "politico" del Toniolo in quegli anni. Egli invece fu autore di quello che mio avviso si può considerare il primo manifesto se non addirittura il primo programma politico del movimento cattolico. Nel gennaio 1894 fu infatti il maggiore artefice del "Programma dei cattolici di fronte al socialismo", redatto a Milano¹⁴. Questo documento è stato considerato talora da qualche studioso come una sorta di "preziosismo" di un intellettuale, valido sul piano teorico ma poco legato alla realtà concreta. Non è così; il Toniolo in quegli anni seguì assiduamente l'evolversi del movimento socialista, che in Italia attuò la sua prima rivoluzione proletaria con i Fasci siciliani del 1893. Tempo addietro ho spulciato minutamente tutte le mensilità della "Rivista internazionale" di quel periodo. Si sa che anima della "Rivista internazionale" era il Toniolo; ebbene posso affermare che in quel periodo pochi - all'infuori del movimento socialista - hanno seguito gli avvenimenti siciliani come il Toniolo, e sicuramente nessuno in campo cattolico meglio di lui. In ogni mese uscivano sulla "Rivista internazionale" cronache puntuali e dettagliate, con commenti perspicui e informati¹⁵. Uscirono anche brani di lettere pastorali che una parte dell'episcopato italiano dedicò in quel periodo alla questione sociale¹⁶. Il Toniolo pure pubblicò per intero la lettera pastorale che nell'ottobre del 1893 aveva promulgato il vescovo di Caltanissetta, giudicandola come la più convincente risposta ai Fasci siciliani alla luce della *Rerum Novarum*¹⁷. Si tratta di una lettera pastorale che ho avuto modo di studiare e di pubblicare anni fa¹⁸. Il "Programma dei cattolici di fronte al socialismo" nasceva perciò su un'attenta analisi che il Toniolo aveva dedicato al socialismo e in particolare alla questione agraria e alla questione contadina che, secondo il Toniolo, si erano manifestate in modo pregnante in Sicilia; non a caso ampie parti del "Programma" erano dedicate alla questione agraria

¹⁴ Il "Programma", oltre che nell'Opera Omnia del Toniolo (cfr. G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, prefazione di A. De Gasperi, vol. I, Città del Vaticano 1949, pp. 1 – 14), si può trovare anche in: G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia 1894 – 1904*, Milano 1963.

¹⁵ Ne ho dato conto in: A. Sindoni, *Moti popolari, Stato unitario e vita della Chiesa in Sicilia*, Studium, Roma 1984; si veda il capitolo VI *L'episcopato italiano, il movimento cattolico e le agitazioni sociali di fine secolo*, pp. 165 – 208.

¹⁶ Si veda l'articolo *La parola dei vescovi nel presente movimento sociale*, nella "Rivista internazionale", marzo 1894, pp. 424 – 435.

¹⁷ Si veda *Il movimento cattolico sociale in Sicilia*, in "Rivista internazionale", novembre 1893, pp. 485 – 486.

¹⁸ Ho pubblicato la lettera del vescovo nisseno Guttadauro in A. Sindoni, *Moti popolari, Stato unitario e vita della Chiesa in Sicilia*, cit., pp. 174 – 176. Altri studiosi, successivamente, hanno confermato l'importanza della lettera pastorale del Guttadauro, che è stata anche inserita nell'antologia di P. BORZOMATI, *I cattolici e il Mezzogiorno*, Studium, Roma 1995, pp. 81 – 83.



e al "dissesto dei volghi campagnoli"¹⁹. L'interesse del Toniolo verso la Sicilia non era di ordine pittoresco o folcloristico, come succedeva talora ad intellettuali e a politici del tempo, e forse anche oggi. L'interesse del Toniolo era di ordine scientifico, sociale, prepolitico²⁰; non a caso il Toniolo, ideatore possiamo dire delle Settimane sociali, fece tenere in Sicilia, a Palermo, la seconda (o, per essere più esatti, la terza), nel 1908, l'anno dopo la prima tenuta a Pistoia²¹; tema della Settimana sociale palermitana fu "Problemi agricoli. Programmi sociali e organizzazioni cattoliche"²². Il 2008 è perciò non solo il novantesimo anniversario della morte di Toniolo, giustamente sottolineato in questo Convegno, ma anche il centenario di una delle primissime Settimane sociali, dedicata per giunta a uno dei temi preferiti dal Toniolo. Questi, peraltro, contò nell'isola numerosi estimatori ed amici, a cominciare dal filosofo monsignor Vincenzo **Di Giovanni**²³, da Ignazio **Torregrossa** (uno dei primi d. c.)²⁴, fino all'avvocato palermitano Vincenzo **Mangano** che fu assai vicino al Toniolo specie nell'ultima sua impresa, un anno prima della morte, nel 1917 quando il professore pisano progettò un Istituto cattolico di diritto internazionale, sulle linee della pace tracciate da **Benedetto XV**²⁵.

L'interesse per il mondo agricolo fece del Toniolo uno degli alfieri in Italia delle casse rurali cattoliche, le quali tra la fine dell'Otto e gli inizi del Novecento raggiunsero risultati straordinari. Oggi, di fronte all'ennesima crisi del sistema finanziario capitalistico e particolarmente delle banche, come non pensare alla necessità di una riattualizzazione di un credito a misura d'uomo?

Insomma a cavallo dei due secoli il movimento cattolico era diventato così complesso, articolato su vari piani (sociale, sindacale, prepolitico e, addirittura, politico), da depotenziare in qualche misura l'aspetto religioso; insomma, per dirla schematicamente, il movimento cattolico faceva aggio in certo senso sul "popolo di Dio". Inoltre la conflittualità tra conservatori e

¹⁹ Si vedano particolarmente i brani del "Programma" del Toniolo in G. Are, *op. cit.*, pp. 144 – 146.

²⁰ Bisogna tener presente, oltretutto, che quello era il momento in cui il Toniolo prestava la massima attenzione al socialismo; cfr. P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, cit., *passim*.

²¹ La prima Settimana Sociale fu tenuta a Pistoia dal 22 al 28 settembre 1907; la seconda a Brescia dal 6 al 13 settembre 1908; la terza a Palermo, sempre nel 1908. Ma tra la seconda e la terza praticamente non ci fu soluzione di continuità, perché quella di Palermo fu tenuta dal 27 settembre al 4 ottobre 1908 iniziando, di fatto, solo una dozzina di giorni dopo quella di Brescia. Sicché la seconda e la terza (Palermo) possono essere considerate quasi un "unicum", anche perché il tema centrale fu sempre quello agricolo e il sottotitolo delle due Settimane era identico: "Programma sociale e organizzazioni cattoliche"; e sempre il Toniolo, nelle due Settimane, fu l'autore della prima "lezione".

²² Non a caso Toniolo, alla Settimana Sociale di Palermo, rivendicava indirettamente il proprio operato: "Non sarà inutile rammentare modestamente e solo per la verità, che dalle terribili agitazioni agrarie dei *Fasci di Sicilia* sul finire del 1893, ebbe occasione e impulso da parte dei cattolici quella prima affermazione di dottrine pratiche destinate a risollevare cristianamente il popolo, che nel 1894 ebbe il nome di *Programma di Milano*". Si veda la "lezione" di G. Toniolo, *Le origini del nostro programma sociale*, alla Settimana di Palermo (27 settembre – 4 ottobre 1908), in *Resoconti sommari delle Settimane sociali di Brescia e di Palermo*, a cura dell'Ufficio centrale dell'Unione popolare fra i cattolici, Firenze 1909, cfr. la p. 153. Di recente sono stati ripubblicati gli atti delle Settimane sociali: *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le "Settimane" dal 1907 al 1913*, a c. di A. Robbiati, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995 – 1996; qui l'affermazione del Toniolo è compresa non nella "lezione" ma nel suo "discorso", ivi, vol. I (1907 – 1908), p. 412.

²³ Sui rapporti tra Di Giovanni e Toniolo cfr. E. Guccione, *Cristianesimo sociale in G. Toniolo*, Mazzone, Palermo 1972, *passim*.

²⁴ Va ricordato che, nel dicembre 1893, Toniolo inviava preventivamente l'ordine del giorno, da discutere nell'adunanza di Milano il 3 gennaio 1894, al sacerdote palermitano Ignazio Torregrossa e questi gli rispondeva tempestivamente con una lettera contenente varie osservazioni sulla situazione siciliana in riferimento ai Fasci, lettera che adesso si trova custodita nella Biblioteca Apostolica Vaticana e della quale sono stati pubblicati ampi stralci da C. Brezzi, *Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la "Rerum Novarum"*, in "Storia e politica", a. XII (1973), pp. 198 – 234, cfr. pp. 226 – 230. Su di lui si veda A. Sindoni, *Torregrossa Ignazio*, in DSMC, vol. II *I protagonisti*, pp. 644 – 647.

²⁵ Anche Vincenzo Mangano ebbe uno scambio epistolare con il Toniolo sullo scorcio del 1893. Sui rapporti poi tra Mangano e Toniolo nel 1916 e nel 1917, in vista della fondazione di un Istituto cattolico di diritto internazionale per una politica pacifista, cfr. A. Sindoni, *Vincenzo Mangano e la politica estera del Partito popolare italiano*, relazione negli Atti del Convegno dell'Istituto Sturzo di Caltagirone "Politica internazionale e ambito mediterraneo" (Caltagirone, ottobre 1999).



progressisti, transigenti e intransigenti, era divenuta tale che Pio X decise di troncare il nodo gordiano sciogliendo nel 1904 l'Opera dei congressi.

■ Toniolo, Murri, Sturzo

• A questo punto, per brevità, devo andare avanti per sintesi schematiche. I tre grandi e più significativi personaggi di quel periodo furono, a mio avviso, **Toniolo**, Romolo **Murri**, e Luigi **Sturzo**. Il primo, tenendo fede alla sua vera natura di intellettuale, conservò e accentuò il suo ruolo di *super partes*, di garante di più frange possibili del movimento cattolico; non a caso nel 1906, con la nascita delle tre Unioni sulle ceneri dell'Opera dei congressi, divenne presidente della più importante ed omnicomprensiva: l'Unione popolare²⁶. Murri invece era il più impulsivo, e si bruciò da se stesso²⁷. Era Sturzo in concreto ad avere l'autentica stoffa del politico. Molti si sono chiesti quando nasce l'idea di partito, di impegno politico diretto, in Sturzo, se nel 1905 col discorso di Caltagirone, se con le elezioni politiche del 1913, se con la nascita del Partito popolare o altro. La questione, a mio avviso, è più semplice e la realtà concreta emerge in modo chiaro se si guardano attentamente le carte e i documenti dell'epoca, mettendoli in fila uno dietro l'altro. Sturzo diventa "Sturzo", cioè il personaggio che tutti conosciamo, sin dal 1902, nel mese di novembre, quasi negli stessi giorni del nostro convegno ma un secolo fa. Tutte le acquisizioni e le posizioni successive non sono altro che un affinamento, una precisazione, un approfondimento dei tratti che appaiono sin dal 1902, quando aveva appena 31 anni²⁸. Nel novembre 1902 egli organizzava il primo Convegno dei consiglieri comunali e provinciali cattolici dell'isola e fondava l'omonima Associazione regionale, che risultava la prima d'Italia²⁹; da questa, per un processo naturale, doveva provenire l'idea di partito politico dei cattolici. Sempre nel novembre 1902, un paio di settimane dopo, Sturzo partecipava al secondo Congresso nazionale dell'ANCI, congresso che in realtà era quello che si può dire fondativo dell'Associazione; qui Sturzo seppe confrontarsi e tenere testa ad alcuni personaggi politici di rilievo nazionale di vari partiti. Da lì cominciò la sua costante partecipazione all'attività dell'ANCI, fino a divenirne vicepresidente nazionale³⁰. Insomma con l'Associazione regionale dei consiglieri comunali cattolici Sturzo operava *ad intra* (genesì e costruzione del partito dei cattolici); con l'ANCI operava *ad extra*, dando alle assemblee e al direttivo dell'ANCI quasi la veste di un piccolo parlamento nazionale, con funzione di governo sia pure il tipo municipale. Dentro l'ANCI Sturzo "trascina", diremmo quasi, personalità di primo piano, **Meda**, **Mauri**, **Micheli**, Giulio **Rodinò**; se ci facciamo caso, i primi tre saranno poi i primi cattolici divenuti ministri del Regno d'Italia. Insomma la crisi del 1904 colpisce tutto il movimento cattolico ma alcuni, come Sturzo, sembrano in grado di reagire e di proseguire un percorso iniziato sia a livello generale che a livello personale.

²⁶ Si veda S. Tramontin, *Unione popolare*, in DSMC, vol. I/2 *I fatti e le idee*, pp. 394 – 395.

²⁷ Numerosissimi, e anche recenti, sono gli studi sul prete marchigiano; per una visione sintetica, ma adeguata, è d'obbligo rinviare a: M. Guasco, *Murri Romolo*, in DSMC, vol. II, pp. 414 – 422. Cfr. poi ID., *Romolo Murri. Tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898 – 1906)*, Studium, Roma 1988.

²⁸ Per asseverare queste affermazioni ho approntato un saggio su Luigi Sturzo, in corso di stampa nelle Miscellanea di studi in onore di Alberto Monticone, Studium, Roma 2009.

²⁹ Sul Convegno dei Consiglieri comunali cattolici è sempre utile il breve lavoro di G. De Rosa, *Il Convegno di Caltanissetta del 5 novembre 1902*, in "Rassegna di politica e di storia", Roma novembre 1902.

³⁰ Sull'operato di Sturzo nell'Associazione nazionale dei Comuni si veda: O Gaspari, *L'Italia dei municipi. Il movimento liberale in età comunale (1879 – 1906)*, Donzelli, Roma 1998, *passim*; U. Chiaramonte, *Luigi Sturzo nell'Anci*, Rubbettino, Soveria M. 2004.



■ La Società della Gioventù Cattolica

• Ma non dobbiamo trascurare l'altra faccia della medaglia, quella religiosa o, più propriamente, ecclesiale ("popolo di Dio"). Dopo la crisi del 1904, con la ristrutturazione del movimento cattolico voluta dalla Santa Sede, accanto alle tre Unioni permaneva la Società della Gioventù Cattolica. Fu questa una realtà importante e significativa, in linea con le aspettative della Santa Sede, che voleva salvaguardata l'ortodossa formazione religiosa dei giovani³¹. Con la presidenza di Paolo **Pericoli**³², la Società della Gioventù Cattolica proseguì nell'età giolittiana l'opera di costruzione di una nuova figura di "laico" all'interno della Chiesa, opera iniziata - come abbiamo visto - nel corso dell'800. Tra gli archivi che meglio conosco e che più ho studiato, c'è quello centrale dell'Azione Cattolica, specie della Gioventù Cattolica, che si trovava prima in via della Conciliazione e adesso alla Domus Mariae, a Roma. In questo archivio ho visto parecchi statuti di cui si dovettero dotare uno a uno i circoli di Gioventù Cattolica nell'età giolittiana (o, meglio, nell'età di **Pio X**); in quegli statuti si vedono compresenti aspetti di modernità e aspetti di tradizione. Tra questi ultimi c'era la presenza frequente dell'assistenza funeraria ai soci, specie nei circoli del Mezzogiorno e della Sicilia³³; era questo un aspetto tipico dell'antico mondo confraternale, che dell'assistenza funeraria (la "buona morte") faceva uno dei capisaldi del ritmo associativo³⁴.

Negli statuti dei circoli di Gioventù Cattolica vediamo pian piano attenuarsi quest'aspetto tradizionalista, per dare spazio maggiore alla formazione religiosa dei giovani, ai convegni (in cui talora faceva capolino la politica, all'insegna della d. c.), le "tre giorni" diocesane, le attività ricreative (sport, teatro) e sociali³⁵. Non va sottovalutato il fatto che nel 1908 nasceva l'Unione fra le donne cattoliche; si trattava di un fatto rilevantissimo poiché dava finalmente un ruolo alle donne nella vita della Chiesa, un ruolo che per secoli le aveva viste relegate al silenzio della vita monastica oppure all'attività di beneficenza nelle congregazioni femminili (oppure le cosiddette "monache di casa")³⁶. Insomma nell'età di Pio X sembrava venir realizzato, sia pure in modo imperfetto e problematico, l'auspicio di vedere distinti nel laicato cattolico i compiti e i ruoli: da un lato le organizzazioni a carattere sociale, sindacale (Unione economico sociale), prepolitico (Unione elettorale) e dall'altro quelle a carattere più spiccatamente religioso. E non va ignorato il fatto che con gli inizi del pontificato di **Benedetto XV** veniva istituita, come organo superiore di coordinamento, la Giunta direttiva dell'Azione Cattolica italiana, della quale facevano parte di diritto i presidenti delle cinque Unioni; né va sottovalutato il fatto che come segretario della Giunta direttiva di Azione Cattolica veniva designato Luigi **Sturzo**. Fu un capolavoro del prete calatino; un capolavoro non tanto di equilibrismo strumentale quanto della capacità che doveva avere un

³¹ Tra i lavori sulla storia della Gioventù Cattolica, oltre AA. VV., *La "Gioventù Cattolica dopo l'Unità" 1868 – 1968*, cit., ricordo l'utile saggio sintetico di L. Osbat, *Movimento cattolico e questione giovanile*, in DSMC, vol. I/2, pp. 84 – 96.

³² La figura dell'attivissimo Paolo Pericoli meriterebbe più studi di quanto ce ne siano attualmente in circolazione; intanto cfr. R. P. Violi, *Pericoli Paolo*, in DSMC, vol. III/2, *Le figure rappresentative*, pp. 645 – 646.

³³ Si vedano per esempio: lo statuto del 1912, manoscritto, del circolo di Gioventù Cattolica di Fiumedinisi nell'Archivio Centrale della Gioventù Cattolica, presso la Domus Mariae, in Roma, *Diocesi di Messina*, busta 2; lo statuto del 1911 del circolo di Gioventù Cattolica di Zafferana Etnea, ivi, *Diocesi di Acireale*, busta 2.

³⁴ Si veda, tra i lavori più perspicui: V. Paglia, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, pref. di J. Delumeau, Roma 1982; ID., *Le confraternite e i problemi della morte a Roma nel Sei – Settecento*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", N. 5, Roma 1984, pp. 197 – 220.

³⁵ Limitatamente alla Sicilia rinvio ad A. SINDONI, *L'Azione Cattolica a Caltanissetta e in Sicilia dagli anni Trenta agli anni Quaranta*, in AA. VV., *Chiesa e società a Caltanissetta all'indomani della seconda guerra mondiale*, Caltanissetta 1984, pp. 153 – 183, dove si può cogliere adeguatamente questa evoluzione specie negli anni Venti.

³⁶ Rinvio soprattutto a: C. Dau Novelli, *Società, Chiesa e associazionismo femminile*, Presentazione di A. Monticone, A.V.E., Roma 1988.



cattolico, e segnatamente un ecclesiastico, capacità di tenere uniti e insieme distinti i vari ruoli che la società moderna richiedeva ad ogni singolo credente.

■ Nascita e ruolo del Partito Popolare

• Quando nel gennaio del 1919 nasceva il Partito Popolare, vedeva la luce un fatto assolutamente nuovo ma, al contempo, un fatto radicato nella faticosa storia del movimento cattolico: nasceva un partito di cattolici italiani che, d'un colpo possiamo dire, lasciava cadere antiche barriere e avvicinava una soluzione della questione romana. Quelli che erano stati gli esclusi della storia italiana, divenivano adesso protagonisti di primo piano. Fra l'altro è in questo momento che si può datare la nascita dell'Azione Cattolica in senso stretto in Italia; poiché ora, per la prima volta, veniva chiaramente realizzata la differenziazione tra un'organizzazione strettamente politica, di cattolici, ma indipendente dal Vaticano e dall'episcopato, il Partito Popolare, e un'organizzazione con finalità di apostolato religioso sociale e culturale, legate alla Santa Sede e all'episcopato (l'Azione Cattolica)³⁷.

Il PPI attuava sostanzialmente il principio di laicità in politica. Ci furono, è vero, delle aporie, delle incongruenze, delle inadeguatezze; ma la storia, e la realtà, non si possono tagliare con l'accetta e neanche con il bisturi. La realtà non si può costruire con un manuale di diritto e neanche con un manuale di etica sociale o di economia politica. E la storia, come ci ha insegnato **Guicciardini**, è la scienza del "particolare". Non ci rimane perciò che constatare - in tutte le sue implicanze - che il Partito popolare fu un fatto nuovo, rispetto al quale non si potrà tornare più indietro.

Detto questo, bisogna anche valutare l'altra faccia della medaglia, il versante spirituale e più propriamente religioso. Quello del periodo fascista è stato, a mio avviso, uno dei capitoli più gloriosi nella storia dell'Azione Cattolica³⁸; un capitolo che spesso non è stato valutato adeguatamente poiché lo si è guardato sul metro delle categorie antinomiche di filofascismo e antifascismo. Più di recente è stata avanzata la categoria di afascismo; certamente è una definizione più adeguata ma che a me sembra ancora insufficiente; afascismo richiama infatti l'idea di neutralità e di equidistanza salomonica. Bisognerebbe invece avanzare, a mio avviso, la categoria di "identizzazione", di ricerca cioè di una propria identità pur nel dilagare del conformismo fascista³⁹. Una ricerca che passa anzitutto sul piano religioso, nella linea di un affinamento della figura del laico nella vita della Chiesa.

Come non pensare, per esempio, ad Armida **Barelli**⁴⁰ o ad Iginio **Giordani**⁴¹, personaggi che vedrei tra i precursori del concilio Vaticano II, tra gli anticipatori del concetto di "popolo di Dio", un concetto si badi bene che si affermerà per la prima volta nel Concilio Vaticano II e che sarà codificato per la prima volta nella "*Lumen Gentium*", integrando la visione con gli altri documenti

³⁷ Sull'evoluzione dell'Azione Cattolica si veda R. Moro, *Azione Cattolica Italiana (ACI)*, in DSMC, vol. I / 2, pp. 180 – 191.

³⁸ Per le linee principali di questo periodo si veda M. Casella, *L'Azione Cattolica del tempo di Pio XI e di Pio XII (1922 – 1958)*, in DSMC, vol. I / 1, pp. 84 – 101. Per il successivo periodo di sutura cfr. ID., *Chiesa e società in Italia tra fascismo e democrazia*, Congedo, Galatina 2008.

³⁹ Una prima puntualizzazione in questo senso si può vedere in A. Sindoni, *Chiese locali, Azione cattolica, fascismo e società civile prima e dopo i fatti del '31 nelle diocesi del Mezzogiorno*, in Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia "Paolo VI", *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nel 1931*, A.V.E., Roma 1983, pp. 95 – 134.

⁴⁰ A. Barelli, *La sorella maggiore racconta*, Edizioni O. R., Milano 1981.

⁴¹ Cfr. M. Casella, *Iginio Giordani. "La pace comincia da noi"*, Studium, Roma 1990.



conciliari “*Gaudium et Spes*” e “*Apostolicam Actuositatem*”⁴². Ma in questo filone possiamo ricordare biografie meno note. Ricordo un esempio, che mi sembra maggiormente significativo per la sua specularità. Nei fatti del ‘31 si distinse, per il suo coraggio, don Francesco **Fasola**, che era assistente ecclesiastico di un circolo di Gioventù Cattolica a Novara; tra i soci di questo circolo c'era Oscar Luigi **Scalfaro**, che riconobbe in Fasola il suo padre spirituale; tra il futuro presidente della Repubblica (e quindi perfetta incarnazione del "politico") e il sacerdote Fasola si creò un legame durevole, che si proiettò a lungo fino a quando Fasola divenne vescovo (e quindi precisa incarnazione del "religioso") e arcivescovo in Sicilia⁴³.

■ La Fuci

• Si deve guardare a tutti i rami dell'Azione Cattolica, che spesso furono complementari tra di loro, compresa la Fuci che fu un'associazione d'élite ma che, proprio per questo, fu un punto di riferimento per parecchi altri. Ormai ho abbastanza anni sulle spalle da aver potuto raccogliere testimonianze anche indirette su quel periodo. Quando facevo le mie prime ricerche all'archivio centrale dell'Azione Cattolica a Roma, ho potuto raccogliere nei locali di Via della Scrofa 70 - che era stata l'antica sede della Gioventù Cattolica - la testimonianza di un anziano sacerdote che mi raccontava dell'opera discreta e riservata di monsignor Giovanni Battista **Montini** volta ad ospitare, quasi segretamente, in quei locali giovani di varie parti d'Italia, anche al di là della Fuci, giovani sorvegliati dall'occhiuta polizia fascista, come il pugliese Aldo **Moro** e il siciliano Bernardo **Mattarella**⁴⁴. Quest'ultimo era un po' più anziano di Moro e aveva potuto conoscere giovanissimo il PPI. Negli anni Venti e Trenta Mattarella, come parecchi altri in Italia, si impegnò molto nell'organizzazione della Gioventù di Azione Cattolica. "Tre giorni", lezioni approfondite di catechismo, studio della dottrina sociale della Chiesa, adunate regionali e nazionali. Un'attività che spesso urtava con l'onnipotenza del regime. Ritornò in auge in quel periodo il trinomio "Preghiera Azione Sacrificio", un motto che era stato proprio della prima Gioventù Cattolica dopo l'Unità, la Gioventù Cattolica di Mario **Fani** e Giovanni **Acquaderni**, che avevano dovuto subire le persecuzioni dell'Italia liberale e anticlericale⁴⁵. Su un punto i giovani di Azione Cattolica tennero duro specie negli anni '30 ("guerra dei distintivi", leggi razziali del '38, ecc.): la difesa della libertà religiosa rispetto alla massificazione che il regime voleva imporre anche nell'educazione dei giovani. Essi riscoprirono quella che era stata una convinzione dei vecchi cattolici liberali dell'800: la libertà religiosa è la suprema delle libertà; là dove non esiste questa tenera pianticella è difficile che possano esistere le altre libertà (politiche, sociali, ecc.), come tragicamente si scoprirà nel corso dei regimi totalitari del '900. La libertà religiosa è il sale della democrazia.

In complesso perciò quella generazione di Azione Cattolica costituì quasi una sorta di cassaforte, una cassaforte abbastanza impermeabile di fronte all'omologazione pervasiva del fascismo; una cassaforte alla quale potrà attingere l'Italia dell'immediato dopoguerra.

⁴² Ricordo che nella “*Lumen Gentium*” c'è un “capitolo” specifico, il secondo, dedicato a “Il popolo di Dio”. Una delle edizioni più facilmente consultabili dei documenti conciliari è: *Tutti i documenti conciliari. Versione italiana riveduta e corretta dei 16 documenti*, a cura dell'UCIIM, Ed. Massimo, Milano 1967; il capitolo sul “popolo di Dio” è alle pp. 12 – 22.

⁴³ Cfr. A. Sindoni, *Fasola Francesco*, in *DSMC, Aggiornamento 1980 – 1995*, pp. 313 – 315.

⁴⁴ Uno dei lavori più validi, e più recenti, su Aldo Moro è di A. Giovagnoli, *Il caso Moro. Una tragedia repubblicana*, il Mulino, Bologna 2005. Per Mattarella rinvio a G. Bolignani, *Bernardo Mattarella. Biografia politica di un cattolico siciliano*, Rubbettino, Soveria M. 2001.

⁴⁵ Sul revival “intransigente” negli anni Trenta e sul ruolo di Mattarella rinvio ad A. Sindoni, *Chiese locali, Azione Cattolica, fascismo e società civile...*, cit.



E a questo punto concludo con una domanda che non è consentita dal metodo storico, perché la storia non si fa con i se e con i ma. Una domanda che però ho il diritto di pormi come cittadino e come credente: se nel 1948 non ci fossero state le leve dell'Azione Cattolica, se non ci fosse stato un giovane clero pugnace, insomma gli eredi del vecchio movimento cattolico ottocentesco, cosa sarebbe accaduto in Italia? Ci sarebbe stato un rigurgito neofascista o ci sarebbe stato uno scivolamento verso il comunismo reale come in Ungheria e Cecoslovacchia?

Con questi interrogativi sullo sfondo, forse saremo in grado di giudicare meglio quella generazione di cattolici che ha contribuito alla ricostruzione dell'Italia sulle macerie della guerra fascista, e che ha precorso lo spirito del Vaticano II e la nuova costruzione del "popolo di Dio".

■





Un lungo cammino: Dal movimento cattolico al popolo di Dio

• Non è certo facile tracciare il quadro del cammino percorso dal laicato cattolico italiano negli anni che ci separano dalla fine dell'ultimo conflitto mondiale (1945), e dalla celebrazione del Concilio Vaticano II (1962 – 1965) che costituisce, molto più dell'altra data, un vero spartiacque nell'assetto del Movimento cattolico (d'ora in avanti MC) italiano.

I cambiamenti avvenuti sul piano dottrinale con il Concilio Vaticano II sono stati più volte affrontati¹ anche se forse sarebbe necessario indagare a fondo l'afasia in cui la teologia è caduta, dopo la svolta conciliare, proprio sul tema del laicato.

Il presente testo mantiene il carattere di appunti che richiederebbero un lavoro ulteriore. Si è ritenuto per altro che, anche nella presente forma, potessero tornare utili alla riflessione e al confronto.

■ **Natura e genesi del laicato cattolico organizzato**

• Ciò che più interessa in questo contesto è un aspetto particolare: cioè l'evoluzione avvenuta nelle forme aggregate e nel loro relazionarsi con l'aspetto istituzionale della Chiesa per un verso, con le realtà terrene per un altro. In sostanza, che cosa è cambiato in quella realtà che convenzionalmente veniva definita come Movimento cattolico. È infatti su questo piano che si è registrata una sostanziale differenziazione tra la percezione e l'autopercezione del laicato cattolico organizzato. Tale differenziazione è passata da una categoria, quella del MC – che, va detto, non alludeva solo ad un fatto organizzativo –, a quella del Popolo di Dio che in qualche modo ha “riassorbito” anche la categoria del laicato organizzato, ponendo seriamente il problema della stessa sopravvivenza della definizione “MC”.

Quest'ultima evoluzione ha avuto almeno due conseguenze: da un lato molti laici cattolici hanno interpretato la nuova visione di Chiesa come popolo, come comunione in cui tutti sono chiamati ad essere membra attive in virtù del Battesimo, come invito ad una soggettività che si poteva esprimere singolarmente o

**ERNESTO
PREZIOSI**
*Censes (Centro
Studi Storici e
Sociali)*

*“Lo sguardo
storico [...] ci
mette di fronte a
due possibili
considerazioni:
come i cattolici
abbiano vissuto
fasi storiche
difficili e convulse
nella storia
contemporanea
sempre offrendo
risposte e la
responsabilità che
siamo chiamati
come laici
cattolici di oggi a
fare la nostra
parte [...]”*

¹ Basti vedere l'opera complessiva AA.VV., *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, Il Mulino, Bologna 1995-2001 (Vol. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione* [1995]; vol. II: *La formazione della coscienza conciliare. Ottobre 1962–settembre 1963* [1996]; vol. III: *Il Concilio adulto. Settembre 1963–settembre 1964* [1998]; vol. IV: *La Chiesa come comunione. Settembre 1964–settembre 1965* [1999]; vol. V: *Concilio e transizione. settembre–dicembre 1965* [2001]). Per una differente lettura si v. *Il Concilio Vaticano II: Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di: R. Fisichella, San Paolo, Milano 2000; A. Marchetto, *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005.



comunque nella forma dello spontaneismo comunitario; dall'altro, ha fatto sì che il laicato organizzato sia stato chiamato a ridefinirsi, a "riposizionarsi" attraverso il lungo percorso di "crisi", di rinnovamento compiuto dall'associazionismo tradizionale (percorso non ancora compiuto interamente), con riferimento non tanto all'aspetto teoretico quanto ad una nuova collocazione pastorale.

Un cammino diverso hanno compiuto molte nuove forme di movimento sorte e affermatesi negli anni del post Concilio, non solo ma anche a causa dei "vuoti" lasciati dal processo di rinnovamento dall'associazionismo tradizionale: primo tra tutti quello che potrebbe essere chiamato il vuoto di "presa di iniziativa" dell'Azione Cattolica Italiana (d'ora in avanti ACI) che del MC, nella versione preconciolare, era il perno e il nucleo propulsivo.

Il tentativo di lettura storica, allora, vorrebbe andare in direzione non tanto di una ricostruzione analitica dei fatti intercorsi, quanto di una lettura di alcune forme del laicato organizzato nella loro evoluzione interna e nella relazione con la Chiesa (vista in questo caso come prevalente realtà gerarchica).

Mi pare che sia questa la strada per individuare il senso di alcune scelte e di alcune condizioni che hanno di fatto reso il MC organizzato, pur in presenza di una dinamica vitalità delle comunità locali, una realtà frammentata, una galassia in qualche caso fatta di realtà parallele in cui si è abbassato il tasso di caratterizzazione laicale a scapito anche di una capacità di indirizzo espresso su temi tipicamente laicali.

■ Cos'era il movimento cattolico

- Necessariamente la nostra riflessione è circoscritta ad un aspetto: il cambiamento avvenuto dopo la stagione del Concilio nel laicato cattolico e in particolare nel laicato organizzato, in quella galassia piuttosto coesa che chiamavamo MC. Ma proprio per questo è necessario favorire il confronto, proporre qualche elemento di sintesi su ciò che era il MC nei primi anni del secondo dopoguerra alla luce dell'evoluzione storica, prendendone in considerazione due aspetti: la concezione "ausiliaria" ma non passiva e la dimensione organizzativa. Si trattava di una realtà che si era andata sedimentando lungo decenni seguendo in parallelo la storia nazionale: dal primo sorgere intransigente alla lenta diffusione di una sensibilità sociale, "esclusivamente" formativa durante il ventennio, per giungere all'esplosione organizzativa del secondo dopoguerra. Non si trattava di un fenomeno omogeneo, pianificato una volta per tutte, ma di una realtà in crescita per successive intuizioni, in un intreccio di genuina e carismatica presa di iniziativa laicale con scelte e interventi del magistero ecclesiastico che aveva via via approvato, sollecitato, corretto, ristrutturato il complessivo movimento nelle sue finalità e nel suo articolarsi. Lungo questo percorso vi era stata una continua chiarificazione tra momenti più squisitamente religiosi e formativi e quelli più sociali e politici, a partire già dai primi del '900 a seguito dello scioglimento dell'Opera dei Congressi (1904). Una chiarificazione cui contribuirà non poco – come dirò – la fondazione sturziana del Partito Popolare nel 1919.

Dal punto di vista storico con l'espressione "MC" si indica "quell'insieme di idee, programmi, organizzazioni, iniziative che caratterizzano l'impegno dei cattolici nella vita civile, politica e sociale, in seno alle istituzioni, nel campo culturale, educativo, sindacale e così via, sulla base di una ispirazione cristiana e in antitesi alle ideologie e correnti culturali e politiche contrarie agli insegnamenti della Chiesa e ai valori evangelici"².

² Cfr. F. Malgeri, voce "Movimento cattolico", in *Dizionario delle idee politiche*, diretto da E. Berti e G. Campanini, Ave, Roma 1993, p. 516.



Fin dalle sue origini il MC ha rivestito differenti caratteristiche sia rispetto ai tempi, sia rispetto ai luoghi e alle situazioni e non pertanto riconducibile ad “un unico obiettivo sociale o politico”. Nella storia del secolo XIX, il MC compare intorno alla metà del secolo caratterizzandosi come “la risposta della Chiesa alle rivoluzioni borghesi e liberali, imperniata sull’attivazione e il riconoscimento di specifiche funzioni del laicato cattolico, che viene in tal modo acquisendo una propria fisionomia distintiva rispetto al tradizionale ‘popolo fedele’”. Il Movimento diventa quindi “la risposta laicale del cattolicesimo alla laicizzazione liberale dello Stato e della società”³.

Un carattere che è facilmente riconducibile alle prime esperienze delle Amicizie cattoliche e in genere a tutto il fermento che possiamo riconoscere nel fine secolo come “espressione di un intervento del laicato cattolico, in sintonia e sotto le direttive del papato per contrastare il processo di laicizzazione dello Stato e delle istituzioni, nelle condizioni storiche create dalla rivoluzione francese, dall’affermarsi del liberalismo e della borghesia”, spingendo “i cattolici a dotarsi di proprie organizzazioni e partiti, e far uso delle libertà concesse loro come a tutti i cittadini”⁴.

Alla luce di questa definizione possiamo notare che, lungo gli anni, il MC ha assunto diverse forme, frutto appunto dell’evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stato e più in generale tra Chiesa e modernità. Ad un certo punto poi una evoluzione dell’Azione Cattolica andrà assumendo un profilo più organico e articolato della primaria Società della Gioventù cattolica; ciò avviene nei primi decenni del ’900 con lo scioglimento dell’Opera dei Congressi⁵ e con la costituzione del Partito Popolare Italiano⁶. **Sturzo** in particolare mostra di avere compreso più di altri come il modo migliore di fare i conti con la modernità non fosse quello di rifiutare in blocco le conquiste liberali, ma di promuovere un movimento riformatore che, scegliendo la forma democratica, favorisse la maturazione della coscienza civile e politica dei cattolici italiani. Non privando il paese del loro contributo cristianamente ispirato. Ciò favorì una distinzione che mise meglio in chiaro i compiti dell’Azione Cattolica rivolti alla “preparazione delle coscienze per l’opera di restaurazione cristiana della società”, un’opera che si svolge “al di fuori e al di sopra dell’azione strettamente politica” che rimane appannaggio della “libera iniziativa dei cattolici”⁷.

Da allora vi sarà la necessità di definire il campo di influenza e i confini effettivi di ACI e di MC. Una distinzione che sarà meno necessaria quindi sotto i pontificati di **Pio XI** e del successore

³ Si v. l’introduzione dei curatori F. Traniello - G. Campanini, *Dizionario storico del movimento cattolico*, Marietti, Casale Monferrato 1981, I/I, p. IX.

⁴ G. Verucci, *Il problema delle origini*, in F. Traniello - G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento Cattolico in Italia*, cit., I/I, p. 18.

⁵ Con lo scioglimento dell’Opera dei Congressi e le modifiche statutarie del primo decennio del secolo, comincia così ad affermarsi, come nome e sotto il profilo organizzativo, l’azione cattolica contemporanea, una realtà che già l’enciclica *Il fermo proposito*, il pontificato di Benedetto XV ed in seguito il magistero di Pio XI, raccomanderanno ed estenderanno alla Chiesa universale. L’ACI viene dall’enciclica così definita: “il complesso delle opere sostenute e promosse in gran parte dal laicato cattolico e variamente ideate a seconda dei bisogni propri di ogni nazione e delle circostanze particolari in cui versa ogni paese è appunto quello che con termine più particolare suole essere chiamata *Azione Cattolica* o *Azione dei cattolici*” (Cfr. il testo in *Acta Apostolicae Sedis*, XXXVII (1904-1905), pp. 741-767).

⁶ Alla distinzione tra ACI propriamente detta e azione dei cattolici mancava infatti un chiarimento ulteriore, quello che porta ad una autonoma azione politica, con la nascita del Partito popolare. La storiografia infatti è concorde nell’affermare che ancora fino al 1918 l’ACI non sarà separabile dal MC. Pertanto, durante l’età di Pio X, l’Azione Cattolica è la forma istituzionale del Movimento cattolico, e non si può prescindere da tutto il complesso delle attività dei cattolici, qualunque siano le finalità che essi perseguono (così si esprime D. Veneruso nel suo *L’Azione Cattolica Italiana durante i pontificati di Pio X e di Benedetto XV*, Ave, Roma 1984, p. 3, pur precisando che “come complesso delle organizzazioni laicali cattoliche operanti in comunione con le autorità ecclesiastiche e con la Santa Sede per l’attuazione di finalità religiose, l’Azione Cattolica è concettualmente distinguibile dal Movimento Cattolico che comprende anche l’esercizio di attività politico-sociali”. L’acquisizione è recente, infatti quando il De Rosa scrive il suo primo testo di sintesi sul MC tra il 1874 e il 1919, lo intitola *Storia politica dell’Azione Cattolica*).

⁷ Giunta centrale ACI, 8 febbraio 1919.



Papa **Pacelli** quando il radicamento e lo sviluppo dell'ACI sarà tale (per forza propria e per necessità contingente) da registrare una sorta di “monopolio dell'ACI” divenuta se non il MC *tout court* la realtà leader o l'associazione “principe” dell'Apostolato laicale, come allora si diceva.

- Realtà che nel suo insieme conservava nelle varie evoluzioni il timbro laicale, espresso da numerose donne e uomini di grande qualità che interloquivano direttamente con la gerarchia sino ai massimi livelli (basti pensare anche solo a G. **Toniolo** e A. **Barelli**).

Altra caratteristica di questo Movimento è l'aver sempre, pur nella sua articolazione e varietà, trovato il modo di esprimere un pensiero e una linea di azione che si proponeva come linea guida per il laicato, ma addirittura (nell'assenza di organizzazioni come la CEI) per l'intera Chiesa nazionale e per le singole chiese diocesane. Il MC, quindi, come realtà non già omogenea al suo interno, ma capace in sostanza di esprimere un indirizzo, un orientamento comune.

Provo a descrivere brevemente che cosa sia stata questa realtà che alla metà degli anni '50 raggiunge una consistenza numerica e organizzativa che porterà la stessa ACI a toccare tre milioni e mezzo circa di aderenti, con una capillarità di presenza che non si limitava al solo impianto parrocchiale, ma si avvaleva di un apostolato specializzato per ambiente e condizione di vita⁸.

■ Apostolato “ausiliario” ma non passivo

- Anche al momento del suo apogeo, dagli anni '30 agli anni '50, ad una prassi di fervore apostolico laicale che coinvolgeva migliaia di donne e di uomini (ma anche di ragazzi) con una profonda adesione vocazionale, non corrispondeva ancora un pieno riconoscimento teologico. Lo stesso apostolato svolto dai laici di ACI si configurava come “ausiliario” a quello svolto, per mandato divino, dalla gerarchia⁹. Anche un pontefice come **Pio XI** sosteneva che l'ACI coopera all'apostolato “dei veri e propri apostoli, i Sacerdoti e i Vescovi”¹⁰.

Si trova in questa visione molto di quel concetto di laicato che, pur avanzato per quei tempi, finiva per sottolineare una immagine di subordinazione, superata – sul piano teorico – solo con la visione conciliare del Popolo di Dio. “Il laicato – affermava ad esempio Mons. **Civardi**, autore di un assai diffuso manuale – non avendo ereditato nessun potere degli Apostoli, non è quindi capace di un apostolato vero e proprio”¹¹.

Civardi sviluppa d'altro canto il concetto – suffragato da passi magisteriali¹² – di una non passività del laicato che sarebbe appunto tradotta nella categoria della “collaborazione”. Per l'ACI, poi, questa non passività non è soltanto frutto di una “approvazione gerarchica”, ma consiste in una “vocazione e missione”¹³. Per concludere che “per questo speciale mandato l'Azione Cattolica

⁸ Cfr. E. Preziosi, *Obbedienti in piedi. La vicenda dell'Azione Cattolica in Italia*, Sei, Torino 1996, pp. 257 e ss.

⁹ “Agli Apostoli furono comunicati questi tre poteri: di *santificare*, mediante l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione dei divini misteri; di *insegnare* tutte le verità e i precetti di Cristo; di *reggere* i fedeli, cioè i membri della società cristiana. Donde le tre funzioni corrispettive: il *ministero sacro*, il *magistero*, il *governo*. L'insieme di tali poteri e funzioni costituiscono l'Apostolato”: cfr. L. CIVARDI, *Manuale di Azione Cattolica*, Coletti, Roma 1961¹³, pp. 73-74.

¹⁰ *Discorso alle lavoratrici della Gioventù Femminile dell'ACI*, 19 marzo 1927.

¹¹ L. CIVARDI, *Manuale di Azione Cattolica*, cit., p. 75.

¹² Per ulteriori riferimenti rimando al mio *Il Concilio Vaticano II, l'apostolato dei laici e l'Azione Cattolica*, in E. PREZIOSI (a cura di), *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009, pp. 147-178.

¹³ “La chiamata del laicato alla partecipazione dell'apostolato gerarchico costituisce una vera e propria vocazione”: cfr. PIO XI, *Discorso ai dirigenti dell'Azione Cattolica di Roma*, 19 aprile 1931; “La schiera eletta dei cattolici, riuniti a disposizione della Gerarchia Ecclesiastica, come riceve da questa il mandato, così ne accoglie il vigoroso impulso”: cfr. PIO XI, *Lettera Quae Nobis al Card. Bertram*.



è come innestata, o incorporata alla Gerarchia. Si potrebbe dire, in un certo senso, che c'è tra esse una unione organica come tra il braccio e il corpo, tra il ramo e il tronco dell'albero"¹⁴. Si vuol dire che l'Azione Cattolica è la *longa manus* della gerarchia ecclesiastica: niente di più appropriato di questa metafora¹⁵.

In presenza di questo quadro teologico e magisteriale è davvero rilevante il senso di laicità che emerge forte dalla storia dell'Azione Cattolica, specie dopo la forzata conduzione ecclesiastica (1939-1946) dovuta alle pressioni del regime fascista. In fondo il MC così come l'ACI – e anche l'Opera dei Congressi che è promossa dalla Società della Gioventù Cattolica e guidata da G. **Acquaderni**, uno dei due fondatori – nascono per iniziativa laicale e quindi ricevono un riconoscimento dalla gerarchia ecclesiastica, ed è singolare l'intreccio che si produce tra esperienza laicale, pronunciamenti del magistero sui laici ed elaborazione teologica in materia laicale. Quest'ultima, come è noto, non precede ma segue ed è in qualche maniera "provocata" dall'esperienza laicale.

■ L' ACI come apostolato organizzato

- D'altra parte lo stretto legame con la gerarchia è visto, specie nel '900, anche in funzione di un disegno organizzativo nel quale all'ACI è affidato un particolare mandato, come "apostolato cattolico organizzato dei laici". Uscendo quindi dalla dimensione generica di un'azione "conforme ai principi della religione cattolica" essa è "l'organizzazione del laicato per una speciale e diretta collaborazione con l'apostolato gerarchico della Chiesa" (Statuto ACI '46). L'Associazione viene identificata, insieme alle varie forme a vario titolo (coordinamento, dipendenza) ad essa aggregate nel dopoguerra, come una forma organizzata della struttura della Chiesa, rivolta al raggiungimento del fine stesso apostolico¹⁶. Una situazione in cui il MC torna a coincidere essenzialmente con l'ACI.

La natura e la finalità di questa forma di apostolato così riassunte sono via via tradotte dal punto di vista delle forme esterne¹⁷ che ricalcano l'articolazione territoriale della Chiesa (diocesi, parrocchia). Anche se non in una forma esclusiva, vivono e si sviluppano infatti in quegli anni numerosi strumenti a carattere missionario (ad esempio Gioventù Studentesca). Lungo gli anni '50 si accentua "il fervore di contatto da persona a persona, da gruppo a gruppo del mondo cattolico per la penetrazione e la diffusione dei propri ideali"; ci si trova "di fronte ad un decennio segnato da una popolarità organizzata e operante, per la quale anche la stessa adesione alle organizzazioni cattoliche rappresenta una scelta di campo ed insieme una scelta di una testimonianza di vita"¹⁸. Questo grande fervore è altresì accompagnato "da una grande presenza di pubblicazioni, manuali, opuscoli, fogli destinati agli ambienti più diversi e impostati in modo da organizzare la vita

¹⁴ L. CIVARDI, *Manuale di Azione Cattolica*, cit., p. 78.

¹⁵ Scrive con efficace sintesi Civardi: "Da ciò non deriva che la Gerarchia Ecclesiastica, nella sua costituzione, abbia bisogno dell'Azione Cattolica. Essa è perfetta in se stessa" (L. CIVARDI, *Manuale di Azione Cattolica*, cit., p. 78).

¹⁶ "Scrisse Pio XI all'episcopato argentino (4 novembre 1931): 'Nobilissimo è il fine dell'ACI poiché coincide col fine stesso della Chiesa'. E Pio XII affermò: 'Alta è la missione dell'ACI, come quella che presta il suo concorso al raggiungimento del fine stesso della Chiesa' ". Cit. in L. Cardini, *Voce Azione Cattolica (A. C.)*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1949, vol. II, col. 593-598.

¹⁷ "Note esterne essenziali dell'A.C., come oggi si riscontra in tutto il mondo cattolico – scrive Luigi Cardini nel '49 – sono la forma dell'*apostolato organizzato*, e la forma dell'organizzazione corrispondente alla organizzazione della gerarchia ecclesiastica"(ivi, p. 594).

¹⁸ A. Monticone, *Aspetti e vicende del movimento cattolico in Italia nel '900*, in J. Delumeau, *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985, pp. 1042 (ed. orig. J. Delumeau, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*, Private, Toulouse 1979, 2 voll.).



collettiva e singola dei cristiani dentro una grande struttura morale e unitaria, anche se così sminuzzata e particolaristica nel suo adeguarsi alle varie realtà”. Come dire che “la popolarità organizzata ha i suoi catechismi, i suoi testi di spiritualità, le sue canzoni, i suoi punti di riferimento [...]. In questi anni si fa strada l’idea che attraverso le aggregazioni i cattolici possono avere l’intento di organizzarsi come lavoratori, come professionisti, come casalinghe...”¹⁹. È la stagione dell’ACI di “massa”²⁰. Una massa non amorfa, ma articolata con un disegno talvolta spontaneo e in molti casi pensato e scelto con una combinazione di studio, riflessione, esperienze sul campo, deliberazione negli organismi democratici ai vari livelli²¹. Potrebbe apparire che l’attenzione si sia concentrata soprattutto sull’ACI trascurando il MC. Ma in realtà questo è dovuto alla centralità dell’ACI secondo il disegno di **Pio XI** intorno a cui comunque si saldavano, in varie forme e modalità, le Opere e tutto il resto dell’associazionismo, con legami a volte più stretti a volte più tenui e in ogni caso finalizzati a “coprire” l’intera realtà sociale; ciò avveniva in un clima di scontro (guerra fredda e dintorni), che da un lato alimentava questo sistema e dall’altro lo rendeva “indispensabile”, ingessandolo, per certi versi, in alcune forme e peraltro rischiando di attribuire al tema della missionarietà, molto sentito e diffuso, un timbro eccessivamente legato al confronto con la secolarizzazione²². Allo stesso tempo non mancavano i segnali di consapevolezza, per un verso, e di crisi, per un altro. Negli anni ’50, nel clima di contrapposizione, si delinea il progetto di una nuova cristianità²³ che non ha sempre e solo i toni della mobilitazione²⁴, ma anche della efficace azione formativa animata da un elevato numero di laici cristiani: una formazione impermeabile rispetto alle asprezze della sinistra ideologica perché impegnata in un’opera capillare svolta nel territorio, nella ferialità. Così come quelli sono gli anni in cui ci si misura con la presenza di un partito di ispirazione cristiana che si trova al centro di un quadro politico²⁵ nella difficile situazione di mantenere insieme le esigenze economiche della ricostruzione (affidate nei governi centristi alla cura di un liberale come **Einaudi**) e le esigenze di giustizia sociale che stanno a cuore a tanti giovani cattolici ora impegnati nella DC: da **La Pira** a **Dossetti**, e a quel **Carlo Carretto** che se ne è fatto interprete durante il grande raduno dei “baschi verdi” del 1948. Hanno origine in questi anni due comportamenti contraddittori. La delega del mondo cattolico alla DC da un lato, e dall’altro, la divaricazione tra DC e mondo cattolico, essendo quest’ultimo spesso scontento dei risultati dell’azione politica del partito di ispirazione cristiana e portato a richiedere, attraverso i Comitati Civici, il raggiungimento di obiettivi che stanno a cuore ai cattolici. Tanto che ad un certo punto, dalla segreteria **Fanfani** in poi (1954) la DC andrà dotandosi di propri strumenti organizzativi più efficaci e di propri momenti di studio e di formazione. Anche se non mancheranno luoghi qualificati di confronto tematico tra MC e DC: quali ad esempio le Settimane sociali (che si interromperanno all’inizio degli anni ’70)²⁶. In definitiva uno sguardo di insieme a

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ Si v. E. Preziosi, *Obbedienti in piedi*, cit., pp. 289-290.

²¹ Si pensi ad esempio all’ordine del giorno che nel ’24 nella Società della Gioventù cattolica istituisce le “sezioni aspiranti”. Si v. E. Preziosi, *Il progetto educativo dell’Azione Cattolica Italiana negli anni ’20 e ’30. Le “Sezioni aspiranti*, in “*Studium*”, LXXXV (settembre/ottobre 1989), 5, pp. 663 ss. Si v. sull’approfondimento metodologico l’originale riflessione di G. Catti, *Ragazzi in movimento. Un’esperienza dell’associazionismo giovanile cattolico*, Quattroventi, Urbino 2008.

²² E. PREZIOSI, *Obbedienti in piedi*, cit., pp. 268 e ss.

²³ Cfr. P. Scoppola, *Chiesa e società negli anni della modernizzazione*, in A. Riccardi (a cura di), *Le Chiese di Pio XII*, Laterza, Bari 1986, pp. 3 ss.

²⁴ Si v. G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent’anni*, Studium, Roma 1977, p. 63; R. Sani, *Da De Gasperi a Fanfani: “La Civiltà Cattolica” e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962)*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 163-196; A. Riccardi, *Governo e profezia nel pontificato di Pio XII*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Laterza, Bari 1985, p. 50.

²⁵ Sulla relazione tra DC e mondo cattolico si v. G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in V. Castronovo (a cura di), *L’Italia Contemporanea 1945-1975*, Einaudi, Torino 1976.

²⁶ Si v. E. Preziosi, *Storia di una sospensione*, in “*La Società*” 2007, 6, pp. 862-886.



quegli anni ci porterebbe a dire che dietro l'apparenza di un mondo cattolico compatto, andranno sviluppandosi fermenti di criticità tanto da poter predatore lo stesso "disgelo ecclesiale": è un punto controverso anche sul piano storiografico dove si è preferito offrire il quadro di un rinnovamento proposto dal Concilio a un mondo cattolico attardato nelle dinamiche di contrapposizione, per poi considerare la crisi come un portato dell'incontro tra queste due realtà. Ritengo viceversa che sarebbe possibile tentare una lettura differente, cui personalmente propendo, guardando alla stessa realtà dell'ACI dove, ad esempio, con il pontificato di **Giovanni XXIII** si ha l'avvicendamento tra Luigi **Gedda** e Agostino **Maltarello** (1959) alla presidenza generale, affiancato come vice presidente da Vittorio **Bachelet**. Data già da questi anni la sensibilità per una unificazione delle varie associazioni che allora costituivano l'impianto dell'ACI. Visione unitaria che passa per alcune sperimentazioni ed è sostenuta dalla parola di papa **Roncalli** che si esprime per una presentazione unitaria dell'ACI²⁷ nel contesto diocesano e parrocchiale.

È una realtà che farà dire a Bachelet, in una intervista del '79, rivendicando in qualche modo una situazione di consapevolezza del laicato associato o quanto meno della sua leadership: "Se di una crisi si può parlare, nel senso di una necessità di ripensare al modo di tradurre in una nuova fase storica il compito dell'ACI, non è che questa sia nata, come un po' banalmente si dice, dal Concilio, ma è nata come il Concilio dalle trasformazioni più profonde della società italiana e, direi, della società umana che abbiamo vissuto e stiamo vivendo, quindi, per dare una risposta ai grandi problemi della missione della Chiesa e dei cristiani nel mondo di oggi e di domani"²⁸.

Su tutto ciò plana il vento del Concilio. Ma per accostare questa pagina dobbiamo richiamare l'accelerazione subita dalla storia in quegli anni.

■ Un profondo mutamento storico

- Per comprendere il mutamento e le difficoltà insite nella ridefinizione del MC è importante sottolineare come sia cambiato in profondità sia il riferimento al quadro ecclesiale sia il contesto della storia civile e politica. Si tratta di un vero e proprio mutamento epocale di cui pochi furono consapevoli all'inizio; in genere, anche chi si rese conto della profondità dei cambiamenti, difficilmente fu in grado di valutarne la portata, che è risultata davvero epocale. Non è qui il caso di sviluppare questo cenno, ma basti pensare alle grandi trasformazioni avvenute in campo scientifico, ai progressi economici che mutarono profondamente il senso stesso del lavoro (si pensi alla legge del 1963 che consentiva alle donne di lavorare nella pubblica amministrazione). I grandi cambiamenti economici comportarono le migrazioni interne, che sradicarono e trasferirono al nord migliaia di italiani che andavano ad insediarsi accanto alle grandi industrie di città come Milano e Torino; così come lo spostamento degli addetti all'agricoltura, all'industria, i cambiamenti nel costume e nello stesso contesto familiare, indicatori che contribuirono ad una profonda trasformazione sociale che ha ripercussioni anche sul piano politico.

²⁷ Giovanni XXIII dirà ad es. il 1 dicembre 1961: "Nell'Azione Cattolica tutti portano un contributo di diversa preparazione e sensibilità, e ciascuno s'impegna secondo le particolari direttive. Ma un lavoro, anche profondo, svolto nei diversi rami, senza la cura dell'unità non potrebbe portare gli auspicati frutti, perché frantumerebbe le energie in una eccessiva dispersione. L'unità deve regolare il comune lavoro, dirigerlo a mete semplici, ma precise e chiare, favorire il libero espandersi delle singole forze. Senza un'azione concorde non si è mai avuto un successo duraturo e profondo. La storia lo insegna" Cfr. "L'Osservatore romano", 11-12 dicembre 1961. Per un più ampio commento si veda C. Maccari, *L'Azione Cattolica nel Magistero di Giovanni XXIII*, in "L'Assistente Ecclesiastico", XXIII (1963), 3, pp. 138-154.

²⁸ Ora in V. Bachelet, *Chi ha detto che rinnovarsi non costi fatica. Il Concilio e la crisi di rinnovamento dell'ACI*, intervista in E. Preziosi, *Il tempo ritrovato. I cattolici in Italia negli ultimi cent'anni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, p. 265.



A tutto questo insieme di indicatori del cambiamento corrisponderà una Chiesa che si lascia interpellare anch'essa in profondità fino al punto di interrogarsi su di sé, su ciò che può essere il senso stesso della sua presenza nel mondo, mettendo in moto un rinnovamento dalle dimensioni inedite. Per il nostro tempo è importante comprendere l'interesse in quegli anni per il laicato. Dal punto di vista storiografico si propende a ritenere che l'associazionismo cattolico, proprio perché appesantito dalla formula organizzativa, sia andato in crisi per l'incapacità di comprendere il nuovo²⁹. In realtà andrebbe studiata la capacità avuta dal laicato di prendere in considerazione i segni di novità a partire da tre punti di forza: l'organizzazione che a sua volta consentiva una circolazione delle idee attraverso la stampa, la convegnoistica ecc.; il fatto che vi fosse al suo interno una responsabilità esercitata in prima persona attraverso modalità democratiche, anche se temperate dall'intervento dell'autorità ecclesiastica; il fatto, infine, che una formazione intensiva e organica quale quella favorita dall'associazionismo consentisse la crescita di punte di consapevolezza che non a caso si manifesteranno già nei primi anni '50 proprio sul crinale del confronto con la storia e con il mondo³⁰.

■ Il vento del Concilio: la nuova immagine di Chiesa e Mondo

- Su tutto ciò soffia il vento del Concilio: ci possiamo chiedere cosa sia stato questo grande evento per il tema che stiamo considerando.

Già sul finire degli anni '50 inizia per la Chiesa un percorso che la porterà a quell'“aggiornamento”, ad una risposta alla modernità, frutto non di un “adeguamento” ma di un sostanziale ritorno alle origini, un *ressourcement*, come dirà **Giovanni XXIII**, un andare alle fonti, all'essenziale, un discernimento sapienziale della sua stessa storia e della storia dell'umanità intera. Il Vaticano II segna pertanto una cesura e l'inizio di una storia nuova con una Chiesa che, dopo la fase di smarrimento vissuta all'indomani della Rivoluzione francese (1789), dopo la lunga fase dell'intransigentismo e della questione sociale (*Rerum Novarum*, 1891), dopo il confronto con i totalitarismi e l'avvento della società di massa – una Chiesa che occupava la scena centrale della prima metà del '900 – trova una sintesi nuova nel suo rapportarsi con lo Stato, con gli Stati. Una sintesi che prende definitivamente le distanze dal modello costantiniano. Si concludeva così l'età “piana”³¹ ed iniziava l'età giovannea e paolina, con un chiaro richiamo a due figure della prima stagione cristiana, con un ritorno alle origini della Chiesa e della predicazione alle genti. Ciò che interessa sottolineare è che con la stagione del Concilio si apre un differente modo di rapportarsi, da parte della Chiesa, al mondo³² facendo i conti con la modernità e – ciò che più conta – un differente modo di autopercepirsi della Chiesa stessa. Una Chiesa che si interroga. Si pensi in particolare al magistero di **Paolo VI** che, eletto fra la prima e la seconda sessione del Concilio,

²⁹ Si v. R. Cerrato, *Dal Concilio al '68. Il mondo cattolico italiano negli anni '60*, in C. Adagio - R. Cerrato - S. Urso (a cura di), *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, Cierre, Verona 1999, pp. 313 ss.

³⁰ Basti pensare al “caso Carretto” (1952) e per certi versi più ancora al “caso Rossi” (1954). Cfr. M. C. Giuntella, *Cristiani nella storia. Il “caso Rossi” e i suoi riflessi sulle organizzazioni cattoliche di massa*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, cit.; e ora anche Id., *“Vogliamo fare il gioco di Dio”. La presidenza di Mario Rossi alla GIAC (1952-1954)* in E. Preziosi (a cura di), *Storia dell'Azione Cattolica*, cit., pp. 135-147.

³¹ Iniziata negli anni della Rivoluzione francese con Pio VI (1717 – 1799), a cui seguiranno, su undici pontefici, ben sette con il nome di Pio, sino a Pio XII, papa Pacelli (1939-1958).

³² Si pensi a quanto cambiò l'atteggiamento verso molti temi che erano stati combattuti, nei primi anni del XX secolo. Cfr. A. Melloni, *Vaticano II, modernismo e modernità*, in A. Botti e R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, Quattroventi, Urbino 2000.



dedica al tema della autocoscienza della Chiesa ripetuti e profondi insegnamenti³³. La Chiesa che si rigenera nel Concilio si presenta con un volto più spirituale che gerarchico e dottrinale, un volto che si lascia plasmare con tutte le sue componenti dallo Spirito (LG, n. 4). Una Chiesa che sa di doversi convertire e che va verso il mondo con uno sguardo di misericordia più che di condanna, senza per questo rinunciare ad insegnare e a proclamare la verità che salva. Una Chiesa che nel Concilio prende in considerazione per la prima volta temi, semplicemente³⁴ umani, profani come economia, pace, guerra, sessualità, matrimonio ecc. Una Chiesa che presenta al mondo la centralità di Cristo con il grande disegno divino verso l'umanità che ha per centro "Cristo pienezza della vita religiosa nella quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose"³⁵.

■ La nuova fondazione battesimale e la nuova visione dell'altro

- Tenendo il Concilio "davanti a noi" ("sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre"³⁶) vorrei richiamarne gli aspetti fondativi e innovativi: un passaggio di tipo teologico, che aiuta però a cogliere la novità storica, ancora problematica e *in fieri*, che caratterizza il tema dell'apostolato dei laici dopo il Concilio. Punto di partenza è comprendere come il Concilio Vaticano II rifondi la centralità del battesimo (LG, n. 9), il pilastro che, insieme alla nuova visione dell'altro, sorregge il nuovo scenario³⁷. I laici vengono "radicati" non in termini funzionali (cioè sul "cosa fanno..."), e in questa logica del pre-Concilio trovava collocazione l'apostolato dei laici come un "fare plus"), ma piuttosto nella successione di immagini (popolo di Dio-creatura dello Spirito-corpo di Cristo) che caratterizza la Chiesa e la definisce come sacramento della dinamica trinitaria³⁸.

È evidente come la nuova fondazione battesimale sposta gli equilibri relazionali tra i soggetti, così come il radicamento e il rapporto tra il "fare" e l'"essere" dei laici e del ministero. In tal modo genera un problema di comprensione riguardo l'apostolato dei laici che diventerà molto evidente nel post Concilio³⁹ e che, laddove sarà trascurato, darà luogo a fraintendimenti.

³³ In particolare, si veda il *Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio* del 29 settembre 1963 (in *Enchiridion Vaticanum*, 1, 149-159), il *Discorso di chiusura del secondo periodo del Concilio* del 4 dicembre 1963 (ivi, 207), il *Discorso in apertura del terzo periodo del Concilio* del 14 settembre 1964 (ivi, 250-252), l'*Omelia nella settima sessione del Concilio* del 28 ottobre 1965 (ivi, 413-417), lettera enciclica *Ecclesiam suam* del 6 agosto 1964, nn. 10 e 19-42.

³⁴ Cfr. E. Chiavacci, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et Spes*, Studium, Roma 1967.

³⁵ Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), n. 2.

³⁶ Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, NMI, n. 57.

³⁷ Cfr. L. SARTORI, *La Lumen Gentium. Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1995, pp. 47-53.

³⁸ Anche se nel Nuovo Testamento in un solo passo (quello di 1 Pt 2 citato in *Lumen Gentium* 9) la denominazione "Popolo di Dio" è applicata alla Chiesa, mediante l'analisi di brani di san Paolo e dei Padri della Chiesa emerge come evidente la concezione che l'eredità di Jahvè è passata ormai al nuovo popolo cristiano. Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione "Lumen Gentium"*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 125-127. L'autore fa poi notare come, riprendendo il paragone con Israele, il testo attribuisca al Nuovo Israele non solo l'appellativo di "Chiesa di Dio" bensì anche "Chiesa di Cristo". Il passaggio ove si parla di "coloro che guardano a Gesù" richiama il significato etimologico del termine greco "ekklesia", che deriva da "ek-kaleo" (= alzare gli occhi verso) ed è imbevuto della teologia giovannea della luce. Interessante è pure la scelta fatta dai padri conciliari di inserire in questa parte riferimenti a testi legati al tempo pasquale.

³⁹ Rimando per questa nuova visione e per il paragrafo seguente al mio *Il Concilio Vaticano II, l'apostolato dei laici e l'Azione Cattolica*, cit.



Un ulteriore spostamento, in parte conseguenza della LG e in parte complementare a quello da essa operato, si attua nella *Gaudium et Spes* (GS) e riguarda la diversa comprensione di ciò che “non è Chiesa”, nella fattispecie il mondo⁴⁰.

L'introduzione della GS (nn. 1-10) è molto articolata ed è importante per comprendere lo spirito nuovo del Concilio. Infatti esprime già in sintesi il nuovo atteggiamento della Chiesa. Del resto già il titolo è esplicativo: non si parla di “Chiesa e mondo” ma di “Chiesa nel mondo contemporaneo” e questo significa almeno due realtà che sono anche scelte: la Chiesa si sente parte del mondo; la Chiesa vuol guardare al mondo concreto dell'oggi.

Se il Concilio ha guardato molto *ad intra*, con la *Gaudium et Spes* i Padri conciliari si sono rivolti *ad extra*. Il documento conciliare insiste sull'intima solidarietà col mondo e sottolinea che il Concilio si rivolge a tutti gli uomini (novità introdotta da **Giovanni XXIII** nella *Pacem in terris*). Dopo aver precisato il termine “mondo” inteso come mondo umano, come storia umana complessa ed ambigua, come opera della creazione da parte di Dio, il documento evidenzia il nuovo atteggiamento della Chiesa mediante l'uso di due parole: “dialogo” e “cooperazione”, col significato di offerta (“mettendo a disposizione”)⁴¹. Le conseguenze non sono di poco conto quando questo insegnamento è considerato rispetto alla prassi corrente⁴².

Le conseguenze non sono da poco per il laicato: l'orizzonte diventa non più l'instaurazione della cristianità, ma la costruzione del Regno di Dio, dove il mondo diventa pienamente se stesso e, di conseguenza, rispondente al disegno creaturale di Dio. E di conseguenza abbiamo il passaggio da un mondo ostile a un mondo luogo comune della nostra esistenza, luogo della rivelazione di Dio attraverso i segni dei tempi, quindi “luogo teologico”; muta così anche la comprensione e la collocazione del laico: non più soggetto che, compromesso con il mondo, è a rischio, piuttosto l'interprete privilegiato di “un'altra lingua”, voce del mondo per la Chiesa e voce della Chiesa per il mondo.

Queste acquisizioni, come si vede, hanno un effetto diretto circa il nostro tema: il laico diventa – non solo o non tanto, di fatto, ma con fondamento teologico – il soggetto privilegiato della Chiesa nel mondo. Ciò trasforma profondamente il concetto di “apostolato dei laici” in almeno tre direzioni che si richiamano in estrema sintesi: l'apostolato dei laici diventa bi-univoco, voce della Chiesa per il mondo, voce del mondo per la Chiesa; in secondo luogo diventa un ambito proprio, collaborativo nei confronti della gerarchia, ma non più semplicemente esecutivo; ed infine diventa essenziale e non più opzionale per il dato battesimale, essenziale per la Chiesa stessa nel suo stesso esistere e per la sua stessa missione. Si tratta di una trasfusione magisteriale, di visione teologica, cui però deve corrispondere un mutamento di mentalità e di prassi.

Con questa nuova visione infatti si dovrà misurare la prassi ecclesiale. Vorrei mettere in evidenza – in riferimento ai laici – una tematica che emerge forte nel Concilio e che è possibile anche seguire nei suoi sviluppi nelle assemblee sinodali e nei documenti del post Concilio, fino all'avvio del III millennio.

Si tratta della dimensione apostolica del laico, della sua partecipazione come segno vivo, spesso insostituibile, alla missione della Chiesa nel mondo, e di conseguenza, anche all'ascolto del mondo nella Chiesa. Il laico incarna in sé, infatti, la reciprocità della Chiesa nel cuore del mondo e del mondo nel cuore della Chiesa (LG, n. 31).

⁴⁰ La Costituzione LG, infatti, è stata elaborata “con esplicito riferimento alle ‘presenti condizioni del mondo’, tramutando così in volontario proposito quell'elemento di storicità da cui, in altre epoche, i teologi si ritenevano immuni, mentre ne erano condizionati”. E. Balducci, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, in “Testimonianze”, IX (gennaio-febbraio 1966), 81-82, p. 18.

⁴¹ Cfr L. Sartori, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla Gaudium et Spes*, Messaggero, Padova 1995, pp. 27-30.

⁴² Cfr. E. Preziosi (a cura di), *Storia dell'Azione Cattolica*, cit.



■ Laici e post Concilio: tra teologia e prassi

Prima di riprendere il filo che lega la vicenda storica del MC alla stagione postconciliare, per interrogarci sull'evoluzione avuta del concetto di MC, vorrei aggiungere ancora una considerazione. La nuova stagione della vita della Chiesa si apre alla luce degli insegnamenti del Concilio, che vede i laici in una considerazione e in una centralità inedita. La stessa teologia del laicato nel suo insieme ne esce rinnovata anche se ci vorranno ancora molti anni, decenni per un effettivo cambiamento. Sta di fatto che “il laico cristiano è un cristiano a pieno titolo, esattamente come il prete e come il religioso. È il rivolgimento epocale. [...] La santità cristiana è il dovere di tutti i cristiani, laici, religiosi e preti”⁴³.

Sulla vicenda storica dei laici vi sono state due interpretazioni storiografiche. La prima mette in luce nel cristianesimo occidentale una certa continuità della figura del laico dall'età apostolica al dopo Concilio⁴⁴; la seconda iscrive la questione laicale nel quadro dei rapporti fra cristianesimo e modernità (per cui la figura del laico va definita in modo differenziato secondo le diverse epoche storiche che hanno contraddistinto il rapporto cristianesimo-civiltà)⁴⁵. Dopo anni di stanca nel dibattito sul laicato, ripreso poco prima del sinodo dei vescovi sui laici (1987) e della promulgazione della *Christifideles Laici* (1988), possono essere evidenziate tre tendenze: la prima, che sottolinea il dover riprendere una fedeltà precisa al Concilio “nella prospettiva che identifica lo specifico del cristiano laico nell'ordinare secondo Dio le realtà temporali”⁴⁶. L'assertore principale di questa tendenza è Giuseppe **Lazzati**⁴⁷. La seconda tendenza invita a superare la categoria di laicato in ecclesiologia, in vista dell'assunzione della laicità come dimensione di tutta la Chiesa (il fautore è Bruno **Forte**⁴⁸ che invita a superare il modello gerarchia/laicato); secondo il terzo orientamento ci si deve prima interrogare sull'identità e le condizioni dell'essere cristiano. La figura del laico deve essere interpretata secondo il punto di vista teologico-fondamentale della vocazione cristiana *tout court*⁴⁹.

La *Christifideles Laici* “opta per un ancoramento alla dottrina conciliare, richiamando l'appartenenza a Cristo di ogni cristiano per mezzo della fede e dei sacramenti, e l'indole secolare del fedele laico da definirsi in senso teologico e non soltanto sociologico”⁵⁰.

In seguito alle polemiche nate tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80, si assiste ad una sorta di assopimento della riflessione sul laicato dopo il Sinodo dei Vescovi e la promulgazione della *Christifideles Laici*⁵¹. Non mancano alcuni contributi quali ad esempio quello di Giacomo **Canobbio** che fa il punto su questo dibattito, proponendo una linea di lettura equilibrata per la quale “la condizione del credente ordinato è diversa da quella di chi non è ordinato” e spetta ai

⁴³ G. Colombo, *I cristiani laici. Del divario tra Magistero e realtà ecclesiale*, in “La Rivista del Clero italiano”, febbraio 2004, 2, p. 118.

⁴⁴ B. Forte ed Al., *Laicato e laicità*, Marietti, Casale Monferrato 1986; P. Siniscalco, *Laici e laicità. Un profilo storico*, AVE, Roma 1986.

⁴⁵ Cfr. G. Angelini - G. Ambrosio, *Laico e cristiano*, Marietti, Casale Monferrato 1987, pp. 3-58.

⁴⁶ Ivi, p. 150.

⁴⁷ G. Lazzati, *Il laico*, AVE, Roma 1986; ID., *Per una nuova maturità del laicato*, AVE, Roma 1986. Le tesi di Lazzati sono riprese in vari volumi che l'autore ha pubblicato con l'editrice AVE.

⁴⁸ B. Forte et Al., *Laicato e laicità*, cit.

⁴⁹ Si veda ad es. AA.VV., *I laici nella Chiesa*, ElleDiCi Leumann, Torino 1986.

⁵⁰ Vergottini conclude che occorre “muoversi nella prospettiva di ricentrare la problematica sulla figura del ‘cristiano’, per cui la questione del laico va ricontestualizzata nell'ambito teologico, in quanto il suo luogo specifico non risulta più essere quello della riflessione sistematica, segnatamente quello dell'ecclesiologia dogmatica, ma piuttosto quello di una riflessione teologico-pratica”(M. Vergottini, *La riflessione teologica sui laici. Da "Lumen Gentium" a "Christifideles Laici"*, in G. Ghidelli (a cura di), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Studium, Roma 1995, p. 154).

⁵¹ Cfr. G. Canobbio, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997.



laici il compito di “essere nel mondo il segno della solidarietà della Chiesa con l'umanità in vista del compimento della stessa”⁵².

Campanini a sua volta ritiene che “nonostante alcune aperture che vanno dalla *Lumen Gentium* alla *Christifideles Laici*, il ruolo e la funzione dei laici nella Chiesa sia ancora sostanzialmente marginale” (e cita il potere decisionale dei consigli presbiterali, dove peraltro non sono presenti i laici, e quello solo consultivo dei consigli pastorali – dove invece ci sono i laici, e la stessa procedura di nomina dei vescovi in Italia⁵³). Anche la via “timidamente indicata, a partire dal documento *Ministeria quaedam* di **Paolo VI**, cioè l'ammissione dei laici – solo uomini – ai ministeri del lettorato e dell'accollato non sembra essere quella più rispettosa della laicità”, perché non si tratta di autentici 'ministeri laicali'⁵⁴.

Si è quindi in presenza di un ritardo della riflessione teologica e della prassi pastorale sulla ministerialità della Chiesa che potrebbe offrire spazi più chiari alla partecipazione ecclesiale dei laici (pur con i rischi di una eccessiva ministerializzazione) e di una sorta di ritorno indietro negli spazi della secolarità dove, in ragione anche della crisi, il laicato vede riconoscersi paradossalmente meno responsabilità del passato⁵⁵.

Alla fine degli anni Novanta infine si registra un “sorprendente disinteresse per la teologia del laicato”⁵⁶.

■ Tre nodi nel cammino di recezione

- Alla luce di quanto richiamato circa la nuova visione conciliare e il contributo teologico, rimane ora da guardare la realtà storica italiana con una specifica attenzione al concreto cammino di recezione e ai nodi incontrati.

Primo nodo: La Chiesa italiana e la recezione del Concilio: la priorità dell'evangelizzazione.

Nei primi anni '70, dopo la fase della prima recezione, inizia il periodo della più intensa attuazione. Dopo i primi fermenti comincia la fase di vera e propria assimilazione in sintonia con la pianificazione pastorale proposta dalla CEI. A trainare in qualche modo tutto il rinnovamento sono – come si è detto – le grandi scelte della Chiesa italiana. Prima fra tutte quella di *Evangelizzazione e sacramenti*⁵⁷.

⁵² Ivi, pp. 299-305.

⁵³ G. Campanini, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Bologna 1999, pp. 66-67.

⁵⁴ Ivi, p. 67.

⁵⁵ Sulla clericalizzazione del laicato si v. le osservazioni di F. De Giorgi, *Il brutto anatroccolo. il laicato cattolico italiano*, Edizioni Paoline, Milano 2008, pp. 83 e ss.

⁵⁶ G. Campanini, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, cit., p. 73. Anche perché, nota Campanini, si riteneva con la pubblicazione della *Christifideles Laici* che “i principali nodi problematici relativi alla figura e allo statuto ontologico del laico fossero stati ormai risolti dall'autorevole intervento del magistero, e che dunque restassero aperti limitati spazi alla discussione teologica; salvo che – come emerge dall'inverso non abbondante letteratura successiva – venissero radicalmente modificati i presupposti dell'intera riflessione sulla laicità, in una direzione che non era (né avrebbe potuto essere) quella della contestazione frontale delle indicazioni contenute nell'esortazione apostolica [...] ma piuttosto della collocazione del problema del laicato in un orizzonte ecclesologico profondamente diverso, tale da rendere di fatto obsolete le indicazioni contenute in un documento certo autorevole ma non tale da imporre necessariamente l'assenso dei teologi”.

⁵⁷ Con gli anni '70 la CEI aveva iniziato la prassi di dare linee pastorali per il decennio mediante un documento pastorale. *Evangelizzazione e sacramenti*, del 12 luglio 1973, è il “piano pastorale” per quel decennio. Successivamente, per gli anni '80 uscirà *Comunione e comunità* (1° ottobre 1981), per gli anni '90 *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (8 dicembre 1990), per il decennio in corso *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (29 giugno 2001). A metà di ogni decennio, poi, sono stati celebrati i convegni nazionali, rispettivamente a Roma (30 ottobre-4 novembre 1976,



La parola che fa da guida nella Chiesa italiana al cammino di recezione del Concilio, e quindi al cammino di rinnovamento, è “evangelizzazione”: “Evangelizzazione – scrive **Paolo VI** nel 1975 – è la grazia propria della Chiesa, la sua identità più profonda: essa esiste per l’evangelizzazione”⁵⁸. Gli faranno eco i vescovi: “L’evangelizzazione costituisce la missione fondamentale della Chiesa e ne esprime la grazia, la vocazione, l’identità sua propria...”⁵⁹. La Chiesa si trova a fare i conti con la secolarizzazione, ma la grazia di quegli anni sta nel fatto che anche un fenomeno così complesso e nocivo per la Chiesa viene percepito in un’ottica che fa cogliere anche ciò che vi può essere di positivo. Mons. **Del Monte**, vescovo di Novara, riassume il significato pastorale di *Evangelizzazione e sacramenti*, in un intervento presentato alla decima assemblea generale CEI (1973), in questo modo: “La missione della Chiesa non è quella di ostacolare il processo di secolarizzazione in corso; ove ci riuscissimo, faremmo semplicemente della gente alienata dal proprio tempo”⁶⁰. Si tratta di vincere i guasti della secolarizzazione con una intensa opera di evangelizzazione a partire dall’iniziazione cristiana: l’Italia si riconosce come “terra di missione”. La Chiesa italiana sceglie di mettersi in stato di missione: privilegiare l’evangelizzazione significa aiutare le comunità a non esprimersi più secondo una pastorale tipica di una “situazione di cristianità” dove la fede è trasmessa già dalla famiglia e la parrocchia convoca per l’amministrazione dei sacramenti. Il documento base sul Rinnovamento della Catechesi del 1970 (approvato a larga maggioranza dalla CEI: 281 voti a favore e 6 voti contrari) ricentra l’intera impronta catechetica sulla Parola, dando notevole rilievo alla dimensione antropologica e a quella comunitaria. Significa porsi il problema di un annuncio nel solco del cammino delle Chiese che sono in Italia ed operare una scelta che verrà definita “religiosa” a indicare la sottolineatura dello specifico con cui la Chiesa si rapporta al mondo.

Accanto all’attenzione per la Parola e per i sacramenti, ecco l’attenzione per la carità. La Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, il 2 luglio del 1971, emana il decreto di erezione della Caritas italiana⁶¹.

Secondo nodo. Il '68: rinnovamento e/o contestazione?

La prima fase dell’attuazione conciliare è segnata da fermenti contrastanti. Il vento del rinnovamento ecclesiale alimenta un clima che andrà ad impattare di lì a poco con un altro vento di rinnovamento, in questo caso sociale e politico, che avrà il suo epicentro nella contestazione studentesca prima, più complessivamente sociale poi, del 1968 e dintorni. È importante seguire il dipanarsi di questi due fili e il loro inesorabile intrecciarsi con conseguente sovrapporsi e confondersi di categorie che creano contrapposizioni anche nel tessuto ecclesiale⁶².

La spinta anti-istituzionale e più ancora la frattura generazionale si esprimono anche come una posizione anti-storica (nel senso di un rifiuto della propria storia) e portano tanti giovani, e non solo, a rifiutare l’appartenenza all’associazionismo tradizionale che, peraltro, se da un lato era

Evangelizzazione e promozione umana, Loreto (9-13 aprile 1985, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*), Palermo (20-24 novembre 1995, *Il vangelo della carità per una nuova società in Italia*) e Verona (16-20 ottobre 2006, *Testimoni di Gesù Risorto speranza del mondo*).

⁵⁸ Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 14.

⁵⁹ CEI, *Evangelizzazione e promozione umana*, n. 8, in *Enchiridion Cei* (ECEI), EDB, Bologna 1978, 2/ 2674.

⁶⁰ Cit., in E. Franchini, *Il rinnovamento della pastorale*, EDB, Bologna 1991, p. 50.

⁶¹ CEI, Decreto di erezione, prot. n. 1727/71, citato ne *La Caritas italiana. Orientamenti del Consiglio permanente e bozza di statuto*, in *Enchiridion CEI*, EDB, Bologna 1985, 2/1973-1979, pp. 89-111.

⁶² Si v. in proposito M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia (1965-1968)*, Rizzoli, Milano 1983; D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione: riviste cattoliche negli anni del cambiamento, 1958-1968*, Morcelliana, Brescia 2005; si v. anche G. Verucci, *Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa*, in A. Agosti, L. Passerini, N. Tarfaglia (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68: atti del convegno di studi organizzato dal Dipartimento di storia dell'Università di Torino*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 381-399.



frutto di un lungo periodo storico – l’ACI nel 1968 celebra il suo primo centenario – dall’altro aveva il merito di avere scelto e affrontato la scommessa conciliare impegnandosi in un esigente rinnovamento. Il clima contestativo, l’entusiasmo per la possibilità di rinnovare, per lo stesso “nuovo” *tout court*, porteranno intere generazioni a dimenticare la storia, creando una sorta di blackout rispetto ai flussi formativi tradizionali: una frattura assai forte, corrispondente più o meno a quella che avviene nel conflitto intergenerazionale, che porta a rigettare tutto quanto è frutto del passato e ad aprirsi alle possibilità offerte per il futuro. Questa apertura e questo rifiuto, che spesso vengono vissuti sul piano personale, finiscono per assecondare forme di individualismo pastorale, eccessi di tipo spiritualistico disancorati dal vissuto complessivo della comunità cristiana: un’apertura che alimenterà anche, di lì a poco, un forte filone di volontariato – fenomeno di per sé positivo – che, peraltro in molti casi rinuncerà, potenziando lo spazio della dedizione personale alle opere volontarie, ad una possibile partecipazione anche in senso correttivo e di rinnovamento degli strumenti partitici. In sostanza potremo dire che si afferma un clima di antistoria e, in parallelo, di antipolitica con frequenti impulsi anti istituzionali. Tutto ciò che sa di istituzionale, dal Seminario al tesseramento di un’associazione, va rifiutato e archiviato in un passato che viene percepito come capace di soffocare lo spirito del “nuovo”. La spinta al rinnovamento conciliare in tanti casi, anche per mancanza di una alimentazione diretta alle fonti e per il rarefarsi del tessuto tradizionale che avrebbe potuto assicurare una diffusione popolare dei contenuti del Vaticano II, andrà disperdendosi e confondendosi con forme di conflitto, di polemica in sé sterile, di spontaneismo autoreferenziale che avrebbero finito – involontariamente – per creare un ostacolo al rinnovamento e favorire il più comodo e rassicurante mantenimento dello *status quo*. Si pongono così le premesse di un disegno che finirà per attribuire al Concilio, in una opinione minoritaria ma diffusa, i guasti che con ogni evidenza continuavano ad essere prodotti dalla secolarizzazione della società italiana. Questa mentalità viene come incubata nel corso di una ventina di anni per venire poi allo scoperto con critiche aperte e talvolta rumorose rivolte ad eccessi e storture dell’applicazione conciliare, ma in buona sostanza riferite al Concilio stesso. E questo in presenza di una oggettiva difficoltà di attuare nella prassi pastorale il “modello conciliare”. Un clima che vede mutare lo stesso panorama politico. Sono gli anni in cui inizia ad entrare in crisi la tendenziale unità politica dei cattolici nella Democrazia cristiana.

Anni di fermenti anche all’interno del partito di ispirazione cristiana, specie nel movimento giovanile, ma anche anni in cui viene alimentata la diaspora verso la sinistra, sia nell’adesione al PCI – come indipendenti – di alcuni intellettuali cattolici sia nella partecipazione alle varie frange della sinistra, anche extraparlamentare⁶³.

Inizia così e si approfondisce, negli anni fine ’60 e nei primi ’70, la crisi dell’associazionismo tradizionale. A cominciare dall’ACI che si dà nel 1969 un nuovo statuto (unificando in un impianto unitario i quattro tradizionali rami: GIAC, GF, Donne e Uomini) e che compie con la Chiesa italiana la “scelta religiosa”, scelta tanto criticata quanto poco compresa e attuata⁶⁴. D’altro canto, la vitalità del cattolicesimo – organizzato e non – mette sempre più in crisi il legame, collaterale ma non solo, con il partito di ispirazione cristiana che tenta a metà degli anni ’70 la carta del rinnovamento affidando a Benigno **Zaccagnini** la segreteria.

⁶³ Cfr. P. Castellani, *La Democrazia cristiana dal centro-sinistra al delitto Moro (1962-1978)*, in F. Malgeri (a cura di), *Storia della Democrazia cristiana (1962-1978). Dal Centro Sinistra agli “Anni di piombo”*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1998, pp. 3-116. V. anche A. Prandi, *Chiesa e politica. La gerarchia e l’impegno politico dei cattolici italiani*, Il Mulino, Bologna 1968 e F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991.

⁶⁴ E. Preziosi, F. Miano, (a cura di), *Scegliere l’essenziale: l’Azione cattolica, la scelta religiosa tra memoria e futuro*, In dialogo, Milano 2008.



Terzo nodo. Il progetto montiniano per il post Concilio

L'impronta data da **Paolo VI** in quegli anni alla Chiesa italiana punta sulla valorizzazione della CEI come impianto unitario di indirizzo pastorale: la CEI avrebbe in tal senso dovuto svolgere quella funzione propulsiva e unificante della pastorale unitaria che era stata dell'ACI. Nel Papa è viva la coscienza della non omogeneità del tessuto ecclesiale italiano e dell'arretratezza religiosa e culturale di tanti ambienti di Chiesa. Ciò che si propone è, allora, di avviare un processo di unificazione della Chiesa italiana: non un'azione di rottura, ma un moto graduale, impregnato di realismo politico, la ricerca di un equilibrio all'interno delle diverse realtà ecclesiali e di un progressivo accesso di tutta la Chiesa italiana all'ideale conciliare⁶⁵. Intorno alla metà degli anni '60 e lungo gli anni '70 si dispiega quello che è stato chiamato il "disegno montiniano" che investe la conferenza episcopale di quel ruolo e di quella funzione unitaria che in passato era stata dell'ACI, sottolineando contestualmente l'accentuazione religiosa dell'azione da svolgere⁶⁶. Un episcopato che va rinnovandosi: nel 1977 il 55% dei vescovi italiani è stato nominato da Paolo VI (era il 30% solo sei anni prima) e solo 20 erano i vescovi residenziali nominati da **Pio XII**, mentre sul finire degli anni '80 solo 57 saranno vescovi di nomina montiniana e ben 93 quelli di nomina di **Giovanni Paolo II**⁶⁷. Paolo VI, come ha notato **Acerbi**, tornerà ad insistere sul ruolo primario dell'ACI nel rinnovamento della Chiesa italiana. L'ACI, secondo il papa, è chiamata a essere "il tessuto connettivo più resistente della comunità ecclesiale", a realizzare il grado più intenso di comunione al quale possano accedere i laici⁶⁸. Primato dell'ACI per il suo vincolo essenziale della gerarchia, 'scelta religiosa' e 'scelta associativa' sono le caratteristiche dell'ACI di Paolo VI, che emergono con più evidenza. 'Scelta religiosa' – il connotato veramente innovativo – significa che la rinascita della comunità cristiana e l'evangelizzazione sono lo scopo immediato e primario dell'associazione; la 'scelta associativa' risponde invece all'esigenza sua di programmazione e di efficienza, sia di dipendenza gerarchica. Così fatta, l'ACI contribuirà "ad avvalorare e a rinnovare le istituzioni comunitarie ecclesiali, evitando pericolose spinte centrifughe".

In definitiva il disegno montiniano si affidava "a due strumenti, entrambi in misura diversa gerarchici ed entrambi organizzativi e centralizzati, la CEI e l'ACI; il quadro ideale offerto alla loro azione è la scelta religiosa. Nelle sue forme organizzative supreme della gerarchia e del laicato la Chiesa italiana deve disimpegnarsi dalla politica e deve riconoscere come suo compito primario e immediato l'evangelizzazione e la ricostruzione della comunità cristiana"⁶⁹.

■ Recezione del Concilio, genesi dei movimenti, il ridefinirsi dell'ACI e i piani pastorali

- Il tema della recezione è importante perché ci chiede di estendere l'attenzione non appena ai documenti ma ai cambiamenti della mentalità e ai soggetti. Ed è proprio l'idea stessa di

⁶⁵ Cfr. le osservazioni di A. Acerbi sul "progetto montiniano" in A. Acerbi- G. Frosini, *Cinquant'anni di Chiesa in Italia. I convegni ecclesiali da Roma a Verona*, EDB, Bologna 2006, in particolare il paragrafo "Il 'disegno montiniano'" (1965-68), pp. 37-47.

⁶⁶ Cfr. *L'Ac nel magistero di Paolo VI*, a cura della presidenza nazionale dell'ACI, Roma 1980, pp. 333 e 337.

⁶⁷ Si v. B. Gariglio, *I vescovi*, in M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica: Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 91 ss.

⁶⁸ Cfr. l'omelia dell'8 dicembre 1968 per la celebrazione del centenario dell'ACI, in *L'Ac nel magistero di Paolo VI*, cit., p. 207.

⁶⁹ "Se un ruolo civile è affidato all'episcopato, è l'educazione della coscienza civica, mentre all'Ac è richiesta, invece, l'animazione cristiana del temporale. Che cosa quest'ultima indichi concretamente in positivo è difficile dire, proprio perché l'idea sfugge di sua natura a formule e a schemi prefissati, ma in negativo è chiaro: è il rifiuto di ogni pretesa che l'ACI faccia da supporto alla DC e, di conseguenza, possa controllare il partito". A. Acerbi- G. Frosini, *Cinquant'anni di Chiesa in Italia. I convegni ecclesiali da Roma a Verona*, cit., p. 40.



recezione che mette in luce – anche metodologicamente – l’attenzione alle singole chiese locali. Alcune sottolineature importanti ci vengono da quei teologi che si sono preoccupati di guardare al Concilio sotto il profilo di ciò che resta da attuare: in tal senso vanno alcuni studi recenti⁷⁰. L’attuazione del Vaticano II passa per un processo attraverso il quale ogni singola Chiesa locale recepisce e fa suoi, nel senso che li trasforma in vita quotidiana, gli insegnamenti che il Concilio ha prodotto per tutta la Chiesa universale. Da ciò si deducono due aspetti che ci interessano in maniera particolare: la verifica dell’attuazione del Concilio passa per le singole Chiese locali e tale recezione si configura come un complesso percorso che procede, inevitabilmente, per tappe di crescita e sviluppo della mentalità ecclesiale, e battute d’arresto. Come nota **Gauthier**⁷¹, il terreno che accoglie i nuovi contenuti del Concilio non è indifferente. Il Concilio è appena iniziato e siamo in fase di tirocinio e l’immagine è significativa perché se il Concilio è stato una grande scuola, ci dice che la sua celebrazione, oltre che attuazione, non è ancora terminata: perché il tirocinio fa parte del programma⁷². Nella metà degli anni ’70 da più parti si considerava la difficoltà di realizzare gli insegnamenti conciliari anche sui temi di fondo. Ad esempio l’allora rettore dell’Università Cattolica Giuseppe **Lazzati**, aprendo, a Verona nel 1977 il Corso di aggiornamento culturale sul tema della laicità, lo lamentava apertamente⁷³. In particolare, in alcuni ambienti, quelli legati, ad esempio, al cattolicesimo democratico che avevano recepito con convinzione la sottolineatura del Concilio riguardo il ruolo dei laici nella Chiesa, si è sofferto negli ultimi decenni “di una certa riduzione dei centri di elaborazione autonomi, della perdita di peso di alcuni luoghi storici di incrocio e sintesi di energie, spiritualità, analisi e progettualità culturale”. In sintesi, come ha notato **Formigoni**, “È caduta l’organicità di un disegno che prevedeva alcuni nessi scontati tra la crescita nella fede delle giovani generazioni e la successiva incarnazione storica delle loro attese in progetti laicali di segno democratico”⁷⁴. È un problema aperto su cui confrontarsi

Un fenomeno che riguarda, come si è detto, la stagione postconciliare è quello del sorgere di vari movimenti. I nuovi movimenti nascono, o comunque si diffondono nel clima di rinnovamento che il Concilio promuove in tutta la compagine ecclesiale e nella nuova fase teologica in cui vengono presi in considerazione in modo nuovo i carismi e i ministeri presenti nella Chiesa. Si riconosce nella nascita spontanea di nuove forme aggregate il soffio dello Spirito Santo che è sempre presente nella comunità cristiana e suscita forme sempre nuove, diverse⁷⁵.

La nascita dei movimenti fa i conti anche con un dato riferito al particolare momento storico che la società vive in quel passaggio tra anni ’60 e ’70. Vi sono spinte contrastanti che si intrecciano tra loro. Tra queste se ne segnalano quattro:

- una forte spinta anti-istituzionale, di cui abbiamo già parlato, legata al fenomeno contestativo che si intreccia con il rinnovamento ecclesiale che comporta di per sé una prima fase di destrutturazione della comunità rispetto le forme tradizionali;

⁷⁰ Si veda in particolare G. Gauthier, *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 e G. Ruggieri, *Per una ermeneutica del Vaticano II*, in “Concilium”, 1999, 1, pp. 18-34; A. Melloni, C. Theobald (a cura di), *Vaticano II: un futuro dimenticato?*, in “Concilium”, 41 (2005)/4, pp.220.

⁷¹ G. Gauthier, *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica*, cit., p. 44.

⁷² Ivi, p. 42.

⁷³ Cfr. G. Lazzati, *Prolusione*, in AA. VV., *Laicità: problemi e prospettive, Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell’Università Cattolica*, Vita e pensiero, Milano 1977, pp. 25 ss.

⁷⁴ Cfr. G. Formigoni, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell’Italia del ’900*, Il Margine, Trento 2008, p. 93.

⁷⁵ Dopo il Concilio si diffondono nuove forme di aggregazione con modalità nuove che puntano spesso su piccoli gruppi presentandosi come un “associazionismo invisibile” (immagine ripresa dal titolo del volume di G. Quaranta, *Associazionismo invisibile*, Sansoni, Firenze 1982). Si v. anche G. Ambrosio, *Il pluralismo intra-ecclesiale*, in “Il Regno doc”, 27 (1982) 15, p. 495-500 e E. Franchini, *Il fenomeno dei movimenti nel mondo cattolico*, “Aggiornamenti sociali”, 35 (1984)/5, pp.365-378.



- un conflitto generazionale, di cui risentono anche le forme aggregative in particolare il fenomeno spontaneistico a carattere prevalentemente giovanile;
- l'apertura internazionale, che comporta un nuovo modo di definire la propria identità su grandi temi come la pace, la non violenza, ma anche la condivisione terzomondista per i Paesi in via di sviluppo;
- una sostanziale commistione tra vecchio e nuovo (*nova et vetera*); molte realtà si presentano con questa fusione di elementi in cui non è facile operare un discernimento. Novità radicali ad esempio nel linguaggio e negli atteggiamenti, insieme all'utilizzo di categorie teologiche superate e che in genere prescindono dall'insegnamento conciliare.

Quest'ultimo aspetto riguarda in particolare i “nuovi” movimenti che presentano accanto a caratteri di novità che segnano nuovi percorsi, aspetti che vanno a ricoprire nicchie marginali, di tipo identitario, lasciate vuote dall'associazionismo tradizionale, proprio in virtù del rinnovamento operato⁷⁶.

Non è semplice distinguere, in una fase evolutiva, natura e finalità dei vari movimenti. Tra questi prevalgono, anche su un piano mediatico, quelli a forte leadership personale o comunque aggregati intorno al carisma di un fondatore. Accanto sorgono movimenti legati a singoli obiettivi. Nell'insieme mostrano, specie a fronte della pastorale ordinaria e delle associazioni ad impianto tradizionale, una maggiore capacità di relazioni umane calde e di interpretazione del nuovo, individuato nell'intercettare le domande esistenziali delle persone. Non mancano momenti di studio che segnano un'autocoscienza nell'evoluzione dei movimenti nel nostro Paese: il I Convegno internazionale tenuto a Roma nel 1981⁷⁷ e il grande incontro tenuto a Roma in occasione della Pentecoste 1998. Interessante anche il discorso rivolto a Comunione e Liberazione da mons. **Betori** durante il Meeting del 2004, in cui si formula tra l'altro l'invito a una presenza nelle parrocchie.

Aspetti di un dialogo nuovo che è nei fatti: la storia della Chiesa ci offre numerosi esempi di gradualità inserimenti nella sua struttura secolare di nuove espressioni, siamo oggi in una stagione che presenta opportunità di confronto e di convergenza maggiori del passato, ma che chiede di costruire tutto ciò partendo dal basso, dalle rispettive basi in un percorso paziente che non è privo di fatiche. Le nuove aggregazioni interpellano le preesistenti non tanto con le loro risposte, quanto con la capacità di intercettare le domande. Per tutti è vero che l'aggregarsi deve essere risposta a domande reali. In questo panorama in evoluzione, si segnala il caso dell'ACI, la cui definizione di “singolare forma di ministerialità laicale”, caratterizzata dal “criterio associativo”⁷⁸, non viene di fatto recepita, se non in parte, nella prassi pastorale, in un contesto in cui il fuoco di attenzione sul laicato (e sulla laicità della Chiesa) perde progressivamente di importanza e la teologia del laicato

⁷⁶ Alcuni movimenti nascono già nella stagione post-bellica quando ci si confronta con la secolarizzazione (i focolari nascono nel 1944 e la prima esperienza di CL, ancorché attraverso una ramificazione dell'Azione Cattolica – GS – di cui Giussani diviene assistente, muove i suoi passi nel 1954).

⁷⁷ Cfr. il volume *I movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del Convegno Internazionale, Roma 23-27 settembre 1981*, a cura di M. Camisasca e M. Vitali, Milano 1981; J. Castellano Cervera, *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, OCD, Roma 2001; A. Favale, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS, Roma 1980. Si v. anche il volume edito dal Pontificio Consiglio per i Laici, *I movimenti nella Chiesa. Atti del II colloquio internazionale: Vocazione e missione dei laici nella Chiesa di oggi*, Nuovo Mondo, Milano 1987.

⁷⁸ La definizione è di Paolo VI nel discorso pronunciato in occasione della III Assemblea nazionale dell'Azione Cattolica Italiana (25 aprile 1977), ora in *Insegnamenti di Paolo VI*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1978, XV, pp. 389-390. Tale definizione fu ripresa successivamente da Giovanni Paolo II nel discorso pronunciato in occasione della VI Assemblea nazionale dell'Azione Cattolica Italiana (25 aprile 1986).



rimane praticamente ferma. Soprattutto da parte della scuola milanese, negli anni che vanno dal '75 all'85, si avvia una progressiva teorizzazione che la continuità segnata dal Concilio tra *munera* battesimali (sacerdozio comune, profezia e regalità) e specificazioni vocazionali valga solo per la specificazione gerarchica (*munus sanctificandi, docendi e regendi*) e che ogni altra specificazione (sia in relazione alla vocazione “propria” del laicato, sia interna al laicato tra battezzati e “impegnati” ad esempio nell’ACI e, comunque, nella cooperazione laicale alla pastorale e alla costruzione delle comunità ecclesiali) vada negata perché finirebbe per ristabilire stratificazioni verticali pre-conciliari e sarebbe espressione di una “clericalizzazione” del laicato in forma ridotta.

In quegli anni l’ACI è impegnata nella trasformazione in concretezza delle scelte post-conciliari del nuovo Statuto. L’ACI si qualifica con la scelta religiosa insieme alla scelta ecclesiale, laicale, formativa e associativa ed è alle prese con l’effervescenza dei gruppi spontanei e dei movimenti e con la inevitabile riduzione numerica e organizzativa; forse anche per questo non ha oggettivamente la forza riflessiva di offrirsi come un luogo di elaborazione anche teologica della “singolare forma di ministerialità laicale” che avrebbe potuto contribuire a chiarire meglio un rapporto tra universale (dato battesimale) e specifico (dato vocazionale e forme personali o associate nella Chiesa) di cui negli anni recenti si è sentita la mancanza.

La stessa evoluzione dei “piani pastorali” della Chiesa italiana dal Concilio in poi mostra piuttosto bene questa evoluzione, dalla scelta della centralità della evangelizzazione (del primo “piano” su *Evangelizzazione e sacramenti*), ovvio passaggio dell’immediato post-concilio, si giunge quasi naturalmente al piano sui ministeri, che però in qualche modo “abortisce”, proprio per le difficoltà di voler “specificare”, magari per la paura di gerarchizzare troppo. Nel piano pastorale “Comunione e comunità” (01/X/1981), che dà continuità al decennio, “Evangelizzazione e testimonianza della carità” (08/XII/1991), rimane un riferimento importante – come un “figlio” maturo di questa fase post-conciliare – il documento del 1981 *Chiesa italiana e prospettive del Paese* che aveva trovato un equilibrio non più raggiunto quanto ai temi accennati prima descrivendo le novità conciliari. Non è un caso che i temi su cui si sta tornando da alcuni anni siano proprio quelli della “Nuova evangelizzazione” e contemporaneamente si stia cercando di riordinare la presenza dei movimenti e dei gruppi, per i quali occorre ricordare sia *Christifideles laici*, n. 30 (“Criteri di ecclesialità”) sia la *Nota pastorale della Chiesa italiana dedicata ai criteri di ecclesialità in Italia*⁷⁹.

■ Alcuni nodi problematici della situazione attuale

- A questo punto mi pare necessario proporre sinteticamente e ancora in forma di appunti, alcuni elementi che caratterizzano cambiamenti intervenuti nella comunità ecclesiale nella fase presente. Si tratta di alcuni punti, scelti tra altri, riferiti in particolare a quanto richiamato nella presente relazione circa il cambiamento del MC. Punti che possono aiutare a comprendere il mutamento in atto e le diversità-difficoltà che si riflettono nel laicato cattolico, aprendo interrogativi che restano in sospeso: con quali difficoltà-potenzialità si misura il laicato? Che relazione intercorre tra laicato e laicato organizzato? Quali nuove forme si possono individuare per una testimonianza comune del laicato? Nella presentazione di questi aspetti terrò presente volutamente in parallelo considerazioni rivolte all’interno del vissuto ecclesiale e spunti tratti dai cambiamenti del contesto socio politico.

⁷⁹ Si v. Commissione Episcopale per l’apostolato dei laici, *Nota pastorale. Criteri di ecclesialità per gruppi, movimenti e associazioni*, ECEI 3/587-612, EDB, Bologna 1986; cfr. anche Commissione Episcopale della CEI per il laicato, *Nota pastorale. Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, ECEI 5/1544-1621, EDB, Bologna 1996.



■ La centralità difficile delle chiese locali

• Partiamo da un dato di fatto senz'altro positivo. Il Concilio non è passato invano: il volto delle chiese locali è cambiato. Basta osservare la realtà intorno a noi per vedere come tanti segni vanno in questa direzione. **Giovanni Paolo II** ci ha invitato a “ripartire” dalle chiese diocesane⁸⁰. Non possiamo, però, nasconderci qualche aspetto problematico: la Chiesa locale è uno dei punti forti del rinnovamento conciliare (il Concilio nel definire la Chiesa locale ci ricorda come i singoli vescovi siano “il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari: queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica”⁸¹). Per una serie di fattori contingenti, la pianificazione promossa dalla CEI non sempre è riuscita a promuovere un cammino attento alle peculiarità della dimensione locale. Si è avuto pertanto il prevalere di una pastorale accentrata, in qualche misura “romano centrica”. Qualcosa di analogo è accaduto anche per le forme associate, in particolare per quelle tradizionali, mentre i nuovi movimenti venivano coinvolti solo marginalmente.

L'ACI in particolare, ha tentato di diminuire il peso della struttura nazionale a vantaggio di una maggiore soggettività delle associazioni diocesane. La nascita, sotto varie forme organizzative, di “pastorali” per età e categorie, ha favorito l'aggravarsi di una crisi di quell'associazionismo che maggiormente aveva compiuto la scelta di condividere e servire la pastorale.

■ L'aprirsi di una lunga crisi politica

• Va anche notato come questo quadro che riguarda alcuni aspetti del cammino della Chiesa, sia parallelo alla crisi politica del Paese. Una crisi già evidente al momento della difficile ultima tessitura morotea che porta alla collaborazione, per gradi, tra DC e PCI, ma che vedrà, all'indomani dell'uccisione di **Moro** (1978), un ulteriore deterioramento. Sono infatti gli anni in cui cambia la linea politica della DC che porta ad una chiusura rispetto al PCI che a sua volta passa dalla apertura della fase denominata “solidarietà nazionale” all'alternativa democratica, puntando nuovamente su una ipotetica unità delle sinistre. Sono anche gli anni in cui si registra la crescita del PSI e dei partiti laici⁸². La crisi passa anche per l'affacciarsi della questione morale, che coinvolge pezzi considerevoli di classe dirigente e favorisce il ripiegare dell'opinione pubblica nel

⁸⁰ Cfr. quanto affermato da Giovanni Paolo II: nella NMI, n. 3: “Bisogna ora far tesoro della grazia ricevuta, traducendola in fervore di propositi e concrete linee operative. Un compito al quale desidero invitare tutte le Chiese locali. In ciascuna di esse, raccolta intorno al suo Vescovo, nell'ascolto della Parola, nell'unione fraterna e nella ‘frazione del pane’ (cfr At 2,42), è ‘veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica’. È soprattutto nel concreto di ciascuna Chiesa che il mistero dell'unico Popolo di Dio assume quella speciale configurazione che lo rende aderente ai singoli contesti e culture. Questo radicarsi della Chiesa nel tempo e nello spazio riflette, in ultima analisi, il movimento stesso dell'Incarnazione. E ora dunque che ciascuna Chiesa, riflettendo su ciò che lo Spirito ha detto al Popolo di Dio in questo speciale anno di grazia, ed anzi nel più lungo arco di tempo che va dal Concilio Vaticano II al Grande Giubileo, compia una verifica del suo fervore e recuperi nuovo slancio per il suo impegno spirituale e pastorale”.

⁸¹ Propone il documento conciliare: “Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col Papa rappresentano la Chiesa universale in un vincolo di pace, di amore e di unità. I singoli vescovi, che sono preposti a Chiese particolari, esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione del popolo di Dio che è stata loro affidata, non sopra le altre Chiese né sopra la Chiesa universale. Ma in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale” (LG, n. 23).

⁸² La costituzione di un asse DC-PSI, il “preambolo” e il cosiddetto CAF (Craxi, Andreotti, Forlani); la guida non più democristiana del governo: con Spadolini (dal 28 giugno 1981 al 23 agosto 1982; dal 23 agosto 1982 al 1 dicembre 1982) e Craxi (dal 4 agosto 1983 al 1° agosto 1986; dal 1 agosto 1986 al 17 aprile 1987).



privato, mettendo in crisi la partecipazione. Per converso, sono anche gli anni in cui cresce il fenomeno del volontariato, che si incanala per altro in strade parallele rispetto a quelle dei canali ufficiali della partecipazione politica. Anche il volontariato, per la sua parte finisce per coprire campi che erano stati appannaggio del MC. Sono anni, in sostanza, in cui si registra la difficoltà di offrire risposte politiche al paese. Tra coloro che faticano a offrire queste risposte vi sono anche gli esponenti di un cattolicesimo politico che in una rapida sequenza registrerà nel tempo la fine dell'unità politica dei cattolici; la stagione referendaria delle riforme elettorali, una trasformazione della DC in un nuovo contenitore partitico che riprende il nome sturziano di Partito Popolare italiano. Passaggi rapidi ma privi dei requisiti per una nuova semina, passaggi rapidi che non consentono l'affermarsi di una nuova classe dirigente.

■ Pluralismo politico e inedita soggettività politica della Chiesa italiana

- Durante il Convegno ecclesiale di Palermo (1995) viene sancita definitivamente la possibile pluralità di opzioni politiche dei cattolici con un significativo richiamo alla tensione unitiva sul piano culturale. È una sottolineatura importante che chiede alla comunità cristiana di attrezzarsi con adeguati strumenti di discernimento comunitario. La CEI avvia il progetto culturale. Per quanto ci riguarda, l'evoluzione del quadro politico comporta l'avviarsi di una nuova soggettività sociale e politica della Chiesa italiana (con la leadership diretta della CEI e non più del MC). Lo spazio che si apre viene riempito con iniziative che si rivolgono alla formazione: le scuole di politica, che registrano una fase di ascesa e una di crisi e che si aprono in alcuni punti nevralgici del paese, per esempio la Palermo di padre **Sorge** e padre **Pintacuda**, la Milano del Cardinale **Martini**, ecc⁸³. Così come si assiste alla ripresa delle Settimane sociali (Roma, 1991; Torino, 1993; Napoli, 1999; Bologna, 2004; Pisa e Pistoia, 2007) che si erano interrotte all'inizio degli anni '70, e più in generale la riproposta della dottrina sociale fino all'uscita del Compendio (2004).

■ Il progetto culturale e la difficoltà di coinvolgere la base popolare

- Emerge in questi anni, la necessità di un cammino più popolare che coinvolga davvero la base delle parrocchie in presenza di un quadro che fa registrare sul piano della cultura sociale (e non solo) di base dei cattolici, una sorta di analfabetismo di ritorno. Ciò avviene in presenza di un MC ormai sfaldato nelle sue interconnessioni con il ruolo dell'ACI ancora incerto nella prassi pastorale, una serie di nuovi organismi concepiti come strumenti di raccordo di secondo livello che non muovono dal basso e non riescono a coinvolgere le basi delle singole associazioni.

La "nuova fase-stagione" di un possibile incontro tra Associazioni e Movimenti (Retinopera, Scienza e Vita) corre il rischio di trovarsi di fronte a un cammino che coinvolge solo le dirigenze e magari viene sollecitato nell'aspetto comunicativo in chiave di mobilitazione, senza adeguato discernimento e coinvolgimento della base popolare⁸⁴.

⁸³ Alla fine degli anni '80 sono nate le scuole di formazione sociale e politica, segno di un rinnovato impegno civile degli italiani: nel periodo di maggior diffusione, ossia tra il 1986 e il 1991 sono stati 200 i corsi che hanno coinvolto 20.000 persone di ogni parte d'Italia. Si v. M. Massaro, *Scuole di formazione politica*, "Aggiornamenti sociali", 55 (2004)/4, pp. 313-315.

⁸⁴ Alcune critiche al Progetto culturale sono in A. Ardigò, *Dottrina, culture, senso: a proposito del progetto culturale della CEI*, EDB, Bologna 1998.



Pur apprezzando l'opportunità di un cammino di incontro e di collaborazione operosa tra le varie forme del laicato organizzato, dobbiamo segnalare il rischio che si sia trattato in qualche caso di un'attenzione di tipo "funzionale", mirata ad avere una nuova edizione di "laicato organico" che serva alle dinamiche con cui si riduce talvolta la nuova evangelizzazione. Di qui il rischio di sterilità di un incontrarsi pianificato dall'alto, su scadenze contingenti dell'agenda socio-politica e, soprattutto, senza lo stile sinodale e comunionale, lo stile di popolo⁸⁵ che il Concilio ha messo in campo. Così come il rischio di una visione di Chiesa - che continua ad avere il suo tema perno (nella teologia pratica) nella questione dell'appartenenza - che valuta troppo poco i ministeri e troppo attenta per altro verso a considerare una soggettività organizzata. La questione teologica che oggi si pone, radicalmente espressa, sta nell'aver privilegiato il dato universale (battesimale) nella convinzione che avrebbe generato da sé, quasi naturalmente, un chiarimento di ruoli e compiti; e così l'aver azzerato progressivamente la riflessione sulle secolarità come luogo teologico, non proseguendo sulle premesse poste, ad esempio, da **Congar** ha "illuso" circa una sorta di egualitarismo che non si è verificato e che ha invece, a sua volta, confuso e indebolito (non nella sostanza, ma nella forma di vita) il ruolo proprio del ministero, finendo per essere dannoso non tanto o solo per i laici, quanto per la Chiesa tutta e per il ruolo del ministero gerarchico in particolare. Insieme si registra un difetto di capacità educativa e formativa tale da far sì che le varie pastorali - segnatamente quella giovanile - non riescano a colmare il vuoto lasciato dal rarefarsi del tessuto ecclesiale e dallo sradicamento indotto dell'ACI.

Anche a causa di alcuni problemi indotti da nuove prassi pastorali e dalla effervescenza dei movimenti e soprattutto a causa del rischio attuale di rarefazione del tessuto popolare della Chiesa in Italia (patrimonio che sembrava inestinguibile!) si sta riproponendo oggi un'attenzione all'ACI. Si tratta di un percorso non facile ma che potrebbe, senza nulla togliere alla originalità delle varie esperienze e dei movimenti, concorrere a dare una più stabile strutturazione alla pastorale ordinaria e alla vitalità delle comunità cristiane, mettendo a frutto in modalità inedite la lunga esperienza storica del laicato di AC, il suo peculiare carisma e la sua ecclesialità. Apporto che risulterebbe utile oltre che nel contesto ecclesiale anche nel complesso impegno del laicato cattolico nello scenario sociale e politico.

La difficile transizione politica ha messo davanti ai nostri occhi, sotto il profilo qui preso in esame, con le ultime elezioni politiche (2008), almeno tre conseguenze:

- la fine della "questione democristiana". Come a dire che nell'attuale assetto politico non è possibile ricostruire una forza politica centrista che assolvà almeno ad alcune funzioni tra quelle assolute, con quella sua centralità, dalla DC nel dopoguerra. Non è detto che in futuro le cose vadano diversamente, ma questo è l'attuale quadro di riferimento;
- la laicizzazione del voto cattolico. Nel senso che questo viene raccolto, a prescindere dalle indicazioni magisteriali, dalle forze politiche in campo; anche questo aspetto fa registrare un cambiamento riferito al MC: non ci sono più i "cattolici", come categoria a sé, ma italiani che sono anche cattolici. Una considerazione che possiamo commentare per un verso in positivo: perché registra l'ingresso a pieno titolo dei cattolici tra coloro che si sentono cittadini del Paese a compimento del lungo cammino che parte dal Risorgimento, e per altro verso con qualche preoccupazione: perché frutto apparentemente non di un di più di consapevolezza, di una maturazione, ma di uno scolorimento dell'identità, e di una scarsa efficacia della dimensione formativa, aspetto su cui è necessario confrontarci;

⁸⁵ G. Frosini, *Una chiesa possibile*, Dehoniane, Bologna 1995.



- il basso tasso di presenza di un pensiero politico cristianamente ispirato. Non si può non notare infatti, accanto alla frammentarietà della presenza politica dei cattolici, la difficoltà di riconoscere un pensiero, culturalmente elaborato nell'autonomia del laicato cristiano impegnato in politica, che possa essere base di confronto per la costruzione della città comune.

■ Una distinzione irrinunciabile

- Alla luce di questa breve rassegna problematica mi pare evidente allora la necessità di riflettere criticamente sulla stagione recente per sottolineare due esigenze:

In primo luogo, la necessità di assicurare percorsi formativi (anche intraecclesiali) capaci di mettere in campo persone in grado di elaborare pensiero politico e di concorrere a formare classe dirigente. La riconsiderazione di ciò che è stato il Movimento cattolico alla luce dell'attuale visione di popolo di Dio mette in risalto – nella sua centralità – la questione educativa e formativa. In concreto, ci fa chiedere quali soggetti e con quali modalità possano assolvere, per il laicato di questa stagione, l'esigente compito di formare le coscienze.

In secondo luogo, la necessità di distinguere i piani perché nella recente fase convulsa, si è troppo spesso rischiato – anche per la fine del soggetto politico di ispirazione cristiana – di saltare le opportune mediazioni e di restare invischiati in una situazione in cui una parte della gerarchia ecclesiastica rischia di sostituirsi al laicato e d'altro canto con un laicato che cerca l'appoggio della gerarchia per investire politiche. Una preoccupazione guidata dal desiderio di far rifulgere il volto della Chiesa. Distinguere è un'attitudine culturale, ma anche formativa, che deve assimilare categorie che dovrebbero essere ormai acquisite nel tessuto ecclesiale (si pensi che *Distinguere per unire* di J. Maritain è del 1932), così come il Concilio ha insegnato e proposto nella *Gaudium et spes* (n. 76)..

■ Ci sarà ancora un movimento cattolico?

- Non vorrei che queste osservazioni ci ponessero di fronte ad un quadro che finisce per essere letto in negativo. Sarebbe una prospettiva drammatica perché invece i problemi con cui facciamo i conti chiedono di essere visti con lucidità e affrontati con coraggio ma alla luce della speranza. Solo chi si pone con speranza può avere il coraggio, di leggere la realtà, di porsi fecondamente all'opera per superare l'attrattiva negativa delle “passioni tristi” che si rivelano dietro la crisi degli individui e dietro la crisi più generale del nostro tempo⁸⁶. Questa prospettiva presenta delle esigenze. Chiede infatti di affrontare la “questione laicale”: che ne è oggi del laicato e che senso ha il laicato organizzato in una Chiesa fraterna, caratterizzata dalla dimensione del Popolo di Dio? Davvero, al di là della sua presenza vivace, il laicato non ha voce?

Che cosa è oggi identificabile come MC? E' possibile che la Chiesa sia passata dal MC ai movimenti cattolici? Ad una fase cioè di liquidità, se non di frammentazione, che fatica a presentarsi con un volto organico. A questo proposito è aperta la riflessione e si avverte la necessità di chiarificare. “La ‘forma-movimento’ non gode di classificazioni rigide, né tanto meno vige una corrispondenza tra la forma-movimento e la collocazione all'interno dello “spettro politico” della Chiesa contemporanea. L'interesse che riserva lo studio dei movimenti “risiede in gran parte nella scoperta della varietà, mutevolezza e adattabilità della forma-movimento rispetto alla tipologia dei suoi membri (chierici, laici), rispetto alla loro agenda (spirituale, ecclesiastica,

⁸⁶ Cfr. M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2003.



politica, assistenziale), circa la collocazione all'interno o all'esterno dell'ufficialità della Chiesa cattolica o delle chiese locali e dei loro organismi istituzionali, rispetto alle culture teologiche e politiche di riferimento⁸⁷. D'altra parte in tutte le epoche vi è un necessario discernimento e questo è ancora più vero dopo il Vaticano II. Un punto interessante è quello che riguarda la soggettività del MC in quanto frutto dell'intersecarsi tra la libera iniziativa del laicato e la preoccupazione della gerarchia ecclesiastica – nell'esercizio del suo mandato ministeriale – di saldare in un disegno organico i vari fermenti e più ancora di discernere i carismi che il Signore ha distribuito nella sua Chiesa. Vi è un aspetto paradossale per il quale, se prima del Concilio la sintonia tra le varie componenti si presentava con una armonicità, dobbiamo chiederci come mai negli anni recenti si sia registrata una notevole frammentarietà e spesso una divaricazione vissuta non di rado come problematica nella vita delle chiese particolari, originando tensioni nel tessuto comunitario. Si tratta di un tema su cui occorre soffermarsi per valutare a fondo una pastorale che punta all'organicità con la dimensione ministeriale e carismatica e chiede un faticoso discernimento ed anche umiltà e duttilità, perché davvero ogni "parte" possa essere espressione di una ricchezza più grande che al contempo la realizza e la supera.

Così come un altro punto problematico è quello che riguarda la sottolineatura del "laicato comune". Una categoria assai estesa in passato "rappresentata" nei Paesi di più lunga e strutturata tradizione cattolica dal MC. In particolare, in anni recenti, si è insistito sulla presenza di un laicato che non fa più riferimento al percorso storico delle associazioni e che rischia di essere contrapposto, ad esempio sulla scena politica al laicato organizzato. E' indubbio che un battezzato, magari praticante, possa e essere definito cattolico come il "militante", come un tempo si diceva – ovvero colui che aderisce ad organizzazioni e partecipa ad un esigente cammino formativo, ma è di tutta evidenza come il cattolico anagrafico non abbia partecipato né allo studio né all'elaborazione ad esempio alla dottrina sociale della Chiesa, non si sia esercitato in responsabilità di vario livello, ecc. ed abbia pertanto più di una difficoltà ad essere rappresentativo del cattolicesimo in politica in assenza di una "conveniente formazione"⁸⁸. E' un tema delicato che investe quello delle scelte politiche come se i cattolici comuni, senza etichetta avessero una maggiore flessibilità nell'assecondare scelte di un certo tipo⁸⁹. Elementi che emergono anche da una lettura sociologica⁹⁰ o per altro verso storica⁹¹. E che come ho detto ritengo sia motivo di riflessione, di studio e di confronto. Elementi problematici che si aggiungono ad altri già richiamati e che potrebbero favorire una forte demotivazione.

Di qui la necessità di mantenere vivo il radicamento alla radice spirituale del credente (e in fondo quella "scelta religiosa", scelta proposta già nei primi anni '70 e che tanto ha fatto discutere). È lo Spirito che rende sempre giovane la Chiesa; non rinunciando a cercare e sperimentare forme e luoghi di dialogo.

In definitiva l'espressione "Movimento cattolico" utilizzata per un lungo periodo oggi pare, più che priva di significato, in profonda via di ridefinizione, non solo e non tanto per i notevoli

⁸⁷ M. Faggioli, *Breve storia dei movimenti cattolici*, Carocci, Roma 2008, p. 18.

⁸⁸ La GS introduceva il concetto di un laicato "convenientemente formato": «Ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali. [...]Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale» (n. 43)..

⁸⁹ Si v. in proposito quanto scrive P. De Marco, *Sui cattolici scomparsi dalla politica*, in "Il Covile", VIII (23 settembre 2008), p. 465 (<http://www.stefanoborselli.elios.net/news/archivio/00000469.html>), ma anche L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana, caso italiano teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001 e A. Parisi, *Scelte e riconoscibilità del cristiano nella transizione italiana*, in "Il Regno" 47 (2002)/3 (suppl. a), pp.34-38.

⁹⁰ F. Garelli, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁹¹ M. Faggioli, *Breve storia dei movimenti cattolici*, cit.



cambiamenti intervenuti nella dinamica interna delle aggregazioni laicali, quanto per la necessità di ricomprendere la Chiesa alla luce della visione conciliare come “mistero, popolo di Dio e missione”⁹².



DIBATTITO

Per ragioni di spazio i testi qui riportati, non rivisti dagli autori, sono il risultato di una sintesi dei diversi contributi apportati al dibattito. Le trascrizioni integrali dei singoli interventi sono a disposizione di chi ne faccia richiesta.

Prof.ssa Giuliana Martirani (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

Vorrei tornare su quanto ha detto Ernesto Preziosi relativamente ai movimenti attivi dagli anni Settanta agli anni Novanta, in cui io sono stata abbastanza presente. Farei parlare Don Tonino Bello, nostro leader indiscusso, che nel libro *Mistica Arte. Lettere sulla politica*, Edizioni La Meridiana, dice una cosa molto interessante. Egli parla della sobrietà come contrario dell’ebbrezza, dell’ubriachezza politica – ma io aggiungerei economica, culturale – e dice una cosa molto importante a proposito del movimentismo: c’è una tendenza ad “angelicare la società civile e a demonizzare lo Stato”, tendenza molto pericolosa per chi vive come me a Napoli. Forse dobbiamo un po’ riprendere il senso dello Stato, il senso del servitore dello Stato, e ridimensionare anche certi innamoramenti, e lo dico con dispiacere.

Alfonso Di Sandro (Pontedera)

Prendo lo spunto da quanto diceva Ernesto Preziosi stamani in merito alla necessità dei luoghi di alfabetizzazione, in cui riprendere il filo di una educazione nuova all’impegno socio-politico. Il Papa, nella recente visita pastorale che ha avuto in Sardegna, ha detto che occorre una nuova generazione di politici cattolici. Ora, però, qui colgo una contraddizione anche nei nostri ambienti parrocchiali, ma non solo. Da una parte si dice: occorre che i giovani, e anche i non giovani – non è solo una questione anagrafica – comincino a riappassionarsi in maniera forte all’impegno socio-politico. Quando però essi lo fanno, si ritrovano molto spesso soli, perché la comunità di riferimento tende un po’ a isolare il consigliere comunale, il sindaco, l’assessore, il consigliere regionale, dall’impegno che ha preso. Esempio: se io vado a fare il consigliere del mio Comune, la mia comunità di riferimento, che è la mia parrocchia, dice: “Ora sei di parte”. C’è quindi una difficoltà della mia comunità parrocchiale a valutare quello che io sto facendo, e anch’io poi ho difficoltà a verificare se quello che sto facendo rientra nello spirito comunitario e magisteriale della Chiesa.

Prof. Paolo Nello (Presidente della Fondazione “Opera Giuseppe Toniolo”)

Il mio intervento vuole essere breve, e quindi mi limito alla parte finale toccata da chi mi ha preceduto, sottolineando il tema della formazione, che è un po’ il tema che sta a cuore a noi della Fondazione Toniolo. All’interno del movimento cattolico il pluralismo è sempre stato una caratteristica in fondo, perché il movimento non è mai stato un esercito organizzato che ha marciato a ranghi serrati, ma ha sempre registrato un grande dibattito anche fra posizioni molto diverse. Inoltre, esso non ha nemmeno mai esaurito la realtà delle posizioni politiche dei cattolici. Voglio ricordare, tra l’altro, che occorre un po’ uscire dalle schematizzazioni della storiografia laica o laicista, per la quale i cattolici non avrebbero partecipato al processo unitario risorgimentale:

⁹²G. Frosini, *La chiesa siete voi. Per una teologia conciliare del popolo di Dio*, Editrice Esperienze, Fossano 2009.



in realtà l'Italia unita è stata fatta in gran parte da cattolici, che avevano alcuni problemi – ovviamente – con l'istituzione ecclesiastica (nemmeno – vorrei dire sommessamente – con tutti i vescovi e con tutto il clero, perché vi sono state anche da questo punto di vista posizioni diversificate). Al di là di ciò, quello che ha caratterizzato l'esperienza precedente, che si è un po' perso, è appunto l'elemento pre-politico, cioè questo fatto che si opera nel politico e nel sociale avendo alle spalle una formazione, avendo alle spalle una cultura che, siccome siamo cattolici e non protestanti, ha comunque una dimensione comunitaria. Questa dimensione comunitaria, secondo me, non va persa, è una caratteristica del cattolicesimo che merita di essere valorizzata. Naturalmente va valorizzata in modo diverso, cioè qui si tratta di capire se vogliamo costruire nuove forme di aggregazione pre-politica o di formazione pre-politica – perché poi il problema è tutto qui – oppure no. Se vogliamo farlo, naturalmente, si tratta di individuare dei luoghi e dei mezzi per farlo, in una situazione, come ha ricordato ieri Campanini, molto difficile, molto particolare, liquida, liquida persino dentro la realtà ecclesiale. Certo, nella pluralità delle scelte: anch'io sono assolutamente convinto che oggi la stagione della Democrazia Cristiana sia improponibile, per la semplice ragione che questa stagione è storicamente finita, così come è storicamente finita la stagione del movimento cattolico vecchia maniera. Quindi il pluralismo è un fatto scontato. Però – e qui mi permetto di fare una confessione – a volte la frustrazione di chi prova a fare questo tipo di lavoro – e parlo in prima persona non come Paolo Nello, ma come Fondazione Toniolo – è che ci troviamo di fronte anche a realtà, come sottolineava prima il nostro amico di Pontedera, in cui da una parte c'è un grande disinteresse, dall'altra c'è – e questo è secondo me il vero problema – un grande distacco dei giovani dalla politica. Questo è un tema che qui, in qualche modo, è aleggiato, ma che forse non è stato espresso compiutamente: noi abbiamo giovani cattolici profondamente impegnati nel sociale, ma che non hanno interesse per la politica. Preziosi suggeriva, giustamente, forme di aggregazione dei vari movimenti, o comunque il recupero di una dimensione comunitaria di essi, l'abitudine a riflettere insieme. Anche su questo piano ci sono delle difficoltà. Credo quindi che occorrerà una grande capacità inventiva, perché ritengo da una parte che ci sia assoluto bisogno dell'impegno sociale e politico dei cattolici, e dall'altra che occorra un impegno sociale e politico che certo sia lasciato alla libera coscienza di ognuno, purché – a volte noi intellettuali un po' questo ce lo dimentichiamo – la libera coscienza di ognuno sia una consapevole coscienza: tante volte noi non facciamo i conti con il fatto che questa coscienza, purtroppo, non c'è.

Prof. Giulio Fabbri (Presidente UCIIM di Pisa)

Vorrei fare tre osservazioni. La prima: nella relazione di Preziosi è venuto fuori un discorso interessante, cioè che, in sostanza, intorno alle grandi questioni politiche la CEI – cioè il Magistero – ha assunto una posizione politica propria. Secondo me la manifestazione più evidente di questo è stata il boicottare il referendum sulla procreazione assistita. Io giudico questo intervento negativamente.

Seconda osservazione: il pluralismo. Io penso che in questa fase, se noi riusciamo a vivere eticamente – proprio come dimensione etica – il pluralismo all'interno della vita ecclesiale, noi facciamo un passo avanti. Cosa significa vivere eticamente il pluralismo? Partire dal presupposto che i vari gruppi agiscono in buona fede, cioè hanno una loro mediazione politica, che altri gruppi non condividono, che però devono rispettare. Non è solo un galateo di tipo politico-istituzionale, è un atteggiamento profondo, quello del dialogo.

Terzo elemento. Questo lo dico come esperienza personale, del tutto personale. Tutti sanno che io mi sono impegnato politicamente. A un certo punto della propria vita – e forse anche a un certo punto della vita ecclesiale –, però, credo che si debba riscoprire le radici profonde dell'essere cristiani. Per esempio, io sto rileggendo la *Regola di San Benedetto*, e devo dire che andrebbero riscoperte le grandi virtù dell'umiltà, della comunità, anche come dimensione ecclesiale. Voglio dire che alle volte noi sentiamo il desiderio che i cristiani siano significativi. Forse non è proprio vero che diventano significativi se approfondiscono i temi profondi del loro essere cristiani? Ecco, riflettiamo anche su cosa significa "significatività": significa avere un assessorato, essere al governo oppure significa anche in questa società riproporre alcune tematiche di fondo?

Ernesto Preziosi (Censis - Centro Studi Storici e Sociali)

Per quanto riguarda il tema dei movimenti, la Prof.ssa Martirani lo collegava, non a caso, a quello del senso dello Stato, uno degli argomenti possibili di confronto. Diversi altri hanno richiamato il tema dei movimenti. Secondo me è come se noi avessimo fatto, nel primo periodo di attuazione del Concilio, un cammino quasi parallelo, all'interno della Chiesa; tanto è vero che qualcuno – un po' giornalmisticamente, ma con qualche elemento di fondatezza – parlava, riferito ad alcune esperienze di movimento, anche di "Chiese parallele". Affermazione un po' grave, certo, ma se gli mettiamo le virgolette essa ci aiuta a capire un certo tipo di cammino fatto in quegli



anni. Il concetto delle “Chiese parallele” è esattamente il contrario di quello di confronto, di dialogo costruttivo. Se uno pensa che questa affermazione possa avere un suo fondamento di verità, capisce ancora di più come sia stato faticoso, e per certi versi anche fortunoso, passare dal percorso parallelo a un percorso di unità, saltando determinate mediazioni culturali. Allora noi abbiamo una grande necessità, che è quella di partire dal confronto, di partire dal basso, che per certi versi è anche più semplice: quello che a volte è faticoso nelle gerarchie nazionali, è invece più semplice nelle diocesi, sui territori, perché c’è un minore tasso ideologico, di appartenenza, e perché, a volte, può risultare ancora più facile partire dal confronto culturale. Il problema fondamentale non è quindi di tipo teologico-pastorale, ma è riuscire a trovare luoghi in cui affrontare un dialogo culturale su determinati grandi nodi, perché spesso abbiamo diverse idee di laicità, diverse idee del rapporto con lo Stato, diverse idee di economia del dono, e così via. Allora a questo serve la “sinodalità” di cui vogliamo parlare a proposito dell’immagine di Chiesa del Concilio. Ne parlavamo con Campanini questa mattina: esiste una Consulta dell’Apostolato dei Laici che mette insieme 56 sigle di aggregazioni cattoliche in Italia e che, sui temi laicali, non viene consultata; si consultano, invece, dei laici scelti *ad personam* in base all’attività, alla simpatia, cooptati non in base a una rappresentanza democratica che parte dal basso e che rappresenti la “sinodalità”. È chiaro che in questo modo il polso della Chiesa italiana si è un po’ perso. Credo che su questo ci sia davvero un cammino da fare: ben venga questo confronto anche tra associazioni e movimenti, però occorre un grande rispetto anche verso questa realtà vista un po’ a strati (i movimenti, le nuove forme di aggregazione, e così via). Il problema è che vorrei poter fare quello che hanno fatto i miei bisnonni nell’Ottocento, cioè mettermi insieme ad altri e scegliere di vivere in un’aggregazione nella Chiesa essendo rispettato per questa libertà. Se questo non avviene, c’è qualcosa che non funziona. Tutto questo, poi, si ricollega al tema della formazione di base, ai luoghi in cui si formano le coscienze, come le parrocchie. Lo richiamava bene Paolo Nello prima, parlando della catechesi; c’è un problema di fondo, io mi permetto di usare l’espressione “analfabetismo di ritorno”. Lo sapete tutti, alludo a un fenomeno delicato: c’è gente che ha imparato a leggere e a scrivere e poi è stata aiutata da un certo contesto sociale a disimparare. Questo sta accadendo ora in una certa misura per una certa forma di laicato; nel passato, invece, esso ha alfabetizzato, cioè ha consentito di conoscere quell’alfabeto minimo che ha permesso a tanti credenti di accogliere la lezione conciliare. L’aver sradicato e scardinato quella forma di alfabetizzazione popolare ha reso insufficienti gli strumenti che abbiamo messo in campo. Dobbiamo trovare una soluzione, perché in passato quell’associazionismo trasversale, attraverso la convegnistica, la stampa, la formazione dei dirigenti, consentiva alle idee di circolare diffusamente e orizzontalmente nelle chiese. Oggi, invece, abbiamo tante isole comunicabili. Bisogna quindi tornare a fare un lavoro di base, rivolto all’alfabetizzazione, attraverso l’omelia domenicale, la catechesi, il gruppo, le associazioni, i movimenti. In altre parole, tu formi un cristiano che è anche un cittadino, come si diceva negli anni Trenta (lo diceva Pio XI in tempi non sospetti). Il dopo viene da sé: se qualcuno, nei livelli alti, di elaborazione, mette in moto contenuti politici culturalmente ispirati al Cristianesimo e rischia in proprio creando delle forme, delle strutture nuove, allora a questo punto dovrebbe ricostruirsi quel percorso virtuoso che io credo sia la nuova forma – comunque la vogliamo chiamare – del movimento cattolico.

E poi l’ultima battuta: io credo ci sia un grande bisogno di tornare a vigilare – lo diceva anche Mons. Miglio alla fine della Settimana Sociale, in quelle conclusioni che fece a braccio alla fine dei lavori – su tutta la gamma dei grandi temi della Dottrina Sociale, del vivere oggi. Noi non siamo soltanto i cristiani che hanno una specie di fissa per alcuni temi etici o bioetici, siamo i credenti che hanno davanti i problemi dell’intera umanità (c’è gente che muore di sete dall’altra parte del mondo e c’è uno spreco enorme di risorse, anche da parte, a volte, delle nostre Chiese).

Prof. Angelo Sindoni (Università di Messina)

Solo due rapide battute, una sul passato e una sul presente. Sul passato: ha ricordato il Prof. Nello che i cattolici partecipano alla costruzione dello Stato unitario; potremmo citare parecchi nomi, Gioberti soprattutto, ma ne voglio ricordare uno in particolare, perché richiama altre problematiche. Colui che è considerato il padre fondatore del movimento cattolico è Vito D’Ondes Reggio, autore, nel 1874, della *Dichiarazione di principio*. D’Ondes Reggio esordisce come cattolico liberale, come patriota, e che patriota ! Nel 1848 partecipò ai moti palermitani, addirittura al governo anti-borbonico siciliano, e fu mandato in esilio nello Stato piemontese. È stato uno dei primi professori in Italia di Diritto Costituzionale, all’Università di Genova, e quindi ha un retroterra non solo di cattolico liberale ma anche di patriota. Poi, però, va a finire nell’intransigentismo. Perché ? Perché D’Ondes Reggio viveva non solo le contraddizioni del mondo cattolico, ma anche le contraddizioni del Paese Italia. L’Italia è nata ed è vissuta su una serie di contraddizioni che arrivano fino ai nostri giorni; è famosa la



battuta della divaricazione tra Paese reale e Paese legale. I cattolici in passato e anche oggi sono stati accusati di mancanza del senso dello Stato, perché appunto hanno rappresentato una opposizione rispetto allo Stato uscito dopo l'Unità; ma era un'opposizione che era nelle cose, perché lo Stato italiano è nato con profonde contraddizioni, che arrivano perfettamente ai nostri giorni in una – ripeto – non coincidenza tra Paese reale e Paese legale, che oggi è arrivata al parossismo. Una battuta, invece, sul presente. Le cose egregie che sono state dette sul periodo conciliare e post-conciliare – l'alfabetizzazione, l'analfabetismo di ritorno, la formazione – non possono prescindere oggi da una rivoluzione che si è attuata negli ultimi decenni, e che riguarda la società della comunicazione. Siamo passati irreversibilmente dalla “galassia Gutenberg” alla “galassia McLuhan”, anzi adesso siamo oltre la “galassia McLuhan”, adesso siamo nella “galassia internet”. I giovani comunicano con Facebook, con Internet, e quindi l'associazionismo cattolico deve tenere conto di questa realtà. Bisogna entrare nella società post-moderna, cioè bisogna trovare una nuova forma di associazionismo. L'alfabetizzazione non si può più fare nella parrocchia; i giovani hanno altri canali di comunicazione, dobbiamo adeguarci a questa rivoluzione della comunicazione interpersonale che ha anche causato, secondo me, una mutazione antropologica delle nuove generazioni.

Prof. Giorgio Campanini (Università di Parma)

Vorrei sottolineare, riprendendo una notazione di Nello, come dobbiamo abituarci, educarci tutti, a fare i conti sino in fondo con il pluralismo. La mia relazione di ieri aveva proprio questa intenzionalità: mettere in evidenza che nella lunga storia del movimento cattolico ci sono sempre stati momenti, ora più ora meno accentuati, di pluralismo: transigenti e intransigenti, cattolici democratici e cattolici sociali, cattolici conservatori e cattolici progressisti, e così via. La fase relativamente lunga della unità politica dei cattolici (1943-1970 circa) rappresenta l'eccezione; invece il popolo cristiano, la comunità cristiana, l'episcopato, continua a essere caratterizzata da questa sorta di sindrome di vedovanza della perduta unità politica, con pesanti ripercussioni sulla vita ecclesiale. Nelle nostre comunità è tanta la paura della divisione, della frammentazione, che si eludono i problemi; nelle omelie non si toccano i temi perché i fedeli potrebbero dividersi, nelle associazioni nemmeno, nei consigli pastorali nemmeno, il mondo cattolico è diventato – credo – in gran parte il mondo del silenzio sulla politica e sulla società. Credo che a questo si debba reagire, da una parte ricordando la memoria storica, e quindi demitizzando la tesi secondo la quale assistiamo a una catastrofe imprevedibile con la quale ci si deve misurare, dall'altra parte, invece, recuperando all'interno della comunità cristiana degli spazi di incontro e di dialogo, dando per acquisito che tutte le volte che si parla di questi temi la diversità sarà la regola e l'unità una rara eccezione. In questa linea riprendo una indicazione data da Fabbri circa quello che, riassumendo il suo pensiero, definirei un eccesso – a suo avviso, ma sostanzialmente anche a mio avviso – di protagonismo della CEI, con interventi che sono in qualche modo necessitati dalla mancanza di voci che esprimano il pensiero del laicato cattolico italiano, come ricordava anche Preziosi. Certo, vi sono alcune occasioni importanti: il Forum del progetto culturale, i convegni ecclesiali, le settimane sociali; questi momenti ci sono, però credo che effettivamente per la Chiesa italiana si ponga il problema di individuare le forme e i luoghi dell'ascolto del laicato cattolico, di quello organizzato e di quello non organizzato. Se non si darà voce – e voce autorevole, qualificata – al laicato, sarà inevitabile che su tutti i problemi della società parli solo l'episcopato e che solo all'episcopato ci si rivolga. Ma dopo il Concilio Vaticano II, dopo il recupero della categoria di “popolo di Dio”, che parli il “popolo di Dio”-episcopato e taccia il “popolo di Dio”-laicato credo che sia un arretramento rispetto alla visione conciliare della Chiesa, nella quale – grazie a Dio – la mia generazione e le generazioni successive sono cresciute.

Prof. Fabio Fineschi (Università di Pisa)

Si parlava del Sessantotto e degli anni immediatamente seguenti, quelli che, in qualche modo, ho vissuto intensamente, sia come dirigente di movimento studentesco, sia come dirigente nazionale della FUCI. Mi ricordo che al Congresso della FUCI dopo il '68, quando approvammo la delibera di richiesta di uscire dall'Azione Cattolica, molti di noi piangevano. Da allora è iniziato, ed è stata per me un po' l'esperienza di una vita, un cammino in solitudine. Avete detto tutti voi in questi giorni che la Chiesa ha risposto alla storia: bene io credo che nel momento del Concilio la Chiesa abbia fatto qualcosa di più, abbia fatto della profezia nei confronti della storia, non è stata a rimorchio della storia, ma ha cercato di costruire una storia diversa, ha immaginato una storia diversa partendo dall'analisi del presente ma prefigurando un certo mondo successivo. Eravamo giovani noi a quell'età, ci abbiamo creduto, profondamente creduto, e io sono entrato nel movimento studentesco convinto e sicuro di quello che avevo dietro le spalle, e vedevo che non c'era nessuno che aveva lo stesso tipo di analisi, lo



stesso tipo di formazione che avevamo noi, lo stesso coraggio nell'affrontare la vita così come noi cattolici che avevamo vissuto gli anni del Concilio avevamo. E poi c'è stata la delusione, la delusione forte, che è venuta dai partiti politici e, drammaticamente, anche dalla Chiesa. Forse eravamo impazienti. Mi fermo sul ricordo del Sessantotto per arrivare ai nostri giorni, e dico che avverto la stessa sensazione. Io sono un uomo di scienza e di tecnologia, mi preoccupo di problemi di carattere interdisciplinare, e mi accorgo che di fronte ai problemi che ci pongono la scienza e la tecnologia, i problemi dello sviluppo, dell'ambiente, della crescita, del consumo, che avanzano con una rapidità spaventosa, il mondo politico e quello ecclesiale vanno con una lentezza spaventosa, e c'è non dico la tentazione, ma direi drammaticamente la certezza, che allora bisogna far da soli, bisogna essere soli, o in piccoli gruppi.

■



LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA DALLA RERUM NOVARUM AL POST CONCILIO VATICANO II

• *Il percorso della nostra ricerca* – Paolo Nepi • *La Dottrina Sociale della Chiesa dalla “Rerum Novarum” al post concilio Vaticano II* – Bartolomeo Sorge • *La Dottrina Sociale della Chiesa dal Vaticano II a oggi* – Franco Appi



Il percorso della nostra ricerca

di Paolo Nepi*

■ I lavori di questo pomeriggio vedono l'intervento di due voci autorevoli, Padre Bartolomeo Sorge e Don Franco Appi, sul tema *La Dottrina Sociale della Chiesa dalla Rerum Novarum al post Concilio Vaticano II*. Stamani abbiamo visto la storia degli eventi, il movimento cattolico attraverso eventi storici, personaggi, figure, prese di posizione; stasera siamo più orientati sul tema dottrinale, quindi sul tema delle idee, sulla Dottrina sociale in quanto patrimonio anche di conoscenza, di giudizi, di criteri di valutazione. Questi due aspetti vanno insieme, naturalmente; noi li dividiamo sul piano metodologico ma gli eventi e le idee sono concatenati. Parafrasando **Kant** verrebbe da dire che gli eventi senza le idee sono ciechi, e le idee senza gli eventi sono vuote. Nella loro relazione, quindi, c'è la vera, effettiva condizione umana e anche la stessa presenza dei credenti e della Chiesa nella Storia. Sarebbe interessante soffermarsi anche sulla dimensione epistemologica della Dottrina sociale della Chiesa, sulla sua natura, su cui è aperto il dibattito. Nella Dottrina sociale c'è una dimensione, come dire, che viene dall'alto, che è la Parola di Dio, la Sacra Scrittura, la Tradizione della Chiesa, e una dimensione che viene dal basso, invece, che è la storia, gli avvenimenti e le scelte umane. Sottolineare l'uno o l'altro aspetto ha un significato, perché, per esempio, quando guardiamo prevalentemente alla dimensione teologico-biblica secondo me ci sbilanciamo sul ruolo per così dire gerarchico. Ecco, raggiungere un equilibrio tra queste due dimensioni significa allora vedere nella Dottrina sociale della Chiesa la presenza armonica di tutto il popolo di Dio. Nella definizione – che c'è nella *Sollicitudo rei Socialis* – della Dottrina sociale della Chiesa solo come “teologia morale” mi sembra che ci sia uno sbilanciamento verso l'alto, fino a far perdere la dimensione dell'apporto dei saperi umani, delle scienze umane.



* Università degli Studi Roma Tre





La Dottrina Sociale della Chiesa dalla “Rerum Novarum” al post concilio Vaticano II

■ Mi è stato chiesto di dare un’idea d’insieme della Dottrina Sociale della Chiesa, dalla *Rerum Novarum* di **Leone XIII** al post concilio Vaticano II. Ne vedremo, dunque: 1) la natura; 2) l’evoluzione storica; 3) i contenuti; 4) la pratica attuazione, per quanto riguarda l’impegno temporale dei fedeli laici.

■ **Natura della dottrina sociale della Chiesa**

• La legittimità degli interventi della Chiesa in campo sociale si basa su alcune ragioni di fondo: a) la missione propria della Chiesa è essenzialmente religiosa, ma incarnata nella realtà temporale; b) c’è un nesso inscindibile tra evangelizzazione e promozione umana; c) la salvezza cristiana ha una dimensione storica.

a) **La Chiesa ha una missione essenzialmente religiosa.** Dice il Concilio Vaticano II: «la missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è d’ordine politico, economico o sociale: il fine che le ha prefisso è d’ordine religioso» (*Gaudium et Spes*, n. 42); essa «ha una finalità salvifica ed escatologica che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro» (ivi, n. 40).

In altre parole, la missione della Chiesa – che tutti ovviamente percepiamo nella sua dimensione visibile, storica e terrena – è però anzitutto spirituale e trascendente, diciamo pure: «soprannaturale». Infatti:

- è trascendente e spirituale l’origine della Chiesa: «Essa procede dall’amore dell’eterno Padre, fondata nel tempo da Cristo redentore, radunata nello Spirito Santo» (ivi);

- è trascendente e spirituale la sua natura, pur nella sua visibilità istituzionale: infatti, Cristo «ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza, di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia» (*Lumen gentium*, n. 8):

- è trascendente e spirituale pure il fine ultimo che essa si propone: la divinizzazione e la salvezza eterna degli uomini;

- infine, spirituali e trascendenti sono pure i mezzi e gli strumenti specifici che la Chiesa ha a sua disposizione: la Parola di Dio e i Sacramenti.

**BARTOLOMEO
SORGE**
*Direttore di
“Aggiornamenti
Sociali”*

*“La Chiesa non
può venir meno
al dovere di
illuminare le
vicende mutevoli
della storia con
la luce del
Vangelo, e lo fa
offrendo – non
solo ai cristiani,
ma a tutti gli
uomini di buona
volontà –
principi di
riflessione,
criteri di
giudizio e
orientamenti di
azione che
costituiscono
appunto la sua
“Dottrina
Sociale”.*



b) **C'è un nesso inscindibile tra evangelizzazione e promozione umana.** Tuttavia, questa natura essenzialmente religiosa e spirituale della Chiesa e della sua missione non la separa dal mondo e dalle realtà temporali, ma la porta a incarnarsi nella storia: «Per una non debole analogia, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo» (ivi). Ora, da questa natura religiosa della missione religiosa provengono luce e forze che possono contribuire molto a costruire l'umana società, la città dell'uomo: «l'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico» (*Apostolicam actuositatem*, n. 5).

La promozione umana è «parte integrante» dell'annuncio cristiano. L'evangelizzazione, infatti, consiste nella sintesi tra annuncio della Parola di Dio, amministrazione dei sacramenti e testimonianza di vita attraverso il servizio della carità, come ha spiegato molto bene Paolo VI (*Evangelii nuntiandi*, nn. 26-28) e da ultimo ha ribadito **Benedetto XVI** (*Deus caritas est*, nn. 28-29). L'evangelizzazione, cioè non consiste soltanto nell'annuncio esplicito del Vangelo; ma la Chiesa, nello stesso tempo che illumina l'intelligenza attraverso l'annuncio della Parola di Dio, comunica all'uomo forze e mezzi di natura essenzialmente religiosa che, pur essendo in sé spirituali e trascendenti, orientano necessariamente le scelte temporali dei credenti, personali e sociali, e influiscono perciò sulla vita culturale, sociale, economica e politica.

Ecco perché la Dottrina Sociale della Chiesa è un contributo valido alla costruzione della città umana e di una società più giusta e fraterna. Non ha una competenza tecnica, specifica (rispetta quindi la laicità delle scelte), ma è esperta in umanità (giudica quindi della convenienza o meno anche delle leggi sul piano morale). Così facendo, essa offre al mondo quello che ha di proprio: una visione globale dell'uomo e della società (cfr PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 13).

c) **La salvezza cristiana ha una dimensione storica.** Il terzo presupposto che legittima l'intervento della Chiesa in materia sociale è che la salvezza cristiana è intrinsecamente «storica». Il Verbo di Dio incarnandosi nella storia del mondo, l'assume e la ricapitola in sé (cfr *Gaudium et spes*, n. 38). L'economia della salvezza, cioè, è storia che tuttora si fa. Non vi sono «due» storie (una sacra e l'altra profana), ma vi è una storia sola, nella quale Dio interviene. Gesù, vero uomo, ha dato senso alla vita umana: facendo sue le speranze, le gioie, le attese degli uomini, è intimamente solidale con il cammino del mondo. Si spiega così perché la potenza della Risurrezione agisca nella storia dell'umanità, la quale – nonostante limiti, errori e peccati, nonostante le ricadute nella barbarie e le sue lunghe divagazioni fuori dalla via della salvezza – (come scrive **Paolo VI** nella *Populorum progressio*, n. 79) si avvicina lentamente, anche senza rendersene conto, al suo Creatore. C'è una Mano maiuscola che guida l'umanità.

Certo la Chiesa può solo offrire, non imporre, il suo insegnamento sociale. Questo spesso non sarà compreso, sarà rifiutato. Tuttavia, la Chiesa non può venir meno al dovere di illuminare le vicende mutevoli della storia con la luce del Vangelo, e lo fa offrendo – non solo ai cristiani, ma a tutti gli uomini di buona volontà – principi di riflessione, criteri di giudizio e orientamenti di azione che costituiscono appunto la sua «Dottrina sociale». Infatti, il messaggio evangelico «non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli altri uomini, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti, e la vocazione dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò «dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (*Gaudium et spes*, n. 22).



■ Evoluzione storica

• L'elaborazione di una «dottrina sociale» vera e propria risale a poco più di cento anni fa, in concomitanza con l'esplosione in Occidente della cosiddetta «questione sociale», a seguito della rivoluzione industriale. Si pose allora, in forma urgente, il problema di come presentare, rendere credibile e accettabile l'insegnamento sociale cristiano all'interno di una società per molti aspetti post-cristiana, sempre più secolarizzata, culturalmente pluralistica e ideologicamente divisa. Col mutare della «questione sociale» e con il progredire della riflessione teologica, anche la dottrina sociale della Chiesa è passata attraverso fasi diverse, rinnovando continuamente sia il metodo di lettura delle situazioni storiche, sia la risposta etico-religiosa da dare ai problemi nuovi che via via emergevano. Vediamo le principali fasi di questa evoluzione parallela della «questione sociale» e della «dottrina sociale della Chiesa».

• **Fase dell'ideologia cattolica (1891-1931).** E' la fase di **Leone XIII**. La «questione sociale» si presenta soprattutto come conflitto ideologico tra socialismo e liberalismo, e si manifesta nella lotta di classe tra proletari e padroni. La *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII – la prima grande enciclica sociale – prende posizione di fronte ai drammi della classe proletaria. Condanna liberismo e socialismo e insiste sul primato dei valori morali, proponendo come soluzione la «filosofia perenne» cristiana, fondata sulla rivelazione e sul diritto naturale. La Chiesa si pone cioè sul medesimo piano filosofico delle ideologie che condanna, contrapponendo a esse l'ideologia cattolica (la «cristianità»). Il Magistero non percepisce ancora l'importanza dell'analisi sociologica e scientifica per una conoscenza adeguata dei problemi sociali, i quali sono ridotti sostanzialmente a mera questione di filosofia etica. In quanto tale, spetta alla Gerarchia intervenire. I laici sono ancora ridotti al ruolo di meri esecutori delle indicazioni magisterali.

• **Fase della nuova cristianità (1931-1958).** E' la fase di **Pio XI** e di **Pio XII**. Dopo la rivoluzione d'ottobre del 1917, la «questione sociale» si trasforma da confronto ideologico sulla lotta di classe (che ovviamente non scompare) in confronto tra due modi d'intendere la democrazia, tra due sistemi socio-economici contrapposti: capitalismo e comunismo. Pio XI con l'enciclica *Quadragesimo anno* (1931) rafforza la condanna delle due opposte ideologie e propone una «terza via» – la «civiltà cristiana», ricalcata sul modello medievale – che traducesse i principi religiosi ed etici del Magistero sociale in un sistema (diverso sia dal liberalismo, sia dal socialismo), in una forma di organizzazione cristiana della società, alternativa alle altre. Pio XII, riprendendo le tesi di J. **Maritain**, tenterà di proporre una forma di «nuova cristianità», ma con il Concilio Vaticano II anche questa nuova ipotesi è stata definitivamente superata.

Ancora la «dottrina sociale» è riservata alla Gerarchia. Tuttavia la *Quadragesimo anno* introduce una distinzione significativa tra «dottrina sulle materie sociali ed economiche» (riservata al Magistero) e «scienza sociale ed economica», competenza anche dei laici, la cui azione però dovrà svolgersi sempre «sotto il Magistero e la guida della Chiesa», limitandosi ad «applicare con più efficacia la dottrina immutata e immutabile della Chiesa alle numerose necessità» (Pio XI, *Quadragesimo anno* [1931], n. 20, ed. Ceras). I laici sono ancora considerati «ausiliari della Chiesa» (ivi, n.152, ed. Ceras).

• **Fase del dialogo (1958-1978).** E' la fase di **Giovanni XXIII**, del Concilio Vaticano II e di **Paolo VI**. La «questione sociale» cambia ancora e assume dimensioni planetarie. Non è più questione soltanto della lotta tra due classi, né confronto tra due opposti modelli di sistema socio-economico; in discussione è ormai l'equilibrio stesso dell'umanità, tra Nord ricco e Sud povero. Si



impone la costruzione di un nuovo ordine mondiale. Le ideologie cominciano a entrare in crisi, mentre iniziano i processi di mondializzazione. La Chiesa intanto si rinnova con il Concilio Vaticano II (1962-1965). Dalla proposta di una «terza via» cattolica e di una «nuova cristianità» il Magistero passa a teorizzare la necessità del «dialogo». Determinanti in questa direzione sono gli interventi sia di Giovanni XXIII (con le encicliche sociali *Mater et magistra* [1961] e *Pacem in terris* [1963]), sia del Concilio (specialmente con le costituzioni *Lumen gentium* [1964] e *Gaudium et spes* [1965]), sia di Paolo VI (con l'enciclica *Populorum progressio* [1967] e con la lettera apostolica *Octogesima adveniens* [1971]).

Con la *Pacem in terris* di papa Giovanni, uno dei rari papi profeti, e con Paolo VI, dal pontificato crocifisso, cambia il metodo nell'elaborazione della Dottrina sociale della Chiesa: si passa dal «metodo deduttivo», caratteristico delle fasi precedenti, al «metodo induttivo»; cioè, non si parte più dai sommi principi della rivelazione e del diritto naturale per dedurre un modello di società cristiana, valido per tutti i casi, da tradurre in pratica in ogni tempo e in ogni luogo; ma si parte dalla lettura dei «segni dei tempi», affidata alle diverse comunità cristiane, per interpretarli alla luce del Vangelo e dell'insegnamento della Chiesa, e dedurre infine le scelte da fare insieme con tutti gli uomini di buona volontà (cfr Paolo VI, *Octogesima adveniens*, n. 4).

- **Fase della profezia (1978-2005).** E' la fase di **Giovanni Paolo II**. Negli ultimi decenni del XX secolo, la «questione sociale» ormai trascende anche le dimensioni «quantitative» planetarie e diviene soprattutto un problema di «qualità» di vita. Gli squilibri e i problemi superano i confini geografici e materiali del mondo e riguardano la vita umana in se stessa, nei suoi valori e nei suoi diritti fondamentali. Il bene comune non è più solo il bene materiale, ma abbraccia pure i beni relazionali. Giovanni Paolo II, con le sue encicliche sociali (*Laborem exercens* [1981], *Sollicitudo rei sociali* [1987], *Centesimus annus* [1991]) e con l'intero suo magistero, si rivolge perciò a tutti indistintamente, al di là delle differenze culturali, al di sopra dei differenti sistemi politici, economici e sociali. L'insegnamento sociale della Chiesa, che nelle prime fasi si rivolgeva soprattutto ai Paesi sviluppati dell'Occidente di tradizione cristiana (gli unici meglio in grado di tradurlo in pratica), oggi (specialmente dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989) si rivolge indistintamente a tutte le nazioni e può essere compreso e condiviso da credenti e non credenti, all'Est e all'Ovest, nei Paesi sviluppati non meno che in quelli in via di sviluppo.

Con il Concilio Vaticano II viene affermata in modo aperto la responsabilità e l'autonomia dei laici nel loro impegno temporale (già enunciata da Giovanni XXIII nell'enciclica *Mater et magistra* (1961). Grazie all'approfondimento della ecclesiologia di comunione, è superata decisamente la vecchia concezione clericale della Chiesa e, grazie alla teologia delle realtà terrestri, è pienamente rivalutato il compito insostituibile dei laici nella Chiesa e nel mondo.

- **Fase di un umanesimo globale nuovo.** Sul finire del XX secolo, la «questione sociale» diviene «questione antropologica». Oggi, infatti, sono in discussione gli stessi valori fondamentali dell'umanesimo cristiano, gli stessi «principi non negoziabili». Con **Benedetto XVI** la Dottrina sociale della Chiesa, in continuità con Giovanni Paolo II, mira a proporre e a realizzare un umanesimo nuovo per il Terzo Millennio. La preoccupazione prevalente del Magistero sociale attuale è quella di aiutare l'umanità a ritrovare il vero significato dei valori fondamentali in crisi: la vita, la famiglia, il lavoro, la pace. La nostra è una «crisi strutturale», forse la quarta o la quinta in duemila anni. Non cambiano soltanto gli equilibri interni del modello di società («crisi congiunturale»), ma il modello stesso di società va rivisto nelle fondamenta e nelle strutture portanti. Per questo, la nostra è la «generazione del discernimento»: tocca a noi leggere i «segni dei tempi», interpretarli alla luce del Vangelo e della Dottrina sociale della Chiesa, cogliervi il



senso della storia e, insieme con tutti gli uomini di buona volontà, gettare le basi di una nuova civiltà dell'amore a dimensione planetaria, di cui ha bisogno il mondo globalizzato. I modelli di ieri non servono più, quelli di domani non ci sono ancora: dobbiamo andare per strade nuove, alla luce di un umanesimo rinnovato. La Dottrina sociale della Chiesa è un prezioso e imprescindibile punto di riferimento. Determinante ormai è il ruolo di un laicato maturo: spiritualmente formato e professionalmente competente.

■ I contenuti

- Pertanto c'è una sfida essenziale da affrontare: tradurre in termini moderni i valori cristiani. Nella società non più omogenea bisogna «mediare» in termini razionali e laici la luce che la fede getta sull'antropologia. Infatti, il Vangelo è stato scritto per tutti, non solo per chi ha la fede. Nella Parola di Dio c'è la risposta agli interrogativi che ogni persona umana (credente o non credente) si pone. La rivelazione cristiana ci fa conoscere non solo chi è Dio, ma anche chi è l'uomo, quali sono il fine della storia e il senso della vita (perché viviamo, perché moriamo?). La fede non ostacola la ragione, ma la purifica e l'aiuta a capire meglio l'uomo e i suoi problemi.

La sfida di oggi, nel mondo che si globalizza, è imparare a vivere uniti, rispettandoci diversi. Per farlo, non c'è altra via che partire da quella «grammatica etica» che – come ha detto **Giovanni Paolo II** parlando all'ONU nel 50° della sua fondazione – è scritta nel cuore di tutti. La Dottrina sociale della Chiesa non fa che esplicitare le principali regole etiche, personali e sociali, comuni a tutti: la dignità della persona umana, la solidarietà, la sussidiarietà, la qualità della vita. Sono i pilastri su cui si fondano la convivenza civile e la stessa democrazia, oggi corrosi dal «pensiero unico» neoliberista, sopravvissuto alla fine del socialismo reale. Tuttavia – ricorda la *Centesimus annus* – il fatto che il comunismo sia storicamente fallito non significa che siano scomparse le contraddizioni del capitalismo che lo avevano fatto nascere; né significa che il neo-liberismo abbia vinto. I gravi problemi umani e sociali prodotti dal capitalismo rimangono ancora: l'economia di mercato produce sì ricchezza, ma non ha in sé la capacità di ridistribuirli in modo equanime tra tutti, ricchi e poveri. Non abbiamo ancora trovato il modo di armonizzare efficienza e solidarietà. Ciò spiega perché la globalizzazione lasciata alle regole del mercato (senza la «globalizzazione della solidarietà», invocata da Giovanni Paolo II) ha accelerato la crisi internazionale della finanza e dell'economia neoliberista che oggi affligge il mondo intero.

Il «pensiero unico» neoliberista (utilitaristico ed efficientistico) ha corroso i pilastri fondamentali della vita sociale e della stessa democrazia: ha ridotto la persona umana a individuo; la solidarietà a freddo legalismo; la sussidiarietà a passività sociale, a causa di un nuovo «autoritarismo», troppo simile al vecchio «centralismo democratico» di natura ideologica; la qualità della vita a consumismo. Per superare questa grave crisi di valori e realizzare quindi un nuovo umanesimo integrale, la Dottrina sociale della Chiesa offre il suo contributo. Lo fa offrendo: principi di riflessione; criteri di giudizio; orientamenti di azione.

- **Principi di riflessione.** La rivelazione e il Vangelo – spiega **Paolo VI** – «non si identificano certo con la cultura e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno che il Vangelo annunzia è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna» (*Evangelii nuntiandi*, n. 20).



Perciò, nella società multiculturale e multietnica del nostro tempo, se si vuole che il Vangelo fermenti la nuova civiltà dell'amore che deve nascere, occorre «inculturare» i valori cristiani nei problemi, nelle culture, nel linguaggio e nei simboli del mondo d'oggi. Senza questa necessaria «mediazione culturale», la Parola di Dio rimane lontana e incomprensibile. Pertanto è essenziale instaurare un dialogo leale e aperto con tutti gli uomini di buona volontà, in modo che, movendo da valori comuni condivisi, possiamo insieme camminare verso la verità tutta intera. In questo sforzo occorre rivedere le categorie e il linguaggio tradizionali del Magistero, tuttora troppo legato agli schemi mentali e alla terminologia filosofica e teologica neo-scolastica che gli uomini d'oggi non comprendono più. Potrà servire un maggior ricorso alle categorie bibliche.

La Dottrina sociale della Chiesa propone dunque anzitutto principi di riflessione – di natura religiosa, etica e culturale –, su cui fondare il dialogo interculturale e interreligioso, alla luce dei quali costruire le strutture comuni di una famiglia umana unita, nel rispetto del pluralismo delle culture e delle fedi. «Non viviamo in un mondo irrazionale o privo di senso – disse **Giovanni Paolo II** nel discorso all'ONU già ricordato – ma, al contrario, vi è una “logica” morale che illumina l'esistenza umana e rende possibile il dialogo tra gli uomini e tra i popoli»; quindi – aggiunse – «se vogliamo che un secolo di “costrizione” lasci spazio a un secolo di “persuasione”, dobbiamo trovare la strada per discutere, con un linguaggio comprensibile e comune, circa il futuro dell'uomo. La legge morale universale, scritta nel cuore dell'uomo, è quella sorta di “grammatica” che serve al mondo per affrontare questa discussione circa il suo stesso futuro» (*Discorso all'ONU nel 50° della sua fondazione* [5 ottobre 1995], in *L'Osservatore Romano*, 6 ottobre 1995, n. 3).

- **Criteri di giudizio.** Costituiscono la parte più rilevante della Dottrina sociale della Chiesa. Essi riguardano in modo concreto «il valore della persona umana, della sua libertà e della stessa vita fisica, il valore della famiglia, della sua unità e stabilità, della procreazione ed educazione della prole, il valore della società civile con le sue leggi e con le varie professioni in essa esistenti; il valore del lavoro e del riposo, delle arti e della tecnica, il valore della povertà e della ricchezza; come debbano essere risolti i gravissimi problemi sollevati dal possesso dei beni materiali, dal loro sviluppo e dalla loro giusta distribuzione, dalla pace e dalla guerra e dalla fraterna convivenza di tutti i popoli» (*Christus Dominus*, n. 12).

Costituiscono, quindi, un vero e proprio insieme di insegnamenti, che alcuni manuali – a cominciare dal Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, edito dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel 2004 – espongono in forma sistematica, sotto forma di una Summa dottrinale organica e completa. Molti studiosi invece preferiscono parlare di «insegnamenti sociali» (al plurale) o di «discorso sociale» della Chiesa, per sottolineare la natura dinamica ed evolutiva del Magistero sociale, come del resto si dice alla Nota 1 della *Gaudium et spes*, dove si sottolinea che «la materia esaminata [nella costituzione conciliare sul rapporto Chiesa-mondo] alla luce dei principi dottrinali non è tutta costituita da elementi immutabili, ma contiene pure elementi contingenti».

- **Orientamenti di azione.** Infine la Chiesa, nei suoi documenti sociali, non si limita a enunciare principi e a emettere giudizi di approvazione o di condanna [funzione critica] sulle differenti concezioni antropologiche o ideologiche (razzismo, naturalismo, razionalismo, comunismo, liberismo, ecc.), ma formula anche concreti orientamenti per l'azione sociale, politica ed economica [funzione profetica]. Ovviamente non si tratta di orientamenti di natura tecnica, per i quali la Chiesa non ha competenza.



Invece – come affermava già **Giovanni XXIII** – «compete alla Chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi dell'ordine etico e religioso, ma anche d'intervenire autoritativamente nella sfera dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare dell'applicazione di quei principi ai casi concreti» (*Mater et magistra*, n. 52).

Così, in pratica, i documenti sociali della Chiesa non esitano a dare indicazioni operative su temi assai concreti, quali – per esempio – i rapporti tra capitale e lavoro, il contratto di lavoro, il salario, il diritto di famiglia, la proprietà privata e la socializzazione, il profitto e le regole del mercato, il risparmio, l'equilibrio ecologico, il diritto internazionale, la pace e la guerra e molti altri problemi particolari di vita personale e sociale, fino a quelli nati dall'applicazione delle nuove tecnologie alla genetica umana (esperimenti sulle cellule staminali, procreazione assistita, eutanasia. ecc.).

A questo punto, il discorso sull'applicazione concreta della Dottrina sociale della Chiesa tocca direttamente l'impegno temporale dei fedeli laici.

■ Impegno dei fedeli laici

- Su questo tema il Concilio ha definitivamente chiarito alcuni punti importanti.

A) I **laici** ricevono la missione di animare la realtà temporale direttamente da Cristo nel Battesimo, non «per delega» del vescovo o del parroco; dunque non si possono considerare meri esecutori passivi delle disposizioni della Gerarchia in campo sociale, ma **dovranno essi stessi prendere l'iniziativa**: «non pensino che i loro Pastori [...] a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità» (*Gaudium et spes*, n. 43). A tal fine – specifica il Concilio – si preparino seriamente, «affinché si rendano capaci sia di collaborare, per quanto loro spetta, al progresso della stessa dottrina [sociale], sia di applicarla debitamente nei singoli casi» (*Apostolicam actuositatem*, n. 31 b).

B) Dalla fede non si può dedurre direttamente una forma di organizzazione sociale, politica o economica, ma si possono dare soluzioni diverse, tutte coerenti con i valori ispiratori; pertanto i cristiani, agendo in coerenza con la propria coscienza retamente formata, possono differire legittimamente tra di loro sul giudizio da dare circa l'efficacia o l'opportunità di una scelta o di un programma: «Nelle situazioni concrete e tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi» (Paolo VI, *Octogesima adveniens*, n. 50). **Il pluralismo politico è la condizione normale anche per i cristiani e nessuno può arrogare per sé la prerogativa di rappresentare la Chiesa.**

C) **La missione della Chiesa è unica, ma diversa è la funzione che in essa hanno la Gerarchia e i fedeli laici.** **Benedetto XVI** lo ribadisce in due densi paragrafi dell'enciclica *Deus caritas est*. L'impegno diretto per la realizzazione di strutture giuste «non è immediatamente compito della Chiesa, ma appartiene alla sfera della politica, cioè all'ambito della ragione autoresponsabile. In questo, il compito della Chiesa [intesa come Gerarchia] è mediato, in quanto le spetta di contribuire alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo» (n. 29).



Tocca invece ai fedeli laici, in quanto cittadini dello Stato, impegnarsi «immediatamente» di fatto nella vita pubblica per «configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità» (ivi).

E' notevole la puntualizzazione di Papa **Ratzinger** sulla «autoresponsabilità razionale» della politica; a essa infatti corrisponde nei fedeli laici la piena responsabilità delle scelte che sono chiamati a compiere, insieme con tutti i cittadini, nel rispetto della laicità e delle regole democratiche. I fedeli laici – chiarisce il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* – si troveranno a militare all'interno di soggetti e di programmi politici spesso in contrasto con la visione cristiana su punti importanti: «pretendere che un partito o uno schieramento politico corrispondano completamente alle esigenze della fede e della vita cristiana ingenera equivoci pericolosi. Il cristiano non può trovare un partito pienamente rispondente alle esigenze etiche che nascono dalla fede e dall'appartenenza alla Chiesa: la sua adesione a uno schieramento politico non sarà mai ideologica, ma sempre critica» (n. 573). E poiché – come già disse Giovanni Paolo II e ora ripete Benedetto XVI – per nessuna ragione i fedeli laici possono rinunciare alla missione di contribuire a «configurare rettamente la vita sociale» (n. 29), rimane aperto il grave problema della formazione spirituale e professionale di «cristiani adulti e maturi» e della loro effettiva valorizzazione nella società e nella Chiesa, problema che in Italia non ha ancora trovato una risposta adeguata.

■ Conclusioni

- Pertanto, **la vera emergenza dei laici cristiani è la formazione**. Siamo tutti impreparati di fronte alle sfide inedite del nostro tempo. A tal fine – come propone la Nota pastorale della CEI dopo il Convegno ecclesiale di Verona (2006) – «occorre creare nelle comunità cristiane luoghi in cui i laici possano prendere la parola, comunicare la loro esperienza di vita, le loro domande, le loro scoperte, i loro pensieri sull'essere cristiani nel mondo» (n. 26). Speriamo che alle parole seguano i fatti.

■



La dottrina sociale della Chiesa dal Vaticano II a oggi

■ Premessa

• La dottrina sociale della Chiesa non tratta direttamente del movimento cattolico italiano; essa si rivolge, infatti, all'intero popolo di Dio. È però evidente che il contesto italiano, per la vicinanza geografica alla Santa Sede e per la penetrazione di valori "cristiani" in larghi strati della cultura italiana almeno fino a pochi decenni fa, ne può aver subito in modo particolare le influenze, e aver a sua volta influenzato alcune riflessioni.

La situazione italiana poteva essere presa come rivelatrice della situazione occidentale e delle relazioni dell'occidente con il resto del mondo. Non troveremo, dunque, nel magistero accenni al movimento. Ma questo trova, credo, negli spazi dottrinali sui laici cattolici il suo riferimento e in particolare in quelli dedicati all'impegno politico.

Non potrò qui esaminare tutti i documenti in cui si parla di questo, data la molteplicità degli interventi del magistero ai vari livelli; né esaminerò le eventuali aperture o censure che qualcuno potrebbe vedere in qualche intervento. Mi atterrò solo ad alcuni documenti che reputo di snodo e di evoluzione positiva della missione evangelizzatrice dei cristiani laici nel vasto mondo della politica e nell'impegno sociale.

■ Il Vaticano II: la dimensione secolare

• Il Concilio Vaticano II non ci ha fornito solo una serie di documenti autorevoli, fra i quali emergono le quattro Costituzioni; è stato l'evento in sé un momento di rinnovamento di pensieri e di approcci alla realtà. Esso generò confronti anche accesi fra teologi, apertura e ascolto di esperienze nuove, diversificazioni di metodi di ricerca. Gli studenti di teologia, come ero io che entrai nel corso di propedeutica in ottobre del '63 e nel primo corso di teologia a Bologna nell'ottobre del '64, vissero il fatto come un cambiamento delle scienze teologiche mentre le si doveva affrontare.

Il Concilio si era aperto l'11 ottobre del '62, il primo documento pubblicato fu la *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia, il 4 dicembre '63. La *Lumen Gentium* fu pubblicata il 21 novembre '64, la *Dei Verbum* il 18 novembre '65. La *Gaudium et Spes*, l'ultimo documento, fu pubblicata il 7 dicembre '65. I documenti furono complessivamente 16 e comprendevano, oltre alle costituzioni, decreti e dichiarazioni, senza considerare tutte le norme di applicazione. Nell'arco di due anni uscirono tutti i documenti che cambiarono la teologia e la sua impostazione: la manualistica venne archiviata e al suo posto ci fu lo studio dei teologi che avevano preparato il Concilio.

FRANCO APPI
Facoltà
Teologica
dell'Emilia
Romagna

*“(Si ribadisce) la
necessità e
l’urgenza della
formazione
evangelica e
dell’accompagnamento
pastorale
di una nuova
generazione di
cattolici
impegnati in
politica, che
siano coerenti
con la fede
professata, che
abbiano rigore
morale, capacità
di giudizio
culturale,
competenza
professionale e
passione di
servizio per il
bene comune”.*
(Benedetto XVI)



Non so se sia più corretto dire che ci fu rottura di continuità oppure rinnovamento nella continuità. Certamente quei teologi che andarono come esperti al Concilio non erano nati dal nulla. Fra di loro c'era anche il dottor Joseph **Ratzinger**.

Per quanto riguarda l'argomento in esame in questo seminario, mi viene in mente un ricordo particolare: fu quasi subito dopo la mia ordinazione nel giugno '68 quando, in un incontro parrocchiale in cui giovanissimo ed entusiasta viceparroco parlavo del Vaticano II, un attivista della Democrazia Cristiana sulla cinquantina quasi accusò me degli enunciati del Concilio e in particolare della libertà di coscienza. Questa infatti, egli affermava, avrebbe fatto perdere voti alla DC. Questo aneddoto evidenzia già alcuni aspetti che ci riguardano.

Parte del movimento cattolico aveva forse lasciato alla gerarchia e al clero in generale l'orientamento politico dei fedeli senza più preoccuparsi di coinvolgere la base; l'espressione di quel signore metteva in evidenza il rischio, per un partito di cattolici, che derivava dalla pluralità di pensieri e progetti presenti nella base cattolica. Naturalmente il Concilio confermò il principio per il quale ognuno ha il diritto e il dovere di seguire la propria coscienza. Nessuno può obbligarlo ad agire contro di essa e i suoi dettami¹; ma questo non toglie il primato dell'ordine morale oggettivo la cui conoscenza va costantemente ricercata². Probabilmente il riferimento alla libertà di coscienza era nella *Gaudium et Spes* 16 in cui si fonda questa libertà e la ricerca della verità insieme ad altri³. Ciò fa pensare che la verità non la si conosce tutta e totalmente e che, a seconda di come la si conosce, si possono fare scelte diverse. D'altronde sempre la *Gaudium et Spes* 36 afferma con chiarezza l'autonomia, per quanto non assoluta, delle realtà terrene su cui indagare con la ragione⁴. Per questo il Concilio chiede ai laici che ne trattano, di acquisirne una vera competenza. Questo probabilmente favorì un aumento della pluralità di scelte che fu alla base di molte discussioni nell'immediato post Concilio.

■ L'importanza della storia e lo spazio per il movimento cattolico adulto

- Con l'emancipazione dei fedeli laici aumentò il loro spazio di intervento. Il loro elemento specificante, infatti, è la secolarità⁵. I laici sono implicati in tutti i singoli doveri e affari del mondo. Specificante è allora un fatto estrinseco, ambientale che non è sotto l'autorità della Chiesa nella sua organizzazione. La secolarità, come caratteristica dei fedeli laici, non è semplicemente essere nel mondo, ma essere cristiani nel mondo. Il mondo, il luogo del *Kronos*, dello scorrere delle scelte umane, della storia umana, è fuori dalla portata dell'autorità direttiva della gerarchia, non è *opus proprium* della Chiesa. Nello stesso tempo esso è luogo del *Kairos*, tempo favorevole per la salvezza, la cui cura è *opus proprium* della Chiesa. Il fedele laico deve “*cercare il regno di Dio trattando le cose temporali ordinandole secondo Dio*” (LG 31). Egli dunque si trova fra *kronos* e *kairos*, nella tensione che si stabilisce fra i due termini.

¹ Cfr. *Dignitatis Humanae*, n. 3.

² Cfr. *Inter Mirifica*, n. 6.

³ In questo testo si parla della “coscienza come luogo in cui l'uomo si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria, ... nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale.”

⁴ In GS 36 si distingue autonomia assoluta da autonomia relativa. L'autonomia assoluta si ha quando si ritiene “*che le cose non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore*”. Mentre è relativa quando si ritiene “*che le cose e le stesse società hanno leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare (...)* Infatti è dalla loro stessa condizione di creature che le cose ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine”.

⁵ Cfr. *Lumen Gentium*, n. 31.



Cercare il Regno significa “*primum quaerere Regnum Dei*” di Mt 6,33, cioè vivere secondo il primato del regno dei cieli, e questo determina il criterio di coerenza. Ordinare le realtà terrene secondo Dio, significa avere in mente il loro senso ultimo, che è appunto il Regno di Dio. Significa verificare il loro evolversi e organizzarsi avendo presente quella che allora chiamavamo “*riserva escatologica*”; cioè vedere se sono in ordine a giustizia, amore e pace, che sono i valori del Regno. Dal confronto con questi valori si può eventualmente verificare ciò che non è giustizia, ma non dedurre un progetto di strutture giuste.... Cercare il regno di Dio non è in contrasto con la gestione delle *res temporales*, anzi ne è l’orientamento e ne rivela il valore in sé.

Questa è la novità: in passato sembrava, in una impostazione intimista allora molto presente e che ancora sopravvive, che le cose temporali fossero in opposizione al regno, quasi il luogo della tentazione e della lontananza. Ma, come osserva la *Apostolicam Actuositatem* n. 7, tutte le realtà temporali non sono solo mezzi in relazione al fine ultimo ma hanno anche un loro valore proprio⁶.

■ Responsabilità senza protezioni della gerarchia

- Le realtà terrene hanno dunque un valore dovuto all’atto creativo di Dio. La storia della salvezza con tutti i suoi valori soprannaturali si incarna nella realtà di questo mondo e il cristiano non può estraniarsi; anzi vi si deve impegnare. In esse è testimone della fede, dell’amore al prossimo, della speranza che dà significato e senso alla vita, rispettandone il valore intrinseco e facendolo crescere.

È necessario capire bene come il cristiano agisce nella dimensione secolare, nella società, nella politica, nell’economia, nell’arte e cultura, nella famiglia. Infatti la sua fede e la missione della Chiesa gli danno compiti luce e forze, ma non la certezza delle scelte nella realtà creata che gode di una sua autonomia⁷.

Nella creazione Dio ha donato all’uomo la realtà creata affinché la governasse; compito cui l’uomo corrisponde con le facoltà naturali di volontà e ragione che la fede sostiene e illumina, ma non sostituisce. Il cristiano, illuminato dalla fede, prende coscienza della sua responsabilità terrena, ma per rispondere deve fidarsi delle sue facoltà naturali che deve educare e far crescere.

Nella *Gaudium et spes*, 43, c’è un’espressione molto significativa per esprimere come, per un cristiano, la responsabilità sulle *res temporales* sia un preciso obbligo morale: “Il concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell’una e dell’altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo”. E aggiunge: “Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni e non riflettono che proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli”. E più avanti: “Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna.”

⁶ AA n. 7: “Tutte le realtà che costituiscono l’ordine temporale, cioè i beni della vita e della famiglia, la cultura, l’economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e altre simili, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi in relazione al fine ultimo dell’uomo, ma hanno anche un valore proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia come parte di tutto l’ordine temporale.”

⁷ GS 42 è chiara su questo: “La missione propria che Cristo ha affidato alla Chiesa non è di ordine politico, economico o sociale: il fine infatti, che le ha prefissato è di ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e delle forze ...”. Perché: “...le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare. ... infatti è dalla stessa condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il proprio ordine; e tutto ciò l’uomo deve rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte.” (GS 36).



È una delle poche volte che nel Vaticano II si minaccia la perdita della salvezza⁸. La preoccupazione del distacco fra fede e vita, più volte ricordato nel concilio, assume una particolare intensità in questo passaggio⁹. Questo invito pressante del Concilio voleva dare un impulso ai credenti per operare dentro la società con uno stile di fedeltà ma anche di libertà di scelta dei progetti e di collaborazione con altri che tendano ai medesimi scopi¹⁰.

Certamente essi devono essere particolarmente preparati nelle due competenze, come si diceva allora, quella specifica della disciplina scientifica e tecnica coinvolta nelle scelte, e quella tipica della coscienza formata di un cristiano. Ciò però non toglie la loro libertà di scelta e di azione infatti, nella GS 43 si dice: “Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forze spirituali. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano essi piuttosto la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero.”

Mi preme sottolineare i termini: vera perizia, escogitino e realizzino, cooperazione, coscienza formata, la propria responsabilità, che si trovano in questo passo. Sono, infatti, i termini che descrivono l'autorevolezza dei laici nell'esercizio del diritto-dovere della cittadinanza, sottoposto a condizioni di costante ricerca nell'incertezza della soluzione. È vero che non si tratta di una vera definizione teologica, solo di una descrizione empirica che non fu più ripresa; ma in essa c'è anche una dimensione prescrittiva che è pur sempre del magistero solenne di un concilio.

I credenti sono invitati a prendere coscienza che la Chiesa non può dare soluzioni infallibili nelle questioni temporali, ne è chiamata a farlo. Suo compito è formare al discernimento, educare al discernimento attraverso il magistero sociale e con la formazione e l'esercizio del discernimento comunitario nelle comunità locali, come si dirà più tardi; anche se tale discernimento comunitario non ha carattere vincolante. È sempre la coscienza individuale l'ultima istanza.

Il discernimento altro non è che applicare il metodo stesso della dottrina sociale della Chiesa, i passaggi del vedere giudicare ed agire; o meglio ancora, superando le problematiche dell'eccessivo meccanicismo, siamo invitati a fare un esercizio ermeneutico, a partire dalla comprensione dei fatti storici e dei contesti, illuminati dal vangelo e valutati con i criteri etici dei diritti-doveri. In questo esercizio i credenti devono sapere che la politica è luogo della incertezza e della sperimentazione dei progetti. Tutta la dinamica del governo del mondo va affrontata con la coscienza di questa fallibilità e della autonomia relativa delle realtà terrene. Il cristiano non è al riparo da rischi d'errore di valutazione o di comportamento. In questo senso la spiritualità che sorregge l'impegno politico, è sotto il segno della croce, della provvisorietà. Ciò significa dover verificare continuamente il cammino, i tentativi, la ricerca di soluzioni, abbandonando ogni ideologizzazione delle scelte. Ciò significa anche aprirsi al dialogo per una comune ricerca con tutti gli uomini di buona volontà, cioè coloro che ricercano un bene autentico per gli uomini e non il proprio interesse personale.

⁸ C'è un accenno in LG 14 dove si dice che: “non si salva (...) colui che (...) rimane sì in seno alla Chiesa con il corpo, ma non con il cuore”.

⁹ Sempre nella GS al n. 75 si insiste: “**Tutti i cristiani** devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune.”

¹⁰ Infatti in GS 43 si legge: “Quando essi dunque agiscono quali cittadini del mondo. Sia individualmente sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprie di ciascuna disciplina, ma si sforzeranno di acquistarsi una vera perizia in quei campi. Daranno volentieri la loro cooperazione a quanti mirano a identiche finalità. Nel rispetto delle esigenze della fede e ripieni della sua forza, escogitino senza tregua nuove iniziative, ove occorra e le realizzino”. Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella città terrena.



Forse questi concetti possono essere stati causa della fine del collateralismo. Ma fu davvero un dato negativo per il movimento cattolico? La libertà e la dignità così fortemente proclamate furono davvero un danno? L'assunzione di responsabilità poteva e doveva dare nuovo impulso e rinnovamento al movimento nel cercare un consenso nella base cattolica. Nello stesso tempo un serrato confronto fra le diverse opzioni avrebbe potuto e dovuto far crescere il movimento stesso. Ciò che forse faceva venire le vertigini era la venuta meno della tutela e garanzia della gerarchia sulle scelte; poteva venire una crisi abbandonica del laicato cattolico nella politica. Forse anche in alcuni della gerarchia c'è stato un senso di depauperamento di potere di cui prima si godeva in Italia.

■ Paolo VI - Pluralismo, dialogo, progettazione politica

• *La Octogesima Adveniens*

Di fronte al profilarsi di una pluralità politica che poteva frammentare il movimento cattolico non solo per i progetti diversi, ma anche sul piano delle relazioni fra fratelli di fede, **Paolo VI**, il papa che condusse gran parte del concilio e poi il post concilio con tutti i suoi problemi, invitò alla categoria che più gli stava a cuore: il dialogo.

Egli, infatti, nella *Ecclesiam Suam*, la sua prima enciclica pubblicata nel giorno della trasfigurazione del '64, al terzo capitolo intitolato Il dialogo, dice: "La chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere: La Chiesa si fa parola, la Chiesa si fa messaggio, la Chiesa si fa colloquio".

Nella *Octogesima Adveniens* che è il suo secondo documento sociale, pubblicata nel '71, ebbe l'intuizione che il magistero sociale non poteva occuparsi solo del sociale e in particolare dell'economia. Riferendosi ai rischi di una economia troppo rinchiusa su se stessa, egli dice che è necessario passare dall'economia alla politica, affinché possa essere indirizzata al fine dell'uomo e nel rispetto dei diritti¹¹.

Nello stesso paragrafo egli definisce la politica: "...una maniera esigente, ma non la sola, di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri". Inscritta cioè nello statuto dell'amore al prossimo, come ribadirà **Benedetto XVI** nella *Deus Caritas est*. E continua: "Senza certamente risolvere ogni problema, essa si sforza di dare soluzioni ai rapporti fra gli uomini. La sua sfera è larga e inglobante, ma non esclusiva. Un atteggiamento invadente, tendente a farne un assoluto, costituirebbe un grave pericolo". Non sfugge il riferimento all'assolutizzazione della politica che in quegli anni era certamente una tentazione: tutto era politica.

Infine, chiarendo proprio il nostro tema afferma che la libertà di scelte diverse, nell'autonomia tipica di questo spazio, deve attenersi alla coerenza fra le scelte e il vangelo in un servizio disinteressato¹². Quando la politica non è un servizio a favore dei fratelli, ma è per il proprio interesse, è distorta e malvagia.

¹¹ Al n. 46 dice: "... si palesa necessario il passaggio dall'economia alla politica. È vero che sotto il termine politica sono possibili molte confusioni che devono essere chiarite; ma ciascuno sente che nel settore sociale ed economico, sia nazionale che internazionale, l'ultima decisione spetta al potere politico". Sembrerebbero parole scritte per la situazione di questi tempi di crisi finanziaria con riflessi dannosissimi sulla economia reale a causa del distacco del mercato finanziario dalla vera produzione di nuova ricchezza, e soprattutto senza un effettivo governo che inquadri sul piano giuridico l'economia e il mercato. Senza questo i diritti e la libertà di ognuno vengono identificati con la sola libertà di mercato.

¹² Sempre al n. 46: "Pur riconoscendo l'autonomia della realtà politica, i cristiani, sollecitati a entrare in questo campo di azione, si sforzeranno di raggiungere una coerenza tra le loro opzioni e il vangelo e di dare, pur in mezzo a un legittimo pluralismo, una testimonianza personale e collettiva della serietà della loro fede mediante un servizio efficiente e disinteressato agli uomini".



A proposito della coerenza nei paragrafi 26-35 della stessa OA egli aveva messo in guardia dal fascino e dalla debolezza delle ideologie; ricordiamo che in quegli anni il richiamo di ideologie socialiste aveva una certa presa in alcune zone del laicato italiano¹³. Il papa aveva chiesto un costante discernimento, ma aveva riconosciuto un valore positivo all'utopia come forma critica e capace di immaginazione prospettica, se si apriva all'azione dello Spirito del Signore¹⁴. Questa spinta a superare, nella coerenza, le situazioni attuali, per cercarne altre più adeguate all'attesa del Regno è la molla capace di costante rinnovamento dei modelli e delle strutture. Ritorna la riserva escatologica.

Nello stesso tempo come non ricordare che ci è chiesta la coerenza insieme alla concreta progettualità di disegni fattibili. Utopia coerenza e progetti realizzabili e possibili nella situazione creano una tensione dentro la quale il credente rischia lo smarrimento. Il progetto effettivamente realizzabile a volte chiede il compromesso, che non è mai nel principio etico, ma nella mediazione della progettazione e realizzazione. Si tende a ciò che effettivamente è possibile ottenere in quella determinata situazione, nella costante incertezza della scelta politica. La coerenza nelle scelte renderà più facile il dialogo che viene indicato dal papa, nella OA 50, come metodo di confronto fra i credenti di opzioni politiche diverse: "Ai cristiani che sembrano, a prima vista, opporsi partendo da opzioni differenti, essa (*la Chiesa*, ndr) chiede uno sforzo di reciproca comprensione per le posizioni e le motivazioni dell'altro; un esame leale dei propri comportamenti e della loro rettitudine suggerirà a ciascuno un atteggiamento di carità più profonda che, pur riconoscendo le differenze, crede tuttavia alla possibilità di convergenza e di unità: ciò che unisce i fedeli è, in effetti, più forte di ciò che li separa".

Possiamo dire che questo dialogo oggi è ancora più necessario di allora. La politica di questi tempi urlata, fatta di comunicazioni sloganistiche e di roboanti promesse difficilmente mantenute, ha quanto mai bisogno di questo modello di confronto fra cristiani con opzioni politiche diverse.

Può essere questo il compito del movimento cattolico, frammentato ma ancora riconoscibile nelle ispirazioni cristiane delle varie scelte. Al di là di un'utopica unità politica, può esserci uno stile e dei contenuti etici che ispirano diversi progetti, ma che si confrontano instaurando una nuova fase della politica.

Prima della OA **Paolo VI** aveva scritto, nel '67, la *Populorum Progressio*, enciclica più in linea con la tradizione del magistero sociale, nella quale però aveva dato alcune indicazioni significative anche in campo politico. Indicava un nuovo modello di sviluppo, fatto di qualità umana e non solo di crescita economica.

Queste diventano vere indicazioni che, come quelle di **Giovanni XXIII** nella PT, aprono la politica all'orizzonte della globalizzazione. Egli infatti ricorda l'importanza degli organismi internazionali, chiede che si istituisca un fondo mondiale alimentato dal risparmio da fare sulle spese militari, e soprattutto chiede una riforma dell'ONU affinché si arrivi ad una autorità mondiale efficace¹⁵.

Un documento non considerato fra quelli dedicati alla questione sociale da Paolo VI, ma che contiene concetti molto incisivi, è la *Evangelii Nuntiandi*. È una esortazione apostolica, come anche la OA. Nella EN il papa sottolinea come la promozione umana faccia parte della stessa evangelizzazione. Riferendosi al sinodo dei vescovi svolto sull'argomento egli scrive: "*La Chiesa*

¹³ Cfr. F. Appi, *Le comunità di base*, Edizioni Devoniene, Napoli, 1979.

¹⁴ Questo Spirito "che anima l'uomo rinnovato nel Cristo, scompiglia senza posa gli orizzonti dove la sua intelligenza ama trovare la propria sicurezza, e sposta i limiti dove si rinverrebbe volentieri la sua azione; egli è abitato da una forza che lo sollecita a sorpassare ogni sistema e ogni ideologia. Nel cuore del mondo rimane il mistero dell'uomo che si scopre figlio di Dio nel corso di un processo storico e psicologico, nel quale lottano e si alternano costrizioni e libertà, pesantezza del peccato e soffio dello Spirito."(n. 37).

¹⁵ Cfr. n. 51 e n. 78.



[...] ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani...il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare sì che sia totale. Tutto ciò non è estraneo alla evangelizzazione. (n.30). E continua: “Tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono infatti dei legami profondi [...] di ordine antropologico [...] di ordine teologico [...] di ordine eminentemente evangelico[...]” (n. 31).

Il Papa mise in guardia da riduzioni del messaggio evangelico e da tentazioni violente, ma non smentì la portata dell’affermazione. Il n. 70, passo famoso, apre ai laici un cammino di santificazione e di evangelizzazione nel loro stesso ambito secolare: “Il loro compito primario (...) è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo”. **Paolo VI** dà qui la conferma di una visione positiva del mondo e della storia dell’uomo; siamo a dieci anni dal Concilio, l’ottimismo non era venuto meno.

La missione è porsi in ascolto del mondo e a servizio della parola che vi si trova, non perché l’ha predicata la Chiesa, ma perché è lo Spirito di Dio che l’ha annunciata¹⁶. Sono infatti i *semina Verbi* quelli alla cui ricerca e al cui servizio occorre mettersi in ascolto. E non è da credere che siano sussurri intimisti e pensieri edificanti quelli cui si riferisce Paolo VI. Infatti, continua indicando il campo della missione evangelizzatrice spettante ai laici, che è: “*il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale...*”.

■ Giovanni Paolo II: dottrina sociale interdisciplinare e pratica

• **Giovanni Paolo II** nel suo lungo pontificato ha pubblicato solo tre encicliche sociali, ma i suoi interventi sulla materia sono stati numerosissimi. Ne ha accennato quasi sempre. Egli ha utilizzato il concetto di “dottrina sociale” superando così di fatto il dibattito che era nato per la presunta rigidità del termine “dottrina”¹⁷.

Inoltre ha voluto il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Durante il suo pontificato è anche uscita la *Nota Dottrinale sul comportamento dei cattolici in politica*, e prima ancora ha pubblicato la *Christifideles laici*.

Il passaggio che probabilmente qui interessa di più è costituito dalla riflessione che egli sviluppa sulla dottrina sociale, la sua interdisciplinarietà e la sperimentazione dei laici.

Nella *Sollicitudo Rei Socialis*, pubblicata con la data del 30 dicembre 1987, al n. 41, troviamo la più felice sintesi definitoria della dottrina sociale, che presenta diversi passaggi. Innanzitutto la dottrina sociale è costituita dalla:

- “**accurata formulazione dei risultati**”; - “**di un’attenta riflessione sulle complesse realtà dell’esistenza dell’uomo, nella società e nel contesto internazionale**”; - “**alla luce della fede e della tradizione ecclesiale**”.

Questa è la definizione in cui appare evidente che l’aspetto formale appartiene al magistero, il quale è autorità che garantisce la fedeltà alla Parola di Dio e alla tradizione della Chiesa.

Lo scopo, continua la *Sollicitudo rei Socialis* al n. 41, “è di interpretare tali realtà esaminandone la conformità o difformità con l’insegnamento del Vangelo sull’uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi il comportamento cristiano.”

¹⁶ Al riguardo è interessante il testo di W. Kasper, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia, 1970, tutto ma in particolare il saggio intitolato *Il mondo come luogo del Vangelo*, pp. 159-175.

¹⁷ Egli chiarì al n. 3 della *Sollicitudo Rei Socialis*, che nel corpo dottrinale sociale c’è continuità e rinnovamento: continuità nella ispirazione ai principi di riflessione, nei criteri di giudizio, nelle basilari direttrici d’azione e nel collegamento al Vangelo; rinnovamento per i necessari adattamenti dovuti al variare delle condizioni storiche e al fluire degli avvenimenti.



Nella *Centesimus Annus*, l'ultima enciclica sociale **Giovanni Paolo II** pubblicata nel '91, al n. 54 si afferma chiaramente che la dottrina sociale della Chiesa è uno strumento di evangelizzazione: evangelizzare infatti è la missione della Chiesa.

• **Interdisciplinare.** Nella stessa CA n. 59 viene dichiarato che la dottrina sociale ha una dimensione interdisciplinare, nasce cioè dal dialogo delle discipline umane e scientifiche, quali l'economia, la sociologia, la politologia, la filosofia, la storia con il contenuto della fede¹⁸.

Queste discipline secolari, come è evidente, non dipendono dall'autorità della gerarchia ecclesiastica. Esse sono nell'ambito delle legittime autonomie delle realtà terrene.

La competenza su di esse è data esclusivamente dalla capacità razionale di conoscere i fenomeni e di indicare le possibili soluzioni di governo degli stessi, coerentemente con i criteri etici illuminati dalla fede.

• **Pratica.** Sempre nello stesso paragrafo la *Centesimus Annus* osserva che oltre alla dimensione interdisciplinare c'è un'altra dimensione che coinvolge la responsabilità dei laici, anche se non è detto in questi termini. È la dimensione pratica, perché la dottrina sociale esige per sé di ispirare le scelte concrete. Le virtù della giustizia e della solidarietà esigono la realizzazione nei fatti, altrimenti sono puri e vaghi sentimenti¹⁹.

Questa dottrina è destinata, dunque, a sostenere l'azione politica e sociale. Avendo una connotazione pratica e entrando nelle dinamiche secolari deve essere portata dentro i contesti secolari da chi ha in tali contesti la propria specificità, che sono appunto i laici. La dimensione pratica è il luogo in cui si forma il loro magistero sociale: essi infatti non sono da considerare solo passivi nell'opera del magistero della Chiesa, ma concorrono a produrlo, sperimentano la sua validità e anticipano a volte, con le loro scelte, gli stessi contenuti della dottrina sociale. Nella loro esperienza esistenziale avviene l'analisi delle situazioni in cui vive l'umanità, su cui, ispirati dalla fede, riflettono per trarne orientamenti. Già sperimentano in se stessi il dialogo delle diverse discipline con la fede; sono loro che vivono la concretezza della situazione, che sperimentano se gli orientamenti che ne traggono sono giusti e praticabili, e secondo quali tracciati sono praticabili²⁰.

• **Democrazia e verità.** La *Centesimus annus* ha affrontato anche il problema della libertà e della democrazia e il suo riferimento a valori etici e alla verità cristiana, senza fanatismi o fondamentalismi. La sua preoccupazione era il relativismo etico, concetto tornato più volte nel magistero dell'ultimo periodo di **Giovanni Paolo II**²¹.

¹⁸ Dice il testo: "Per incarnare meglio in contesti sociali, economici e politici diversi e continuamente cangianti l'unica verità dell'uomo, tale dottrina entra in dialogo con le varie discipline che si occupano dell'uomo, ne integra in sé gli apporti e le aiuta ad aprirsi verso un orizzonte più ampio al servizio della singola persona, conosciuta e amata nella pienezza della sua vocazione."

¹⁹ "Accanto alla dimensione interdisciplinare, poi, è da ricordare la dimensione pratica e, in un certo senso, sperimentale di questa dottrina. Essa si situa all'incrocio della vita e della coscienza cristiana con le situazioni del mondo e si manifesta negli sforzi che singoli, famiglie, operatori culturali e sociali, politici e uomini di stato mettono in atto per darle forma e applicazione nella storia".

²⁰ Forse a questo alludeva la 'Libertatis Nuntio' del 1984, la prima istruzione della Congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione, quando al n. XI-12 afferma che è necessario anche il contributo "della esperienza di coloro che lavorano direttamente alla evangelizzazione e promozione dei poveri ed oppressi".

²¹ Dice infatti al n. 46: "Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità e aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili da un punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici (...). Una democrazia senza



Per ben comprendere ciò che il papa dice occorre riandare a contesti più ampi della dottrina sociale, altrimenti si rischia di implodere nell'integralismo. Certamente egli non intende una visione integralista. In politica si va con la ragione, illuminata dalla fede; nella ricerca della verità stessa, assoluta, la ragione è fondamentale. Un primo elemento da tenere in considerazione è che la ricerca della verità è un cammino comune a tutti gli uomini. Nella *Fides et Ratio* si dice: "Si può definire l'uomo come colui che ricerca la verità"(n.28), non per una curiosità fine a se stessa, ma perché in ordine a quella verità scopre il senso di sé, il valore della sua vita e di quella degli altri, in ordine a quella verità organizza la sua vita e fa le scelte fondamentali. Ciò significa che esercita la libertà. Si evidenzia così che questa è una facoltà seconda, conseguente alla razionalità e anche alla emotività profonda, quella che si sprigiona dalle passioni per la giustizia, la pace..., e la si esercita in quanto ci sono queste facoltà che la orientano. Nel relativismo la libertà è la prima facoltà, essendo la ragione privata di ogni capacità di scoprire la verità e quindi orientata solo dalle passioni e dai desideri. La verità però non la si conosce tutta e totalmente, ma è oggetto di ricerca costante in una scoperta dinamica: "ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio"(n.2). Dunque non è mai compresa una volta per sempre, neanche le verità di fede; non fosse per altro, la storia del dogma ce lo ricorda. Se mettiamo insieme l'autonomia delle realtà terrene, la interdisciplinarietà, la dimensione pratica, i possibili pluralismi, il necessario dialogo nella ricerca della verità emerge la dimensione della laicità delle *res temporales* nel suo senso più ampio, che in questo caso non è più necessario esplicitare se la si intenda per i laici cristiani o per i laici *tout-court*. Infatti è la dimensione stessa della temporalità secolare che la determina. Così troviamo nel magistero di **Giovanni Paolo II** nella lettera ai vescovi francesi del 11/02/05, nel centenario della legge francese sui rapporti stato Chiesa tuttora in vigore, l'affermazione del principio di laicità dello stato e della politica²².

La laicità non può delinarsi come "un tipo di laicismo ideologico o di separazione ostile tra le istituzioni civili e le confessioni religiose". Queste infatti formano le coscienze ed elaborano valori etici che contribuiscono a costruire la società. Il tessuto etico e valoriale su cui si regge una convivenza democratica, trae vantaggio dal lavoro delle confessioni religiose, anche se questo non è il loro compito. Ne è però un corollario.

I cristiani, cittadini a pieno effetto "personalmente o in associazioni, devono e possono prendere la parola pubblicamente per esprimere le loro opinioni e per manifestare le loro convinzioni, apportando così il loro contributo ai dibattiti democratici (...) in particolare nel campo dei diritti fondamentali della persona umana e del rispetto della sua dignità, del progresso dell'umanità che non può realizzarsi a qualunque prezzo, della giustizia e dell'equità, così come della tutela del pianeta...".

Il riconoscimento della dignità di un'opinione è nell'accoglierla nel dibattito democratico, nella valutazione delle sue ragioni e nella messa in discussione dei suoi argomenti. Si pone il problema di una conflittualità fra laicisti e cattolici giocata in termini inesatti: **non è fede contro ragione, ma confronto fra ragioni.**

valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia". Nel saluto all'assemblea della settimana sociale di Bologna Giovanni Paolo II riproponeva: "Permane ad esempio, la tendenza a ritenere che il relativismo sia l'atteggiamento di pensiero meglio rispondente alle forme politiche democratiche, come se la conoscenza della verità e l'adesione ad essa costituissero un impedimento. La verità così come Cristo l'ha rivelata è garanzia per la persona umana d'autentica e piena libertà. Se l'azione politica non si confronta con una superiore istanza etica, illuminata a sua volta da una visione integrale dell'uomo e della società, finisce per essere asservita a fini inadeguati, se non illeciti".

²² Dice: "Il principio di laicità (...) se ben compreso, appartiene anche alla dottrina sociale della Chiesa. (...) Da parte sua la non confessionarietà dello stato, che è una non ingerenza del potere civile nella vita della Chiesa e delle diverse religioni, come pure nella sfera spirituale, permette a tutte le componenti della società di lavorare insieme per il servizio di tutti e della comunità nazionale."



■ Benedetto XVI e la laicità della politica

- È **Benedetto XVI** che affronta meglio il tema della laicità della politica. Egli è intervenuto già da prima di essere eletto papa con il nome di Benedetto XVI; e ne parla anche nell'enciclica *Deus caritas est*, la prima del suo pontificato, datata 25 dicembre del 2005.

Egli qui afferma che l'impegno politico è connesso strettamente con l'amore, ma non è *opus proprium* della Chiesa, mentre lo è l'azione caritativa. Ciò non esime la Chiesa da giudizi: "Il giusto ordine della società e dello stato è compito centrale della politica. Uno stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri." (n. 28), dice il papa citando S. **Agostino**. **J. Ratzinger** già molte volte in passato era intervenuto sulla questione della laicità della politica come garanzia di libertà sia della Chiesa che delle comunità politiche. Fin dal 1986 sosteneva che, a partire dal "date a Cesare", è stata introdotta una svolta nella storia del rapporto fra politica e religione²³.

- **L'impegno dei cattolici**. Gli stessi concetti il card. **Ratzinger** li aveva espressi, più tardi, come prefetto della congregazione della fede, il 24/11/2002, nella nota dottrinale circa "L'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica".

Qui si legge: "Per la dottrina morale cattolica la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica – ma non da quella morale – è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa e appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto. (GS76) (...) La laicità infatti indica in primo luogo l'atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull'uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una. (...) Il magistero (...) intende istruire e illuminare la coscienza dei fedeli, soprattutto di quanti si dedicano all'impegno nella vita politica, perché il loro agire sia sempre a servizio della promozione integrale della persona e del bene comune" (cap. 3, n. 6). Si parla del compito dei laici, ma soprattutto della laicità degli spazi, dell'autonomia dei compiti e delle responsabilità di tutti i cristiani.

I concetti li ha ribaditi nello scambio di lettere con M. **Pera**²⁴. Qui però egli intravede una difficoltà di come si può costituire un minimum morale condiviso da tutti, data la difficoltà storica di una ragione universale. Soprattutto sostiene che la fede aiuta la ragione a essere se stessa. Lo stesso passaggio è presente nell'enciclica *Deus Caritas est*.

Nell'enciclica egli dice che **la fede purifica la ragione**, ma sembra che ciò avvenga più in **termini morali** rilevando quando sono **gli interessi e il potere** a oscurare la retta ragione. Nel testo di Pera invece sembra voler dire che **le verità morali** attraverso il contributo **della fede sono meglio conosciute**, anche se sono conoscibili con la ragione e le appartengono. Ciò implica una responsabilità del credente verso gli altri. Dopo di che però egli afferma che "il fedele sa che deve rispettare la libertà degli altri e che la sua unica arma alla fine è proprio la razionalità degli argomenti che propone nell'agone politico e nella lotta per formare la pubblica opinione. Per

²³ Chiesa, *ecumenismo e politica*, ed. Paoline, Roma, 1987, pp. 155 seg. in cui dice: "(...) proprio 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. Poiché da allora esistono due comunità reciprocamente ordinate, ma non identiche, di cui nessuna ha il carattere della totalità, (...) Così ognuna di queste due comunità è limitata nel suo raggio d'azione e la libertà si basa sulla bilancia di questo ordinamento reciproco. La moderna idea di libertà è perciò un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano".

²⁴ Pubblicato con il titolo *Senza radici* da A. Mondadori, Milano 2004, p. 11: "Il cattolico non vuole e non può, passando attraverso la legislazione, imporre delle gerarchie di valore che solo nella fede si possono riconoscere e realizzare. Può reclamare soltanto ciò che appartiene alle basi dell'umanità accessibili alla ragione e che perciò è essenziale per la costruzione di un buon ordine giuridico".



questo è importante sviluppare un'etica filosofica che, pur essendo in armonia con l'etica della fede deve però avere il suo proprio spazio e il suo vigore logico.” E continua: “La razionalità degli argomenti dovrebbe cancellare il fossato fra etica laica e etica religiosa e fondare un'etica della ragione che vada oltre tali distinzioni”²⁵.

Nella *Deus Caritas est* in forma sintetica al n. 28, torna il concetto di laicità della politica e dello stato. In più però papa **Ratzinger** pone l'interrogativo: “come realizzare la giustizia?” “Che cos'è la giustizia?” Problema che riguarda la ragion pratica, ragione che deve essere purificata, “perché il suo accecamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere che l'abbagliano, è un pericolo mai totalmente eliminabile”.

■ Il compito della dottrina sociale e la formazione delle coscienze

- Qui si situa la relazione tra fede e politica: “In questo punto politica e fede si toccano” perché la fede “è una forza purificatrice per la ragione stessa. [...] La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio. È qui che si colloca la dottrina sociale cattolica. [...essa] Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione [...] 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”. È evidente che così la Chiesa si espone al dibattito perché non ha il monopolio dell'uso della ragione, né pretende di far tacere tutti gli altri²⁶.

I cristiani, tutti noi che crediamo, siamo chiamati ad argomentare sul piano della ragione ogni volta che entriamo nell'agone politico, e mettiamo a disposizione della discussione le nostre argomentazioni. Proprio per questo possiamo e dobbiamo pretendere da tutti coloro che vi entrano di fare altrettanto, abbandonando pregiudizi ed esclusioni in nome di visioni dovute ad appartenenze religiose o ideologiche. Poi aggiunge che la Dottrina Sociale: “vuole servire la formazione della coscienza nella politica e contribuire affinché cresca la percezione delle vere esigenze della giustizia”. In questo senso la purificazione della ragione avviene nella concezione e nella analisi più precisa di ciò che è male, egoismo, chiusura su di sé e ciò che è bene a cominciare dalla vita di ogni uomo.

Infine afferma: “La Chiesa non può e non vuole prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta. Non può e non deve mettersi al posto dello stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini della lotta per la giustizia. Deve inserirsi in essa per la via dell'argomentazione razionale e deve risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare.”

Non c'è però solo uno spazio dottrinale, il suo modo di agire non potrà che avvenire attraverso la presenza dei laici e la loro libera coscienza, formati all'argomentazione razionale e alla sensibilità ai valori etici attraverso la stessa dottrina sociale. I laici qui esprimono una loro propria responsabilità, ma sono contemporaneamente Chiesa. Nella loro coscienza avviene la sintesi fra le due tensioni e le due competenze di cui si parlava sopra. La Chiesa così resta libera da ogni tentazione di potere e nello stesso tempo libera da ogni organizzazione politica. Essa infatti è testimone d'amore per tutti senza distinzioni; anche per questo non può prendere partito. Dunque

²⁵ *Ib.*, p. 117.

²⁶ È interessante notare come entrare nel dibattito significhi rischiare la confutazione della fondazione dei principi etici o anche la validità delle loro conclusioni. Vedi a riguardo K. O. Apel nel suo libretto *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992, in cui il pensiero si snoda a partire dalla necessità dell'etica e dalla, almeno apparente, impossibilità della sua fondazione.



si aprono spazi di laicità e per ciò stesso primariamente dei laici a cui la Chiesa deve offrire solo gli strumenti per la formazione della coscienza e per la purificazione della ragione. L'enciclica riconferma che, se la politica è laica, allora sono i cristiani laici che la devono totalmente assumere come responsabilità. Essi hanno "il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società (...) Come cittadini dello stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica"; è loro compito "configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità". (n. 29) Riecheggia quanto detto dalla *Gaudium et Spes* 43. Nell'impegno politico è direttamente coinvolta la responsabilità personale del credente; egli deve affrontare i problemi con competenza, deve saper trovare le soluzioni e mediazioni nella costruzione di uno stato giusto. Non è più la comunità come tale che detta le vie da percorrere; mentre è chiamata a formare all'impegno politico.

■ Conclusione

- Mi sembra un significativo invito all'intero movimento cattolico quanto detto da **Benedetto XVI** recentemente ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio consiglio per i laici:

"Ribadisco la necessità e l'urgenza della formazione evangelica e dell'accompagnamento pastorale di una nuova generazione di cattolici impegnati in politica, che siano coerenti con la fede professata, che abbiano rigore morale, capacità di giudizio culturale, competenza professionale e passione di servizio per il bene comune."

È un invito a riprendere un cammino di contatto stretto con i cristiani di base, superando una situazione in cui il sistema politico genera se stesso. L'invito è a formare laici cristiani chiamati a vivere insieme ad altri con i quali devono assumersi la responsabilità della comunità umana e per il governo di questa, illuminati dalla fede, sono obbligati ad usare lo strumento della ragione per avere competenza e preparazione culturale. Così mentre l'impegno politico risulta una precisa responsabilità connessa con l'amore del prossimo, risulta altrettanto obbligatoria la necessaria e sufficiente preparazione spirituale e culturale filosofica per corrispondere a questo compito della politica.

■

DIBATTITO

Per ragioni di spazio i testi qui riportati, non rivisti dagli autori, sono il risultato di una sintesi dei diversi contributi apportati al dibattito. Le trascrizioni integrali dei singoli interventi sono a disposizione di chi ne faccia richiesta.

Diego Piergrossi (Collegamento Sociale Cristiano)

La mia, più che una domanda, è un'osservazione. Sono perfettamente conscio che nella Chiesa cattolica ci sono vari carismi, e che ognuno interpreta di più un carisma piuttosto che un altro del messaggio evangelico. Però, alla fine, il messaggio evangelico è uno ed è chiaro. Esso fa riferimento a dei valori. Quando ci definiamo cristiani



facciamo riferimento a un valore; va da sé che questo valore può non essere condiviso con l'altro, è fin troppo chiaro, perché ovviamente chi non si riconosce nei valori del Cristianesimo certamente contesta questo valore. Faccio questa premessa per dire che alla fine non ci dobbiamo vergognare di quello che siamo, cioè alla fine dobbiamo dire chi siamo, anzi, direi che dobbiamo dirlo all'inizio, chi siamo, e che quindi certi valori vanno comunque messi fuori anche se ciò crea un problema. C'è una bellissima preghiera che i Salesiani fanno a San Giovanni Bosco, in cui una delle frasi più importanti e forse meno comprese parla della paura del valore umano, della paura, cioè, di dispiacere, con la propria opinione, all'opinione degli altri. Questo è un po' quello che capita a molti cattolici, che quando vanno ad affermare dei valori coerenti con la propria fede, si trovano ad essere immediatamente etichettati come integralisti; in realtà non è un integralismo, a meno che non ci sia un integralismo letterale, però a un certo punto o rispondi con coerenza a quel valore o non lo fai. Dico questo con grande semplicità e senza parole dotte sulla base di un'esperienza personale sindacale: sono stato per alcuni tempi segretario di un sindacato importante di ispirazione cattolica, e vedevo tantissimi amici, che pure si professavano nello stesso sindacato di fronte ai valori fondamentali, rispondere sempre "no" di fronte a posizioni in cui la Conferenza Episcopale chiamava – secondo me correttamente – a una certa scelta. A me non dà fastidio quello che dice la Conferenza Episcopale, perché io come cristiano posso aderire, posso non aderire, però a me fa veramente piacere – anzi è un faro, un punto di riferimento – sapere come uno specialista, nella fattispecie la CEI, in un settore specifico, pensa come un cristiano dovrebbe fare. Quindi va benissimo la pluralità, però attenzione, noi siamo comunque cristiani, cioè quello che noi andiamo ad affermare non è un programma politico, non è – come è stato giustamente detto – un'ideologia, ma è un qualcosa che fa riferimento a un atto di fede.

Prof. Giulio Fabbri (Presidente UCIIM di Pisa)

Faccio riferimento alla relazione di Don Franco Appi. Io andrei con molta cautela a dire che è cambiato l'atteggiamento della Chiesa nei riguardi del mondo. Lei (Appi) ha citato la scelta eremitica del *contentus mundi*, ma io penso che anche il cristiano impegnato nella valorizzazione della realtà civile debba conservare questa spiritualità del *contentus mundi*. È una questione dialettica: avere la consapevolezza che io mi impegno nelle realtà terrene ma che le realtà terrene non sono tutto. Io questa spiritualità mutuata dal monachesimo, dall'eremitismo, la conserverei anche come spiritualità laicale. Ha ragione il relatore nel dire che la spiritualità della tensione, della dialettica, è tipicamente laicale; non è detto che i sacerdoti non l'abbiano, che i monaci non l'abbiano, per esempio la libertà personale e l'obbedienza al superiore determinano una tensione, anche in chi sceglie altri sistemi di vita. Però indubbiamente nell'esperienza laicale c'è una spiritualità della tensione; e questo cosa significa? Significa, intanto, un relativismo religioso, di cui Martini parlava, cioè che nessuno è in possesso della verità, tanto più quando si parte dal nucleo della Scrittura, della Parola di Dio e della mensa eucaristica e ci si allontana verso zone periferiche rispetto al nucleo liturgico. Non è vero che il Vangelo ci dà tutte le spiegazioni, non ci dice, per esempio, se va bene il maestro unico o tre maestri nella scuola elementare; esso ci dà la libertà di scelta personale, ci dà le indicazioni di fondo, ma non ci risolve tutti i problemi, lascia a noi la creazione delle realtà temporali, da mettere in gioco con la nostra coscienza. Il Magistero, quindi, è certamente indicativo, perché nella mia coscienza io faccio giocare anche le indicazioni magisteriali, però poi la sintesi, la scelta, spetta a me, e quindi devo operare una scelta in tensione. Perché, poi, questo non lo accettiamo quando si passa dal piano personale al piano politico? Tanto più che quando tu decidi di andare sul piano politico hai due scelte: hai la scelta della mediazione politica, perché tu amministri anche una fetta della società che non ti vota, una scelta di società che ha un'altra scala di valori, e se tu vuoi entrare in politica devi essere rappresentativo anche di quella scelta, di quella realtà. L'altra scelta, che è stata profilata alcuni mesi fa, è quella dell'obiezione di coscienza. Questa è rispettabilissima, è una scelta che uno singolarmente può fare, risponde a una coscienza di tipo personale, ma è riconducibile a una scelta politica? Sì, è riconducibile, quando uno decide di estraniarsi dalla vita politica. Io sono un deputato, faccio una testimonianza, e su alcuni punti mi astengo perché io voglio la pace della mia coscienza. E non valuto le conseguenze, se cioè quell'astensione produce un effetto o ne produce un altro; l'etica personale non è assimilabile *tout court* all'etica politica, perché l'etica politica mette in gioco tanti fattori che sul piano personale non entrano in gioco. Quindi se io voglio difendere la famiglia non devo prima predicare la famiglia e poi avere due, tre o quattro famiglie, devo prima avere una testimonianza personale integra, e poi posso anche comprendere le situazioni altrui. Ecco, queste sono le problematiche che non ci lasciano tranquilli, perché chi fa politica non dorme tranquillo, e alle volte ha la tentazione di tornare nella sua parrocchia e di ricrearsi un ambiente protetto.



S. E. Mons. Gastone Simoni

Mi sentirei spinto a riprendere il discorso del Prof. Fabbri, un discorso che, altre volte e in altre circostanze, abbiamo fatto. Da un certo punto di vista, a mio avviso, il Prof. Fabbri si spinge un po' troppo sul terreno della mediazione senza ancoramento ad alcune cose sicure. Perché se è vero che quando si passa dal cielo dei principi alla contingenza della storia aumenta il tasso di opinabilità, è altrettanto vero, però, che la politica non può essere il regno del puro opinabile, perché altrimenti io mi domando dove sta il bene. E allora io credo che il Magistero della Chiesa, anche il Magistero sociale, abbia e non possa rinunciare ad avere una funzione di orientamento, altrimenti non vedo perché si dovrebbero tenere tanto in considerazione le encicliche, allora un documento vale l'altro.

Ma io volevo fare altre piccole considerazioni, proprio appunti. Il Prof. Campanini ha detto prima che il succo della sua relazione era convincere il popolo cristiano e la Chiesa di oggi della sostanziale bontà e naturalità della pluralità in campo etico-politico, nel campo delle scelte contingenti. Io non ho nulla da dire in proposito: quando contento votavo per la DC sapevo che c'era la pluralità. Semmai vorrei dal Prof. Campanini una precisazione su un passaggio del suo discorso, secondo cui l'unità sarebbe un'eccezione quasi sopportata. Ora, quando si parla di contingenze storiche, di vicende storiche, eccezioni non ne vedo, perché non ci sarebbe stata una forte convergenza in un certo periodo della nostra storia, se non ci fossero state delle oggettive contingenze storiche che spingevano la maggior parte dei cattolici a convergere. Non c'è mai stata un'unità perfetta, mai: c'era chi votava MSI, chi votava PLI, chi votava la sinistra, repubblicano, ecc. Il problema, poi, una volta assicurati il pluralismo e la libertà (di movimento, di scelta, e così via), è preoccuparsi di come questi soggetti liberi agiscono: se sono coerenti, se sono incisivi, se sono efficaci nella storia, perché non posso stare tranquillo quando c'è la libertà, ci deve essere un uso della libertà a servizio dei valori nella maniera più efficace possibile. In quella determinata circostanza storica io non potrò dire a priori "tu devi fare così", non siamo khomeinisti, noi; però il richiamo alla coerenza coniugata con l'efficacia – ecco la laicità – ci vuole. Certo, poi non si risolveranno in maniera facile i casi concreti, e ciascuno farà i conti con la sua coscienza, perché la morale tradizionale – cito questo perché non si creda che mi sono inventato certe cose – diceva che l'ultimo giudizio, il giudizio prossimo dell'azione, tu l'hai dalla tua coscienza. Questo è il problema serio dei laici: non essere contenti soltanto quando sono liberi, perché finalmente possono esprimersi, ma essere contenti quando hanno e cercano abbastanza luce, e io credo non si possa cercare se non con una certa fraternità fra di noi, nella complessità delle situazioni, per poi perdersi come crediamo meglio nelle vicende concretissime.

Seconda osservazione, sulla pluralità e sulla dualità. Padre Sorge dice che ora, rispetto agli anni passati, si è aperto un panorama nuovo. È vero, nel senso che è arrivato un soggetto nuovo – parlo della Rosa Bianca –, e questo è salutato come un fatto positivo. Io ne prendo atto, ma non molto tempo fa – scusate se faccio questa dichiarazione vanitosa – erano pochissime le persone che non si rassegnavano all'obbligata dualità dei cattolici. Ci si è tanto battuti negli ultimi tempi per la pluralità e poi, quando si arriva ad averla, si giura sulla dualità. Che discorso è questo? E se io non mi sento rappresentato né dal centro-destra, né dal centro-sinistra? Che devo fare? Non voto, oppure voto quella persona che mi piace di più, oppure lavoro per costruire qualcosa di nuovo. Qualcosa di nuovo può essere un partito – nella panoramica attuale non so se questo è possibile – oppure un tipo di associazione politica – non pre-politica – che, pur non essendo partito, agisce nel politico, prende posizione e lo dice chiaramente. Se noi cerchiamo di formare le persone, si interessano i giovani e i meno giovani alla vita sociale e politica, lo facciamo per un duplice sbocco operativo: uno sul piano sociale e culturale, e l'altro sul piano politico. E quindi bisognerà, pur dicendo male della politica, spingere i giovani ad aprire dei varchi in questo "muro di Berlino" che è a volte la politica. Finalmente saluto un clima nuovo che dice "no alla dualità assoluta", alla "dogmatizzazione" della dualità. E questo è un discorso serio per i cristiani che stanno dentro i due poli, perché dentro i due poli dovrebbero avere più *contentus mundi*, e dire "non ci sto a certe scelte, faccio obiezione di coscienza, remo contro", e non soltanto sul tema dell'aborto. Io credo, Professor Fabbri, che nella politica i valori siano tutti negoziabili. Nell'Assemblea costituente, d'altronde, i politici hanno negoziato. In genere quando si parla di valori non negoziabili o non disponibili se ne elencano due o tre, mentre a me sembra che ce ne siano altri: il lavoro, la giustizia, la legalità, la pace. A mio avviso è importante che ci siano tutti questi valori, e che si abbia la libertà di scegliere, sul piano politico, tutte le posizioni che si credono, o di farne di nuove.

Volevo poi riprendere due punti della relazione dell'amico Appi. Egli ha parlato della riserva escatologica, ma a mio avviso non c'è solo questa, c'è anche l'escatologia. Noi che camminiamo nella storia, che cerchiamo di costruire una città meno infernale possibile, non possiamo far questo se non pensando al Paradiso. Tutte le persone che non avranno mai la liberazione dall'opera politica, tutti i poveri di questo mondo, i dannati della



Terra, quelli che sono stati trattati, bistrattati in maniera violenta, che sorte avranno? Il problema dei laici è che hanno perso certe cose proprie dei cristiani. Quindi a me pare importante questo discorso sull'escatologia, cioè quello di avere sempre un orizzonte. Io dico questo: la ragione non può sostituire l'ispirazione. Io entro in politica per di far sì che si realizzi in questo mondo – come si realizza in Cielo –, nella misura maggiore possibile, il progetto di Dio di una nuova umanità. Certo, senza seminare illusioni e utopie, ma il Regno di Dio non è un'utopia, è l'orizzonte di cui ha parlato Gesù. Si è dimenticato il messianismo di Gesù. Senza un orizzonte messianico io non concepisco l'attività politica nella sua globalità e nella sua grandezza.

Altra questione: in questi convegni siamo molto bravi nell'analisi, nella diagnosi, ma anche nell'incertezza. Di fronte alla domanda "Che fare?" o ci accontentiamo di quello che succede ora – ma credo che siano pochissime le persone contente delle scelte che fanno –, oppure – credo – è necessario operare per la creazione e per la crescita, dal basso, di gruppi laicali, il più in rete possibile tra loro, che vivano tre dimensioni collegate. Prima: un'esperienza nuova di preghiera e di contemplazione; se voi fate la storia del movimento cattolico ci trovate delle persone sante o che hanno avuto una grande esperienza spirituale. Seconda: l'evangelismo e l'evangelizzazione; non solo l'evangelizzazione rivolta agli altri ma l'ascolto del Vangelo, il primato del Vangelo, sulla stessa Dottrina sociale della Chiesa, e l'evangelismo della vita, cioè un certo stile di vita, sia nella famiglia sia nel comportamento personale. E poi lo studio costante, vero, della Dottrina sociale della Chiesa da parte almeno di alcuni gruppi di base, con il ragionamento fra di loro e con la possibilità di prendere posizione in una maniera e in un'altra, confrontandosi bene. Io credo a questo: è necessaria una vasta, coordinata, fraterna costellazione di amicizie cristiane, di gruppi di cristiani che coniughino la loro identità con il dialogo.

Don Enrico Giovacchini (Direttore della Fondazione "Opera Giuseppe Toniolo")

Mi riaggancio alle ultime parole di Mons. Simoni. Voglio semplicemente far presente una necessità che, bando alla complessità delle cose che si sono dette, secondo me è di grande urgenza. Credo che, dal punto di vista ecclesiale, si faccia veramente poco per creare i luoghi di formazione di cui abbiamo parlato. Abbiamo discusso di evangelizzazione e di catechesi, ma non so se ci rendiamo conto che, di fatto, stiamo perdendo anche la catechesi dei fanciulli. La mia esperienza dice che dalla Comunione alla Cresima, ormai, più della metà delle persone abbandona questo percorso formativo. Questo vorrà pur significare qualcosa. Io riaffermo semplicemente la necessità di far sì che questi luoghi di formazione ci siano e siano veramente fatti con quei criteri che sono stati detti oggi; uno lo sottolineo nuovamente perché mi sembra importantissimo, è quello della testimonianza della fraternità. Oggi noi testimoniamo molto la pluralità, il sentire diverso, però poi vogliamo che tutti diano ragione al nostro sentire. I luoghi della formazione sono i luoghi della fraternità, perché non c'è un'imposizione di un pensiero su un altro, c'è una dialettica, un saper rispettare la ragione e il senso dell'altro. Vado a cercare quello che ci unisce, non quello che ci divide, e questo non è una bella cosa da dire solo come principio, secondo me è il metodo della fraternità, è il metodo della ragione che la fede ci spinge realmente a usare. Da questa "Tre Giorni" bisognerà lavorare molto su come poter creare questi percorsi formativi, in cui si parli concretamente sia dell'evangelizzazione, che della promozione umana, che dello sviluppo integrale dell'uomo.

Prof.ssa Giuliana Martirani (Università degli Studi di Napoli "Federico II")

Io sono perfettamente d'accordo con chi ha chiesto di scendere sul terreno concreto, soprattutto ora che si aprono per i laici spazi inimmaginabili fino a vent'anni fa. Vorrei partire proprio da quanto si diceva su questi gruppi di base che dovrebbero essere un qualcosa di politico ma non di partitico. Credo, infatti, che ci debba essere un impegno politico di base molto importante, che io vedo nei comitati di controllo territoriale. Penso che essi debbano in qualche modo controllare non solo se le idee politiche che sono state proclamate vengano realizzate, ma anche che quei valori non negoziabili – sono d'accordo con Mons. Simoni – riguardino la vita in tutte le sue manifestazioni, perché si muore anche sotto le bombe, perché milioni di bambini nel mondo muoiono di fame. Questi comitati di controllo territoriale forse potrebbero puntare innanzitutto a due cose: prima cosa, il controllo della Costituzione; seconda cosa, la scrittura della legge elettorale, che non può essere lasciata ai politici.

Don Dario Ghelardi

Vorrei porre alcune semplici domande. Che cosa un cristiano deve intendere per politica? Che cosa impedisce ai cristiani di recuperare i tentativi che sono stati fatti negli anni Settanta – ne parla anche il sociologo Olivetti, che ha studiato i quartieri – di ritrovare la comunità di base e di far sì che ci sia una evangelizzazione che lasci da



parte per una volta la Gerarchia rappresentata dal clero, e che permetta, inoltre, che dal basso la comunità ritrovi la sua identità così da poterla annunciare al mondo?

Don Franco Appi (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna)

Potrei mettere insieme alcune obiezioni o richieste di approfondimento utilizzando una categoria carissima a Ratzinger. Il nucleo principale di questo suo continuare a parlare della ragione è il concetto di *Logos*, che è la rivelazione dell'amore del Padre. È chiaro che noi non ci muoviamo mai in base alla ragione ma in base alle motivazioni profonde, alle emozioni. Un tempo – parlo del Sessantotto – si parlava di sacro fuoco della giustizia: se ci prende è chiaro poi che è necessaria la ragione, altrimenti spariamo, tiriamo le bombe. È altrettanto chiaro, quindi, che dobbiamo portare tutto a ragione, è la stessa cosa per cui noi chiediamo il dialogo, è necessario che ogni religione porti a razionalità i suoi riferimenti, altrimenti non ci sono linguaggi comuni. È proprio in questo fatto, del linguaggio comune, che è possibile costruire qualcosa non solo con gli islamici, ma con tutti quelli che sono attorno a noi. È un elemento fondamentale, e proprio su questo vorrei dire che non esistono valori cristiani che siano esclusivi, ma essi sono inclusivi. Valori che indirizzano il nostro comportamento.

Per quanto riguarda i valori, insisto a dire che essi non sono mai negoziabili, semmai sono negoziabili i processi relativi alla loro realizzazione, il compromesso avviene a quel livello. Il termine compromesso esprime bene la drammaticità di certe scelte che sono necessarie. Durante la mia vita penso di aver visto dei papi che hanno fatto di questi compromessi: mi riferisco a Pio XII, ma potremmo parlare anche di Giovanni Paolo II. Farei attenzione, quindi, a non esagerare in certe affermazioni troppo forti di testimonianza nei processi di cui ho parlato prima. Certo, poi è davvero da lasciare alla coscienza il giudizio finale, però essa ha anche l'obbligo di cercare il bene oggettivo.

Altre questioni. Che cosa facciamo di concreto? Primo punto: mi permetto di dire che questo è effettivamente laicale. Quei cristiani preparatissimi che hanno iniziato a partecipare alla vita politica dopo il venir meno del *non expedit* e quei cristiani preparatissimi che lo hanno fatto dopo la caduta del fascismo si erano preparati impegnandosi nel sociale, intendendo per sociale non solamente l'assistenza ma anche la formazione culturale, anche la formazione politica. Come si fa allora a pensare che coloro che lavorano nelle Caritas e nei Centri d'ascolto non si occupino anche di problemi politici? La coscienza politica nasce in questa dimensione. Io ritengo che essa possa essere un'ottima palestra, già estremamente concreta.

Per quanto riguarda le comunità di base, credo che la loro grande intuizione sia stata quella di avere destato la capacità dei cristiani di vivere in comunità con una propria autorevolezza.

Padre Bartolomeo Sorge (Direttore di «Aggiornamenti Sociali»)

Intervengo sulla questione dei valori non negoziabili. Io ho incontrato, nella mia lunga vita, molti politici cattolici che volevano abbandonare la politica piuttosto che votare una legge di divorzio o una legge di aborto. Mi ricordo, in proposito, il Cardinale Martini, che parlando ai politici ha rovesciato il principio dello scegliere il male minore in quello del "fare il maggior bene possibile". Non abbandonate il campo, quindi, perché le battaglie non si vincono fuggendo, ma usate tutti gli strumenti democratici e rimanete, perché c'è una gradualità nel consenso, per cui nessun principio assoluto può diventare legge. L'arte politica è l'arte della mediazione, quindi non cerchiamo di imporre cose impossibili, gradualmente avviciniamoci alla verità tutta intera, meglio che si può, facendo il maggior bene possibile.



Tavola Rotonda

La Chiesa, la Dottrina Sociale e le sfide globali

• *Confronto per le sfide* – Fausto **Tardelli** • *Bene Comune e Società* – Luigi **Campiglio** • *Le sfide globali* – Giuliana **Martirani** • *La crisi della razionalità* – Sergio **Parenti** • *Le sfide in biologia e medicina: problemi etici dal concepimento alla fine della vita* – Fiorenzo **Stirpe**



Confronto per le sfide

• Non ho preparato né una relazione né un intervento, solo una breve introduzione ai lavori e una presentazione di questi illustri relatori che porteranno il loro contributo alla nostra discussione.

Questa tavola rotonda intende fare una carrellata delle sfide che non solo la Chiesa, ma l'umanità si trova davanti. Sfide globali, come giustamente riporta il titolo della sessione, perché ormai ogni problema oggi ha questa dimensione che davvero unifica il mondo nel bene e nel male. Non so se nella storia ci sia mai stato un momento come questo dagli scenari così complessi e difficili da comprendere e gestire. Forse sì, perché non possiamo pensare che il mondo nasca con noi. Ho però l'impressione, che più che un'impressione mi pare possa essere riconosciuta come una evidenza, che le dimensioni, l'orizzonte e la rapidità dei fenomeni siano propri di questo nostro tempo, una vera e propria caratteristica che lo contraddistingue abbastanza nettamente da tutte le altre epoche della storia. Il contesto nel quale tutto si colloca è senz'altro inedito. Tutto questo rende oltremodo urgente affinare le nostre capacità di riflessione, che sono un po' arrugginite, a mio modo di vedere, e muoverci a un esercizio dell'intelligenza, che vorrei definire sapienziale, che sola può governare le sfide dell'oggi, ma sul cui terreno siamo piuttosto indietro, affascinati come siamo quasi esclusivamente da un'intelligenza che definirei tecnica.

• Le sfide dunque sono reali, come realmente difficile è raccoglierle e vincerle. Ma in che modo vincerle e indirizzarle allo sviluppo dell'umanità?

FAUSTO TARDELLI
*Vescovo di San
Miniato*

*“Gli elementi
essenziali della
Dottrina Sociale
[...] sono ancora
capaci di orientare
e produrre sintesi
nuove in ogni
campo del vivere
sociale”.*



Non possiamo però esimerci dall'affrontarle, prima di tutto individuandone la fisionomia, variegata come sono per tipologia. C'è la sfida ambientale, preoccupante e seria, quella del cammino della tecnica, delle scienze biomediche in specie, la sfida enorme che viene dal mondo dell'economia, con la quale stiamo facendo i conti proprio in questi tempi, mentre ancora non riusciamo a risolvere il problema della fame e della pace. E poi la questione della democrazia, della rappresentanza, al fondo anche la questione antropologica, la domanda, cioè, sul senso e sull'identità stessa dell'uomo.

Tutto questo chiede conoscenza, riflessione, direi un approccio interdisciplinare, senza pregiudiziali verso qualsiasi tipo di approccio ai problemi. Si tratta di sfide indubbiamente grandi, che riguardano tutti gli uomini e che toccano necessariamente anche la Chiesa, che è fatta di uomini e donne che vivono nel tempo. La Chiesa che vive nella storia e che dentro la storia è chiamata a essere testimonianza è invitata a una missione di speranza, a un compito di annuncio e di fermentazione che non può non raccogliere le sfide dell'oggi insieme a tutti gli uomini e le donne dell'umanità. Dentro la storia la Chiesa è chiamata ad accendere la luce della speranza che non delude, accogliendo tutto il buono che c'è e rigettando tutto il male che ci può essere, formando soprattutto coscienze libere e grandi che sappiano affrontare con intelligenza e fede, con ragione e “devozione”, con competenza e preghiera le grandi questioni dell'oggi quotidiane e locali, e, a un tempo, globali ed eccezionali.

- La Dottrina Sociale come luce del Vangelo dentro la realtà politica, economica, sociale, è, a mio parere, uno strumento adatto e attuale per la formazione di tali coscienze e per la formulazione di risposte concrete che siano animate da una speranza che è profezia di un mondo nuovo. Gli elementi essenziali della Dottrina Sociale, che ci sono stati ricordati anche dall'intervento dei relatori di ieri, in particolare da Padre **Sorge** – il principio persona, il principio solidarietà, il principio sussidiarietà – sono ancora capaci di orientare e produrre sintesi nuove in ogni campo del vivere sociale. Sono idee forza, ancora feconde, che immerse nel tessuto delle nuove questioni o delle vecchie che si presentano in forma nuova, possono far nascere prospettive interessanti e davvero promettenti per il bene e lo sviluppo dell'umanità.

- Ascoltiamo ora le persone chiamate a parlare stamani, sedute qui accanto a me, che ringrazio per la loro presenza. Esse, assai più competenti di me, credo che ci offriranno un panorama non certo esaustivo, ma senza dubbio serio, ciascuno dalla profondità delle proprie competenze, di quelle sfide globali che ci troviamo di fronte.

■



Bene Comune e Società

■ Introduzione

• Riteniamo utile proporre, come introduzione, il particolare concetto di bene comune che introduciamo nell'analisi che segue, sottolineandone gli elementi di novità rispetto all'evoluzione di tale concetto nel dibattito intellettuale. Nella "città dell'uomo" il bene comune è la condivisione di uno sforzo intenzionale e consapevole, da parte di persone libere ma fallibili, in direzione di un obiettivo comune a tutti, in quanto intersezione positiva di una pluralità di concezioni del bene, coerenti e compatibili con il futuro lontano della famiglia umana. Se non vi è intersezione non vi è comunità e nemmeno bene comune. Esiste una pluralità di beni comuni incapsulati lungo le duplici coordinate del tempo e del livello di comunità, dalla famiglia alla nazione fino alla famiglia umana¹.

L'analisi che segue ha un taglio teorico schematico: le numerose citazioni proposte hanno come obiettivo quello di ancorare il concetto formulato alla tradizione intellettuale del passato, offrendo in pari tempo un orizzonte per la riflessione futura, con possibili applicazioni pratiche

■ Bene comune: cooperazione, istituzioni e comunità

• Nelle diversità delle interpretazioni del concetto bene comune il ruolo della cooperazione fra gli uomini ricorre in modo trasversale. Michael **Novak** (1989, 80) afferma che "l'essenza del bene comune è quella di assicurare nella vita sociale i benefici della cooperazione volontaria". Anche se da una diversa prospettiva Yves **Simon** (1960, 208) afferma che "dove non c'è azione comune, non c'è bene comune": nella sua implicita interpretazione di bene comune, tale concetto e quello di comunità sono intimamente collegati (**Rourke** e **Cochran**, 1992, 231), dove con il termine di comunità egli si riferisce a entità quali la famiglia, l'impresa, lo stato e la chiesa. Egli definisce infatti una comunità come "una società relativa a un bene comune" (Simon, 1951, 64).

LUIGI CAMPIGLIO
*Università Cattolica
del Sacro Cuore*

"Nella "città dell'uomo" esistono una molteplicità di potenziali beni comuni per i quali è richiesto uno sforzo intenzionale in vista di un interesse comune che riguarda il futuro, dei contemporanei e dei loro figli."

¹ La formulazione più articolata di bene comune la si deve a Simon, il quale distingue il bene comune fra particolare e generale: il bene comune generale può essere relativo, sul piano temporale o culturale, oppure universale: il bene comune universale può essere "il" bene comune, cioè quello della "città di Dio" oppure un bene comune naturale. Il bene comune particolare, a sua volta, può essere un bene privato individuale o un bene comune speciale: il bene privato individuale si articola in un bene individuale materiale e in un bene personale di natura morale, mentre il bene comune speciale si articola in un bene personale di carattere naturale oppure in un convenzionale bene comunitario. (Iniobong Udoidem, 1988, 87). La tassonomia di Simon è utilizzata solo marginalmente, perché l'obiettivo di questo lavoro è quello di contribuire a un approfondimento del concetto di bene comune.



Nel dibattito filosofico più recente il ruolo del rapporto fra cooperazione e società è centrale: nella formulazione di **Rawls**, filosofo del liberalismo politico, egli afferma che “l’idea più fondamentale in questa concezione della giustizia è l’idea di società come un sistema equo di cooperazione sociale nel tempo da una generazione a quella successiva” (Rawls 2001, 5). La cooperazione sociale in Rawls è di natura volontaria, richiede un fondamento di equità basato su reciprocità e mutualità, ed è comunque il risultato di un vantaggio razionale degli individui (Rawls 2001, 6).

Nell’ultimo Rawls (1999, 622) troviamo una convinta difesa del concetto di bene comune dal punto di vista del liberalismo politico: “si dice” egli argomenta “che nel liberalismo manca un’idea di bene comune, ma penso che sia un errore. Per esempio si potrebbe affermare che se i cittadini agiscono per le giuste ragioni in un regime costituzionale, allora senza riguardo alle loro dottrine comprensive essi vogliono che ogni altro cittadino abbia giustizia. Si può così affermare che essi stiano tutti lavorando insieme per realizzare una cosa, cioè l’essere sicuri che ogni cittadino abbia giustizia. Ora questo non è il solo interesse che essi hanno, ma è la sola cosa che stanno cercando di realizzare. Nel mio linguaggio si sforzano verso un singolo fine, il fine della giustizia per tutti i cittadini”.

Il coordinamento dei comportamenti richiede una intenzione di fare, che è parte di un più ampio concetto di intenzionalità individuale, formulato da John **Searle**, il quale la definisce come “quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo” (Searle, 1981, 11). Searle ha poi esteso il concetto di intenzionalità individuale sul piano collettivo: egli argomenta che “oltre all’intenzionalità individuale vi è anche una intenzionalità collettiva. Esempi ovvi sono i casi in cui io sto facendo qualcosa solo come parte del nostro fare qualcosa ... se sono un violinista in un’orchestra io suono la mia parte nella nostra esecuzione della sinfonia ... l’intenzionalità collettiva è un fenomeno biologicamente primitivo che non può essere ridotto o eliminato in favore di qualcos’altro” (Searle 1995, 33. Sottolineatura nell’originale).

Il legame intellettuale fra Searle e il concetto di azione comune di Simon appare evidente, anche se il coordinamento, come conseguenza di una intenzionalità, è più semplice da realizzare nel caso in cui le persone siano poche. Sul piano formale il problema è quello di un coordinamento tacito, come nel caso in cui la moglie perda di vista il marito in un grande magazzino ed entrambi cerchino di ritrovarsi in un punto che sia “ovvio” per entrambi: essi devono riconoscere reciprocamente un unico segnale che coordini le aspettative di entrambi. Come suggerisce **Schelling** (premio Nobel 2005 per l’economia) “le persone *possono* spesso concertare le loro intenzioni o aspettative con gli altri se ciascuno conosce che l’altro cerca di fare lo stesso” (corsivo nell’originale) (1980, 57). Poiché la comunicazione è incompleta o impossibile la probabilità dell’incontro fra i due è maggiore quanto maggiore è la loro reciproca conoscenza: nel caso in cui il coordinamento richieda l’incontro di molte persone, qualunque soluzione è corretta se abbastanza persone la pensano allo stesso modo. Ciascuno perde a meno che non faccia esattamente ciò che gli altri si aspettano da lui.

Nella vita sociale esempi di segnali di coordinamento sono la legge, le norme sociali o l’autorità. Per quanto riguarda la legge John **Finnis** (1980) sostiene che il ruolo della legge è quello di uno strumento di coordinamento per il bene comune, in ciò seguendo implicitamente la formulazione di **Tommaso d’Aquino**, quando afferma che “ogni legge è ordinata al bene comune” (San Tommaso, quest. 90, art. 2, 703). Ma è lo stesso Aquinate ad affermare altresì che “se nasce un caso in cui l’osservanza di tale legge è dannosa al bene comune, allora essa non va osservata”, pur riconoscendo che in tempi normali “se l’osservanza letterale della legge non presenta un



pericolo immediato, da fronteggiare subito, non spetta a chiunque precisare ciò che è utile o dannoso alla città, ma spetta solo a coloro che comandano” (San Tommaso, quest. 96, art. 6, 750).

Più in generale le istituzioni, definite come regole del gioco di una società o, più formalmente, i vincoli che gli uomini hanno disciplinato per definire i loro rapporti (North, 1990, 23), rappresentano una modalità di coordinamento sociale, che in sé qualifica ulteriormente il concetto di bene comune. North distingue fra istituzioni e organizzazioni, quali gli apparati politici, come il parlamento, gli apparati economici, come le imprese, gli apparati sociali, come le chiese e gli apparati educativi, come le scuole. L’esistenza di organizzazioni pone il duplice problema di decisioni collettive per il tramite dell’autorità e di una molteplicità di possibili beni comuni. La questione è se il bene comune sia unico o se ne possano individuare una molteplicità, e ancor più si pone il problema del come emerga il consenso su un concetto condiviso di bene comune. La questione sembra quindi spostarsi su quale sia il livello di aggregazione sociale in grado di esprimere un obiettivo comune, e in questo senso il concetto di bene comune rispecchia i confini e la natura di una comunità capace di coordinare i propri sforzi in vista di un obiettivo condiviso. Il concetto di bene comune è perciò quello di una intersezione di una pluralità di visioni del bene. Se l’intersezione fosse vuota questa implicherebbe l’assenza di una comunità che condivida almeno alcuni valori fondamentali, quali ad esempio la condivisione dell’appartenenza a una medesima patria comune.

L’implicazione di questa linea di ragionamento è che “un aspetto chiave del bene comune può essere descritto come il bene stesso di essere una comunità, cioè il bene realizzato nelle reciproche relazioni con cui gli esseri umani realizzano il loro benessere” (Hollenbach, 2002, 82). Il bene comune è quindi il bene di una comunità solidale. La comunanza del medesimo linguaggio, in particolare da parte della popolazione immigrata, rappresenta un esempio molto concreto di bene comune.

■ Bene comune, politica e futuro

- Nella sua vigorosa critica del pensiero di **Machiavelli**, Jacques **Maritain** (1942) osserva come la dimensione del tempo sia la questione centrale, poiché dopo aver individuato nel “successo immediato” (corsivo nell’originale) il limite del Machiavellismo - perché il successo immediato è il successo per un uomo ma non è il successo per uno stato o una nazione – egli osserva che “il durare nel tempo è un essenziale caratteristica del bene comune”. Maritain sottolinea piuttosto l’importanza della giustizia e delle virtù morali, perché esse “*tendono per se stesse* alla conservazione degli stati verso un reale successo a lungo termine” mentre “ingiustizia e male *tendono per se stessi* alla distruzione degli stati” (corsivo nell’originale).

L’analisi di Maritain è quasi del tutto convergente con la concezione della politica espressa da Rudolf **von Jehring** (1884) laddove egli afferma che “vi sono due tipi di politica: una che vede lontano e una che vede vicino. Soltanto la prima merita il nome di politica nel verso senso della parola. Definita in breve, la politica vera è la visione dell’interesse lontano” (la citazione è tratta da **Ornaghi**, 1984).

Hollander (2002, 68) si spinge ad affermare che “una repubblica democratica è bene comune”, ma questa formulazione non corrisponde alla concezione prevalente, nella scienza e nella prassi politica contemporanea, molto più collegata a **Mosca** e **Schumpeter**.

Gaetano **Mosca** appare distante dal concetto di bene comune, ma implicitamente egli lo richiama quando afferma che la “vecchiaia o la debolezza organica, si manifesta in un popolo quando vengano meno i legami morali, come sarebbe la religione ed il patriottismo, che formano



la base della sua base sociale” (Mosca 1939, 170). La democrazia, secondo Mosca, va interpretata come una tendenza che mira a rinnovare la classe dirigente, sostituendola o almeno completandola con elementi provenienti dalle classi dirette” (Mosca 1939, 192).

Schumpeter affronta direttamente la questione del bene comune, ricollegandola alla radice cristiana, per affermare che “sebbene si affermi che esista un Bene Comune, l’ovvia luce del faro della politica” in realtà “non esiste qualcosa come un bene comune unicamente determinato rispetto a cui tutti potrebbero essere d’accordo”. (Schumpeter 1942, 251). Secondo Schumpeter “il metodo democratico è un accordo sociale per giungere a decisioni sociali, nel quale gli individui acquistano il potere di decidere attraverso una lotta concorrenziale per il voto popolare” (Schumpeter 1942, 269). Nell’argomentazione della sua concezione di democrazia – dominante nella scienza e nella prassi della politica - egli sottolinea un aspetto cruciale e cioè il fatto che la volontà della maggioranza non necessariamente corrisponde con la volontà “generale” (nel senso di **Rousseau**). In questo modo Schumpeter propone la questione centrale dell’esercizio del potere, e cioè il fondamento della sua legittimità.

Per quanto riguarda invece la radice religiosa “la problematica è chiara nell’opera di **Agostino** sulle due cittadinanze. La *civitas Dei* non può diventare una realtà statale empirica, come già Agostino aveva visto con chiarezza, al contrario dei suoi tardivi interpreti; essa resta in questo senso non-empirica. Lo stato a sua volta può essere sempre e soltanto *civitas terrena*.” (Ratzinger 1987, 199, 200)².

Per quanto riguarda la questione del bene comune **Schumpeter** coglie un punto cruciale, e cioè chi abbia la capacità di individuare in che cosa consista il bene comune e in che modo possa poi realizzarlo. Troppo spesso il bene comune è stato storicamente lo schermo e l’alibi di un potere politico personale eccessivo, quando non oppressivo, contro cui il pensiero liberale ha opposto una

² Il brano dell’attuale pontefice, Benedetto XVI, è tratto da un suo contributo del 1984 dal titolo “Orientamento cristiano nella democrazia pluralistica ?” tradotto in numerose lingue. Il contributo è ricco di riflessioni e indicazioni, in particolare per quanto riguarda il rapporto fra religione e stato. L’idea centrale, che conferma la tesi di Böckenförde, è che “lo stato moderno è una *societas imperfecta*: e imperfetta non solo nel senso che le sue istituzioni rimangono sempre imperfette come lo sono i suoi abitanti, ma anche nel senso che l’uomo ha bisogno di forze fuori di sé stesso per poter sussistere nella sua stessa identità umana.” (p. 197). Ratzinger risponde alla domanda proposta nel saggio in tre punti. Il primo è che “Il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianico nel politico. Si è sempre invece impegnato, fin dall’inizio, a lasciare il politico nella sfera della razionalità e dell’etica. Ha insegnato l’accettazione dell’imperfetto e l’ha resa impossibile. In altri termini, il Nuovo Testamento conosce un ethos politico, ma nessuna teologia politica” ... “a ben pensare al racconto delle tentazioni di Gesù, con le loro implicazioni politiche, alla storia della moneta del fisco, che è di Cesare, alle ammonizioni politiche di Paolo e Pietro o anche all’Apocalisse, per molti aspetti orientata così diversamente, ogni volta viene respinto l’entusiasmo che tenta di elevare il regno di Dio a programma politico. Viene ribadito ogni volta che la politica non è la sfera della teologia, ma dell’ethos, che certo si può in ultima analisi fondare solo teologicamente” ... “La fede cristiana sveglia la coscienza e fonda l’ethos. Dà il contenuto e indica la strada alla ragione pratica” (p. 202) ... Ratzinger passa poi ad analizzare “il punto nevralgico nella coordinazione tra cristianesimo e democrazia pluralistica” e sottolinea come “Il ripiegamento nel privato [del cristianesimo], questo inserimento nel pantheon di tutti i possibili sistemi di valore, è in contraddizione con la pretesa di verità della fede, che come tale è una pretesa pubblica. Robert Spaemann parla a questo riguardo della fatale inclinazione delle chiese cristiane a comprendersi come parti dell’insieme delle “forze sociali”, inclinazione che automaticamente include una ritrattazione della loro pretesa di verità e in tal modo elimina proprio ciò che è importante nella Chiesa e ciò che rende la Chiesa “preziosa” per lo stato. Spaemann ritiene al contrario che alla Chiesa non è lecito ritirarsi nella funzione di rappresentante di un “bisogno religioso” ma che deve intendere sé stessa come “il luogo di una dimensione pubblica assoluta, che travalica lo stato, sotto la pretesa di Dio che la rende legittima”. Al riguardo, però, egli vede ben chiaro che proprio questa autocomprensione non può trovare nella sfera del diritto statale un’espressione adeguata.” Ratzinger sintetizza così la questione del rapporto fra stato e Chiesa : “Ci troviamo davanti ad un’aporìa: se la Chiesa rinuncia a questa pretesa, non realizza più neppure per lo stato ciò che lo stato ha bisogno da essa; ma se lo stato accetta quella pretesa, elimina sé stesso in quanto pluralistico, ed allora Chiesa e stato perdono sé stessi. In tutti i secoli si è lottato, soprattutto nella Chiesa occidentale, sull’equilibrio da mantenere tra queste due possibilità limite. Si fonda su questo equilibrio la libertà della Chiesa e la libertà dello stato. A secondo della situazione storica è maggiore il pericolo di perdere ora l’uno ora l’altro polo”. (p. 204, 205).



strenua opposizione. **Novak** (1989) è l'esempio di un pensatore liberale che ha cercato, attraverso l'economia e il mercato, una via per conciliare libertà e bene comune.

Il liberalismo politico ed economico anglosassone non va confuso con il liberismo (*libertarianism*) al quale invece si contrappone per molte ragioni: il liberismo è ancorato all'idea che lo stato minimo debba essere limitato a un ristretto ambito di funzioni di protezione sociale, al di là delle quali viola i diritti individuali (**Rawls** 1993, 221). Le libertà garantite dalla costituzione vengono seriamente indebolite e ristrette ad un ambito puramente formale, a causa della mancanza di un'uguaglianza di opportunità, specialmente sul piano dell'istruzione, oltre che una distribuzione decente di reddito e ricchezza che permetta a tutti i cittadini di fare un uso intelligente ed efficace della loro libertà (Rawls 1999, 64).

Un cruciale dibattito culturale, ricco di implicazioni politiche, intreccia il concetto di bene comune con il liberalismo politico, la libertà del comunitarismo e il repubblicanesimo. L'idea comunitaria sottolinea l'importanza della partecipazione democratica in società piccole e omogenee, mentre nella tradizione repubblicana il riferimento comunitario è invece compatibile con una società pluralistica, come nel caso della tradizione liberale (**Ferrara** 2000; **Pettit** 1997). La tradizione liberale interpreta la libertà come assenza di interferenza, in particolare dallo stato, mentre i repubblicani non vedono un'incompatibilità fra libertà e legge: la legge e lo stato non rappresentano un vincolo, un'interferenza alla libertà, ma l'istituzione che può garantire la libertà ai cittadini.

Con una formulazione ripresa da **Harrington**, **Pettit** ricorda come nell'ambito della tradizione repubblicana diventi "del tutto legittimo parlare di Firenze come della libertà dei fiorentini ... non si può sperare di far avanzare la causa della libertà come non dominio tra individui che non condividano appieno la prospettiva dell'uguaglianza sostanziale e della comune solidarietà. Per volere la libertà repubblicana si deve volere l'uguaglianza repubblicana; per realizzare la libertà repubblicana, si deve realizzare la comunità repubblicana". (Pettit 1997, 153). Il bene comune, centrale alla visione comunitaria, lo è anche a quella repubblicana. Il concetto di bene comune, variamente declinato, appare quanto mai centrale al dibattito politico contemporaneo, da **Noam Chomsky** (2002) a **Bill Clinton** (2006).

■ Bene comune, economia e globalizzazione

- Il concetto di bene comune include, ma non si identifica, con quello di bene pubblico, definito come un bene non-escludibile, il cui consumo cioè non può essere controllato efficientemente dal sistema dei prezzi, e non-rivale, nel senso che il consumo del bene pubblico da parte di una famiglia non riduce la quantità disponibile per il consumo da parte di altri. Una caratteristica dei beni pubblici è che, di regola, tutte le famiglie devono consumarli, indipendentemente dal fatto che li desiderino oppure no (**Myles** 1997, 264). Di conseguenza il bene pubblico può essere un bene comune, ma potrebbe anche essere un male comune. Inoltre il bene pubblico assume una volontarietà di comportamento e contribuzione di risorse che è invece costitutiva al concetto di bene comune.

Nel caso dei beni comuni è infatti centrale una forma di intenzionalità collettiva nel perseguire un risultato che viene giudicato buono, per la quale valga cioè la pena di realizzare un sforzo collettivo da parte di tutti i componenti di una data comunità. Per questo motivo gli studiosi che hanno analizzato la questione del bene comune dal punto di vista dell'analisi economica ne hanno sottolineato l'importanza del considerare gli aspetti etici e la qualità delle relazioni sociali fra persone, come costitutivi del bene comune e di una comunità orientata sul bene sociale (**Lutz**



1999, 6). La definizione più circostanziata di bene comune è quella proposta da **Maritain** quando argomenta che “Ciò che costituisce il bene comune della società politica, non sono dunque soltanto l’insieme dei beni o servizi d’utilità pubblica o d’interesse nazionale (strade, porti, scuole, ecc.) che presuppone l’organizzazione della vita comune, né le buone finanze dello Stato, né la sua potenza militare, non è soltanto il tessuto di leggi giuste, di buone usanze e di sagge istituzioni che danno alla nazione la sua struttura, né l’eredità dei suoi grandi ricordi storici, e dei suoi simboli e delle sue glorie, delle sue tradizioni vive e dei suoi tesori di cultura. Il bene comune comprende tutte queste cose, ma anche qualcosa di più e di più profondo, di più concreto e di più umano: perché racchiude anzi ed anzitutto la somma stessa (assai differente da una semplice collezione di unità sovrapposte, perché pure nell’ordine matematico **Aristotele** avverte che 6 è altra cosa da 3+3), racchiude la somma o l’integrazione sociologica di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v’è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, d’amicizia, di felicità e di virtù, e di eroismo, nelle vite individuali dei membri delle comunità, in quanto tutto questo sia, in una certa misura, comunicabile, e si riversi in una certa misura su ciascuno, ed aiuti così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona. Tutto ciò costituisce la buona vita umana della moltitudine” (Maritain 1946, 32). Con una drastica semplificazione economica potremmo affermare che per Maritain il bene comune è rappresentato dai beni pubblici, nazionali e locali, oltre che di ciò nei giorni nostri va sotto il nome di capitale sociale. Il merito del puntuale elenco di beni e qualità contenute nella definizione rappresenta il suo valore, ma segnala anche problemi e limiti.

■ Il bisogno globale di Bene Comune

- Il bene comune è riferito a una comunità nazionale, mentre nel mondo contemporaneo i problemi economici di maggiore rilevanza hanno acquisito uno spessore globale e mondiale. Esiste un bisogno di bene comune che si manifesta ogni qualvolta ci si appella al fatto che una determinata questione dovrebbe richiedere un consenso bipartisan, che superi cioè la contrapposizione politica contingente, di breve periodo, e guardi all’interesse di lungo periodo del paese. Nella “città dell’uomo” esistono una molteplicità di potenziali beni comuni per i quali è richiesto un sforzo intenzionale in vista di un interesse comune che riguarda il futuro, dei contemporanei e dei loro figli.

Le questioni di giustizia vengono oggi riconosciute non solo nel loro valore normativo, cioè come questioni relative a come il mondo dovrebbe essere, ma anche nel loro contenuto positivo, in quanto una quantità crescente di studi dimostra come il comportamento delle persone sia orientato da una domanda di giustizia che è parte costitutiva dei comportamenti privati e delle motivazioni individuali (**Konow**, 2003). Analogamente i comportamenti filantropici, così diffusi e importanti nel mondo anglosassone, non sono riconducibili a un ambito di comportamento economico puramente egoistico: così come un’economia dell’agape, con i suoi elementi costitutivi di prossimità e reciprocità apre nuovi spazi di riflessione sul piano positivo e normativo (**Bruni** 2007, 67). Una originale riflessione sulla giustizia nella “città dell’uomo” è stata proposta da **Giovanni Bazoli** (2005), il quale a partire dalla “parabola della vigna” propone una visione di giustizia come uguaglianza di opportunità, di cui il riflesso politico, sul piano del bene comune, è ben espresso dall’articolo 3 della Costituzione italiana quando afferma che “E’ compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l’uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l’effettiva



partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese". (Bazoli 2005, 63). Nella direzione di una "realistica utopia" si collocano i contributi di James **Meade** (1964, 1976) sulla centralità di un'economia di proprietari (un'idea fatta propria dall'ultimo John **Rawls**) così come l'analisi sistematica della giustizia nella distribuzione delle risorse, come reddito e ricchezza, all'interno di ogni generazione e fra generazioni.

Il concetto di bene comune varia secondo le due coordinate del tempo e dell'ampiezza della comunità di riferimento: la gran parte del dibattito viene sviluppato nell'ambito di una nazione in un dato tempo, tipicamente i tempi brevi della politica e dell'economia. Un esempio centrale di bene comune per l'Italia è l'effettiva realizzazione di un'uguaglianza delle opportunità, che per essere tale non può che partire dalla nascita: la debole tutela dei diritti dei bambini, dei ragazzi e degli adolescenti ci testimonia invece il fatto che le coordinate del futuro del nostro paese sono afflitte da un'eccessiva miopia sul presente. Sul piano politico ed economico è il problema della rappresentanza degli interessi dei minorenni e dei modi con cui restituire un sguardo lungo all'economia e alla politica (**Campiglio** 2005). Se prolunghiamo le coordinate del tempo e della comunità ci ritroviamo di fronte due problemi interconnessi e cioè la questione della globalizzazione da un lato e quella dell'ambiente naturale dall'altro. Esiste un bene comune a livello mondiale, che si intreccia con i problemi dello sviluppo accelerato, in aree come la Cina e l'India, sia con i profondi squilibri dal perdurante sottosviluppo, in particolare in Africa. Vi è un interesse comune che diventa anche un "bene comune" qualora si realizzi un riequilibrio mondiale nella distribuzione delle risorse, ma le istituzioni democratiche, così centrali per la vita dei singoli Stati, evidenziano attualmente un vistoso deficit a livello internazionale, sia delle organizzazioni sia della pubblica opinione.

Secondo la pubblica opinione dell'Europa (a 27), la riduzione della povertà estrema e della fame dovrebbe essere la priorità negli aiuti internazionali per ben il 66 per cento degli europei: si registrano tuttavia significative differenze per quanto riguarda i singoli paesi e mentre la percentuale di consenso è del 91 per cento a Cipro e del 67 per cento in Francia e Germania, scende al minimo del 52 per cento in Italia. Un situazione quasi analoga si registra per la consapevolezza della seconda priorità europea e cioè la lotta contro le malattie e cioè in particolare l'AIDS e la malaria (Eurobarometer, 2007).

La cultura della solidarietà, più volte richiamata da **Giovanni Paolo II** rappresenta una consapevolezza centrale, ma evidentemente da costruire, per poter affrontare il deficit di democrazia che inevitabilmente la globalizzazione propone (**Hollenbach** 2002, 227).

Così come al tempo stesso è necessario una riflessione generalizzata sulla giustizia internazionale che superi le intuizioni kantiane sulla "pace universale" e affronti la questione, dai rispettivi ambiti culturali, in modo molto più sistematico e approfondito. Nell'ambito del pensiero cristiano Hollenbach ne è un esempio, così come a partire da radici liberali John **Rawls** ha formulato una "utopia democratica" del rapporto fra i popoli, di grande profondità analitica. Rawls distingue i popoli liberali-democratici e quelli "decenti" ma non liberali, che fanno parte della "società dei popoli", rispetto a quelli "fuorilegge", quelli in condizioni sfavorevoli e quelli che vivono in condizioni di assolutismo benevolo. Per la "società dei popoli" Rawls propone otto principi di giustizia internazionale che includono la libertà e l'indipendenza, il rispetto dei trattati, l'eguaglianza fra i popoli, il dovere di non-intervento, il diritto di autodifesa, il rispetto dei diritti umani, l'introduzione di vincoli sulle modalità della guerra e infine, sul piano economico, il dovere di assistenza verso i popoli che, per condizioni sfavorevoli, non riescono a far parte della "società dei popoli". La solidarietà mondiale, quindi, sia dal punto di vista cristiano che liberale, rappresenta il fondamento di una nuova giustizia internazionale.

■



■ Bibliografia

- G. Bazoli, "Giustizia e uguaglianza. Modelli biblici", Morcelliana, 2005.
- L. Bruni, "Bene comune ed economia. Per un'economia agamica", in "Bene comune e dottrina sociale della Chiesa in Italia", Atti del primo seminario preparatorio del centenario delle settimane sociali, 2007.
- L. Campiglio, "Prima le donne e i bambini". Chi rappresenta i minorenni?", Il Mulino, Bologna, 2005.
- J. W. Clinton, "Securing the Common Good. A Vision for America and the World", Georgetown University, Washington, DC, 18 ottobre 2006, Center for American Progress.
- N. Chomsky, "Il bene comune", Piemme, 2002.
- Eurobarometers, "European and Development Aid", Special Eurobarometer, European Commission, Report, giugno 2007.
- A. Ferrara (a cura di), "Comunitarismo e liberalismo", Editori Riuniti, 2000.
- D. S. J. Hollenbach, "The Common Good and Christian Ethics", Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- J. Konow, "Which is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories", in "Journal of Economic Literature", vol. XLI, dicembre 2003.
- S. Iniobong Udoidem, "Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy", Lanham, Maryland: University Press of America, 1988. Citato in Novak (1989), p. 174.
- M. Lutz, "Economics for the Common Good", Londra, Routledge, 1999.
- J. Maritain, "The End of Machiavellianism", in "The Review of Politics", vol. 4, no. 1, gennaio 1942, pp. 1 – 33.
- J. Maritain, «La personne e le bien commune», 1946, trad. it. «La persona e il bene comune», Brescia, Morcelliana, 1998.
- J. Meade, "Efficiency, equality and the ownership of property", George Allen e Unwin Ltd. Londra, 1964.
- J. Meade, "The Just Economy", George Allen e Unwin, Ltd., Londra, 1976.
- G. Myles, "Public Economics", Cambridge University Press, 1997.
- G. Mosca, "La classe politica", Bari, Laterza, 1994 (prima edizione 1939).
- D. North, "Institution, Institutional Change and Economic Performance", Cambridge, Cambridge University Press, 1990, tr. it. "Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia", Bologna, Il Mulino, 1994.
- M. Novak, "Free Persons and the Common Good", MA, Madison Book, 1989.
- L. Ornaghi, "Il concetto di interesse", Milano Giuffrè, 1984.
- P. Pettit, "Republicanism", 1997, tr. it. "Il repubblicanesimo", Milano, Feltrinelli, 2000.
- J. Ratzinger, "Chiesa, ecumenismo e politica", Milano, Edizioni Paoline, 1987.
- J. Rawls, "Political liberalism", Columbia University Press, 1993, tr. it. "Liberalismo politico", Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- J. Rawls, "Commonweal. Interview with John Rawls", 1988, in "John Rawls. Collected Papers", a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.
- J. Rawls, "The Law of People", Harvard University Press, 1999, tr. it. "Il diritto dei popoli", Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- J. Rawls, "Justice as Fairness. A Restatement", Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, tr. it. "Giustizia come equità. Una riformulazione", Milano, Feltrinelli, 2002.
- T. R. Rourke e C. Cochran, "The Common Good and Economic Justice: Reflection on the Thought of Yves Simon", in "The Review of Politics", vol. 54, no. 2, 1992, pp. 231-252.
- T. Schelling, "The strategy of conflict", Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- J. Schumpeter, "Capitalism, Socialism and Democracy", Harper and Brothers, 1942.
- J. R. Searle, "Intentionality", Cambridge University Press, 1983, tr. it. "Della intenzionalità", Milano Bompiani, 1985.
- J. R. Searle, "The construction of Social Reality", 1995, tr. it. "La costruzione della realtà sociale", Torino, Giulio Einaudi editore, 2006.
- Y. R. Simon, "Philosophy of Democratic Government", Chicago, Chicago University Press, 1951.
- Y. R. Simon, "Common Good and Common Action", in "The Review of Politics", vol. 22, no. 2, aprile 1960, pp. 202-244.
- Tommaso d'Aquino, "La somma teologica", Prima sezione della seconda parte, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996.



Le sfide globali

■ Le tre grandi tematiche

• Le sfide del mondo globalizzato di oggi¹ sono state raggruppate dalla società civile nazionale e internazionale, intorno alle tre grandi tematiche della Giustizia, della Pace e della Salvaguardia del Creato. “Emerge qui con chiarezza quello stretto rapporto tra Giustizia, Pace e Salvaguardia del Creato tante volte richiamato in ambito ecumenico: si pensi alla I Assemblea Ecumenica Europea di Basilea del 1989 o alla Convocazione Mondiale di Seul del 1990. Possiamo coglierlo in tutto il suo spessore considerando i profughi ambientali, uomini, donne e bambini, costretti ad abbandonare le loro terre, rese invivibili dalla desertificazione”².

Sfide. Alimentazione: l’opulenza e la scarsità; i biocombustibili, l’allarme biocarburanti e l’aumento della fame nel mondo.

Multinazionali: della salute e “apartheid sanitario”, della guerra e killer di Stato; dell’informazione e lo spionaggio elettronico di Echelon, il grande orecchio delle multinazionali. Il grande occhio delle multinazionali e la rivoluzione delle reti globali. L’Organizzazione Mondiale del Commercio.

Debito e finanze. Un mondo sotto usura. Le Finanze e la bolla finanziaria.

Mafie. Il capitalismo mafioso e il riciclaggio. La tratta delle donne e la prostituzione coatta. Turismo e mafie.

Complesso di superiorità: sessismo, razzismo, genocidi, emigrazioni e velocità di spostamento di popoli e di idee.

Pace. Le guerre delle risorse: l’acqua, la sua privatizzazione³ e gli idroconflitti; nucleare, guerre biologiche e chimiche; le guerre del petrolio (le basi militari fino al Capo di Buona Speranza), e l’Irak; il petrolio del Caspio, Afghanistan,

GIULIANA
MARTIRANI
Università degli
Studi di Napoli
“Federico II”

“La Chiesa è, tra le istituzioni oggi esistenti, quella che più delle altre ha una storia universale ininterrotta da duemila anni e che meglio di qualunque altra istituzione è in grado di affrontare la duplicità del mondo contemporaneo tra spinta alla globalizzazione e spinta al localismo”.

¹ G. Martirani, *Il drago e l’Agnello. Dal mercato globale alla giustizia universale*, Paoline, 2001.

² Il Giornata per la Salvaguardia del Creato - 1 settembre 2007, *Il Signore vostro Dio vi dà la pioggia in giusta misura, per voi fa scendere l’acqua* (cfr Gl 2,23), Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro, la giustizia e la pace - Commissione episcopale per l’ecumenismo e il dialogo.

³ La privatizzazione dei servizi idrici, in Italia, è passata quasi sotto silenzio (e nonostante le importanti campagne sul Contratto dell’acqua sostenute dalla società civile) per la contemporanea maggiore rilevanza relativa alla riforma del mondo universitario e della scuola. Tuttavia nella stessa Legge 6 agosto 2008, n. 133, (“Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112, recante disposizioni urgenti per lo sviluppo economico, la semplificazione, la competitività, la stabilizzazione della finanza pubblica e la perequazione tributaria” pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale n. 195 del 21 agosto 2008 - Suppl. Ordinario n. 196) all’Art. 23-bis, sui Servizi pubblici locali di rilevanza economica si legge: “Le disposizioni del presente articolo disciplinano l’affidamento e la gestione dei servizi pubblici locali di rilevanza economica, in applicazione della disciplina comunitaria e al fine di favorire la più ampia diffusione dei principi di concorrenza, di libertà di stabilimento e di libera prestazione dei servizi di tutti gli operatori economici interessati alla gestione di servizi di interesse generale in ambito locale, nonché di garantire il diritto di tutti gli utenti alla universalità ed accessibilità dei servizi pubblici locali ed al livello essenziale delle prestazioni, ai sensi dell’articolo 117, secondo comma, lettere e) e m), della Costituzione, assicurando un adeguato livello di tutela degli utenti, secondo i principi di sussidiarietà, proporzionalità e leale cooperazione. Le disposizioni contenute nel presente articolo si applicano a tutti i servizi pubblici locali e prevalgono sulle relative discipline di settore con esse incompatibili.



Cecenia, Macedonia e Kosovo, L'Ideologia della Sicurezza Nazionale e Internazionale⁴.

Creto. Perdita del bene comune (common goods): perdita della natura selvaggia (wilderness) e di biodiversità; ibridi, banche dei semi, agro-business, gene-business e Ogm⁵.

Deforestazione; mutamenti climatici, desertificazione, alluvioni, latifondi, braccianti senza terra, lavoro agricolo femminile e infantile; spreco delle risorse, inquinamento di acqua terra aria; effetto serra, assottigliamento dello strato di ozono....

Sottomissione dei cicli biogeochimici ai cicli economici; produzione selvaggia; la Terra bene (non) comune; esodo e degrado rurale; ricerca e 'scienze della vita', saccheggio ambientale; coltivazioni di coca e oppiacei...

■ La Dottrina Sociale

• “Di fronte alle sfide contemporanee nel campo sociale, economico, politico e scientifico la coscienza etica dell'uomo è disorientata... Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo, il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri” (98)⁶.

• Le risposte alle sfide globali, nell'Enciclica *Deus Caritas est*, sono individuate in:

- 1891, Enciclica *Rerum novarum* di **Leone XIII**
- 1931, Enciclica *Quadragesimo anno* di **Pio XI**
- 1961, Enciclica *Mater et Magistra* di Papa **Giovanni XXIII**
- 1967, Enciclica *Populorum Progressio* di **Paolo VI**

⁴ L'ideologia della Sicurezza Nazionale già da tempo presente in USA è stata ancor più rafforzata con il Patriot Act, (acronimo di Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001) che è una legge federale statunitense, tutt'ora molto discussa, che è stata concepita con il preciso scopo di ridurre gli attacchi terroristici negli Stati Uniti dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 rinforzando il potere dei corpi di polizia e di spionaggio statunitensi, quali CIA, FBI e NSA, ma riducendo la privacy dei cittadini. In Italia, invece, l'Ideologia della Sicurezza Internazionale si è rafforzata notevolmente nel 1993 con gli Aggiornamenti al Nuovo Modello di Difesa (Documento ufficiale della Commissione Difesa della Camera on. G.Savio presidente, maggio 1993) laddove si afferma che: “La situazione di oggi ha invece evidenziato come la sicurezza non possa essere più confinata entro limiti geografici. Occorre quindi essere pronti a proiettarsi anche "a lungo raggio" ovunque si palesino rischi... Alla difesa del territorio nazionale si affianca oggi la difesa dei cosiddetti "interessi vitali" ovunque si manifestino che si collegano alle esigenze di: evitare che in aree di permanente interesse strategico per il paese si verifichino situazioni di rischio per la democrazia e per il diritto internazionale; garantire il progresso ed il benessere nazionale mantenendo la disponibilità delle fonti e delle vie di rifornimento dei prodotti energetici e strategici; contribuire allo sforzo collettivo diretto a preservare la pace e la stabilità nel mondo; attuare le opportune azioni per la tutela delle comunità italiane all'estero. Il mutato quadro generale della minaccia ha prodotto un'evoluzione del concetto di difesa collettiva verso quello di sicurezza collettiva...dalla prospettiva della difesa avanzata si passa a quella della "presenza avanzata" (...) le ragioni della difesa e della sicurezza non possono essere più confinate all'interno del territorio nazionale ma debbono essere invece proiettate anche fuori di esso ovunque si palesi un rischio diretto o indiretto”.

⁵ Mons. Renato Volante, “La produzione di biocarburanti minaccia il diritto all'alimentazione”: è la denuncia lanciata a Brasilia da mons. Renato Volante, osservatore permanente della Santa Sede presso la FAO, nel corso della XXX sessione della Conferenza regionale della FAO per l'America Latina e i Caraibi (14-18 aprile, 2008).

⁶ *Fides et ratio*, n. 98.



·1971, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*. Paolo VI affrontò con insistenza la problematica sociale, che nel frattempo si era acuita soprattutto in America Latina.

·1981 - 1987 -1991, trilogia di Encicliche di **Giovanni Paolo II** a sfondo sociale: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991).

·2004 è stato presentato in modo organico il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, redatto dal Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*.

Le correlazioni tra Giustizia, Pace, Salvaguardia del Creato nelle singole parti e nei singoli capitoli del Compendio sono naturalmente innumerevoli. Mi limito ad elencare le parti maggiormente ed esplicitamente collegate al settore Pace tralasciando sia quelle relative all'Economia e al Bene comune (Giustizia) che quelle relative al Creato, che sono i capitoli terzo, nono e undicesimo.

Del **capitolo terzo** evidenzierei: La persona umana e i suoi diritti, I diritti umani: Il valore dei diritti umani, La specificazione dei diritti, Diritti e doveri, Diritti dei popoli e delle Nazioni, Colmare la distanza tra lettera e spirito.

Del **capitolo nono** evidenzierei: La comunità internazionale, I. Aspetti biblici: L'unità della famiglia umana, Gesù Cristo prototipo e fondamento della nuova umanità, la vocazione universale del cristianesimo; II. Le regole fondamentali della comunità internazionale: comunità internazionale e valori, relazioni fondate sull'armonia tra ordine giuridico e ordine morale; III. L'organizzazione della comunità internazionale: il valore delle organizzazioni internazionali, la personalità giuridica della Santa Sede; IV. La cooperazione internazionale per lo sviluppo: collaborazione per garantire il diritto allo sviluppo, lotta alla povertà, il debito estero.

Del **capitolo undicesimo** evidenzierei: La promozione della pace, I. Aspetti biblici; II. La pace: frutto della giustizia e della carità; III Il fallimento della pace: la guerra: la legittima difesa, difendere la pace, il dovere di proteggere gli innocenti, misure contro chi minaccia la pace, il disarmo, la condanna del terrorismo IV. Il contributo della Chiesa alla pace.

■ Giustizia

• **Scambi mondiali.** “Resta ancora da instaurare una più grande giustizia nella ripartizione dei beni, sia all'interno delle comunità nazionali che sul piano internazionale. Negli scambi mondiali, bisogna superare i rapporti di forza, per giungere ad accordi fondati sulla comune utilità. I rapporti di forza, infatti, non hanno mai garantito la giustizia in modo durevole e vero, anche se in certi momenti l'alternarsi delle posizioni può spesso permettere di trovare condizioni più facili di dialogo. L'uso della forza provoca l'intervento di forze contrarie, donde un clima di lotte che sfociano in situazioni estreme di violenza e in abusi. Ma il dovere più importante della giustizia, e noi l'abbiamo spesso affermato, è di consentire a ogni paese di promuovere il proprio sviluppo nel quadro di una cooperazione esente da qualunque spirito di dominio, economico e politico. Certamente è grande la complessità dei problemi sollevati nell'intrecciarsi attuale delle interdipendenze; bisogna anche avere il coraggio d'iniziare una revisione dei rapporti tra le nazioni (divisione internazionale della produzione, struttura degli scambi, controllo dei profitti, sistema monetario, senza dimenticare le azioni di solidarietà umana), di mettere in questione i modelli di crescita delle nazioni ricche, di trasformare le mentalità per aprirle alla priorità del dovere internazionale, di rinnovare gli organismi internazionali in vista di una maggiore efficienza“(43)⁷.

⁷ Paolo VI, *Octogesima Adveniens*, 1971.



Acqua: “In quanto bene di tutti, d’altra parte, l’acqua non è una realtà puramente economica. Come dono derivante dalla creazione, l’acqua ha destinazione universale, da regolamentare a livello normativo. Il contributo che anche i soggetti privati possono dare alla sua gestione non deve, però, in alcun modo andare a detrimento di quel fondamentale diritto all’acqua, che i soggetti pubblici devono garantire a ogni essere umano. Proprio perché “senza acqua la vita è minacciata”, come sottolineato dal Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica, tale diritto è “universale e inalienabile” (n. 485)⁸.

Debito: “Sorge il sospetto che la formazione del debito internazionale sia stata una specie di partita con le carte truccate, giocata all’interno dello squilibrato, iniquo rapporto tra il Sud e il Nord del mondo. Quel che accadeva tra padroni e operai agli albori della rivoluzione industriale oggi avviene tra paesi poveri - privi di effettiva tutela - e paesi ricchi. Questi ultimi utilizzano la forza (economica e non solo, conquistata storicamente anche sfruttando e depredando i poveri) e il diritto (definito da chi è nella posizione più favorevole) in modo da perpetuare meccanismi di dipendenza e sudditanza come quello del debito estero dei paesi poveri verso quelli ricchi, che oggi pesa sui debitori come una specie di schiavitù... Per altro le conseguenze del debito non toccano solo il Sud. Secondo diversi esperti il debito si sta ritorcendo contro il Nord⁹. L’effetto boomerang si manifesta in vari modi: danni ambientali, di dimensioni planetarie, dal momento che i paesi del Sud del mondo permettono (o subiscono) distruzione delle foreste ed uso intensivo di fertilizzanti e pesticidi pur di aumentare in qualche modo la produzione agricola e così avere qualcosa da esportare; invasione di droghe: alcuni paesi stretti dalla morsa dei bassi prezzi applicati alle esportazioni tradizionali, tollerano che si espanda la produzione e l’esportazione di coca e oppiacei; perdita di posti di lavoro al Nord e aumento dei flussi migratori: quanto più diventa insostenibile l’esistenza nel Sud, tanto meno questo partecipa al commercio internazionale (non vende ma nemmeno compra) e tanta più gente emigra verso i paesi ricchi”¹⁰.

Finanze. “Un’indifferenza diffusa per le strutture normative e di supervisione, per non dire delle regole di affidabilità e di trasparenza. La mia delegazione concorda con quest’idea e si spinge oltre: la crisi reale non è soltanto finanziaria, economica e tecnica. Piuttosto si estende alla più vasta area dei codici etici e della condotta morale. L’affarismo selvaggio e la ricerca senza scrupoli di guadagno a qualsiasi costo ha fatto dimenticare alle persone le norme etiche del commercio”¹¹.

Mafie. Oltre al famoso discorso di **Giovanni Paolo II** in Sicilia durante la sua visita al Convegno della Chiesa italiana a Palermo in cui levò la sua alta condanna al sistema mafioso, la diplomazia vaticana fu la prima a denunciare alla Conferenza mondiale sulla criminalità organizzata transnazionale del 1994 il problema del turismo sessuale e delle vendite di organi: “La Santa Sede ritiene che del fenomeno criminale sia importante rilevare non solo il disprezzo dell’ordine politico ed economico ma anche la minaccia e la violazione dei fondamentali principi morali. Sottolinea, inoltre, che esiste un’attività criminale internazionale condotta anche attraverso organizzazioni legali quali quelle legate al turismo sessuale, lo sfruttamento sessuale dell’infanzia, il commercio internazionale di organi. Crede che siano necessari programmi educativi che sviluppino una cultura della legalità e della moralità”¹².

⁸ *Il Giornata per la Salvaguardia del Creato*, cit.

⁹ *Il debito dei paesi poveri. Un approfondimento*, Rivista della CEI, *Affari sociali e lavoro*, maggio, 1999.

¹⁰ *Ib.*

¹¹ Intervento della Santa Sede alla 63^a sessione dell’assemblea generale dell’ONU sulla crisi finanziaria globale; discorso di S. E. Mons. Celestino Migliore, osservatore permanente della Santa Sede presso l’Organizzazione delle Nazioni Unite, New York giovedì, 30 ottobre 2008.

¹² Dossier Ansa per la 1^o Conferenza mondiale delle NN. UU. sulla criminalità organizzata transnazionale, Napoli, novembre 1994.



Multinazionali. “Sotto la spinta dei nuovi sistemi di produzione si fendono le frontiere nazionali e si vedono apparire nuove potenze economiche, le imprese multinazionali, che per la concentrazione e la flessibilità dei loro mezzi possono applicare strategie autonome, in gran parte indipendenti dai poteri politici nazionali, e perciò senza controllo dal punto di vista del bene comune. Estendendo le loro attività, questi organismi privati possono condurre a una nuova forma abusiva di dominio economico, sul piano sociale, culturale e anche politico. La concentrazione eccessiva dei mezzi e dei poteri, già denunciata da **Pio XI** in occasione del quarantesimo anniversario della *Rerum novarum*, prende concretamente un nuovo volto (44)¹³.

■ Pace

- Relativamente alla pace il Cardinale **Martino** evidenzia soprattutto: “C’è il numero 508 del Compendio che dice: “La Dottrina sociale della Chiesa propone la mèta di un disarmo generale equilibrato e controllato”. L’enorme aumento delle armi rappresenta una minaccia grave per la stabilità e la pace. Il principio di sufficienza in virtù del quale uno Stato può possedere unicamente i mezzi necessari alla sua legittima difesa, deve essere applicato sia dagli Stati che comprano armi sia da quelli che le producono e le forniscono. Qualsiasi accumulo eccessivo di armi, o il loro commercio generalizzato, non possono essere giustificati moralmente. Tali fenomeni vanno valutati anche alla luce della normativa internazionale in materia di non proliferazione, produzione, commercio e uso dei differenti tipi di armamenti. Le armi non devono mai essere considerate alla stregua di altri beni scambiati a livello mondiale o sui mercati interni¹⁴.

“All’origine di non poche tensioni che minacciano la pace sono sicuramente le tante ingiuste disuguaglianze ancora tragicamente presenti nel mondo. Tra di esse particolarmente insidiose sono (...) le disuguaglianze nell’accesso a beni essenziali, come il cibo, l’acqua, la casa, la salute” (n. 6)¹⁵.

■ Salvaguardia del creato

- “Mentre l’orizzonte dell’uomo si modifica, in tale modo, tramite le immagini che sono scelte per lui, un’altra trasformazione si avverte, conseguenza tanto drammatica quanto inattesa dell’attività umana. L’uomo ne prende coscienza bruscamente: attraverso uno sfruttamento sconosciuto della natura, egli rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione. Non soltanto l’ambiente materiale diventa una minaccia permanente: inquinamenti e rifiuti, nuove malattie, potere distruttivo totale; ma è il contesto umano, che l’uomo non padroneggia più, creandosi così per il domani un ambiente che potrà essergli intollerabile: problema sociale di vaste dimensioni che riguarda l’intera famiglia umana. A queste nuove prospettive il cristiano deve dedicare la sua attenzione, per assumere, insieme con gli altri uomini, la responsabilità di un destino diventato ormai comune (21)¹⁶.

¹³ Paolo VI, *Octogesima Adveniens*, 1971.

¹⁴ Intervista di Giovanni Peduto al Cardinale Renato Raffaele Martino al termine del seminario internazionale promosso a Palazzo San Calisto dal Pontificio Consiglio Giustizia e Pace, 10 aprile 2008.

¹⁵ Benedetto XVI nel Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace, 2007.

¹⁶ *Octogesima Adveniens*.



Ci si può allora chiedere, con ragione, se nonostante tutte le sue conquiste, l'uomo non rivolga contro se stesso i risultati della sua attività. Dopo aver affermato un necessario dominio sulla natura, non diventa ora schiavo degli oggetti che produce? (9)¹⁷.

“Molte recenti scoperte hanno arrecato innegabili benefici all'umanità; esse, anzi, manifestano quanto sia nobile la vocazione dell'uomo a partecipare responsabilmente all'azione creatrice di Dio nel mondo. Si è, però, constatato che la applicazione di talune scoperte nell'ambito industriale ed agricolo produce, a lungo termine, effetti negativi. Ciò ha messo crudamente in rilievo come ogni intervento in un'area dell'ecosistema non possa prescindere dal considerare le sue conseguenze in altre aree e, in generale, sul benessere delle future generazioni”¹⁸.

■ La Chiesa

- La Chiesa è, tra le istituzioni oggi esistenti, quella che più delle altre ha una storia universale ininterrotta da duemila anni e che meglio di qualunque altra istituzione è in grado di affrontare la duplicità del mondo contemporaneo tra spinta alla globalizzazione e spinta al localismo. E lo può fare proprio per la sua esperienza e la sua organizzazione ad un tempo a livello locale (parrocchie, diocesi) e a livello universale (Conferenze episcopali nazionali, regionali, missioni, Usmi, Cism, Uisg...). Ma il suo universalismo (e cattolico, ricordiamolo, significa proprio universale) si oppone al particolarismo e all'individualismo, di cui vuole attenuare e superare gli effetti perversi, attraverso non solo la valorizzazione di principi come il bene comune e la fraternità universale ma attraverso il personalismo come processo centrato sulla persona, qualcuno che è “per”, che cioè definisce se stesso nel rapporto “per” un altro e a suo favore, come appare logico se si crede che la per-sona è immagine di Dio e quindi ha il suo stesso DNA creativo e di amore “per” gli altri. Il personalismo è, quindi, la componente di base di un autentico universalismo che si può costruire solo se è fondato sul valore intrinseco di ogni singola persona umana e sul riconoscimento reciproco di uguaglianza e fraternità, al di là delle differenti identità religiose, razziali, culturali, nazionali. Senza tale personalismo, l'universalismo rischia di diventare omogeneizzazione, falso internazionalismo, globalizzazione economica distruttiva.

■ Una metodologia di intervento socio-politico: *Deus Caritas est*¹⁹

- La Chiesa è così definita nell'Enciclica di **Benedetto XVI**: L'amore — *caritas* — sarà sempre necessario, anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore. La Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia. Deve inserirsi in essa per la via dell'argomentazione razionale e deve risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare. La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica. Tuttavia

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ Messaggio di Giovanni Paolo II per la XXIII Giornata Mondiale della Pace. “Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato”, 1 gennaio 1990.

¹⁹ G. Martirani, *La gente che viene dal mare in Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'enciclica «Deus caritas est» di Benedetto XVI*, Paoline, 2006.



l'adoperarsi per la giustizia lavorando per l'apertura dell'intelligenza e della volontà alle esigenze del bene la interessa profondamente”.

La politica è così definita nell'Enciclica: “Per definire più accuratamente la relazione tra il necessario impegno per la giustizia e il servizio della carità, occorre prendere nota di due fondamentali situazioni di fatto: il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri. La giustizia è lo scopo e quindi anche la misura intrinseca di ogni politica. La politica è più che una semplice tecnica per la definizione dei pubblici ordinamenti: la sua origine e il suo scopo si trovano appunto nella giustizia, e questa è di natura etica²⁰.”

■ L'azione della Chiesa, del Diritto e della Politica (fraternità, uguaglianza, libertà)

• L'azione di Chiesa, Politica e Diritto si può oggi promuovere con molteplici interventi tra cui:

1. Uni-multiversalismo religioso, nonviolenza ed ecumenismo
2. Mondialismo ambientale
3. Mondialismo femminile
4. Interculturalismo e mondialismo educativo
5. Universalismo giuridico e dei diritti umani
6. Mondialismo politico delle Nazioni Unite e dell'Onu dei Popoli
7. Globalizzazione dell'economia di giustizia, sviluppo sostenibile, etica finanziaria.

Sono sette importanti ambiti mondiali ma che hanno al centro dei loro interessi non soldi, successo e sfida, come la globalizzazione economica e finanziaria, ma relazioni umane e ambiente, e cioè persona, comunità e creato. Sono sette ambiti che aiutano a realizzare i progetti con cui si costruisce una Terra giusta, una terra dove scorre latte e miele, nella multiformità delle espressioni di Dio.

1. **L'uni-multiversalismo religioso, l'ecumenismo e la nonviolenza** sono realtà che hanno trovato in questi ultimi anni un loro contesto popolare che li ha fatti uscire dalle stanze chiuse dei dibattiti teologici per innervarli nella vita della gente. Il merito è stato, soprattutto, del Processo Conciliare di Basilea (1989) sul tema Pace nella Giustizia e di Graz (23-27 giugno 1997) sul tema la Riconciliazione: dono di Dio e sorgente di vita nuova. Ma anche da un rinnovato impegno della Chiesa per la nonviolenza attiva: “Giustamente questa pagina evangelica (“Amate i vostri nemici”, Lc 6,27) viene considerata la *magna charta* della nonviolenza cristiana, che non consiste nell'arrendersi al male – secondo una falsa interpretazione del "porgere l'altra guancia" (cfr Lc 6,29) – ma nel rispondere al male con il bene (cfr Rm 12,17-21), spezzando in tal modo la catena dell'ingiustizia. Si comprende allora che la nonviolenza per i cristiani non è un mero comportamento tattico bensì un modo di essere della persona, l'atteggiamento di chi è così convinto dell'amore di Dio e della sua potenza, che non ha paura di affrontare il male con le sole armi dell'amore e della verità.

²⁰ *Ib.*, n. 28.



L'amore del nemico costituisce il nucleo della "rivoluzione cristiana", una rivoluzione non basata su strategie di potere economico, politico o mediatico. La rivoluzione dell'amore, un amore che non poggia in definitiva sulle risorse umane, ma è dono di Dio che si ottiene confidando unicamente e senza riserve sulla sua bontà misericordiosa. Ecco la novità del Vangelo, che cambia il mondo senza far rumore. Ecco l'eroismo dei "piccoli", che credono nell'amore di Dio e lo diffondono anche a costo della vita²¹.

2. Il **mondialismo ambientale** non tiene conto dei confini nazionali che diventano irrilevanti nel libero flusso degli elementi della natura. Promuove, a livello ad un tempo mondiale e locale, un rapporto più armonioso con la Terra e uno sviluppo sostenibile che diventi produzione e consumo sostenibili.

3. Il **mondialismo femminile** deriva dall'unione delle donne del mondo, realizzata a partire dalle varie Conferenze delle Nazioni Unite sulla donna e sancita a Pechino a partire dalla pratica femminile di gestire l'ambiente con saggezza (ecosofia femminile). In quella occasione si ebbe un ampliamento storico del femminismo che passò dal vetero-femminismo di marca angloamericana centrato sui diritti ad un neo-femminismo di marca afro-latino-asiatica, centrato sui bisogni umani fondamentali e su una dimensione economica, su progetti da realizzare e non su battaglie ideologiche: non sul potere ma sul servizio e sul "prendersi cura".

4. L'**interculturalismo** è legato ai movimenti dei popoli, e si realizza nel Nord, come luogo di emigrazione, e nel Sud. L'interculturalismo consente a culture diverse di incontrarsi, confrontarsi e scoprire la bellezza delle infinite soluzioni ai problemi che derivano dalle singole ricchezze etniche e culturali. Alle culture è collegato anche il **mondialismo educativo**, che si realizza attraverso un'educazione innovativa che nasce nel Nord ma spesso a partire dalle migliori pratiche (*best practices*) inventate proprio nei Paesi del Sud del mondo.

5. L'**universalismo dei diritti umani** libera dalla violenza l'umanità con la forza del Diritto, limitando gli abusi di potenti e violenti generando eventi di grande portata come la creazione (1998) del Tribunale Penale Internazionale contro i crimini di guerra e i genocidi e le campagne (l del mondo religioso e laico) per l'abolizione della pena di morte.

6. Il **mondialismo politico** è espresso non solo dall'ONU delle Nazioni e dalle sue migliori istituzioni ancorché passibili di auspicabili miglioramenti quali l'UNICEF, l'OMS il WWF... ma anche dall'ONU dei Popoli come don Tonino **Bello** chiamava quella società civile, nuovo soggetto politico della storia di oggi, che a livello internazionale si aggrega, dice le sue ragioni, sa farsi scudo della propria coscienza, mostrando vie inedite di etica economica ed etica politica.

7. La globalizzazione dell'economia di giustizia e dell'etica finanziaria deriva dalla terza via che la società civile internazionale sta cercando in alternativa a quella neoliberista e a quella socialista, come economia più umana, fatta di relazioni Nord-Sud del mondo in reciproca armonia, che si cerca, si organizza, si dà strumenti commerciali, finanziari, informativi, formativi, di resistenza alla globalizzazione e di coraggiosa invenzione di alternative etiche ed eque alle iniquità commerciali e finanziarie fondate sulla corresponsabilità politica e la reciprocità economica.

²¹ Benedetto XVI, *Angelus*, domenica 18 febbraio 2007.



■ L'azione della Politica e del Diritto (libertà ed uguaglianza)

• Si può promuovere l'uguaglianza, attraverso l'educazione, l'interculturalismo, l'internazionalismo giuridico, tecnologico, politico con:

1. l'informazione (dire la verità): spiegando con chiarezza gli eventi.
2. la formazione (cercare e annunciare la verità): studiando, insegnando e pubblicizzando gli strumenti di protezione dei diritti e l'applicazione delle Convenzioni.
3. l'azione politica (fare la verità): chiedendo con fermezza all'amministrazione politica nazionale o, nell'indifferenza di questa, a quella regionale o, nell'indifferenza anche di quella, all'amministrazione locale, di garantire la dignità della persona umana.
4. l'azione giuridica (fare la verità): promuovendo e ratificando le leggi e le Convenzioni a tutela della Giustizia, della Pace e del Creato sia a livello globale che locale.

■ L'azione della Chiesa (fraternità)

• Riguarda l'intervento fraterno, ovvero l'uni-multiversalismo²² religioso, l'ecumenismo e la nonviolenza.

Prende a cuore la fame del mondo, i problemi di acqua sporca e inquinata, chi è vestito di stracci, senza tetto, naufraghi, senza fissa dimora, immigrati, malati terminali, malattie endemiche ed epidemie, chi è dietro le sbarre, chi è torturato, condannato alla pena di morte e desaparecidos. (opere di misericordia corporale).

Annuncia la via della vita a quanti non sanno scegliere, combatte analfabetismo ed evasione scolastica, riconduce alla vita quanti hanno scelto progetti di morte, consola chi è sconsolato, dimentica i torti ricevuti, sa che anche i molesti hanno storie da raccontare, prega per i propri nemici, per gli amici, e si sente in comunione con i morti (opere di misericordia spirituale).

Promuove l'uguaglianza, ovvero l'educazione, l'interculturalismo, l'internazionalismo giuridico, tecnologico, politico.

L'azione della Chiesa si sviluppa con:

1. l'informazione (dire la verità): spiegando e pubblicizzando con chiarezza gli eventi.
2. la formazione (cercare e annunciare la verità): studiando e insegnando gli strumenti di protezione e applicazione di Leggi e Convenzioni.

■ La metodologia del fedele laico

• Relativamente ai laici l'Enciclica *Deus Caritas est* può essere letta come una metodologia d'intervento: "Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici. Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a:

1. **Partecipare in prima persona alla vita pubblica.** Non possono pertanto abdicare alla molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a

²² Termine usato dal filosofo gesuita Ramon Panikkar.



promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune». Missione dei fedeli laici è pertanto di:

2. **Configurare rettamente la vita sociale**, rispettandone la legittima autonomia
3. **Cooperando con gli altri cittadini**
4. **Secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità”** (n.29)²³

■ **Partecipare in prima persona alla vita pubblica**

- Se la solidarietà non è universale e non parte dai soggetti più deboli, rischia di diventare complicità ‘monosettoriale’. Come passare, allora, dalla solidarietà/complicità alla solidarietà/solidale?

Uscire dal silenzio, facendo informazione e controinformazione, vale a dire coscientizzando ogni persona: è necessario fare la verità, ed essere disposti a pagare il prezzo delle proprie scelte, perché la verità deve uscire dai ghetti filosofici e teologici e deve illuminare le menzogne e le tenebre di quei “poteri economici e politici” che vogliono rendere schiavi individui e popoli.

Coniugare la conversione personale con la conversione collettiva, mettendosi a servizio delle crisi collettive, in tal modo uscendo anche dalle crisi personali. Gli oppressi (i poveri e gli afflitti) devono sentire che il credente ha fatto la scelta concreta dell'oppresso, si è convertito, non sta più dalla parte dell'oppressore ma con l'oppresso, perché “ogni atteggiamento condiscendente nei confronti delle masse (impoverite ndr) è percepito da esse come un insulto. Dio non ha guardato le masse umane dall'alto dei cieli, non ha parlato loro per mezzo della radio e non le ha osservate attraverso la televisione. E' disceso dai cieli ed ha abitato in mezzo ad esse. Ha lavorato con le sue mani, uomo tra gli uomini” (Paul **Gauthier**).

Assumere una funzione di coordinamento, facendo rete, comune-unità, rafforzando, cioè, la funzione di coordinamento di tutte le realtà per metterle in rete. Si tratta di “inventare ponti e strade” (J. **Contassar**).

■ **Configurare rettamente la vita sociale rispettandone la legittima autonomia**

- Se è vero che l'organizzazione sociale è l'applicazione dello spirito dell'uomo ai rapporti con la natura (economia) e con gli altri uomini (politica), allora la libertà dell'uomo, il suo libero arbitrio, sta nell'applicare alle relazioni con la natura e con gli altri suoi simili uno spirito comunitario e universalistico, oppure individualista e particolaristico.

Ogni individuo diventa per-sona (livello personale) applicando uno spirito comunitario al:

- prossimo geografico (livello locale)
- prossimo della sua storia (livello nazionale)
- prossimo della sua generazione (livello internazionale)
- prossimo futuro (livello cosmico).

²³ G. Martirani, *La gente che viene dal mare in Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'enciclica «Deus caritas est» di Benedetto XVI*, cit. Nel testo, a partire dal racconto di uno sbarco di immigrati che vengono dal mare e facendo discernimento sulla Parabola del Samaritano e sulla Enciclica *Deus Caritas est*, viene indicata la metodologia, qui riportata, per un lavoro sinergico dei fedeli laici sia a livello di Chiesa che di politica.



Potrà esserci un regno di giustizia e di pace con le persone e con la natura se, con spirito universalistico, si terrà conto di tutte le creature del mondo minerale, vegetale e animale, di tutta l'umanità e non solo del proprio aggregato particolare (città, stato, continente) e se ognuno saprà tener conto di tutte le creature e di tutti gli esseri umani successivi alla propria generazione.

Se lo spirito è invece particolaristico, come ancora rigurgiti di gretta acidità integralista, nazionalista e regionalista tendono a proporre, il libero arbitrio degli uomini conduce inevitabilmente al dissesto ecologico, all'ingiustizia planetaria, all'impoverimento dei Sud del mondo, alla violenza microsociale: droga, speculazioni, scandali, clientelismo... e macrosociale: blocchi, coalizioni, zone d'influenza, tensioni diplomatiche, spionaggio, terrorismo, guerra ad alta e bassa intensità, mafie, ricatti internazionali, minaccia nucleare...

■ Cooperando con gli altri cittadini

- Il fedele laico è, quindi, chiamato a collegare la sua fede con la scienza, le proprie discipline e professioni (*Fides et Ratio*) attraverso:

L'atteggiamento culturale che significhi: Vedere e cioè ragionare con il proprio strumento disciplinare (*Ratio*); Giudicare: facendo discernimento con la Bibbia e il Magistero (*Fides*),

Agire: portando nella scienza e professione la profezia della ricerca, della didattica e dell'innovazione positiva (*Ratio*).

"E' la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione " (56)²⁴. Ciò significa passare:

Dalla cultura del 'Principe' (Teoria Prassi Teoria) che significa partire da:

- Programmi, progetti, curricula, scuola, educatori (Teoria)
- Passare per gli Accadimenti e la Vita/Territorio (Prassi)
- Ritornare all'Idea e ai Modelli culturali (Teoria)

Alla cultura del 'Popolo' (Prassi Teoria Prassi) che significa partire da:

- Realtà e Accadimenti (Prassi)
- Teorizzarli in Idee, Principi e Valori (Teoria)
- Ritornare alla Realtà e agli Accadimenti per rigenerarli (Prassi).

■ La scelta degli uomini come obiettivo

- Per individuare in modo corretto l'obiettivo, un ruolo speciale ce l'ha l'educazione al Bene Comune e alla Scelta degli Ultimi. "Non c'è da preoccuparsi di come bisogna fare per fare scuola ma solo di come bisogna essere per poter fare scuola. Bisogna essere..."

Bisogna avere le idee chiare in fatto di problemi sociali e politici. Non bisogna essere interclassisti ma schierati. Bisogna ardere dall'ansia di elevare il povero a un livello superiore. Non dico a un livello pari a quello dell'attuale classe dirigente. Ma superiore: più da uomo, più spirituale, più cristiano, più tutto..." (Don Lorenzo Milani).

²⁴ *Fides et Ratio*.



Fare ciò a tutti i livelli significa usare scienza ed educazione per aiutare i giovani ad evolversi nelle relazioni familiari, sessuali, vicinali, sociali, nazionali, religiose, con altri popoli e culture e nelle relazioni politiche economiche e con l'ambiente.

Significa educare i giovani a passare dalla solidarietà ristretta a quella allargata e cioè da solidarietà: **familiare** (dalla famiglia chiusa alla famiglia allargata (affido, adozione, impegno sociale...), **sessuale** (dall'inferiorità femminile al duplice universo, e alla complementarietà delle differenze (donne in politica, in economia), **vicinale** (dal solidarismo funzionale alle esperienze comunitarie, (condivisione di vita, comunità, coop. sociali, bilanci di giustizia...), **corporativa** (dalla divisione dei mercati e dalla competitività al sindacalismo, all'associazionismo, alle cooperative (condivisione dei problemi, gratuità, preoccupazione per i più deboli), **nazionale** (dalla difesa di confini e di interessi economici (Nord/Sud) alla solidarietà internazionale (Progetti di cooperazione internazionale, commercio equo e solidale, consumo critico banche e fondi etici...), **religiosa** (dalla difesa dei principi (integralismo) all'ecumenismo, alla nonviolenza, alla riconciliazione (servizio civile, obiezioni di coscienza, Commissioni Cei), **razziale** (dalla purezza della razza all'altro, al dialogo interculturale e multietnico (Forum immigrati, cooperative di immigrati...), **partitica** (dalla cultura dell'appartenenza (caste e clientelismo) alla politica come condivisione di ideali e progetti (Bene comune, formazione politica), **mafiosa** (dalla cultura dell'appartenenza (la famiglia, il clan) alla cultura della legalità (educazione alla legalità, lavoro sociale, sportelli antiracket, fondazioni antiusura...), **interumana** (dall'*oikos-nomos*, economia in cui la natura è intesa come 'cosa usa e getta', alla solidarietà allargata cosmica (*oikos-logos*: ecologia, sviluppo sostenibile ed equo).

■ La scelta dell'umiltà come metodo

- "Certi scienziati privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi, consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano"²⁵.

La via dell'umiltà nella cultura ²⁷	
DA	A
<i>Pensiero convergente</i>	<i>Pensiero divergente</i>
Il problema è limitato	<i>Il problema è vasto</i>
I dati sono fissi	<i>I dati non sono fissi</i>
La soluzione è immediata	<i>La soluzione è per prova e per errore</i>
La soluzione è unica	<i>La soluzione è multipla</i>
La ricerca è ristretta	<i>La ricerca è vasta</i>
I criteri di riuscita sono rigorosi e fissi	<i>I criteri di riuscita sono vaghi e imprecisi</i>
La soluzione del problema rientra nella logica del calcolatore	<i>La soluzione del problema è alogica e non computerizzabile</i>
<i>Teoria prassi teoria</i>	<i>Prassi teoria prassi</i>
Solo civiltà della scrittura	<i>Anche la civiltà dell'oralità</i>
Solo razionalità	<i>Anche immaginario intuizione</i>
Champion/chairman Essere campioni capi	<i>Partire dagli ultimi</i>
Challenge (sfidare)	<i>Il Limite e le Relazioni</i>

²⁵ *Ib.*, *Fides et ratio*, n. 46.

²⁷ G. Martirani, *VI Andante Maestoso. La via della bellezza*, Paoline, 2006.



Maggioranza	<i>Consenso unanime</i>	
Realismo	<i>Utopia/progetto</i>	
La civiltà unica	<i>Interculturalismo</i>	
Omogeneizzazione culturale	<i>Educazione all'autosviluppo, alla mondialità</i>	
Orgoglio di sé	<i>Conoscenza di sé/accettazione dei limiti</i>	
Superiorità su altri	<i>Parità e pari opportunità sociale</i>	
Sottomissione della natura (oikos nomos)	<i>Ecologia (oikos logos)</i>	
Dominio dei popoli	<i>Autodeterminazione culturale politica ed economica</i>	
La via dell'umiltà nell'educazione		
DA	A	
In-segnamento	<i>E-ducazione</i>	
Magistrale (solo)	<i>Maieutica/coeducazione/autoeducazione</i>	
Teorica (solo)	<i>Orientata all'azione</i>	
Nozionismo	<i>Sapienza</i>	
Voto, competizione, selezione	<i>Educazione alla nonviolenza</i>	
Scientismo e tecnocrazia	<i>Educazione all'ambiente e nonviolenza</i>	
Scienza del Principe	<i>Sapienza del Popolo</i>	
Riduzionismo scientifico	<i>Valore della persona umana e Ricerca per la Pace</i>	
Proprietà intellettuale, Trips, Brevetti	<i>Condivisione dei saperi</i>	
Apartheid sanitario, educativo... (beni immateriali)	<i>Beni comuni immateriali</i>	
La via dell'umiltà nella scienza		
DA	A	La Via
Prospettiva lineare	<i>Prospettiva relazionale</i>	<i>Valore relazionale</i>
Numero magico	<i>Numero matematico</i>	<i>Mens come mensura (Cusano)</i>
Meccanicistica	<i>Relatività</i>	<i>L'insieme</i>
Newton	<i>Einstein</i>	<i>La Rete</i>
I. Principio della Termodinamica	<i>II. Principio Termodinamica</i>	<i>Ecosofia</i>
Mondo chiuso Aristotelico	<i>Universo infinito Koyré</i>	<i>Con-creazione</i>
Eurocentrismo (Carta Mercatore)	<i>Carta Peters</i>	<i>Non superiorità geopolitica</i>

■ Secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità

- Il fedele laico, realizza così un 'universalismo' delle professioni come comunità di fede e convinzione per il bene comune locale e mondiale e una coesione sociale.

Questa conversione riguarda la nostra vita nel suo complesso che, a partire dall'educazione e dalla scienza, potremmo quasi racchiudere in cinque manifesti: culturale, religioso, economico, politico e sociale²⁷.

Manifesto culturale: La scelta personale della sobrietà felice.

Manifesto religioso: l'opzione preferenziale degli ultimi e dei Paesi impoveriti.

Manifesto economico: La natura da 'cosa' a "fratelli e sorelle" del Creato.

Manifesto sociale: Fare comune-unione mediante mega-comunità globali (missione) e micro-comunità locali (parrocchia).

Manifesto politico: Fare comune-unità, restituendo regalità a livello personale (empowerment,) e a livello comunitario (onnicrazia²⁸). Micro-comunità: famiglie, comunità professionali, associazioni, istituti religiosi; medio-comunità: stati, regioni; macro-comunità: gruppi regionali:

²⁷ G. Martirani, *La danza della pace. Dalla competizione alla cooperazione*, Paoline, 2004.

²⁸ Termine usato da Aldo Capitini, padre della nonviolenza in Italia, insieme a Lanza del Vasto.



Unione Europea; mega-comunità: Onu delle Nazioni, ma anche Onu dei Popoli ovvero la società civile locale, nazionale e internazionale.

■ **La governance delle comunità di fede e convinzione per una coesione sociale**

<i>Comunità</i>	<i>Obiettivi</i>	<i>Professioni (talenti)</i>	<i>Comunità professionali</i>
Efeso	Nonviolenza ed ecumenismo	<i>Presbiteri, religiose istituti religiosi, teologi...</i>	Conferenze Episcopali, Usmi, Cism, Uisg, Università, Associazioni di teologi....
Smirne	Local-mondialismo ambientale	<i>Ambientalisti e professioni collegate a medicina, ingegneria, diritto...</i>	Associazioni ambientaliste, albi professionali, commissioni bioetica...
Tiatira	Visibilità femminile nella cultura, nella politica e nell'economia	<i>Donne: casalinghe, religiose, professioniste...</i>	Federazioni casalinghe, albi professionali e imprenditoriali, Associazioni femminili, Usmi...
Filadelfia	Local-mondialismo interculturale e delle educazioni innovative	<i>Educatori, mediatori, psicologi e professioni collegate a cultura ed educazione...</i>	Scuole, Sindacati, Associazioni educative, Università, Albi di psicologi-psichiatri, Mediatori culturali, Ong...
Sardi	Local-mondialismo dei diritti umani e internazionalismo giuridico	<i>Giuristi, magistrati, politici...</i>	Associazioni di magistrati, avvocati, Ong dei diritti umani, Partiti politici...
Laodicea	Politica dell'uguaglianza e della riforma delle Nazioni Unite	<i>Politici degli enti locali e parlamenti, volontari della cooperazione...</i>	Partiti politici, Associazioni, Ong,...
Pergamo	Local-globalismo dell'economia di giustizia	<i>Imprenditori, operai... commercianti, mondo della produzione economica</i>	Microcrediti, Banche etiche, Sindacati, Imprese, Coop. agricole, Commercio Equo, Lets...

■



La Crisi della Razionalità

■ Tra le sfide globali che ci interpellano, indubbiamente assai inquietante è la crisi della razionalità. Nella storia dell'umanità assistiamo, dopo un periodo in cui la razionalità sembrava trionfare, a periodi in cui l'uomo rifugge da essa. Lo si vede nella cultura greca antica, dopo **Platone** e **Aristotele**; lo si vede nel rinascimento dopo il periodo della razionalità scolastica. Lo stiamo vedendo ai nostri giorni, dopo il periodo della razionalità scientifica. L'ipotesi esplicativa, suggeriscono alcuni, sarebbe che l'uomo, dopo aver confidato nel potere della ragione per risolvere i suoi problemi e liberarsi dalle sue angosce, e dopo aver visto che questo non basta, cerca allora una soluzione fuori dalla razionalità.

• Tutti abbiamo sentito il Papa condannare il relativismo e richiamarci alla razionalità. Proviamo a fare qualche riflessione in merito a questa sfida.

Il diffondersi di oroscopi e pratiche magiche, di medicine alternative, di sedicenti maestri di vita..., è un fatto di cronaca.

La razionalità in cui l'uomo oggi diventa titubante a porre fiducia è - credo e temo - la razionalità scientifica. Perché la filosofia è stata già da tempo considerata estranea alla razionalità che indaga le cose del nostro mondo, finendo per venir considerata una sorta di genere letterario (oggi è insegnata nelle facoltà di lettere e filosofia). Dal tempo di **Galileo** la scienza si è separata dalla filosofia, che ha imboccato in qualche modo un sentiero parallelo: senza cioè punti d'incontro. Chiudendosi nella riflessione che parte dall'autocoscienza (comunque la si intenda), limitandosi ad una fatica del concetto e lasciando la riflessione su ciò che si può osservare alla scienza, la filosofia ha posto indubbiamente una premessa tale che in futuro non è più possibile che accada qualcosa di simile a ciò che Galileo fece ad Aristotele ed alla sua Fisica. Prima di allora, scienza e filosofia erano un'unica razionalità, erano praticamente sinonimi, anche se il nome di filosofia evocava piuttosto i presupposti più generali, i principi primi, e non una ricerca su argomenti molto particolari e specifici.

Separando i campi, un sentire assai diffuso aveva da tempo ritenuto come razionale il mondo della scienza. La filosofia era invece diventata per molti quel sapere "con il quale o senza il quale il mondo resta tale e quale".

Come un artista che disegna un quadro, il filosofo dipinge la sua visione del mondo e dell'uomo, ma un criterio accettato di verifica non pare possibile, a differenza del mondo della scienza. Pretendere di dire il vero diventa come il pretendere che il proprio stile artistico sia l'unico valido. Anche molti tra gli uomini di fede più dotti, i teologi, ritengono oggi la filosofia una sorta di modo di esprimersi di una certa cultura. Se la Chiesa chiede di seguire

SERGIO PARENTI
*Facoltà Teologica
dell'Emilia
Romagna*

*“Oggi gli
scienziati sono
diventati attenti
alle
precomprensioni
filosofiche, alle
premesse
tacitamente
ammesse del loro
lavoro. Forse
stanno
maturando i
tempi per una
riconciliazione, a
patto che
scienziati e
filosofi sappiano
dialogare
rendendo
partecipi gli uni
gli altri dei frutti
del proprio
lavoro”.*



Tommaso d'Aquino, si intende questo invito nel senso che, come l'aquinata espresse il messaggio cristiano con le categorie scolastiche, oggi il teologo deve fare la stessa cosa con le categorie del pensiero moderno, usando cioè Hegel o Heidegger al posto di Aristotele o Platone. Nessuno invece ardirebbe dire qualcosa del genere per la matematica o la fisica: Euclide e Archimede ci hanno aiutati nel progresso scientifico come **Galileo**, **Newton** ed **Einstein**.

- La frattura tra la razionalità scientifica e la razionalità filosofica sembra essere un frutto della rivoluzione scientifica operata da Galileo. Noi abbiamo dato grande rilievo al “caso Galileo” per la condanna che ricevette dalla Chiesa. In questo modo diventiamo inclini a pensare la rivoluzione scientifica come liberazione della scienza dal peso di una autorità religiosa, in uno scontro tra fede e ragione. Questo mi sembra piuttosto discutibile. Se leggo S. **Agostino**, specialmente i criteri che dà nel suo commento letterale al libro della Genesi (19, 38-41), se leggo S. **Tommaso D'Aquino** (Questioni Disputate sulla Potenza di Dio, questione 4, articolo 1), se scorro i documenti ufficiali della Chiesa, mi viene insegnato di usare la mia ragione per poter riconoscere e comprendere l'insegnamento di Dio. Gesù stesso disse: “Perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto?” (Lc 12, 57). Del resto mi sembra improbabile che S. Roberto **Bellarmino** suggerisse a Galileo di insegnare la sua teoria come ipotesi, se riteneva che tale teoria fosse una eresia.

Lo scontro vero sembra essere stato tra Galileo e Aristotele (come veniva presentato dalla tradizione scolastica), tra due modi di fare scienza, dove il secondo era indubbiamente più affine a quella disciplina che oggi chiamiamo filosofia. Lo scontro era tra fisica moderna e fisica aristotelica (e dal punto di vista logico era scontro tra razionalità che deduce calcolando e razionalità che cerca di comprendere la natura delle cose come principio e spiegazione delle loro proprietà: la logica come calcolo viene a sostituire la logica del sillogismo, contrapponendosi invece di integrarla).

In realtà non riesco a vedere un motivo di contrapporre la fisica matematica (penso all'antica astronomia o ad **Archimede**), alla fisica proposta da Aristotele. La lettura della fisica aristotelica potrebbe essere fatta ancora oggi da un fisico. Storici di valore come Mario **Mignucci** e Sten **Ebbesen**¹ hanno evidenziato il fraintendimento di Aristotele, dovuto soprattutto all'influsso della logica e della teoria della conoscenza degli stoici, che facevano terminare il conoscere a rappresentazioni e a significati di un linguaggio mentale. Da qui credo nascano quelle “essenze”, a torto ritenute aristoteliche, che Galileo criticava.

Gli errori di Aristotele sono noti. Ad esempio l'aver ritenuto i corpi celesti ingenerabili ed incorruttibili, dando un privilegio al moto locale – unico moto comune a tutte le cose del nostro universo – che oggi andrebbe rivisto. Un altro esempio è quello di aver collegato la forza con la velocità e non con l'accelerazione. Un altro esempio è la visione geocentrica dell'universo...

Senza entrare nei particolari, non è però difficile vedere che **Aristotele** accettava una fisica matematizzata e non avrebbe avuto obiezioni all'uso del metodo sperimentale. Sarebbe piuttosto interessante vedere come correggerebbe la sua fisica, se visse oggi. E **Galileo**, vedendo che in nome suo si è rigettata tutta la fisica di Aristotele, che cosa direbbe? Non è che abbiamo gettato l'acqua sporca col bambino?

¹ Per i dettagli rimando al mio breve scritto *Il problema della quantificazione*, in A. STRUMIA (a cura di): *Il problema dei fondamenti – Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, pagg. 51- 70.



Oggi gli scienziati sono diventati attenti alle precomprensioni filosofiche, alle premesse tacitamente ammesse del loro lavoro. Forse stanno maturando i tempi per una riconciliazione, a patto che scienziati e filosofi sappiano dialogare rendendo partecipi gli uni gli altri dei frutti del proprio lavoro.

La storia ci mostra come sono avvenute le nostre rivoluzioni culturali. Nel nostro caso vi è, ma molto a monte del tempo di Galileo, uno scontro tra fede e scienza, fede e ragione (come ho già detto, allora filosofia e scienza erano un'unica razionalità).

- Recentemente la UTET ci ha dato le traduzioni italiane di due opere assai interessanti: “La guida dei perplessi” di Mosè **Maimonide** e “L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi” di **Averroè**. Vi troviamo la prova del fatto che ebrei ed arabi vissero prima di noi, cristiani occidentali, gli stessi nostri problemi. Dice Colette **Sirat** nel suo studio su “La filosofia ebraica medievale” (Paideia, Brescia 1990 pag. 185): “Nella teologia giudaica, come in quella musulmana e cristiana, l'aristotelismo ha esacerbato il conflitto tra la filosofia e la rivelazione - un conflitto che, alla fine del Medioevo, sfocerà nella separazione tra la ragione e la fede”.

Cerco di spiegare il problema anche se in termini molto generici. **Aristotele**, quando tratta del sillogismo scientifico nei suoi *Secondi Analitici*, parla di rapporto necessario tra la conclusione e le premesse, che sono le cause. Nella sua *Fisica*, dove applica la sua logica, studiando le proprietà più generiche del mondo dove tutto si trasforma, arriva a concludere che tale mondo esige una causa agente estranea ad esso (il famoso Motore Immobile). Fraintendendo non poco il pensiero aristotelico, veniva spontaneo concludere che le creature procederebbero da Dio come dal sole procede luce e calore, cioè per una sorta di necessità fisica. Questo contrasta con la Rivelazione, che presenta la creazione come un libero atto di amore di Dio.

È evidente che non posso credere che “Dio mi ha voluto, Dio mi sta volendo, Dio mi sta amando”, se in realtà so che noi procediamo da Lui per una sorta di necessità fisica. Possiamo quindi capire perché a Parigi, già nel 1215, venisse proibita la lettura della *Fisica* aristotelica. Il testo ufficiale della filosofia della natura doveva restare il *Timeo* di **Platone**, dove si parla del Demiurgo che plasma la materia sul modello delle idee.

L'immagine del Demiurgo, corretta asserendo che Dio crea la materia (in quanto tale indifferente a questa o quella forma, proprio come i materiali grezzi di cui un artigiano si serve) e poi la plasma come vuole, ci permette di attribuire all'arbitrio divino tutte le forme naturali. Infatti le forme di un artefatto dipendono da ciò che vuol fare l'artigiano con un certo materiale. Il prezzo da pagare, così facendo, è di cadere nell'errore di chi considera le realtà naturali alla stregua di quelle artificiali.

Questo è sostanzialmente il materialismo, che vede ad esempio nei viventi dei meccanismi, o vede tutti i composti naturali come un assemblaggio di particelle elementari. Noi non abbiamo nulla da obiettare ad un riduzionismo metodologico. Questo significa allora considerare le realtà naturali “come se fossero” artefatti, ma restando consapevoli di quel “come se fossero”. Se invece dico che esse “sono” sostanzialmente degli artefatti, cado in un riduzionismo ontologico.

Gli storici della scienza hanno da tempo evidenziato come la nuova fisica di **Galileo** fosse stata preparata dal movimento di chi voleva leggere il libro della natura servendosi solo della matematica. Roberto **Grossatesta** e Ruggero **Bacone** sono due esempi. Ma dietro a questo movimento vi era un atteggiamento di sfiducia di poter conciliare ragione e fede. Anche oggi, domandando ad un cristiano colto quale sia il criterio della verità, è facile sentirsi rispondere che è nella fede soltanto. Forse non ci rendiamo conto che una fede senza una ragione autonoma, uguale a quella di tutti gli altri uomini, tende a diventare un fideismo.



Un altro fattore evidente della preferenza accordata alla razionalità matematica è nella stessa razionalità usata dai filosofi, sempre in disaccordo tra loro. Al tempo di Galileo, a Padova, vi erano due cattedre di metafisica: una tomista e una scotista. Calcolando è più facile convincere l'altro di essersi sbagliato, è più facile porre fine ad una discussione.

Galileo ebbe inoltre il merito di aver introdotto il metodo sperimentale. Anche se la logica insegna che il verificarsi di una conseguenza prevista non conferma la verità delle premesse, a meno che queste siano le sole possibili, il solo fatto di poter fare la prova sperimentale e di osservare il risultato previsto ha una indubbia forza di persuasione.

Quando però gli scienziati cercano i principi presupposti dalle loro fatiche, e riscoprono antichi argomenti filosofici, subito si rendono conto che non è facile andare d'accordo. Anche perché non è sempre possibile applicare una verifica di tipo sperimentale di ciò che si crede di aver capito, e allora solo l'onestà e trasparenza intellettuale dei dialoganti può comporre una eventuale disputa.

■ Conclusioni

- Che cosa propongo, allora? Propongo di riscoprire l'unica razionalità dell'uomo, comune sia al lavoro degli scienziati sia a quello dei filosofi.

Ma come fare? Propongo di seguire l'esempio di quanto fece alla fine del 1800 il domenicano P. Giuseppe Maria **Lagrange**, il fondatore della École Biblique di Gerusalemme. Egli ebbe il coraggio di sottoporre la Sacra Scrittura all'indagine razionale, nonostante i timori per la fede di tanti suoi oppositori. Ma il risultato è evidente: quando sono entrato in convento c'era ancora l'Indice dei libri proibiti, e dieci anni dopo comperavo le Bibbie in lingua originale di edizione protestante.

L'esempio, nel suo caso, consiste nella fiducia che la ricerca razionale onesta e trasparente, senza pregiudizi o spirito di parte, non possa condurre a qualcosa che contrasti con la verità di fede.

Con la stessa fiducia, lo scienziato ed il filosofo, mettendo da parte antichi pregiudizi, dovrebbero riprendere il dialogo interrotto al tempo di **Galileo**.

Si tratta di un lavoro lungo e faticoso. Ma posso testimoniare che qualche risultato si può ottenere. Ho qui con me un documento del 1984, su scienza e metafisica, sottoscritto da rappresentanti di discipline scientifiche e filosofiche e con un breve commento autografo di Ennio De Giorgi. L'iniziativa del Centro San Domenico di Bologna, in questo campo, sta continuando anche oggi. Si tratta di un piccolo seme. Ma potrebbe facilmente moltiplicarsi.

■



Le sfide in biologia e medicina: problemi etici dal concepimento alla fine della vita

■ Problemi etici nuovi

• Premetto che sono laureato in medicina, ma non ho mai esercitato la professione; sono stato professore di Patologia generale, ed ho soltanto insegnato e fatto ricerca.

In biologia e medicina il progresso delle conoscenze e della tecnologia hanno posto problemi etici nuovi, particolarmente per quanto riguarda:

- tutta la vita dell'uomo e
- gli organismi geneticamente modificati.

• Per la vita dell'uomo, è sempre valso e vale tuttora il principio che la persona umana va rispettata e se ne deve cercare e tutelare il benessere. I nuovi problemi etici si pongono circa l'inizio e la fine della persona stessa.

All'inizio, molti problemi sono stati sollevati dall'uso delle nuove tecniche di fecondazione assistita, che permettono di superare vari difetti che impediscono la fertilità. In questi casi il medico si trova ad operare in una condizione particolare, in quanto non cura una malattia, ma interviene per correggere una situazione difettosa, in una situazione simile a quella dell'ostetrico che interviene in un parto, quando madre e nascituro non sono ammalati, ma per qualche ragione il parto è difficile.

• Queste pratiche non soltanto sono permesse dalla legge, con alcune limitazioni, ma le ritengo anche moralmente lecite ed anzi meritorie, perché aiutano a realizzare il desiderio di avere un bambino. Non sono competente a trattare delle questioni socio-giuridiche, come se concedere questo aiuto a donne singole, anziane, conviventi non sposate, coppie omosessuali, e se ammettere le "donazioni" di ovuli o spermatozoi, e l' "affitto" dell'utero. Tutto questo è regolato dal legislatore, anche se ritengo che si debbano tutelare non soltanto i genitori nel loro desiderio di un figlio, ma anche il nascituro, e che il medico debba avere il diritto di obiezione qualora la richiesta non sia compatibile con le sue convinzioni morali, anche se questo può porre molti problemi e, al limite, portare all'arbitrio.

Un problema delicato è il trattamento degli ovuli fecondati. Questi, una volta arrivati allo stadio di poche cellule, potrebbero essere esaminati allo scopo di non impiantare quelli con difetti genetici. La legislazione italiana proibisce l'esame ed eventuale distruzione degli embrioni, però ammette l'aborto se il

FIorenzo STIRPE
*Università di
Bologna*

*“Come tutte le
ricerche
sull'uomo, queste
devono essere
compiute nel
rispetto della
persona, nel senso
più ampio, e
devono essere
finalizzate
esclusivamente al
miglioramento
dell'individuo ...
come, ad esempio,
la correzione di
difetti genetici”.*



feto è malformato o portatore di difetti. Questo è manifestamente una contraddizione: si dovrebbe anzi ricorrere alla fecondazione in vitro proprio nel caso di genitori portatori di difetti genetici gravi.

Un'altra anomalia mi sembra vi sia nel divieto di uso per ricerca ed eventualmente per terapia degli embrioni in soprannumero congelati, che per lo più sono comunque destinati a morire. Ammesso che la ricerca non si possa fare sugli embrioni animali e che quella sugli embrioni umani sia utile (ma lo si sa dopo averla fatta), e che per eventuali terapie non si possano usare cellule dal cordone ombelicale, mi sembra che vi sia un'altra contraddizione fra la donazione, permessa ed anzi incoraggiata, di organi prelevati da persone dopo la morte di parte del cervello, e il divieto dell'uso degli embrioni destinati a morire, quando l'embrione nei primi stadi non ha nemmeno una cellula nervosa.

Infine, la legge italiana prescrive che gli ovuli fecondati siano tutti impiantati: mi chiedo cosa succederebbe se la donna dopo il prelievo e fecondazione degli ovuli cambiasse idea. Inoltre, questo impedisce di conservare qualche ovulo da impiantare in caso di fallimento del primo tentativo, senza dover ricorrere ad un ulteriore prelievo dalla donna, dopo un'altra stimolazione ormonale.

Inoltre, non si può escludere che in futuro si arrivi a "sdifferenziare" cellule adulte, e a riportarle indietro fino allo stadio di cellule paragonabili all'uovo fecondato, che potrebbero essere impiantate nell'utero e dare origine ad un embrione: una simile eventualità quanti problemi porrebbe?

- Altri problemi etici nascono dopo che l'ovulo fecondato arriva nell'utero, naturalmente o dopo fecondazione in vitro. Personalmente non so quando il frutto del concepimento acquisisca i diritti di una persona, ma ritengo che sia meglio essere cauti e cominciare da quando l'ovulo fecondato è impiantato nell'utero. Sono quindi assolutamente contrario all'aborto, anche se mi rendo conto che potrebbe risolvere situazioni molto dolorose, con una sola eccezione, che oggi per fortuna credo si verifichi molto raramente, ma rimane almeno come possibilità teorica: quando è minacciata la vita della madre. Si potrà obiettare che si eliminerebbe un innocente; intanto, spesso il feto sarebbe comunque destinato a morire con la madre, ma in ogni caso sarebbe una legittima difesa, come sarebbe legittimo uccidere per difendersi da un pazzo, anch'egli innocente.

■ Il progresso delle terapie

- Dopo la nascita e durante la vita dell'uomo il medico deve affrontare una serie di problemi, fra i quali alcuni nuovi creati dal progresso delle terapie. Non accenno nemmeno alle questioni poste dalle modificazioni del genoma, perché mi sembra che ancora siano oggetto di ricerca. Come tutte le ricerche sull'uomo, queste devono essere compiute nel rispetto della persona, nel senso più ampio, e devono essere finalizzate esclusivamente al miglioramento dell'individuo come, ad esempio, la correzione di difetti genetici.

Al momento i problemi maggiori riguardano il termine della vita e le sofferenze che spesso l'accompagnano. Non è di oggi il problema dell'eutanasia, che nel caso di malati terminali porrebbe fine a sofferenze. È stata sempre praticata la somministrazione di calmanti in dosi crescenti, anche se si sa che alla fine provocano la morte del malato. Questa pratica è approvata dalla Chiesa, perché il fine non è la morte del paziente, ma il sollievo del dolore. A prescindere dalle proprie convinzioni etiche e religiose, approvare per legge l'eutanasia sarebbe oltretutto



pericoloso perché questa pratica potrebbe essere estesa ad altre sofferenze e incapacità fisiche e mentali e, per approssimazioni successive, si potrebbe arrivare ad abusi legalizzati.

Altra cosa è il cosiddetto accanimento terapeutico, cioè l'insistere con le cure anche quando si sa che il risultato sarebbe più che inutile dannoso, perché provocherebbe soltanto un prolungamento delle sofferenze.

È in ogni caso imperativo il rispetto della volontà del paziente, anche se espresso preventivamente, purché consapevolmente, ed anche se riguardasse il mantenimento della vita con l'alimentazione e l'idratazione. Mi rendo però conto della difficoltà pratica di quest'ultimo punto, perché non sarebbe facile stabilire a priori se un decorso è irreversibile, e quindi il medico potrebbe trovarsi nella necessità di iniziare comunque un regime di alimentazione e idratazione artificiale, che personalmente mi sarebbe difficile interrompere, anche se fosse stato richiesto preventivamente dalla persona e pur sapendo che il mantenerlo comporterebbe una quantità di sacrifici da parte delle famiglie e della società.

- Da ultimo, il problema dei trapianti. È ormai una pratica consolidata, e vi sono regole abbastanza precise, ma bene ha fatto il Pontefice a richiamare la necessità di cautela nell'accertamento delle condizioni del "donatore", per prevenire possibili abusi, anche se rari.

Non tratto delle possibili modificazioni del genoma, sono già abbastanza applicate, spesso con vantaggio, in agricoltura, ma sono ancora soltanto allo stato di esperimenti sugli animali. Potrebbero essere utili anche nell'uomo, per correggere difetti genetici causa di malattie; circa i problemi etici, in teoria non ve ne dovrebbero essere, ma bisognerà vedere come in pratica potrebbero essere praticate.

■

CHIUSURA DEI LAVORI

■ **Paolo Nello** - *Presidente della Fondazione "Opera Giuseppe Toniolo"*

- Credo che possiamo chiudere questo convegno con grande soddisfazione. È stato di altissimo livello in tutte e tre le giornate. Ringrazio dunque i relatori che sono qui, e, idealmente, quelli che sono già andati via. È stato un convegno libero, di grande confronto di idee, a tratti persino "spregiudicato", tra laici, tra laici ed ecclesiastici, con grande spirito di concordia, di fraternità e unità. Mi pare che questo sia un seme che possa dar frutto.

È stato un convegno che ha saputo abbinare la memoria e l'attualità, fino alla tavola rotonda di oggi, così libera, spregiudicata e di ottimo livello scientifico.

Il convegno è stato reso particolarmente vivace, come sempre, dagli interventi del pubblico, ieri definito, con un'espressione che faccio mia, "il popolo della Tre Giorni": un popolo fedele e dialettico.

Concludo, quindi, ringraziando tutti e incitando all' "ad maiora" per l'anno prossimo.

■





SOMMARIO NUMERI PRECEDENTI

◆ **N. 25 – Luglio/Settembre 2004 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – PRIMA EDIZIONE:
“Strumenti e occasioni per una moderna forma di partecipazione sociale e politica”**

G. Bicchieri – A. Bonaccorsi – P. Carrozza – A. Ciabattoni – E. Giovacchini – A. Granelli – A. Grotti – M. Magatti – E. Manna – F. Nobili – V. Possenti – G. Simoni – D. Sorrentino –
Contributi e Opinioni

◆ **N. 26 – Aprile 2005 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – SECONDA EDIZIONE:
“Partiti, Sindacati e Movimenti: nuove forme di partecipazione Sociale e Politica”**

E. Casini – F. Nobili – P. Nepi – U. Santarelli – P. Nello – G. Simoni – G. Acocella – A. Agosta –
M. Magatti – F. Bonini – F. Tardelli – C. Gentili – E. Giovacchini – R. Mazzotta – S. Pezzotta – E.
Preziosi – D. Ropelato – A. Plotti – A. Grotti – A. Ciabattoni – G. Bicchieri
Documenti – Rubriche – Opinioni

◆ **N. 27 – Giugno 2006 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – TERZA EDIZIONE:
“Ipotesi per una Politica neopersonalista”**

Giuseppe Bicchieri – Andrea Bonaccorsi – Luigino Bruni – Enrico Casini – Antonio Cecconi –
Amos Ciabattoni – Luca Diotallevi – John Dotti – Enrico Giovacchini – Maur Magatto – Franco
Nobili – Andrea Pieroni – Ernesto Preziosi – Franco Riva – Umberto Santarelli – Andrea
Simoncini – Gastone Simoni – Michele Sorice – Maria B. Storchi Gorini – Fausto Tardelli

◆ **N. 28 – Giugno 2007 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – QUARTA EDIZIONE:
“Persona, Solidarietà, Sviluppo”**

Stefano Bartolini – Leonardo Becchetti – Giuseppe Bicchieri – Luigino Bruni – Enrico Casini –
Amos Ciabattoni – Paolo Ghezzi – Enrico Giovacchini – Marco Goldoni – Nicola Landucci –
Romano Molesti – Franco Nobili – Renato Palma – Maurizio Petriccioli – Alessandro Plotti –
Pierluigi Porta – Ernesto Preziosi – Franco Riva – Gastone Simoni – Fausto Tardelli

◆ **N. 29 – Dicembre 2007 – EMERGENZE EPOCALI**

Corrado Beguinot – Alessandro Castegnaro – Amos Ciabattoni – Bartolo Ciccardini – Franco
Nobili – Marco Ricceri – Silvano M. Tomasi – Antonio Tomassini

◆ **N. 30 – Giugno 2008 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – QUINTA EDIZIONE:
“La Persona: Diritti e Doveri”**

Amos Ciabattoni – Ugo De Siervo – Paolo Doni – Enrico Giovacchini – Antonio Magliulo –
Stefano Martelli – Pier Luigi Milesi – Paolo Nello – Franco Nobili – Savino Pezzotta – Andrea
Pieroni – Alessandro Plotti – Vittorio Possenti – Ernesto Preziosi – Giovanna Salvioni – Umberto
Santarelli – Andrea Simoncini – Gastone Simoni – Giovanni Viale

⇒ **I numeri arretrati possono essere richiesti alla redazione (tel. 0668809223) oppure visionati al
sito internet: <http://www.assostoriaitaliana.it>**





NOMI CITATI

- Acerbi A., 51
 Acquaderni G., 34, 41
 Agostino, 84, 96, 116
 Andreotti G., 5, 55 (n)
 Apel K. O., 85 (n)
 Archimede, 116
 Aristotele, 98, 115, 116,
 Averroè, 117
- Bachelet V.**, 43
 Bacone R., 117
 Balbo F., 19
 Barelli A., 33, 40
 Bazoli G., 98, 99
 Bellarmino R., 116
 Bello A., 108
 Benedetto XV, 17, 30, 32,
 39 (n)
 Benedetto XVI, 68, 70, 73,
 74, 79, 84, 86, 96 (n), 105
 (n), 106, 110 (n)
 Betori G., 53
 Bonomelli G., 16
 Borsi G., 17
 Bruni L., 98
- Cacciaguerra E., 17
 Campanini G., 48
 Campiglio L., 99
 Canobbio G., 47
 Capecelatro A., 26
 Capitini A., 113 (n)
 Carretto C., 42
 Chomsky N., 97
 Civardi L., 40, 41 (n)
 Clinton B., 97
 Cochran C., 93
 Congar Y., 57
 Contassar J., 110
 Craxi B., 55 (n)
 Crispi F., 17
- D'Ondes Reggio V.**, 27
 De Gasperi A., 19, 28
 De Rosa G., 18, 39 (n)
 Del Monte A., 49
 Di Giovanni V., 30
 Donati G., 19
 Dossetti G., 42
- Ebbesen S.**, 116
 Einaudi L., 42
 Einstein A., 113, 116
- Fanfani A.**, 42
 Fani M., 34
 Fasola F., 34
 Ferrara A., 97
 Ferrari F. L., 19
 Finnis J., 94
 Forlani A., 55 (n)
 Formigoni G., 52
 Forte B., 47
- Galilei G.**, 115, 117, 118
 Gauthier G., 52
 Gauthier P., 110
 Gedda L., 43
 Gioberti V., 17
 Giolitti G., 16
 Giordani I., 33
 Giovanni Paolo II, 45 (n),
 51, 53 (n), 55, 70, 71, 72,
 74, 81, 82, 83, 99, 103, 104
 Giovanni XXIII, 43, 44, 46,
 69, 70, 73, 80, 102
 Gonella G., 19
 Grossatesta R., 117
 Guardini R., 19
 Guicciardini F., 33
 Guttadauro G., 29 (n)
- Harrington J.**, 97
 Hollander D., 95
 Hollenbach D. S. J., 95, 99
- Jehring von R.**, 95
- Kant E.**, 65
 Ketteler W. E., 28
 Konow J., 98
- La Pira G.**, 42
 Lagrange G. M., 118
 Lanza del Vasto G. G., 113
 (n)
 Lazzati G., 47, 52
 Leone XIII, 16, 27, 67, 69,
 102
 Lutz M., 97
- Machiavelli N.**, 95
 Maimonide M., 117
 Maltarello A., 43
 Mangano V., 30
 Manzoni A., 15
 Maritain J., 19, 58, 69, 95,
 98
 Martini C. M., 56
 Martino R. R., 105
 Marx K., 28
 Mattarella B., 34
 Mauri A., 31
 Mazzolari P., 17
 Meade J., 99
 Meda F., 17, 27, 31
 Micheli G., 31
 Migliore C., 104 (n)
 Mignucci M., 116
 Milani L., 111
 Montini G. B., 20, 34
 Moro A., 20, 34, 55
 Mosca G., 95, 96



Mounier E., 19
Murri R., 16, 17, 20, 31
Myles G., 97

Newton I., 113, 116
North D., 95
Novak M., 93, 97

Olivelli T., 19

Pacelli E., 40, 44 (n)
Panikkar R., 109 (n)
Paolo VI, 44, 48, 49, 51,
53 (n), 68, 69, 70, 71, 73,
79, 80, 81, 102, 103, 105
(n)
Pera M., 84
Pericoli P., 32
Pettit P., 97
Pintacuda E., 56
Pio IX, 15
Pio X, 31, 32
Pio XI, 39, 40, 41 (n), 42,
69, 102, 105
Pio XII, 19, 33 (n), 41 (n),
42 (n), 44 (n), 51, 69
Platone, 115, 116, 117

Ratzinger J., 74, 76, 84, 85,
96
Rawls J., 94, 97, 99
Rodano F., 19
Rodinò G., 31
Roncalli A., 20, 43
Rosmini A., 15
Rourke T. R., 93
Rousseau J. J., 96

Sacchetti G., 27
Scalabrini G. B., 26
Scalfaro O. L., 34
Schelling T. C., 94
Schumpeter J. 95, 96
Scoppola P., 18
Scotton (f.lli), 16
Searle J., 94
Semeria G., 17

Simon Y., 93, 94
Sirat C., 117
Sorge B., 56, 92
Sturzo L., 16, 17, 18, 19,
20, 31, 32, 39
Tommaso d'Aquino, 94,
116
Toniolo G., *passim*
Torregrossa I., 30
Traniello F., 15

Volante R., 102 (n)

Zaccagnini B., 50
Zanardelli G., 17
Zanatta M., 28