

G. Morra / Le ragioni dell'impegno

# POLITICA CRISTIANA, DI CRISTIANI, DA CRISTIANI

## STUDI CATTOLICI

anno XXXI - aprile/maggio 1987

Questa nota del professor Gianfranco Morra, ordinario di Sociologia della conoscenza nell'Università di Bologna, è un prezioso contributo al dibattito che con rigore e passione cresciuto da tempo intorno al senso dell'agire politico, inteso come superamento della mera mediazione tecnica dei conflitti sociali e adesione costruttiva alla realtà multiforme dei "mondi vitali". L'autore si interroga sulle possibilità dischiuse ai cristiani impegnati in politica, do-

po il tramonto del progetto maritainiano di "nuova cristianità", confutando le posizioni dottrinali di quegli studiosi — che sembrano definire l'attuale corso della Democrazia cristiana — per i quali la laicità è l'unica possibile realizzazione politica del cristiano, volto a rincorrere gli eventi e a darvi risposta. Si tratta in effetti di tesi culturalmente deboli, incapaci di innalzarsi alla comprensione filosofica della modernità, i cui caratteri peculiari — ateismo e nichilismo — sono per necessità i-

deale pervasivi della prassi politica dei partiti a ispirazione laica e marxista. La validità perenne del progetto di *civitas christiana*, il rifiuto delle subordinazioni al mondo e il riconoscimento che la scelta religiosa (primaria per il cristiano) sarebbe disattesa se non si traducesse in opere coerenti con la fede sono — conclude Morra — esigenze indeclinabili per i cattolici che agiscono nel politico e, più ampiamente, in ogni lembo della società civile. ■ ■ ■

Una riflessione sull'impegno politico assunto dai cristiani nelle diverse epoche consente una triplice upizzazione (senza, con ciò, escludere che siano esistiti e possano esistere tipi intermedi o commisti): una politica cristiana, una politica di cristiani, una politica da cristiani.

La strada della politica cristiana è stata per secoli l'unica percorribile. Nonostante le molteplici differenze, nei secoli che vanno da Papa Gelasio alla filosofia della restaurazione nel XIX secolo, lo schema della politica cristiana è stato coerente e costante. Esso non va confuso in alcun modo con la teocrazia, se con questo termine si intende l'identità di potere civile e potere religioso. Lo schema della politica cristiana (che a torto è detto teocratico, mentre dovrebbe essere chiamato progetto di distinzione e di subalternazione del civile al religioso) parte

proprio dal rifiuto dell'identità, peculiare del mondo classico, di potere temporale e potere spirituale (1). Ma tale rifiuto non viene capovolto nello schema opposto e simmetrico dell'identità di potere temporale e potere spirituale (né cesaropapismo, né papicesarismo). Vero è che talvolta, nel medioevo, la Chiesa ha dovuto supplire il potere civile scomparso; ma ciò è accaduto accomunando in una stessa persona due poteri distinti, mai identificando i due poteri (2). Lo stesso Stato Pontificio è sempre stato distinto dalla Chiesa cattolica e il Papa, in questi secoli, congiungeva, con tutti gli ovvi pericoli possibili, due poteri distinti — come, del resto, fa ancor oggi.

Nel suo trattato su *Chiesa e Stato*, Luigi Sturzo ha mostrato esemplarmente che il cristianesimo ebbe come schema prevalente la diarchia sociologica, che assunse forme diverse, ma sempre sulla base della distinzione tra i due poteri. Era inevitabile che tale distinzione desse origine a dei conflitti: fra Chiesa e Impero, fra Chiesa e monarchie nazionali, fra Chiesa e Stati totalitari (3).

Il progetto della politica cristiana, o meglio della *civitas christiana*, è stato valido per tutti (anche per i sovrani laici, i quali mai hanno contestato l'ordinamento etico cristiano della società) sino alle grandi scissioni delle Riforme prima e delle Rivoluzioni borghesi poi, con la loro ideologia del diritto naturale individualistico e del contrattualismo politico. A partire da tale epoca si accelera un processo di separazione della politica dai valori religiosi; nasce lo Stato laico e quella diarchia Chiesa-Stato, che dianzi era di subalternazione e di collaborazione, diviene di separazione: «libera Chiesa in libero Stato» (4). Lo Stato non si limita ormai all'esercizio del potere politico (ordine e difesa), ma assorbe gran parte delle funzioni che un tempo erano riservate alla Chiesa: educazione e assistenza. Al limite, lo Stato laico diviene, per naturale dialettica, Stato educatore e totalitario.

Mentre il vecchio progetto di civiltà cristiana si svolgeva in un *humus* socioculturale permeato di cristianesimo, il nuovo progetto (quale viene enunciato da autori come Luigi Sturzo e Jacques Maritain) si trova di fronte una società scristianizzata, prima nelle sue classi dirigenti e poi (nel nostro secolo) anche nelle masse popolari. Il progetto della "politica cristiana" (che Maritain considera l'equivalente, nell'ordine pratico, di ciò che nell'ordine teoretico è la filosofia cristiana) (5) deve dunque battere vie diverse — deve abbandonare sia la *potestas directa* del medioevo, sia la *potestas indirecta* dell'evo moderno, se vuole costruire (come si esprimeva Maritain, nel 1935, con la sua *Lettre sur l'indé-*

*pendance*) un "nuovo mondo cristiano" (6). La fine dell'"epoca sacrale" non comporta la fine della "cristianità", ma richiede la nascita di una "*nouvelle chrétienté*". Certo, tale compito è difficile, ma l'aut-aut è, nel nostro secolo, impellente — ormai non resta (secondo Maritain) altra scelta se non quella tra una "nuova cristianità" o il "ritiro dalla politica": «Il fulcro del problema consiste nel vedere se si crede che una politica autenticamente e vitalmente cristiana possa sorgere nella storia e prepararsi invisibilmente fino da ora. Sta nel sapere se il cristianesimo debba incarnarsi fino a tal punto, se la missione temporale del cristiano debba spingersi fin là, se la testimonianza dell'amore debba scender fin là, o se si debba abbandonare al diavolo il mondo in ciò che ha di più contrattuale: la vita civica o politica. Se si crede alla possibilità di una vita politica autenticamente e vitalmente cristiana, allora nell'ordine delle attività temporali il dovere più urgente consiste nel prepararle un punto d'inserimento» (7).

Non diversa, nelle sue finalità essenziali, fu la proposta di Sturzo: nessuno Stato cristiano, ma una società cristiana, realizzata da laici, senza l'implicazione diretta della Chiesa e delle sue gerarchie, sulla base dei principi del Vangelo e della filosofia cristiana: "un partito laico ad ispirazione cristiana" viene proposto come lo strumento principale di questa nuova cristianità. La laicità del partito, secondo Sturzo, non implica in alcun modo l'accettazione della secolarizzazione e del pluralismo; anzi, è vero il contrario, che, cioè, il partito può essere laico in quanto la struttura sostanzialmente religiosa della società rende superflua una sua connotazione confessionale: «Non abbiamo preso come insegna la religione, perché noi crediamo che della religione tutti gli istituti pubblici siano pervasi, come crediamo che tutta la vita privata sia imbevuta del suo spirito e della sua forza evangelica, dopo che il mondo pagano fu trasformato in cristiano» (Cosi si esprime Sturzo il 14 giugno 1919 al primo congresso del Partito popolare italiano a Bologna) (8). Nessun laicismo come garanzia del cattolicesimo, ma la possibilità della laicità fondata proprio sulla diffusa religiosità del popolo, in un momento in cui dire "popolare" significava dire "cattolico". Per entrambi, il luogo più idoneo nel quale realizzare tale progetto, è la democrazia. Non la vecchia democrazia individualistica e tirannica, ma una nuova democrazia, che Maritain definisce "personalistica, comunitaria, pluralistica e teistica" (9), e che Sturzo identifica nelle parole di Leone XIII: «Se la democrazia sarà veramente cristiana, recherà molto bene all'umanità» (10).

La politica cristiana

A ben guardare, dunque, il progetto di Maritain e Sturzo non esce dal quadro tradizionale della politica cristiana (quale che sia il giudizio da essi formulato sul processo di modernizzazione). Entrambi situano il progetto tradizionale in una mutata situazione storica, di cui hanno larga consapevolezza: al posto di una società religiosa, si è attuata una società secolare. È proprio in questa consapevolezza della secolarità del mondo moderno consiste l'acutezza e il limite di entrambe le proposte. Se infatti il mondo è, come è indubbiamente, radicalmente laicizzato, come sarà possibile permearlo di cristianesimo? Quale sarà la forza del progetto di una "nuova cristianità" in Paesi non più cristiani e guidati da regimi per definizione laici o agnostici? Certo, l'impegno in termini etico-sociali è sempre possibile e Sturzo considera unicamente valida una *potestas dirigens*, che si appella alla coscienza — ma sarà efficace nell'animare la società di valori cristiani?

È noto che entrambi i filosofi riconobbero la vanità della loro proposta — non già sul piano della validità, ma della realizzazione. Sturzo trascorse i dieci anni del ritorno in patria come esule e combattente proprio a riguardo del partito, che di quello da lui fondato si dichiarava l'erede (11); Maritain, che visse più a lungo, ebbe tempo di tracciare il bilancio del fallimento della "nuova cristianità": «Fino ad ora — e nonostante (o a motivo) dell'entrata in scena in diversi Paesi di partiti politici detti "cristiani" (la maggior parte dei quali è frutto di calcoli di interessi elettorali) — la speranza nell'avvento di una *politica cristiana* (rispondente nell'ordine pratico a ciò che è una *filosofia cristiana* nell'ordine speculativo) è stata completamente delusa» (12).

Nonostante siano state scorte contraddizioni nell'itinerario speculativo della filosofia politica di Maritain, un esame attento dei quattro momenti da essa attraversati mostra una sostanziale coerenza (che non significa identità di proposte). Il progetto maritainiano è sempre stato quello della politica cristiana e le quattro fasi si possono leggere come quattro diverse risposte al laicismo anticristiano della modernità:

1) sino al 1931 — cristianesimo e modernità (a causa dei Tre, anzi dei cinque, *risformatori*) (13) sono totalmente incompatibili; il cristianesimo e *Animoderno* (14); dato che l'unica cristianità possibile è quella sacrale del medioevo, una "civiltà cristiana" non appare in alcun modo possibile all'interno della modernità;

2) dal 1933 al 1940 — cristianesimo e modernità possono essere compatibili, nella misura in cui si abbandonano lo schema della cristianità sacrale

e si enunci un progetto di *Umanesimo integrale* (15), ossia di animazione cristiana del temporale ("nuova cristianità"), di una "città terrena vitalmente cristiana" (16); essa è possibile in modo precario già nell'avvenire vicino e in modo stabile nell'avvenire lontano (17);

3) dal 1941 al 1951 — *Cristianesimo e democrazia* (18) sono composibili, sulla base del comune riconoscimento de *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (19); il punto di incontro tra cristianesimo e regime democratico è un rapporto tra *L'uomo e lo Stato* (20) fondato sul primato della persona e sul rifiuto del totalitarismo; lo scopo del progetto maritainiano è la realizzazione di una "società politica realmente e vitalmente cristiana" (21); la "nuova cristianità" è possibile in "tempi molto lontani" (22), "a lunghissima portata" (23);

4) dal 1952 alla morte — il progetto della nuova cristianità rimane valido teoricamente, ma viene anche riconosciuto praticamente inaccettabile; quel processo di secolarizzazione, sul quale Maritain precedentemente intendeva innestare una ispirazione cristiana del temporale, non solo ha permeato di sé l'intera società, ma in parte anche lo stesso mondo cattolico postconciliare; anziché liberare il religioso dal sacro, per renderlo più presente nel mondo, la modernità ha liberato il mondo dal religioso, per renderlo sempre più autonomo e ateo.

Quali possibilità restano, dopo il riconoscimento del fallimento storico del progetto della nuova cristianità, per il cristiano impegnato in politica? È questa la domanda che non pochi si pongono e alla quale vengono date risposte diverse. Ai limiti, troviamo la risposta della politica di cristiani e quella della politica *da* cristiani.

## Politica di cristiani

Questo progetto nasce dalla consapevolezza piena della irrealizzabilità della politica cristiana in una civiltà postcristiana. L'analisi più interessante, in merito, sembra quella del sen. Pietro Scoppola, nel suo recente volumetto *La "nuova cristianità" perduta*. La validità sostanziale di non poche analisi storiche dell'Autore, che non è soltanto storico insigne, ma anche elemento di prestigio del cosiddetto "nuovo corso" della Democrazia cristiana, può essere condivisa anche da chi non scorge nel processo di cristianizzazione tutti quegli elementi positivi

che vi scorge il trionfalismo scoppoliano.

Ma quale indicazione politica offre lo Storico come risposta alla caduta del progetto della "nuova cristianità"? La risposta è importante, solo quando si pensi che il progetto della nuova cristianità ha animato l'azione della prima generazione della Democrazia cristiana (una generazione che proveniva, in generale, da una formazione ricevuta nell'Azione cattolica italiana o nella Università cattolica del S. Cuore di Milano e che, in ogni caso, aveva *Umanesimo integrale* come breviario politico). Sembra a Scoppola che la perdita del progetto della nuova cristianità non consenta più un progetto cristiano originale, ma richiede l'appoggio del cristiano ai progetti laici più rispettosi (o almeno meno irrispettosi) dei valori cristiani. Si tratterebbe, cioè, di passare da una "cultura del progetto" a una "cultura del comportamento" — e ciò significa troncare il legame con i presupposti ideologici e fare una politica come "risposta agli eventi".

Per Scoppola non è più possibile (né auspicabile) una politica cristiana; anche lo stesso partito cristiano è un controsenso, dato che l'unità politica dei cristiani è morta da tempo (e Scoppola, che vi ha contribuito ai tempi dei "cattolici del no", ne traccia efficacemente la storia al cap. IV: "La crisi del mondo cattolico"). La "diaspora" dei cattolici impegnati in politica comporta un arricchimento, in quanto vi saranno cattolici nei diversi partiti, e partiti diversi per gli stessi cattolici in momenti successivi: «In una società secolarizzata e in una democrazia dell'alternanza è la stessa unicità del soggetto cristiano che viene meno, proprio perché in politica, e tanto più in sede di partito, i cristiani non sono più un soggetto sostanzialmente unitario come in passato» (24).

La fine dell'illusione della "nuova cristianità", continua Scoppola, deve indurre i cristiani a fare propria la laicità come unica possibile realizzazione politica del cristiano: «La via dunque per la continuità di un forte partito di Democrazia cristiana in una società secolarizzata e in una fase di inevitabile democrazia dell'alternanza, in cui il rapporto con la Chiesa non è più elemento di identità adeguata, è quella di una progettualità politica pienamente laica nei suoi contenuti, ma capace di esprimere compiutamente esigenze etiche e valori di cui i cristiani sono portatori; sulla progettualità politica espressa da persone moralmente credibili e con iniziative coerenti dovrebbe formarsi il consenso e non più sulla premessa della dichiarazione di ispirazione cristiana» (25).

Mentre il clericalismo confonde i due piani del religioso e del temporale, la laicità li tutela e

consente al cristiano di riservare nel posto giusto un escatologico non contaminato, per lavorare insieme con gli altri uomini e all'interno dei progetti laici degli altri uomini per una società sempre più laicamente umana: «Occorre che la progettualità perda ogni suo legame con una qualche filosofia della storia, perda ogni pretesa di predeterminare modelli entro i quali il futuro possa essere inquadrato e divenga più semplicemente "risposta agli eventi" che ogni giorno ci sfidano sulla base di una coerente visione etica e di solide competenze, rinunciando però alla pretesa di saldare questi elementi in un modello originale di società»; «non c'è una cristianità da ricercare, un'altra patria terrena da attendere o da costruire, ma quella in cui sono chiamati a vivere i cristiani è la loro patria e in essa devono operare con il massimo di impegno, per il suo miglioramento, per la sua crescita in un senso più umano e al tempo stesso con il massimo di distacco interiore e di libertà» (26).

Ci siamo dilungati sulla posizione di Scoppola, non solo perché essa viene enunciata da uno studioso apprezzato, ma anche perché è facile ritrovarla in tutti gli esponenti del "nuovo" corso della Democrazia cristiana, che sembra aver fatto proprio il modulo della "politica (laica) di cristiani". Esso emerge pienamente, anche se in termini più dichiaratamente politici, dalla interessante e articolata *Intervista sulla Dc*, concessa dall'attuale Segretario Ciriaco De Mita ad Arrigo Levi. Il discorso procede per oltre duecento pagine, nelle quali un po' tutti i temi politici emergenti vengono trattati. In tutto il libro manca ogni riferimento a un progetto, anche indiretto, di ispirazione cristiana. L'intervistatore, giornalista laico, ne rimane sorpreso e cerca di stimolare il Segretario di un partito, che ha l'aggettivo "cristiano" nella sua carta d'identità; ma il pudore di De Mita non abbozza: né Stato cristiano, né politica cristiana, ma un partito di (lontana) "ispirazione cristiana" che difende la democrazia e la laicità come compresenza di tutte le opinioni. Scrive il Segretario: «La Dc non vuole costruire lo Stato cristiano. No, no, Levi: "cristiano" è indicazione possibile per definire l'ispirazione ideale di un partito. "Cristiano" in riferimento a un ordinamento sarebbe improprio; il che non significa che l'ordinamento debba essere in contrasto con i valori cristiani. Chiunque deve poter vivere la vita di cristiano in una comunità. Ma se la tutela venisse trasferita dal rispetto dei valori alla garanzia del valore stesso, che allora si identificherebbe con la norma che lo impone, si introdurrebbe un principio di intolleranza. Il che non significa che i credenti non possano, e anzi non debbano

operare nella società per organizzare la convivenza sociale con regole che non limitino la loro possibilità di vivere la vita di grazia e per promuovere la crescita morale e religiosa della società stessa»: «No, qualsiasi aggettivazione rischierebbe di ridurre la forza contenuta nell'indicazione di "Stato democratico"» (27). È interessante che, in piena consonanza con le tesi del sen. Scoppola, De Mita affermi che l'ispirazione cristiana del partito non deve tradursi in un progetto cristiano, ma in un progetto democratico e laico. La "democrazia cristiana" non è certo lo strumento per portare la democrazia al cristianesimo (come sognavano Maritain e Sturzo), ma è piuttosto lo strumento per dissolvere il cristianesimo nella democrazia e nella laicità, come aveva peraltro acutamente intuito Gramsci: «Il cattolicesimo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida» (28). Il sostantivo democrazia ha tagocciato l'aggettivo cristiano al punto che questo vale per il nome del partito, ma non per il progetto politico del partito. Ciò non significa, tuttavia, che De Mita intenda allentare i rapporti con il mondo cattolico. Lo ha mostrato alla fine del XVII Congresso nazionale della Dc, quando, nella sua azione di rinnovamento del partito, ha introdotto una novità significativa: la creazione di un Dipartimento per i rapporti con i cattolici (così come avviene in tutti gli altri Partiti laici). Il merito dell'*Intervista* di De Mita è quello di definire concettualmente quell'atteggiamento di pragmatismo alla giornata e di mediazione meramente utilitaristica, che da non pochi anni caratterizza la dirigenza del suo partito. Una sicura riprova ci è giunta dal discorso tenuto da De Mita, il 7 febbraio 1987, all'Assemblea della Dc lombarda. Il giorno prima avevano parlato padre Angelo Macchi S.J., direttore di *Aggiornamenti sociali*, e don Luigi Giussani, fondatore di Comunione e Liberazione (oggi presente, col nome di Movimento popolare, nelle liste della Dc). Entrambi avevano sostenuto la necessità di una animazione religiosa della politica. De Mita ha risposto che i movimenti hanno il compito di animare la società, ma che la politica spetta solo al partito. Ora, a parte l'arretratezza di un simile giudizio, nel momento in cui dovunque si assiste alla crisi dei partiti e al proliferare di movimenti, dove il partito "laico" possa trovare l'"animazione cristiana", De Mita non ha indicato (29).

Ve un altro recente scritto assai significativo, che segue la medesima linea: quello del prof. Paolo Prodi, *Ipotesi per una politica culturale*. L'importanza dello scritto, ben oltre il suo spessore culturale, appare legata al ruolo svolto dal-

lo storico; egli è Dirigente del Dipartimento attività culturali della Dc. Prodi è autore della prima relazione contenuta nel volumetto collaborativo. Egli prende come punto di partenza una demonizzazione del clericalismo e dell'integralismo, mali preconiziati (e, proprio perciò, criticati in ritardo, nel momento in cui è ben difficile reperire tracce): «Il Concilio Vaticano II ha tolto carattere normativo alla dottrina sociale cristiana, collocandola al livello di un orientamento e di un richiamo di principi di etica sociale che, come tale, resta indeclinabile, che perde, tuttavia, ogni presunzione di programma che attenda solo di essere applicato»; «evitare ogni riclericalizzazione e ogni confessionalismo» e «ricostituire la politica sotto la norma morale pure nella sua autonomia» (30).

Da queste disinvolute premesse deriva che non solo la dottrina sociale della Chiesa (sulla cui prescrittività, sia pure come generale progetto di antropologia sociale, da riempire di diversi contenuti nelle diverse situazioni, più volte Giovanni Paolo II si è soffermato), ma anche ogni progetto di politica cristiana o di nuova cristianità appare obsoleto. Non rimane se non una politica di cristiani nei diversi partiti, nessuno dei quali può essere detto cristiano (se lo fosse, il cristiano, in nome della propria laicità, avrebbe il dovere di non appoggiarlo). Nessun progetto politico cristiano, dunque, ma "un progetto di società pluralista" non da "Stato cristiano" o da "nuova cristianità", dove concorrere con altri alla formulazione prima e all'esecuzione dopo di progetti storici "umanistici". La Democrazia cristiana come partito si è riscoperta "parte", ma con l'ambizione legittima di fare appello in nome esclusivo della sua tradizione a un'opzione politica determinata, a un programma politico, qualificandosi come "una tra le varie possibili esperienze politiche di ispirazione cristiana" (31). La definizione sturziana di "partito laico ad ispirazione cristiana" non riflette più la situazione attuale: la Dc è uno dei partiti laici ad ispirazione cristiana.

## Politica da cristiani

È facile trarre un valido insegnamento nella proposta dei sostenitori della politica non cristiana di cristiani: la demitizzazione dell'equivoco maritainiano di una società secolare-cristiana. Tale equivoco non risiedeva tanto nelle intenzioni teoretiche di realizzare una con-

vergenza tra un escatologico non patologico (come, invece, è in Barth) e un mondano non idolatrico (come, invece, accade nel comunismo) (32), sulla base di una distinzione della società dal sacro e di una apertura della società al sacro. Risiedeva, piuttosto, nella inadeguata comprensione della storia contemporanea nei suoi caratteri distintivi dalla storia moderna. La storia moderna è stata solo in un primo momento rifiuto della sacralità cristiana in nome di una sacralità mondana; in seguito, con un processo accelerato che ha rivelato le sue finalità piene solo nella storia attuale, è divenuta rifiuto di ogni dimensione religiosa in nome del totale relativismo teoretico e pratico. Non è un caso che le critiche più interessanti a Maritain siano giunte proprio da studiosi, come Fessard e Del Noce, che contestavano proprio quella inadeguata comprensione (33).

In realtà, sfugge a Maritain, tutto preso dalla giusta lotta contro il fascismo (del quale non sa distinguere le varie specie, così come faranno tutti i principali storici contemporanei; Maritain, e con lui Sturzo, fa di ogni erba un fascio) (34) e ingabbiato nella politica del fronte popolare, il carattere essenzialmente ateo del laicismo contemporaneo; sfugge il carattere antropocentrico del marxismo, che non è semplice "eresia cristiana", ma pseudoreligione anticristiana (35); sfugge la finalità borghese del proletariato, che egli sacralizza come investito di un compito storico: «Portatore di riserve morali fresche che gli assegnano una missione nei confronti del mondo nuovo» (36); missione che, sinora, si è realizzata come borghesizzazione delle masse popolari, non appena esse cessano di essere economicamente "alienate".

L'inadeguata comprensione storica di Maritain ha condotto a una incomprensione ancora maggiore la generazione maritainiana della Dc: si pensi a espressioni di difficile comprensione logica, quale la nota: «La Dc è un partito di centro che marcia verso sinistra»; o come l'altra di facile comprensione illogica, che i cattolici e i comunisti si sarebbero incontrati all'infinito, in una "convergenza parallela"; alla base di simili *pastiche* era una rilevante incapacità di leggere la storia contemporanea in termini metapolitici.

Il progetto di una politica da cristiani, che rifiuta come sterile e inadeguata la proposta democristiana di una politica di cristiani, parte appunto da una consapevolezza storica (nel senso di una storia filosofica come unico criterio per comprendere gli eventi della storia politica) (37) del carattere ateo e nichilistico della modernità giunta al suo fine e alla sua fine, al suo limite estremo e non superabile. Terminato il periodo

della modernità come ateismo religioso sostituito (con tutti i suoi appelli alla libertà, alla eguaglianza, alla giustizia, al progresso, al benessere, ecc.), viviamo ormai il periodo della modernità come conservazione del vuoto di valori, come difesa del nichilismo, come tecnologia dell'effimero e del gratuito, come incapacità di ogni trascendenza (38).

Mentre il bersaglio delle lotte precedenti della modernità era il privilegio borghese, ora la finalità è la difesa e la perpetuazione del privilegio borghese-proletario, in una società priva di ogni valore, che non sia quello della efficienza dell'inefficienza assiologica, della tutela edonistica e ludica del privato assicurato e assistito dal *Welfare State*. Il nemico diviene ora il residuo di religiosità, che ostacola la totale immenza tecnocratica e richiama a una dimensione umana non pianificabile tecnologicamente. Se Dio è morto (e su ciò non vi sono più dubbi), tutto è lecito — meno la religione, che testimonia che Dio non è ancora morto del tutto.

Figlia dello scientismo tecnologico e del relativismo morale, la società radicale (cioè priva di ogni radice che non sia la soggettività esistenziale e narcisistica) ammette e pianifica tutto, meno la domanda sul senso della vita e della società. Non v'è partito o gruppo o istituzione o chiesa che sia escluso da questa grande coalizione ludica — purché ciascuno agisca nella laicità, che difende la libertà delle coscienze nella misura in cui si esprima solo nel privato socialmente irrilevante. Non tema il cristiano: nessuna persecuzione, anzi ogni libertà, purché il suo non sia un agire *da* cristiano, ma *di* cristiano — nel primo caso, infatti, sarebbe "integralista" e "clericale".

Stupisce che persone e gruppi cristiani non si rendano conto che questa libertà limitata loro concessa (e accolta come liberazione "laica" dal "clericalesimo") li riduce a spazzini della società tecnologica, a terapeuti subalterni dei guasti di un progetto, che essi non possono in alcun modo esprimere. Un po' come il cane legato a catena può girare liberamente, ma solo lungo il filo cui è legato — che è il filo dei miti di regime, la cui ammissione consente anche al cristiano di essere accettato. Accade, così, che non pochi cristiani non sentono il ridicolo di scoprire, a distanza di anni e con un ritardo giustificato solo dalla consueta ignoranza, miti vecchi e spremuti, che il laicismo stesso ha gettato nel museo delle cere o nel bidone delle immondizie.

Ma che cosa significa politica *da* cristiani? Significa, anzitutto, riconoscere che il compito del cristiano di ogni epoca, passata presente futura, è sempre lo stesso: la costituzione di una

*civitas christiana*, ossia di un regime temporale, il quale sarà imperfetto come ogni altro regime temporale, ma sarà anche animato e impegnato (sia pure non totalmente) da valori cristiani non solo nelle coscienze, ma anche nelle strutture (che cosa sono mai le strutture se non l'estinzione delle coscienze?). Il progetto della politica cristiana e della società cristiana non è l'errore di un'epoca storica passata, ma il compito perenne del cristiano. Se c'è stato un errore in Maritain, è stato quello di contrapporre alla *cristianità la nuova cristianità*; quando, invece, non esiste mai una *nuova cristianità* ("nuova", ma per quanto? e quanto presto vecchia?), ma una *cristianità nuova*, ossia perennemente riproposta nei termini adeguati alle diverse epoche storiche. Il cristianesimo, proprio perché è metatemporale, non ha bisogno di essere fatto "nuovo", ma solo di essere "rinnovato". E il cristiano è contemporaneo con Cristo nella misura in cui sa rendere nuove tutte le società — quella medievale non meno di quella barocca e di quella contemporanea.

Nel nostro momento storico — che è di massiccia espulsione dei valori cristiani dalla storia e, insieme, di trionfo di una cultura della violenza e della morte — cristianità nuova significa:

1) riconquista della propria identità cristiana, ossia rifiuto delle subordinazioni e delle "genuflessioni" (Maritain) al mondo; ciò che va recuperato è lo "specifico cristiano" — sappiamo bene che per molte cose il cristiano è un uomo come tutti gli altri; ma sappiamo anche che, nella sua *metanoia* prodotta dalla fede, è diverso da tutti gli altri; ciò implica, come ha scritto il cardinale Ratzinger (39), la fine dello sport più diffuso tra i cristiani: la denigrazione masochistica della propria tradizione storica e l'esaltazione immotivata dei meriti dei non-cristiani; l'identità cristiana non è un semplice fatto oggettivo, né un semplice fatto di fede (cioè "religioso" nel senso soggettivistico e nascosto voluto dai tempi); essa implica la coscienza (*cum conscientia*) ecclesiale e la traduzione razionale della fede in una teologia e in una filosofia, in una morale e in una dottrina sociale; la fede si "fa" cultura senza asservirsi ad antropologie diverse da quelle della tradizione cristiana (ancora aperta);

2) riconoscimento che la scelta religiosa, prima per il cristiano, verrebbe tradita se non si traducesse in impegno sociale e politico coerente con tale scelta; la separazione protestante (oggi largamente diffusa anche in gruppi cattolici) tra *salvezza escatologica* e impegno sociale "laico" (la prima confessata nel privato e nel tempo comunitario della liturgia, la seconda gestita dalla laicità non-cristiana e anticristiana) non appar-

tiene all'antropologia cristiana, che è della distinzione e della convergenza tra fede religiosa e presenza nel mondo;

3) sarebbe un errore dimenticare che il progetto di una politica cristiana e la costituzione di una *civitas christiana* costituiscono un momento necessario della stessa esistenza mondana del cristiano; ciò che è in dubbio non può essere la presenza cristiana nel mondo, ma solo i mezzi di tale presenza; nel momento attuale si possono enunciare due diverse e complementari strategie: a tempi lunghi (anzi lunghissimi) lavorare per un ritorno, nel terzo millennio, di una società cristiana (che è quanto ci chiede insistentemente Giovanni Paolo II); a tempi brevi un impegno di presenza, soprattutto nel civile (ma anche, sino a quando è possibile, nel politico) per animare la società di valori cristiani, sia in senso critico, sia in senso costruttivo; il partito politico può essere uno strumento importante di questa presenza — anzi: i partiti politici, dato che l'unità politica dei cristiani è utile sino a quando il partito che esprime il luogo di tale unità porta avanti un progetto originariamente cristiano; quando ciò non accadesse, il cristiano è libero di scegliere diversamente (o limitare la propria attività ai movimenti cristiani operosi nel prepolitico, o trasformare tali movimenti in un nuovo partito politico capace di un progetto cristiano, od orientarsi come male minore ad altro partito politico); è noto che il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Gaudium et spes*, ha affermato con chiarezza tale possibilità: «Sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata scelta. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente» (40). Lo riconfermava Paolo VI nella *Octogesima adveniens*: «Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi» (41).

## Conclusioni

Ciò che più conta è la coerenza dell'impegno politico da cristiano con la tradizione rinnovata della comunità ecclesiale e con la sua dottrina sociale: ciò che più conta è il rifiuto della soluzione opportunistica e sterile della politica di cristiani. La via da seguire non è misteriosa o incerta (anche se misteri o incertezze possono esservi in alcune prese di posizione, sempre o-

pinabili, di laici e pastori). Essa viene indicata con evidenza ed efficacia dalle parole di Giovanni Paolo II al Convegno ecclesiale di Loreto, giunte come fari di luce in mezzo a nebbie e brume non poche: «La storia del movimento cattolico, fin dalle origini, è storia di impegno ecclesiale e di iniziative sociali, che hanno gettato le basi per una azione di ispirazione cristiana anche nel campo propriamente politico, sotto la diretta responsabilità dei laici in quanto cittadini, tenendola ben distinta dall'impegno di apostolato, proprio delle associazioni cattoliche. Essa ricorda che nello svolgersi degli avvenimenti non sono mancate tensioni e divisioni, ma è sempre prevalsa la tendenza verso un impegno che, nella libera maturazione delle coscienze, non poteva non manifestarsi unitario, soprattutto nei momenti in cui lo ha richiesto il bene supremo della nazione» (42).

Dalle parole del Papa emerge con chiarezza la perennità dell'imperativo antropologico della *politica cristiana*, la sua eternità nella *politica di cristiani* e la sua riproposizione adeguata ai tempi nella *politica da cristiani*. L'unità politica in tanto può avere un senso in quanto esprima, con tutte le legittime mediazioni, una unità antropologico-culturale e si traduca in un progetto originale e coerente con questa idea di uomo. La fede si fa cultura e la scelta religiosa si traduce in impegno sociale e politico da cristiano. Quando, invece, la politica da cristiano decade a politica di cristiani, allora il partito politico non è più "laico ad ispirazione cristiana"; esso diventa, piuttosto, un partito agnostico ad ispirazione non cristiana. Ma stiamo definendo una possibilità deplorabile, che nessuno di noi vuole.

Gianfranco Morra

- (1) Cf. O. CULLMANN, *Dio e Cesare. Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva*, Ed. di Comunità, Milano 1957.  
 (2) C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986.  
 (3) L. STURZO, *Chiesa e Stato* (1939), Zanichelli, Bologna 1959. Per la "diarchia sociologica" rinviamo alla nostra antologia: *L. Sturzo: il pensiero sociologico*, Città Nuova, Roma 1979.  
 (4) È la nota frase di Cavour, il quale si ispirò soprattutto all'opera di B. CONSTANT, *De la religion, considéré dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris 1824-27.  
 (5) J. MARITAIN, *Il condizionalismo della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 41.  
 (6) *Leure sur l'indépendance*, Desclée de Brouwer, Paris 1935, p. 12.  
 (7) *Ivi*, p. 45.  
 (8) Trattiamo la citazione da G. DE ROSA, *Il Partito popolare italiano*, Laterza, Bari 1974, p. 23.  
 (9) *Cristianesimo e democrazia*, Ed. di Comunità, Milano 1950, p. 118.  
 (10) *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 332.  
 (11) Cf. soprattutto le prose raccolte sotto il titolo: *Politica di questi anni*, voll. 5, Zanichelli, Bologna 1954-68.  
 (12) *Il condizionalismo...*, cit., p. 41. Quale fondamento filosofico del progetto politico va indicato soprattutto: *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974. Quest'opera venne pubblicata in Francia nel 1932. La cultura italiana ha letto il Maritain politico, senza conoscere il Maritain metafisico.  
 (13) Cf. *Trattato di filosofia* (1925), Morcelliana, Brescia 1967; a questi tre, Lucero, Carceio, Rousseau, vanno aggiunti Mucchiavelli (cf. *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968, titolo francese: *Principes d'une politique humaniste*, 1944) e Marx (cf. *La filosofia morale* [1960], Morcelliana, Brescia 1971).  
 (14) Cf. *Antimoderno* (1922), Logos, Roma 1979. Tardivamente tradotto in italiano, di esso gli studiosi di Maritain hanno tenuto poco conto. È del tutto ignorato anche da H. BAKS, *Il pensiero politico di J. Maritain*, Morcelliana, Brescia 1965.  
 (15) Citiamo dalla trad. di G. Dore, Studium, Roma 1946 (ed. fr., 1936).  
 (16) *Du régime temporel et de la liberté*, 1933, tr. it. col titolo: *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 54.  
 (17) *Umanesimo integrale*, cit., p. 198.  
 (18) *Cristianesimo e democrazia* (1945), cit.  
 (19) *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1977; cf. ora le postume *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985.  
 (20) *L'uomo e lo Stato* (1951), Vita e Pensiero, Milano 1953.  
 (21) *Ivi*, p. 201.  
 (22) *Ivi*, p. 191.  
 (23) *Il filosofo nella città* (1960), Morcelliana, Brescia 1975, p.

198.  
 (24) P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1985, p. 181.  
 (25) *Ivi*, p. 184.  
 (26) *Ivi*, p. 201.  
 (27) C. DE MITA, *Intervista sulla Dc*, a cura di A. Levi, Laterza, Bari 1986, pp. 199-200.  
 (28) A. GRAMSCI, *I popolari*, in "Ordine nuovo", 1 novembre 1919; ora in *2000 pagine di Gramsci*, a cura di G. FERRARIA e N. GALLU, Il Saggiatore, Milano 1964, vol. 1, p. 427.  
 (29) Le dichiarazioni di De Mita sono riportate uniformemente da tutti i quotidiani dell'8 febbraio 1987. Esse sono state sottoposte a critica da A. DEL NOCE, in *Il sabato*, 14-20 febbraio 1987 e da p. A. MACCHI, *ivi*, 21-27 febbraio 1987.  
 (30) P. PRODI (e altri), *Ipotesi per una politica culturale* (Dipartimento attività culturali della Dc), Cinque Lune, Roma 1986, pp. 6, 8.  
 (31) *Ivi*, p. 14.  
 (32) Sono i due termini "errati" di paragone di *Umanesimo integrale* (cf. soprattutto il cap. II).  
 (33) Cf. G. FESSARA, *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, voll. 2; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964. Di ben scarsa utilità è, in genere, la bibliografia italiana su Maritain. Rinviamo a un nostro breve studio: *J. Maritain. Appunti per un bilancio*, Tincani, Bologna 1985.  
 (34) Rinviamo a: A. DEL NOCE, *Il problema della definizione del fascismo, in Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.  
 (35) Cf. AA.VV., *Maritain e Marx*, Massimo, Milano 1978.  
 (36) *Umanesimo integrale*, cit., p. 184.  
 (37) Ancora una volta, è agli scritti di A. DEL NOCE che ci si deve riferire: *Il problema politico dei cattolici*, Unione italiana per il progresso della cultura, Roma 1967; *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; *Futuro prossimo*, Cappelli, Bologna 1978. Ma non si possono trascurare: E. VOTAVSKÝ, *La nuova scienza politica*, Boringhieri, Torino 1968; e, dello stesso, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1976.  
 (38) Ci sia consentito ricordare le nostre ricerche, nelle quali abbiamo cercato di svolgere una diagnosi della nostra civiltà: *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976; *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, *ivi*, 1979; *Le scure del Nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila 1985.  
 (39) J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, a cura di V. MESSORI, Ed. Paoline, Roma 1985.  
 (40) *Gaudium et spes*, n. 43 c.  
 (41) *Octogesima adveniens*, n. 50.  
 (42) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Loreto*, 11 aprile 1985, n. 8.