

Da: Testimonianze giugno-luglio 1976.

Rapporto tra fede e politica

La coscienza dei cattolici è politicamente inquieta: nella misura in cui elabora faticosamente la propria maturazione politica, prova un certo disagio all'interno dello schieramento tradizionale.

Nella vita del nostro paese questo innegabile fatto apre una incognita determinante per il riassetto dell'equilibrio politico. Inevitabile quindi lo strascico di risentimenti e di speranze. La crisi di crescita che sta vivendo la coscienza dei cattolici esige innanzi tutto una chiarificazione del rapporto tra fede e politica.

Il problema non può essere posto in termini astratti, come se si trattasse di conciliare due idee chiare e distinte nell'asettica atmosfera del pensiero. Sono in gioco reali forze storiche perciò il problema non può essere posto con chiarezza se non sulla base dell'analisi storica delle sue componenti.

Sull'orientamento ufficiale della chiesa continuano a pesare, per una certa forza d'inerzia, i modelli di comportamento tradizionale; è necessario vederli nella loro dimensione storica criticamente ripresa per soppesarne il valore e per metterne a nudo il reale rapporto con la parola di Dio a cui ultimamente si rifanno. La dimensione storica non è di ornamento, ma strutturale.

Il regno di Dio tra fede e politica nella tradizione giudaica

Nella coscienza del popolo d'Israele la dimensione religiosa e quella politica spesso si intrecciano e persino si confondono. Sulla base della fede religiosa questo popolo prende coscienza della propria identità politica e nazionale: fugge dalla schiavitù, si dà una legge, conquista una patria. Da questa esperienza di liberazione ha origine il riconoscimento della « Signoria di Dio ». Così cantò Mosè con tutto il popolo dopo avere attraversato il

Mar Rosso: «Con la tua bontà guidasti il popolo che hai redento, con la tua forza lo conducesti alla tua santa dimora ... Tu lo introdurrà e pianterai sul monte della tua eredità, luogo che hai preparato per la tua abitazione. Jahvè: santuario, o Signore, che le tue mani hanno fondato. Jahvè regnerà in eterno e sempre ». (Es. 15, 13-17-18). Jahvè è il re d'Israele. È lui che ordina ai condottieri di guidare il popolo in suo nome. Gedeone risponde al popolo che lo vuole eleggere re: «lo non regnerò su di voi; il Signore è quegli che regnerà su di voi ». (Giu. 8, 23). Lo stesso discorso ripete Samuele. Più tardi l'istituzione della monarchia rende geloso Jahvè, anche se poi la sua benedizione scende sulla casa regale di David.

In questo periodo la Signoria di Dio non comporta un territorio, né una struttura giuridica, ma esprime l'azione di Dio che efficacemente interviene nella storia del suo popolo. Spesse volte tra i popoli primitivi la fede religiosa genera la coscienza di essere strumenti della divinità per la conquista militare del mondo.

La Signoria di Dio non comporta queste mire imperialistiche. Il suo ambito è la vita del popolo prediletto organizzata sulla base dell' alleanza. Attraverso la riflessione successiva questo elemento primordiale si incornicia in un più vasto orizzonte: la Signoria di Dio si estende nella storia di tutta l'umanità e coinvolge la stessa natura in forza dell'atto creativo. Ben lungi dall'assumere toni militaristici, con l'estensione universale la Signoria di Dio si trasforma in evento escatologico: si purifica da elementi nazionalistici, si apre a tutti gli uomini; criterio di entrata non è più l'appartenenza al popolo eletto, ma l'impegno morale.

Successivamente nelle tristi vicende politiche della divisione del regno, della schiavitù babilonese, della sempre incerta libertà e autonomia anche a restaurazione avvenuta, Israele, man mano che perde fiducia nelle proprie forze, si aggrappa sempre più all'idea di un intervento vittorioso di Dio per ristabilire il regno di David. In questo orizzonte di speranze anche la figura del messia assume un ruolo politico, come condottiero vittorioso, remessia. La liberazione dallo straniero è intesa come condizione indispensabile per il rinnovamento morale di tutta la vita del popolo. Questa è la mentalità più diffusa ai tempi di Gesti. Zaccaria ben l'esprime nel suo canto di «Benedictus»: «Benedetto

il Signore, Dio d'Israele, poiché ha visitato e riscattato il suo popolo e ha suscitato per noi un salvatore potente nella casa di Davide suo servo (...). Salvezza dai nostri nemici e dalle mani di tutti quelli che ci odiano (...). Liberati dalle mani dei nemici possiamo servirlo senza timore, in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i giorni nostri ». (Le. I, 68-75).

La domanda dei figli di Zebedeo di occupare i primi posti nel regno messianico (Me. 10, 37), l'atteggiamento del popolo, sia quando vuole eleggere re Gesù dopo la moltiplicazione dei pani (Giov. 6, 15), sia quando lo accoglie trionfante a Gerusalemme (Giov. 12, 12), lo scandalo di Pietro di fronte all'annuncio della passione (Me. 8, 32), la preghiera del buon ladrone (Le. 23, 42), presuppongono lo stesso orizzonte mentale.

La signoria di Dio nella duplice dimensione politica e religiosa non solo fa parte del comune patrimonio culturale, ma rappresenta la prospettiva privilegiata che determina sia il pensiero che il comportamento di questo popolo. La setta degli Zeloti porta alle estreme conseguenze questa coscienza. Riprendendo lo spirito dei Maccabei, assume l'impegno della rivolta armata per liberare politicamente Israele dalla dominazione romana e riorganizzarne la vita sulla base della Signoria di Jahvè.

Il regno di Dio nella predicazione di Gesù: distinzione tra fede e politica

L'annuncio del regno di Dio è il nucleo centrale della predicazione di Gesù. «Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino» (Mt. 4, 17). Questo seme cade su un terreno ben preparato; suscita subito una profonda eco. L'iniziale successo poggia su un equivoco e man mano che questo equivoco si scioglie, la folla abbandona Gesù, gli diviene persino ostile. Dalla speranza delusa nasce il grido: «Crocifiggilo! ». Il popolo attende un messia-re, Gesù invece annuncia il regno di Dio come evento puramente religioso, rifiutandosi di assumere un ruolo politico.

La tentazione del deserto non ha proprio nulla del moralismo da sermone quaresimale, né delle acrobazie diaboliche, ma esprime il rifiuto di Cristo di fronte al messianismo trionfante. Quando moltiplica il pane, il popolo interpreta questo prodigio come « segno » di riconoscimento del messia portatore di prosperità;

lo vuole fare re; ma Gesù sfuggendo alla folla rifiuta questo ruolo. Anche di fronte alla domanda dei figli di Zebedeo, assume lo stesso atteggiamento. Più sconcertante e dura la risposta a Pietro, che in nome di un messianismo glorioso si oppone all'annuncio della croce: «Vattene da me satana! tu non ti preoccupi delle cose di *Dio*, ma di quelle degli uomini ». (Mc. 8,33). Un'altra volta rifiuta di porsi come giudice tra due fratelli in una questione di eredità. Infine decisamente afferma: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a *Dio* quel che è di *Dio*»; «Il mio regno non è di questo mondo ... ».

La Signoria di Dio che Gesù annuncia, pur coinvolgendo il concreto vivere degli uomini, trascende le situazioni storiche: è fondamentalmente escatologica. Superando *i* limiti del nazionalismo, si apre a tutti gli uomini in una dimensione universale. Anche se posta al termine della storia, anche se opera esclusiva dall'azione divina, la Signoria di Dio sollecita con la sua incombenza, sin da questo momento, una decisione radicale che trasformi profondamente la vita: è la decisione di aderire con la fede alla persona di Cristo, in cui si rivela già il regno di Dio. Sulla base di questa fede si apre un nuovo orizzonte di valori, un nuovo modo di costruire la vita.

Se Cristo prende le distanze dal messianismo politico ciò non significa la condanna dell'impegno per la costruzione della convivenza *civile*. In quanto mandato da Dio non assume su di sé le decisioni politiche, per lasciarne a noi l'iniziativa e la responsabilità. Mentre nella teocrazia giudaica le decisioni politiche sono inglobate nel discorso religioso, perciò sottratte all'uomo, perché riservate a Dio che si pronuncia attraverso l'autorità sacralizzata, in Cristo la dimensione politica viene riconosciuta autonoma. Mi sembra questa un'autentica rivoluzione anche se coerente a tutto 'il discorso biblico che desacralizza il mondo per affidarlo alla libera operosità dell'uomo.

Ripresa dell' equivoco teocratico all' interno della cristianità.

Purtroppo sospinta dalle concrete condizioni storiche la teocrazia risorge nel Medioevo. Alla base sta l'esperienza costantiniana, poi l'elaborazione del pensiero di Agostino nel *De Civitate*,

infine il vuoto di potere per il crollo dell'impero romano. Quando, devastata dalle guerre greco-gotiche, oppressa dall'invasione longobarda la convivenza civile si decompone nel vuoto di potere lasciato dalle autorità politiche, i pochi superstiti trovano l'unico punto di riferimento nell'autorità religiosa. In questa situazione emerge la magnifica figura di Gregorio Magno (596-604). Quando ascoltando un popolo che lo supplica, tratta la libertà di Roma con il minaccioso Agilulfo, pagando il riscatto con i beni della chiesa, esercita un ruolo di « supplenza » e di « servizio ».

Purtroppo nella successiva ricostruzione della società, la chiesa, chiamata continuamente ad assumere la responsabilità organizzativa, dimentica la situazione di supplenza. Allora il « servitium » di sapore evangelico, cede il posto all'« imperium » che si ispira a ben altri modelli. Gregorio VII nel suo *Dictatus Papae* (1075) così afferma: «(...) 8 - Che lui solo (il papa) può usare le insegne imperiali; (. . .) 12 - Che gli è lecito deporre l'imperatore ... ». Nessuno mette in dubbio la retta fede del monaco Ildebrando (ma qui il discorso analizza non la coscienza soggettiva, bensì la struttura oggettiva), meno indubitabile la rettitudine dei continuatori della sua politica.

La coscienza teocratica ha il suo vertice in Bonifacio VIII che nella bolla *Unam Sanctam* (1302) ne codifica l'ideologia. «Noi sappiamo dalle parole del Vangelo che in questa chiesa e nel suo potere ci sono due spade, una spirituale, cioè, ed una temporale, perché quando gli apostoli dissero: ' Ecco qui due spade ' che significa nella chiesa, dato che erano gli apostoli a parlare il Signore non rispose che erano troppe, ma che erano sufficienti (...). Quindi noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo ed affermiamo che è assolutamente necessario per la salvezza della creatura umana che essa sia sottomessa (si tratta qui di potere politico) al Romano Pontefice» .

L'equivoco tra fede e politica operato dalla teocrazia sacralizza le strutture socio-politiche sottraendole alla critica e al rinnovamento. L'equivoco dura per secoli e rivive nella forma dell'alleanza trono altare sino al tempo della restaurazione postnapoleonica. Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari Vos* (1832) ancora ammonisce: «Riflettano tutti che, secondo l'avviso dello Apostolo non vi ha potestà se non da Dio, e che le cose che sono, furono ordinate da Dio ».

Presupposti della teocrazia.

La teocrazia è oggi definitivamente tramontata, ma i suoi presupposti sono presenti, ancorché in maniera velata, nell'attuale dibattito sul rapporto tra fede e politica. Una maggior consapevolezza del passato è perciò indispensabile a una più chiara posizione del problema attuale; nello stesso tempo permette di vagliare più criticamente certe affermazioni celebrative di una tradizione illuminata e liberante da parte della gerarchia, ridimensionandone le pretese.

La teocrazia nella sua forma classica poggia sul presupposto che la caduta originaria non coinvolga soltanto il rapporto con Dio, ma anche ogni possibilità umana nell'orizzonte mondano. All'uomo decaduto non è possibile costruire con le sole proprie forze un ordinamento sociale e politico. Solo il dono della grazia gli apre questa possibilità. Ma con la grazia si genera nell'uomo una nuova vita, che lo rende nuova creatura, radicalmente inserita in una nuova aggregazione: il corpo mistico di Cristo. La chiesa perciò si pone come l'orizzonte onnicomprensivo in cui si muove tutta la vita dell'uomo; e poiché il suo capo, Cristo, è allo stesso tempo sacerdote e re, in essa risiede come cosa propria tanto il sacerdozio che la regalità, «quasi duo latera corporis unus» (Ugo da S. Vittore - *De unitate ecclesiae*). «La città è la chiesa; il re della città è Cristo, i due popoli sono i due ordini che sono nella chiesa, i chierici e i laici; le due vie, la spirituale e la carnale; i due poteri, quello sacerdotale e quello regale». (Tommaso da Canterberi - *Lettera ad Enrico II*).

I due poteri poi si subordinano tra loro sulla base della gerarchia dei loro ambiti. La vita terrena è in funzione della vita eterna, il corpo in funzione dello spirito, così il potere regale è subordinato a quello sacerdotale e esercitato in sua funzione. « Princeps minister est sacerdotum et minor eorum». (Giovanni da Salisburgo in: *P olicratycus*).

Tutto questo discorso viene ricostruito attraverso il richiamo continuo al vecchio testamento. La nuova impostazione evangelica che, rifiutando il messianismo nazionalistico, sottolinea la distinzione tra fede e politica, viene interpretata come espressione di umiltà che è fondamento di saggezza per i governanti. Il discorso evangelico non viene interpretato come rifiuto del regno

politico, ma come diversificazione del regno di Cristo dai vari regni umani: questi sono ordinati al bene terreno, quello mette al primo posto i valori dello spirito e ordina il potere terreno in funzione alla vita eterna. (Tommaso d'Aquino - *De regimine Principum* cap. 14, 15).

Lo scacco delle possibilità umane, la ripresa dell'umano nell'ordine della grazia, la subordinazione dell'ordine materiale all'ordine spirituale sono le costanti di tutto il pensiero teocratico. (Vedi: Ottone da Frisinga, Tommaso da Canterberi, Ugo da S. Vittore, Giovanni da Salisburgo, San Bernardo da Chiaravalle, Ruggero Bacone, Bartolomeo da Lucca, Egidio Romano). Lo stesso Innocenzo III che realizza la teocrazia nella sua forma più radicale, parte da una visione pessimistica dell'uomo, espressa nella sua opera giovanile « *De miseria humanae conditionis* ».

La concezione teocratica è la trasposizione nell'ordine politico della « *reductio artium ad sacram scripturam* », che, partendo da Agostino, trova la sua più completa e sistematica esposizione in Ruggero Bacone. La sapienza è l'insieme delle scienze, gerarchizzate tra loro in forma piramidale, in modo che il vertice, la rivelazione divina, sia il primo principio che in germe tutte le comprende e da cui tutte derivano. «Una sola è la sapienza perfetta, data dall'unico Dio, all'unico genere umano, per un unico fine, cioè la vita eterna; la quale tutta è contenuta nelle sacre lettere, da esplicarsi tuttavia attraverso il diritto canonico e la filosofia. Infatti ciò che è contrario alla sapienza divina o ad essa estraneo, è erroneo e vano, né può giovare al genere umano ». (*Opus tertium* XXIII). Siccome al papa è stata affidata la sacra scrittura, sta al papa dirigere tutto il mondo (« *mundum totum habetis dirigere* »).

Fondamentali responsabilità della teocrazia.

L'attuale situazione religiosa è piena di contraddizioni. Da una parte la chiesa, bloccata dall'autoritarismo clericale, è incapace di incidere sulla realtà, mentre si rifà a parole, riaffermando la propria necessità; dall'altra la maggior parte del cosiddetto mondo cristiano vive in maniera viscerale il rifiuto di tutto ciò che sa di religione. La responsabilità dei nodi attuali è riconducibile al «blocco» teocratico. La teocrazia ha degradato la fede strumentalizzandola in funzione politica, ha fatto della chiesa un

ghetto clericale, ha bloccato il fluire della storia, ha ostacolato il cammino dell'autonomia e della libertà, infine ha generato l'ateismo.

Innanzitutto, strumentalizzando il nome di Dio per giustificare l'ordine costituito, vantaggioso per pochi, oppressivo per molti, ha fatto ricadere su Dio la responsabilità delle ingiustizie sociali. Eppure sta scritto « non nominare il nome di Dio invano ». Questo imperativo l'abbiamo spesso udito piombare minaccioso sulla testa di una plebe rozza e spaurita, perché in un momento di disperazione sotto il peso della miseria e dell'oppressione, aveva espresso la propria rabbia impotente con espressione blasfema contro quel Dio a nome del quale le si imponeva la rassegnazione alle catene. Mai l'abbiamo udito per mettere in crisi la ribalda sicurezza di chi metodicamente ha usato il nome di Dio, ancorché infiorato di belli aggettivi, per giustificare un ordinamento in cui il proprio privilegio veniva pagato dall'oppressione delle masse.

Il Dio che nella bibbia si schiera con un popolo di schiavi in cerca di libertà, ora per secoli vien fatto credere dalla parte degli aguzzini reazionari, tanto che i nuovi schiavi «assetati di giustizia» e libertà han dovuto gridare « né stato, né padroni, né Dio! » (...) il Dio garante dello stato dei padroni!

In secondo luogo la teocrazia ha portato a compimento il processo di evoluzione della chiesa dal modello comunitario al modello di gregge (non nel senso biblico, ma nel senso moderno di massificante spirito gregario). Da Gregorio VII a Bonifacio VIII la teocrazia si è affermata eliminando, anche fisicamente, quello spirito di riforma popolare che chiedeva la ristrutturazione della chiesa su base comunitaria e laicale. L'affermazione dell'autorità clericale ha immediatamente ottenuto docilità, che però con il tempo si è degradata in passività ed estraneità, per cui la religione è divenuta « affar del prete» mentre gli uomini hanno altro da pensare. Rimanendo chiuso in sé stesso, il mondo clericale è divenuto un ghetto, dove spesso si respira aria viziata, disumanità velate dal misticismo. La crisi del clero ne è la prova lampante.

In terzo luogo, imponendo obbedienza all'ordine costituito in nome dell'autorità divina, ha sacralizzato il presente, lo ha reso intangibile: ha imposto una visione statica della storia. Il Dio che sospinge l'uomo verso cieli nuovi e terra nuova, si

sarebbe fatto pavido e timoroso verso ogni novità. Il Dio della speranza si sarebbe trasformato in Dio della conservazione. Nel cammino del deserto Dio non guiderebbe più un popolo verso la libertà, ma lo ricondurrebbe alla schiavitù

In quarto luogo, poiché la teocrazia ha come primo presupposto l'incapacità dell'uomo a organizzare con le proprie forze la civile convivenza, l'uomo moderno ha conquistato la propria autonomia e il diritto di decidere da solo il proprio destino storico, lottando contro le strutture e la mentalità teocratica. L'equivoco tra fede e politica è stato fatale. Ernst Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* afferma che l'ateismo moderno nasce da una istanza libertaria. L'aveva già detto Nietzsche: è stato necessario uccidere il vecchio Dio, per far vivere l'uomo!

Revisione della teocrazia.

Dopo la triste e secolare esperienza di un cammino storico ritmato al passo del gambero, dalla bolla *Unam Sanctam* al *Sillabo*, la chiesa prende coscienza della dimensione storica, superando la fissità della sacralizzazione teocratica. «Vivente come è nella storia, deve scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del vangelo». (*Populorum Progressio* n. 13; *Gaudium et spes* n. 4). In secondo luogo rinuncia all'onnicomprensività del proprio orizzonte: «La comunità politica e la chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo». (*Gaudium et spes* n. 76, *Populorum progressio* n. 13).

Ormai scontata la rinuncia al potere temporale, la chiesa ammette anche in campo ideologico possibilità di vie diverse al di fuori del proprio orizzonte, mentre all'interno dei suoi fedeli riafferma la sua autorità anche nell'ambito socio-politico. Minacciata dal diffondersi anche tra le file dei suoi fedeli delle varie ideologie politiche di origine laica, ripropone «l'originalità cristiana» della dottrina sociale intrinsecamente legata, almeno nei principi, alla scelta di fede.

Così si articola questa dottrina: La chiesa «possiede in proprio una visione globale dell'uomo e dell'umanità» (*Populorum Progressio* n. 13). In questa visione globale, sono contenuti i «principi ispiratori» che stanno alla base dell'ordine sociale. «La dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita». (*Mater et magistra* n. 204, *Rerum novarum*

n. 13 - *Evangelizzazione e promozione umana* n. 18, 20). Perciò questi principi « i cristiani non li derivano dall'analisi delle situazioni storiche ». (*Evangelizzazione e promozione umana* n. 18, 20).

Il rapporto con il processo storico si inserisce solo in un momento successivo, nel passaggio dal piano dottrinale a quello della prassi. « Il discorso assai chiaro sul piano della dottrina si fa più complesso su quello della prassi e delle scelte storiche: il passaggio dalla fede alla prassi implica sempre una mediazione storicoculturale ». (*Evangelizzazione e promozione umana* n. 13). Il pluralismo perciò è relegato al momento applicativo, tanto che in certe circostanze può essere soppresso, come dichiarano esplicitamente i vescovi lombardi (*Comunione ecclesiale* 29-XI-1975) e come abbondantemente conferma la storia della politica italiana in questo ultimo trentennio.

Il punto cruciale, a mio avviso, è il rapporto fra fede religiosa e principi sociali. P. Sorge, in « *Civiltà Cattolica* » del 20IX-1975 p. 508, così dimostra questa inscindibile implicanza: « Ora se la salvezza che Cristo ha portato riguarda l'uomo nella sua totalità - anche, quindi, nella sua dimensione sociale e politica - il Vangelo non può non avere la sua parola da dire sull'ordine sociale e politico, e la chiesa non può non annunziare lungo i secoli tale parola ». Qui ricompare l'ombra della teocrazia: anche se il terreno su cui si proietta non copre tutto il mondo, ma solo l'ambito dei fedeli, identica rimane la logica deduttiva a struttura piramidale.

Analisi storico-critica dell'ideologia neo-teocratica.

Galilei trovandosi di fronte all'analogo problema del rapporto tra teologia e scienza, precisa che il primato della teologia non comporta la sua ingerenza nei contenuti della scienza, poiché questo sarebbe come se « un principe assoluto, conoscendo di poter liberamente comandare e farsi ubbidire, volesse, non essendo egli medico e architetto, che si medicasse e fabbricasse a modo suo, con grave pericolo della vita de' miseri infermi e manifesta rovina degli edifici ». (*Lettera a Cristina di Lorena*).

La dimensione totale della salvezza di Cristo non si pone a livello delle cose e dei comportamenti, come se fosse la loro somma, ma a livello del significato e del valore. La salvezza di

Cristo sollecita un ordine umano più giusto, ma non ce ne fornisce un modello precostituito, né ce lo elargisce nei fatti; non dispensa l'uomo dalla ricerca e dalla lotta, ma dà senso e valore a questa ricerca e a questa lotta. La sintesi tra fede e dimensione sociale è costituita dal raffronto dialettico vissuto nell'esperienza di lotta e di fede, in cui l'impegno cerca un fondamento per non vanificarsi in un gioco di passioni e la fede cerca la coerenza con l'impegno vissuto.

Non è possibile partire dal vertice della fede e dedurre tutta la vasta base di principi che regolano la vita umana. La storia con l'evidenza dei fatti mostra come questi stessi principi che oggi vengono proposti come intrinsecamente legati alla fede, ieri erano persino negati. Ciò significa che la loro conquista non è avvenuta per una deduzione a-priori e il loro legame non è così intrinseco e indissolubile. La totalità della salvezza cristiana non precontiene i principi sociali, ma la sintesi va costruita storicamente e faticosamente, mai in maniera definitiva.

I principi che la dottrina sociale della chiesa rivendica come propria originalità sono fondamentalmente riducibili a tre: il valore della persona umana, la libertà, la giustizia.

1. La più clamorosa contraddizione che lacera la dottrina sociale della chiesa riguarda l'affermazione della libertà. Senza risalire alle ormai lontane, ma pur sempre scandalose vicende dell'inquisizione, è sufficiente rifarsi allo scorso secolo, quando ormai la rivoluzione francese aveva fatto crollare tanti pregiudizi del passato. Gregorio XVI nel 1832 condanna « (...) la pessima e mai abbastanza esecrata ed aborrita libertà di stampa nel divulgare scritti di qualunque genere» che diffondono «dottrine tendenti a far crollare la fedeltà e sommissione dovuta ai principi, e ad accendere ovunque le faci della fellonia ». (*Mirari vas*). Anche Pio IX nel Sillabo condanna «l'ampia facoltà di tutti concessa di manifestare qualunque opinione e qualsiasi pensiero alla scoperta e in pubblico» (prop. 79).

2. Il discorso sulla libertà inevitabilmente si amplia e coinvolge il giudizio globale sul valore della persona. È una costante di tutta la letteratura cristiana l'esaltazione dell'uomo elevato dal dono della grazia alla partecipazione della stessa natura divina

e dello stesso destino eterno. Ma quando l'uomo moderno parla di « dignità dell'uomo » intende esprimere la propria autonomia naturale, proiettata nella costruzione del destino storico. Purtroppo questa autonomia, che oggi la stessa chiesa afferma è stata storicamente conquistata contro l'autoritarismo che aveva nella mentalità teocratica la sua giustificazione fondamentale.

L'esaltazione dell'uomo nell'ordine soprannaturale ha sempre avuto come presupposto la sua svalutazione nell'ordine naturale e come conseguenza la sua sottomissione all'autorità della chiesa. Innocenzo III pone alla base del suo progetto teocratico questa visione dell'uomo: « L'uomo è fatto di polvere, di fango e di cenere: e quel che è più spregevole di sordido sperma. Concepito nel prurito della carne, nel fremito della libidine, nel fetore della lussuria: e quel che è peggio nella caduta del peccato ». (*De miseria humanae conditionis*).

Superato il « Contemptus mundi » rimane costante il rifiuto dell'autonomia naturale dell'uomo sia nell'ambito del pensiero, sia in quello politico, sia in quello pedagogico. « Infatti principio capitale del razionalismo egli è la sovranità dell'umana ragione, che ricusando la debita obbedienza alla ragione divina ed eterna, e proclamandosi indipendente si fa a sé medesima principio supremo e fonte e criterio della verità. Ora allo stesso modo i seguaci del liberalismo pretendono nella vita pratica non esservi potere divino a cui debba obbedire, ma ognuno esser legge a se stesso; donde nasce quella filosofia morale, che chiamano indipendente, e che sottraendo, sotto colore di libertà, la libertà umana dall'osservanza dei divini precetti suoi dare agli uomini una licenza sconfinata ». (Leone XIII - *Libertas* 1888, *Quod apostolici muneris* 1878).

« Falso è perciò ogni naturalismo pedagogico (...). Tali sono generalmente quei sistemi odierni di vario ordine, che si appellano a una pretesa autonomia e libertà sconfinata del fanciullo e che sminuiscono o anche sopprimono l'autorità e l'opera dell'educatore, attribuendo al fanciullo un primato esclusivo d'iniziativa, e una attività indipendente da ogni legge superiore naturale e divina, nell'opera della sua educazione ». (Pio XI - *Divini illius magistri* 1929).

3. Il tema della libertà e della dignità dell'uomo oggi viene

ripreso all'interno del dibattito sulla giustizia sociale. Dignità e libertà rimangono idee astratte se non poggiano su una adeguata struttura socio-economica. Nella mente del cattolico questo discorso evoca subito l'enciclica *Rerum Novarum*, come punto fermo che genera sicurezza. È quanto di meglio la tradizione cattolica abbia dato. « È dovere dell'autorità pubblica sottrarre il povero operaio all'inumanità degli avidi speculatori, che per guadagno abusano senza alcuna distinzione delle persone come se fossero cose ». (n. 33). Non si può fare a meno di sentirsi solidali con questa condanna della « cosificazione dell'uomo ».

Eppure la giustizia sociale della *Rerum Novarum* è circoscritta al di dentro del sistema che si caratterizza per la proprietà privata e la disuguaglianza sociale. «La proprietà privata è diritto di natura» (n. 5) « (...) né manca il suggello della legge divina, la quale vieta strettissimamente persino il desiderio della roba altrui» (n. 8). Quindi «bisogna che le masse siano tenute a freno; perché se la giustizia consente a loro di adoperarsi a migliorare le loro sorti, né la giustizia, né il pubblico bene consentono che si rechino danno agli altri nella roba, e sotto il colore di non so quale uguaglianza si invade il bene altrui ». (n. 30).

Ma per migliorare la propria sorte la classe operaia non può usare lo sciopero (n. 31), né condurre la lotta di classe (n. 15). L'opposizione a questa strategia della classe operaia spinge l'autorità ecclesiastica ad accettare il corporativismo fascista. Dopo aver spiegato cosa sono le corporazioni Pio XI aggiunge: «lo sciopero è vietato: se le parti non si possono accordare, interviene il Magistrato. Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento per quanto sommariamente indicato; la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura ». (*Quadragesimo anno 1931*).

Alla base di questo discorso sta l'accettazione della disuguaglianza sociale come ineliminabile legge della natura. «È necessario fissare in primo luogo questo principio: si deve sopportare la condizione propria dell'umanità: togliere al mondo la disparità sociale è cosa impossibile. Lo tentano, è vero, i socialisti, ma ogni tentativo contro la natura delle cose riesce inutile ». (*Rerum Novarum* n. 14). «L'ineguaglianza di diritti e di proprietà proviene dall'Autore medesimo della natura ... Imperocché,

stando ai cattolici insegnamenti, nei genitori e nei padroni si trasfonde l'autorità del Padre e del Padrone Celeste, la quale perciò come in essi prende da lui l'origine e la forza, così necessariamente ne partecipa anche la natura, e da quella nell'esercizio s'informa ». (Leone XIII - *Quod apostolici muneris* 1878).

Costante quindi la condanna dei socialisti, comunisti e nichilisti che « impugnano il diritto di proprietà stabilito per legge di natura, e con enorme attentato, dandosi l'aria di provvedere ai bisogni e di soddisfare ai desideri di tutti, si argomentano di rubare e mettere in comune quanto si acquistò, o a titolo di legittima eredità, o coll'opera del senno e della mano, o colla frugalità della vita. E queste mostruose opinioni pubblicano nei loro circoli, persuadono nei libercoli, spargono nel popolo con quantità di gazzette. Per cui si accumulò tant'odio nella torbida plebe contro la veneranda maestà e l'impero dei re, che scellerati traditori, sdegnosi di ogni freno, più volte a breve intervallo di tempo, con empio ordinamento, contro gli stessi Sovrani rivolsero le armi ». (Leone XIII *Quod apostolici muneris* 1878).

Non so se la classe operaia si riconosca in quella « torbida plebe » e accetti come proprio quel tipo di giustizia che la chiesa propone! Ormai da un secolo la classe operaia è spesso oggetto di premure da parte della chiesa, mai però è stata accettata come vuol essere: soggetto di una nuova storia.

Senso ed esito dell'analisi storico-critica.

Questa critica non vuol essere la ripresa del becero spirito anticlericale che ritorna al passato solo per sciorinare un elenco di colpe da rinfacciare. Alla base non c'è il rifiuto della fede, né la miopia di fronte all'apporto positivo della cristianità nella storia umana. Il passato vien qui ripreso solo in funzione critica di fronte a ogni indebito sfruttamento della fede, in vista di un nuovo cammino da percorrere.

Ho sofferto nella mia carne il progressivo sgretolarsi del blocco monolitico della tradizionale esperienza religiosa, su cui avevo fondato la mia vita. L'analisi storica, perseguita in cerca di luce, e l'impegno nella società, sospinto dallo stesso spirito evangelico, hanno alimentato il dubbio. Tenacemente aggrappato a questa ragione d'essere, all'inizio ho cercato di coprire le molte piaghe con il pietoso velo dello spirito apologetico. Indietreg-

giando ho poggiato le spalle al muro. Ormai non ho più risorse di fiducia da spendere. Ogni altra illusione sarebbe fatale: mi sentirei distrutto interiormente e colpevole di fronte agli altri a cui ho preteso annunciare l'« unum necessarium ». Questa critica, libera da timori reverenziali, forse persino impietosa, è per me l'unica possibilità per ricostruire una coerenza interiore e un rapporto leale con gli altri.

Così impostata la critica giunge alle seguenti conclusioni. Se i principi dell'umana convivenza che la chiesa oggi propone come intrinsecamente legati alla fede ieri essa stessa li negava.

1) Vuol dire che la dottrina sociale della chiesa non comporta principi immutabili, né è intrinsecamente legata al messaggio di salvezza.

2) Vuol dire che la gerarchia ecclesiastica dopo evidenti errori non può presumere l'infallibilità in questa materia e perciò non può imporre la sua dottrina sociale pena la esclusione dalla comunità ecclesiale.

3) La già iniziata storicizzazione della dottrina sociale della chiesa, non solo nel suo momento applicativo, ma anche nella formulazione dei principi, richiede per essere completa un raffronto tra questi e le ideologie correnti nel tempo.

A me pare che la *Rerum Novarum* non dica nulla di più di quanto avrebbe detto un liberale illuminato. Giolitti nel suo primo ministero (1892/93), appena un anno dopo la *Rerum Novarum*, fa un passo ancora più avanti: riconosce agli operai il diritto di usare l'arma dello sciopero e di organizzarsi liberamente in partiti e sindacati.

Sia nella *Rerum Novarum*, sia nella *Quadragesimo anno*, sia nella *Mater et Magistra*, sia nella *Pacem in terris* e nella *Populorum progressio*, non c'è un principio che una sana ragione storica non possa affermare da sola, non c'è una verità che richieda la rivelazione cristiana per poter essere pensata. Tutte queste encicliche sono la trascrizione in termini religiosi delle ideologie correnti nelle varie situazioni storiche colte dal punto di vista di una coscienza fondamentalmente conservatrice, anche se sensibile ai problemi umani.

4) «L'originalità cristiana» è uno squillo di tromba che ridesta i morti. Consola e rassicura chi vive l'esasperante esperienza della lenta erosione, della sconfitta assaporata sorso per sorso. Questo spiega il successo che la frase va riscuotendo, passando di bocca in bocca, il pili delle volte senza un contenuto da esibire. Questa originalità di fatto è stata sempre imposta dall'alto a una base che tende a scivolare verso sinistra. Nella concretezza storica si è spesso risolta in un prostituirsi delle forze cattoliche al potere conservatore, con il tradimento dei valori umani e cristiani.

L'originalità cristiana, da salvaguardarsi di fronte al socialismo, nel 1913 con il patto Gentiloni ha posto l'elettorato cattolico al servizio dei governi liberali, in un momento in cui l'istituzione del voto universale avrebbe rovesciato il potere borghese privo di base popolare, nel 1922 ha portato i parlamentari cattolici alla diretta partecipazione nel governo Mussolini, nel secondo dopoguerra, pur con il merito della difesa della libertà e della ricostruzione, ha fatto in pieno il gioco di quel capitalismo che oggi riscopriamo disumano e corrotto. La prassi è il vaglio delle dottrine politiche: dove è l'originalità cristiana?

Proposta di una metodologia alternativa.

Da quanto è stato detto risulta che storicamente non si danno principi sociali fondati sulla fede; quando si è preteso affermarli si è fatto del contrabbando. Tuttavia l'esperienza di fede per il fatto che coinvolge l'uomo nel senso ultimo della sua esistenza, non può rimanere indifferente di fronte a qualunque aspetto di questa esistenza. Il senso della vita non è un'idea chiara e distinta che esiste in sé nell'iperuranio, ma sale e lievito del concreto vivere.

A questo punto però non si tratta di sostituire dei principi con altri principi e di ripromettere (ormai con quale credibilità?) una maggior fedeltà ai principi evangelici. Questa volta il discorso punta più in radice, richiede il cambiamento della metodologia di questo rapporto: non più la deduttività piramidale del sistema, ma la dialetticità che opera nell'esperienza vissuta, dove le due istanze della fede e della storia si mediano dinamicamente.

L'esperienza dell'incontro tra Dio e l'uomo, che ha il suo vertice nella figura di Cristo, è l'essenza e il centro dell'annuncio

biblico. Il Dio d'Israele non viene colto nell'universalità attraverso l'astrazione del pensiero, ma è lui stesso che si rivela a un intero popolo nella concreta esperienza storica. Il linguaggio con cui Dio si comunica non può essere che il linguaggio di questo popolo storicamente collocato.

Linguaggio non è fenomeno puramente fonetico e simbolico. Nel linguaggio si esprime tutta l'esperienza vissuta di un popolo, con la propria storia e le proprie deficienze. Dio parlando al popolo d'Israele usa il suo linguaggio, usa il campo referenziale di modelli e di valori che questo popolo si è costruito coerentemente alla sua storia. La poligamia, la ferocia contro il nemico, la struttura sociale di subordinazione, non gli impediscono di far sentire la sua presenza. Dio usa il linguaggio di un popolo, ma non lo sacralizza. Anzi, il suo annuncio, al di dentro del campo referenziale umano, opera come elemento dialettico, che mette in crisi e spinge verso una crescita.

Ascoltare oggi l'annuncio biblico non vuol dire assimilare un insegnamento dottrinale, ma suscitare al di dentro della nostra esperienza globale l'incontro con Dio, come fondamento e senso ultimo del concreto vivere.

Va ben inteso che l'incontro con Dio non si pone sullo stesso livello dell'amicizia umana. Dio non supplisce il fallimento della comunicazione, non è il tappabuchi del disadattamento sociale. L'incontro con Dio non ha nulla di sentimentale: sarebbe una figura costruita dalla deviazione di una emotività frustrata. Non è uno dei tanti episodi della vita, ma il senso che investe tutta la vita: si pone non a livello fattuale, ma a livello dei valori.

La rivelazione divina non comporta una visione globale ed esaustiva dell'uomo, ma solo quel tanto che è indispensabile per rendere possibile l'incontro con Dio. È presupposta l'apertura dell'uomo alla trascendenza: solo presupposta; perciò nel momento riflessivo richiede una fondazione razionale che spetta alla filosofia. Proprio quest'apertura alla trascendenza è nella prospettiva cristiana il fondamento su cui si costruisce la comprensione della persona umana. Il valore di questa non è esprimibile in un enunciato, in una formula definita una volta per sempre. È piuttosto un punto inesteso di forza infinita, che di volta in volta si determina di fronte alle concrete situazioni storiche: di

fronte alla catena ai piedi, alla censura inquisitoriale, a ogni dittatura è libertà, di fronte alla subordinazione e allo sfruttamento è uguaglianza, di fronte all'analfabetismo è diritto all'istruzione ...

La mediazione con la storia non si pone tra una dottrina già ben definita in sé, e la sua applicazione pratica, ma all'interno della stessa visione dell'uomo, il cui volto non è mai definitivamente delineato, ma va emergendo volta per volta nella concreta vicenda storica.

Non la deduzione sistematica di principio da principio operata aprioristicamente, ma la mediazione dialettica vivente al di dentro dell'esperienza concreta, dove confluiscono l'istanza della fede e l'istanza dell'impegno politico. Senza questa mediazione l'affermazione del valore della persona umana rimarrebbe vaga e perciò storicamente inefficace.

Per di più, questa mediazione non può esaurire il suo compito in un momento privilegiato fissandosi in una struttura. La storia è continuamente nuova e perciò la mediazione deve essere continua. Proprio perché esperienziale la sintesi è dinamica.

Dio non può esprimersi che attraverso un linguaggio umano ma se questo linguaggio (nel nostro caso quello giudaico o quello medioevale) sfugge al dialettico confronto con il fluire della storia, finisce per fissarsi in formule sacralizzate. In questo caso « Fermati, o sole! » e « Servi obbedite ai vostri padroni » non esprimerebbero più i limiti di una mentalità primitiva, bensì gli immutabili decreti divini... ma allora Dio sarebbe l'antagonista dell'uomo che lotta per la sua liberazione e per la sua crescita culturale e politica!

La diversa impostazione del rapporto tra fede e politica è legata a una diversa concezione della storia. Da una parte la storia è il succedersi delle trasformazioni accidentali su di un nucleo sostanziale che rimane identico in sé, raggiungibile solo a-priori con la speculazione o con la rivelazione. Dall'altra la storia è il farsi dell'uomo nei suoi stessi valori essenziali, comprensibili solo se calati nella dimensione storica. La libertà, per esempio, non è una deduzione logica fatta dal genio nella rarefatta atmosfera delle biblioteche, ma una conquista legata a determinate situazioni storiche, pagata con tanto sangue e tante sofferenze: c'è l'impegno del pensiero ma c'è pure la lotta quotidiana di chi è morto sconosciuto portando la catena ai piedi.

Nessuno di fronte alla storia ha l'asso nella manica. Nessuno può sottrarsi all'incertezza e al rischio. Di fronte alla storia non si è spettatori in posizione di neutra e docente superiorità, ma attori coinvolti sino in fondo, in una ricerca drammatica.

Come logica conseguenza ne segue una diversa strategia nell'operare la mediazione. Le decisioni politiche si prendono non nelle chiese in base ai principi immutabili, ma nelle sedi dei partiti, dei sindacati, delle assemblee che rappresentano la volontà del popolo, sulla base dell'analisi della situazione, in vista di obiettivi storici. Anche il cristiano è tenuto ad essere presente in questi luoghi e ad assumere le comuni responsabilità. La mediazione tra politica e fede deve essere operata da quanti assumono il peso di queste decisioni, non da una casta sacerdotale che, «segregata» per una propria esperienza umana e per un proprio linguaggio, si arroga il diritto di parlare a nome di Dio imponendo la propria direttiva a un «gregge docile». L'aiuto a costruire questa sintesi sempre dinamica non viene da un oracolo infallibile che la storia ha sempre smentito, ma dal confronto con quanti vivono lo stesso problema al di dentro della comunità ecclesiale. Solo una chiesa radicalmente ristrutturata come comunità può diventare il luogo di questo dialogo vivente. Al di dentro di questa comunità acquista senso la stessa autorità, che certo non potrà più essere « ab hominibus segregata », ma solidale sino in fondo con l'esperienza di tutti. Alla chiesa il cristiano impegnato non chiede la soluzione dei problemi e gli orientamenti politici, ma di vivere l'incontro con Dio in coerenza con la propria esperienza storica e come senso ultimo di questa esperienza.

Questo è il punto nevralgico della questione! Il pensiero greco, proprio perché coglie il mondo dei valori attraverso la operazione mentale dell'astrazione, può dedurre dall'iperuranio delle idee il mondo sensibile e il modello della «Repubblica ». « Il Dio dei cristiani non è un Dio semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi ... ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe ... ». (Pascal - Pensieri 556). Non l'astrazione e la deduzione, ma l'incontro caratterizza nel cristianesimo il rapporto tra esperienza vissuta e valore di vivere. Dalla presenza di Dio nella vita cristiana non

è deducibile nessun modello di repubblica, anche se da questo faro di luce ogni sforzo costruttivo acquista senso e valore.

Alla chiesa è stata fatale la vicenda delle teocrazie. Chiamata a ricostruire una società distrutta ha indentificato la propria fede con l'ideologia socio-politica di questa società. Di conseguenza ha interpretato in maniera antagonista il sorgere delle varie ideologie politiche nell'epoca moderna, come se si trattasse di forze poste sullo stesso piano. Il confronto ha assunto un peso quasi determinante, da diventare la base su cui la chiesa ha costruito la propria autocomprensione in puntuale antitesi.

Eppure fede religiosa e ideologia politica si pongono su diversi livelli: la fede a livello del senso ultimo della vita dove il finito si apre all'infinito; l'ideologia politica a livello della storicità come un disegno determinato per l'organizzazione della società futura. Alla base di questo programma sta un valore che è venuto emergendo nel dibattito storico. Una ideologia politica è impensabile prima che la storia ponga il problema, è un residuo di sopravvivenza, quando s'attarda su una formula che si fa sfuggire i nuovi problemi. Il liberalismo, per esempio, nasce dall'esigenza di conquista della libertà individuale contro l'assolutismo, ma subito diventa un residuo storico, che tradisce lo stesso valore della libertà, quando questa per essere reale esige una diversa struttura economica basata sull'uguaglianza. Ogni progetto politico è come una cometa: ha una missione da compiere; una volta esaurito il proprio compito, deve tramontare.

La fede cristiana non ha un suo progetto politico. Eppure il cristiano non può esimersi dall'impegno in quel progetto politico che, poste determinate situazioni storiche, media con più autenticità il senso della fede nell'organizzazione dell'umana convivenza.

La mediazione tra fede religiosa e progetto politico non avviene nella pacifica linearità deduttiva, ma nel confronto dialettico di due istanze originariamente autonome. È inevitabile la tensione. Il contrasto e l'opposizione sono però frutto delle particolari vicende storiche, in cui il cristianesimo si è posto anche come ideologia politica e ogni ideologia politica innovatrice è sorta in contrasto con l'ideologia clericale.

Il rapporto tra fede e politica non è una dottrina immutabile e calata dall'alto, ma un compito sempre da realizzare nella mediazione dialettica dell'esperienza storica. Solo una chiesa intesa come comunità, dove la predica e i decreti sono sostituiti dal dialogo e dal confronto, può diventare il luogo di elaborazione di questa sintesi vivente.

Vittorio Mancucci