

I CRISTIANI E LA «CITTA'»

Per analizzare adeguatamente i discorsi civili del card. Giovanni Colombo, quelli che possiamo ora leggere nel volume *Discorsi alla città* (Milano, Vita e Pensiero, 1992), occorrerebbe ricostruire il clima storico in cui sono nati: essi infatti sono destinati, appunto, alla «città», e si legano ad eventi civili ravvicinati. Questo lavoro non ha tale ambizione, perché lo scrivente non può esibire una particolare competenza storica oltre a quella che gli deriva dall'aver vissuto i tempi in cui questi discorsi sono nati. Più familiari casomai essi gli sono per il loro rifarsi alla figura di Ambrogio, dato che sono stati pronunciati annualmente (1974-1978) nella basilica di S. Ambrogio alla vigilia della festa del Santo.

Questo riferimento ad Ambrogio, che apre e chiude i discorsi alla città, ha sempre un tono drammatico, conflittuale. Esso muove dalla prospettiva della generale dissoluzione della società imperiale e della crisi della Chiesa del tempo (1974); dal conflitto di Ambrogio con l'Imperatore come segno della tensione tra Chiesa e Stato (1975-1976); dalla lotta di Ambrogio con Simmaco come scontro di due culture (1978). Eppure la personalità di Ambrogio avrebbe potuto offrire anche squarci di quella serenità, che rallegra le sue opere poetiche e sulla verginità consacrata, le sue opere di afflato mistico, quali il commento ai Salmi o al Cantico dei cantici. E la spiritualità del Cardinale era attrezzata come poche a comprendere e gustare queste caratteristiche, sia per la Sua competenza e sensibilità letteraria sia per la Sua attenzione costante ai problemi di spiritualità.

Ma il Cardinale è pressato dalla spinta dei drammi dei Suoi anni, che erano «anni di piombo», e sente di dover percorrere una strada che gli era meno familiare. Egli la affronta non con il metodo della politologia o della sociologia, che non gli competevano, ma nem-

meno con sermoni moralistici. Sceglie la strada dell'individuazione e dello sviluppo delle costanti antropologiche e dottrinali. Del resto, la personalità di Ambrogio e la natura dei suoi tempi si prestavano a favorire questa operazione, e non risultavano semplici riferimenti «di circostanza». La collocazione dei drammi dell'oggi dentro una cornice ambrosiana permette di leggere la persistenza storica di atteggiamenti, che si presentano nel tempo sotto rinnovate spoglie, mediante un'operazione di tipologizzazione che ha un alto valore culturale. E la comparazione tra epoche raramente è forzata, proprio perché il Cardinale si affida alle grandi costanti culturali più che a riferimenti particolari.

Lo schema dei discorsi è costante. Partono, come si diceva, da Ambrogio, testimone dei drammi del suo tempo; accostano felicemente, a causa di un'affinità che accomuna due epoche di trapasso culturale, i dati del nostro tempo, interpretandoli secondo un'antropologia illuminata dalla fede e cercando in Ambrogio non tanto le risposte particolari, ma le indicazioni d'un ethos epocale.

Si sa che situare il presente nella storia produce, se è ben condotto, una comprensione che generalizza il senso e relativizza gli episodi, ne esorcizza gli aspetti ansiogeni e infonde di per sé una ferma speranza. Tanto più se la storia è impersonata da Ambrogio che dimostrò esemplarmente come la durezza dei tempi potesse essere attraversata e vinta. Così il Cardinale può parlare di «analogie inquietanti, tuttavia non disperate» (p. 24).

Il discorso che inaugura la serie è del 1974, tenuto nell'occasione centenaria della chiamata di Ambrogio alla cattedra episcopale (374). Data la circostanza, quel discorso avrebbe potuto essere più sereno e «celebrativo». Ma esso rifugge dalla decoratività e interpreta la circostanza come un invito ad un esame sintetico della situazione civile ed ecclesiale che Ambrogio trovava in quel momento: il «disfacimento avanzato» dell'Impero romano e la divisione nella stessa Chiesa milanese prodotta dall'eresia ariana, dominante nel clero stesso. Così traccia un quadro complessivo delle caratteristiche delle due epoche a confronto, tanto da risultare quasi un ragionato sommario anticipatore dei temi che saranno sviluppati dai successivi discorsi. Le tinte sono un po' calcate, perché noi sappiamo che al tempo di Ambrogio contro l'Arianesimo la grande Chiesa è ormai attrezzata a rispondere teologicamente, grazie all'opera soprattutto di Atanasio in Oriente e di Ilario in Occidente, pur se persistono ancora forti resistenze politiche. D'altra parte la crisi dell'Impero, se pure già strisciante, non appare ancora irreversibile, tanto che quell'età possiede ancora, tutto sommato, i tratti d'un antico equilibrio.

Gli accenni del Cardinale alla crisi della famiglia e della scuola al tempo di Ambrogio sono spie della prospettiva «attualizzante» in

cui quel discorso si pone: ricordiamo che nel 1974 si era tenuto il lacerante referendum sul divorzio (p. 27) e che la scuola italiana, lombarda in specie, era attraversata da forti tensioni, che vagheggiavano una rivoluzione pedagogica in direzione d'una «politicizzazione» della cultura.

La politica scolastica è uno dei tempi civili preferiti dal Cardinale, data anche la Sua pluriennale esperienza di responsabile di istituzioni didattiche e formative. La politica scolastica è per il Cardinale un banco di prova dell'effettiva esplicazione della laicità e del principio di sussidiarietà dello Stato, che dovrebbe garantire nei fatti il proclamato diritto di dar vita a istituzioni scolastiche culturalmente caratterizzate. Avvertiamo sotto le Sue parole (anche nel discorso del 1976) la forte domanda delle famiglie di quel tempo di far accedere i propri figli a scuole cattoliche, anche come rifugio contro la politicizzazione della scuola di Stato, e l'eco delle polemiche che accompagnarono i vari disegni di legge, mai andati in porto, sul finanziamento delle scuole non statali. Più tardi (1978) la Sua attenzione alla scuola si soffermerà sul difetto opposto a quello delle ideologizzazione, quello, cioè, della tecnicizzazione, cioè della sottrazione alla scuola della dimensione più propriamente culturale nel nome dell'utile e del funzionale (p. 111).

Non poteva mancare una presa di posizione sul dibattito sull'insegnamento scolastico della religione. Il Cardinale ne difendeva il carattere confessionale e l'obbligatorietà, all'interno d'una pluralità di insegnamenti confessionali o ideologici, garantiti per le diverse confessioni religiose e ideologiche, e obbligatori. Era la concezione cosiddetta dell'«opzione obbligatoria», che discendeva dalla Sua concezione della laicità dello Stato intesa come tutela e promozione di tutte le coscienze e di tutte le appartenenze religiose e culturali. Per questo stesso motivo a Lui stava a cuore che fosse un'autonoma decisione politica dello Stato a garantire l'insegnamento religioso e ideologico, e non un accordo concordatario, che avrebbe alimentato il sospetto che tale insegnamento fosse un diritto e un privilegio solo dei Cattolici o della Chiesa-istituzione. La cultura religiosa (latamente intesa) era per Lui un patrimonio della cultura *tout-court*: e in ciò vedeva bene.

Al Cardinale non poteva sfuggire che l'epoca in cui egli operava non poteva più dirsi «religiosa»; ma si aspettava che l'idea dell'insegnamento religioso obbligatorio passasse, nel nome della cultura e soprattutto della volontà dello Stato di attrezzare culturalmente le famiglie spirituali che si muovono al suo interno. Ma la Sua proposta di soluzione (pluralità di insegnamenti religiosi confessionali o ideologici obbligatori) non teneva conto d'un sentire, diffuso più a livello *elitario* che popolare, ma influente, che all'insegnamento

scolastico della religione applicava solo il concetto di libertà di coscienza adatto alla scelta religiosa personale, e si rifiutava di coglierlo come un fatto culturale di alto profilo; e che, soprattutto, identificava confessionalità con antiscientificità.

Noi restiamo dell'idea che, per salvare la dignità del discorso religioso, sarebbe stato meglio accedere all'idea dell'opzionalità dell'insegnamento confessionale (cosa che s'è comunque poi verificata), non però mettendolo in competizione con altri insegnamenti confessionali (il che non l'avrebbe sottratto al sospetto di antiscientificità e non sarebbe parso rispettoso d'una disomogenea, ma esistente, famiglia spirituale italiana areligiosa), ma affiancandolo con un insegnamento religioso aconfessionale per tutti, cattolici compresi, di tipo curricolare (la concezione del cosiddetto «doppio binario»). Si doveva forse valutare meglio la consistenza del sospetto che le ideologie secolaristiche addensavano ormai sulla religione, come funzionale alla conservazione ed espressione d'uno «spirito di potenza». Si doveva forse accogliere con maggiore confidenza il criterio prudenziale della *Gaudium et Spes*, laddove essa invita anche a saper rinunciare «all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni» (n. 76). Ma nella, crediamo legittima, differenza di opinioni, non possiamo negare un valore altamente culturale alla riflessione del Cardinale, che risente d'una precisa concezione dei rapporti Chiesa-Stato e della laicità dello Stato, all'interno d'un pensiero «forte» che poteva immaginare che all'insegnamento della religione si contrapponesse solo qualche altro dignitoso insegnamento fondativo, ma non – come poi spesso si verificherà – il «nulla».

Anche l'attenzione alla famiglia occupa un posto importante, all'interno di riflessioni più istituzionali che moralistiche. Il Cardinale la sviluppa affrontando il problema dei consultori familiari, criticando una prospettiva che insisteva pressoché esclusivamente sul momento sanitario e sulla componente sessuologica (p. 71), e trascurava un discorso propositivo di compiuta visione antropologica. La risposta al recente referendum sul divorzio (1974) non si abbandona ai toni della recriminazione, ma punta piuttosto sulla ricostruzione dell'unità della famiglia attraverso un'opera culturale, affidata anche a strutture ecclesiastiche educative.

Il ruolo delle istituzioni formative e sociali ecclesiastiche è sempre difeso dal Cardinale, sia sotto il profilo dell'appartenenza giuridica quando egli denuncia il rischio che siano subordinate ad interessi urbanistici (p. 72), sia sotto il profilo della specifica qualificazione culturale, in quanto esse appartengono al popolo cristiano lom-

bardo. Sappiamo che una polemica antiistituzionale attraversava allora la stessa Chiesa, di cui alcune espressioni criticavano l'insistenza su una formazione mirata più alle consuetudini che alle coscienze, basata più sulla potenza – e prepotenza – delle strutture che sulla qualità delle proposte formative. La critica poteva avere alcune ragioni, ma essa troppo drasticamente arrivava a decretare l'inutilità e la morte delle strutture tradizionali, se non addirittura d'ogni struttura. Il Cardinale, che era un grande esperto di questioni educative, non entra specificamente nella *querelle*: non mette mai in discussione il valore delle istituzioni formative e le difende agganciandole all'*ethos* della religiosità ambrosiana e ai «sudori» e ai diuturni «sacrifici» d'un popolo (p. 72). Alla più chiassosa ideologia del tempo, che innalzava a proposito e a sproposito la bandiera delle classi subalterne, il Cardinale rispondeva appellandosi alla secolare volontà d'un popolo minuto di avere suoi luoghi di riferimento visibili, quasi a far notare l'incongruenza d'una liberazione del popolo che passasse attraverso una mancanza di rispetto della sua volontà consolidata dal tempo.

Un altro vivissimo centro di interesse è quello del rapporto del Cristiano con la politica, inteso sia nei suoi aspetti istituzionali (rapporto tra Chiesa e Stato) sia come atteggiamento del Cristiano come cittadino, dentro la realtà politica. Anche qui Ambrogio è eletto a maestro. Ai suoi tempi infatti si pose «per la prima volta nella storia... con evidenza drammatica» il rapporto tra Chiesa e Stato (p. 22). Dice bene il Cardinale «Chiesa e Stato», perché già da prima di Ambrogio si era posto il problema del rapporto Cristianesimo-Stato e/o mondo (nell'età dei martiri e degli apologisti, ad esempio). Il tempo di Ambrogio è età «costantiniana» avanzata (p. 41) e il conflitto nasce ormai tra due realtà istituzionali: e si sa che Ambrogio è il Padre della Chiesa che ha in sede dottrinale dato un determinante contributo alla soluzione del problema. Per lui non si tratta solo di distinguere gli ambiti, ma anche di trovare il modo di non separarli, pur rispettandone la differenza. Ambrogio è un dichiarato avversario dello Stato etico, cioè di quella forma di Stato che prescrive i valori *finali* alle coscienze e non rispetta l'antecedenza della persona umana e delle società naturali; che non si preoccupa delle scaturigini naturali delle norme. Il card. Colombo sottolinea che proprio Ambrogio resiste al tentativo di ingabbiare la Chiesa nello Stato antico (pp. 41 s.).

Fu certamente Ambrogio a immunizzare l'Occidente dal virus cesaropapista dell'Oriente, dove l'Imperatore aspirava ad assorbire anche ruoli religiosi. D'altra parte Ambrogio, come era lontano dalla riduzione della Chiesa allo Stato, era avverso anche all'idea della confessionalizzazione dello Stato. Non perché non vedesse

l'utilità che il messaggio cristiano avrebbe apportato alla tradizione romana e alla sanità stessa dell'Impero, ma perché, da Pastore, avvertiva in entrambi i casi il pericolo di legare allo Stato le sorti della fede.

Noi possiamo ora tranquillamente dire che Ambrogio procedeva in una direzione opposta a quella di Costantino, che aveva risacralizzato lo Stato nel nome del Cristianesimo. Per Ambrogio non è l'Impero che assorbe in sé le funzioni della Chiesa in nome del suo dichiararsi cristiano, ma è la Chiesa che, valutando nei fatti il dirsi cristiano dello Stato, ne garantisce o ne smentisce la qualifica e lo accredita di fronte alle coscienze, giudicandone i gesti alla luce della legge naturale, che viene da Dio e di cui essa si sente custode.

Il Cardinale mette in guardia altresì dal pericolo d'un opposto sconfinamento (p. 43): quello che si realizzò nel periodo tardoantico e che diede origine al clericalismo occidentale. Perciò preferisce richiamare l'idea, pure ambrosiana anche se spesso mal gestita nella storia dallo stesso Cristianesimo, del primato della coscienza. Nel rispetto di questo e nel valore della legge naturale il Cardinale vede i mezzi di una retta distinzione che non sia separazione. Lo Stato, come la Chiesa, ha una sua autonomia, ma essa deve soggiacere alla legge naturale, che viene da Dio come la, più evidente, legge rivelata. E sotto questo aspetto la Chiesa può giudicare la moralità delle leggi dello Stato. Al Cardinale non sfugge che il concetto stesso di legge naturale è al nostro tempo sotto accusa, o per lo meno sotto giudizio: per questo egli preferisce storicizzarlo, individuandolo nei principi fondamentali della nostra Costituzione e nella «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» (p. 66).

Noi diremmo che il rispetto della libertà della persona è uno dei presupposti dell'agire etico, ma anche accettazione della forza razionale persuasiva della moralità, la quale sola al pubblico potere compete di usare, mentre la Chiesa ha da usare anche e primariamente la forza del messaggio profetico, rivelato, che pure, anche se con altro metodo, deve percorrere le vie della coscienza.

Il frequente richiamo del Cardinale al valore della coscienza si spiega col pericolo, che allora appariva incombente, d'un novello Stato etico (di tipo marxista), che avrebbe distrutto le soggettività a lui previe e preteso di dirigerle ai fini che esso avrebbe deciso. E che avrebbe annullato così la sua laicità e il principio di sussidiarietà che la gestisce (pp. 65-67). Per questo si leva un appello alla libertà, intesa come *parrhesía*, cioè come capacità di resistere di fronte al sopruso del potere, che caratterizza il discorso del 1976 e che si avvale di molteplici passi ambrosiani. E anche l'appello alla ripresa del senso genuino dell'autorità contro il disordine (p. 91). Dal versante del disordine diffuso, non da quello dell'autorità

costituita, veniva per il Cardinale il pericolo del costituirsi di uno Stato etico. Noi oggi vediamo con qualche maggior luce – peraltro ancora troppo fioca – come quel disordine potesse essere anche calcolato e manovrato per creare ad arte la cosiddetta «strategia della tensione», affinché, di fronte agli attentati all'autorità, si producesse una richiesta di intervento autoritario. Ma siccome il Cardinale si attesta sempre sulle balze alte della visione cristiana della politica, la Sua visione, per quanto politicamente datata, resiste al tempo. L'invito all'autorità nella verità non assume mai i toni d'una nostalgia per uno Stato «veritativo», che contrapponga la sua verità ad altre ideologie (il che lo connoterebbe come etico), ma per uno Stato che espliciti la sua forza nel contrastare la volontà delle ideologie, che lo percorrono con autorità usurpata, di accaparrarselo, trasformandolo in Stato etico, approfittando della sua debolezza.

Oggi noi constatiamo che la crisi delle ideologie ha molto ridotto, se non del tutto annullato, le probabilità del costituirsi d'uno Stato etico. Ma resta in piedi l'altro pericolo, anch'esso individuato dal Cardinale: quello dell'accontentarsi delle sole «certezze», spesso poi solo strumentali, a prescindere dalla «verità». Il Cardinale, sempre per intimo bisogno di tracciare quadri compiuti, finisce così col rispondere anche al nostro tempo, quando invita lo Stato a favorire la crescita della verità nei soggetti che lo compongono e a porre alla sua base la ricerca del «senso» delle sue decisioni. Sicché l'autorità si giustifica non per la decisione (che scadrebbe nel cosiddetto «decisionismo»), ma per il consenso che riesce a trovare attorno alla decisione e per la maturazione delle coscienze che questa produce.

Quanto poi allo stile dell'azione politica del Cristiano – problema sempre attuale –, il Cardinale condanna la pretesa indebita di ridurre il Cristianesimo a messaggio di liberazione socio-politica, ma contesta altresì la volontà di rinchiuderlo nell'ambito della coscienza e di ridurlo alla sola destinazione metastorica. Egli rivendica il diritto per i Cristiani – come per tutte le famiglie spirituali – di porre in essere esperienze sociali proprie, e non sempre e solo in via di supplenza. Nel nome della laicità dello Stato, si deve escludere per il cristiano solo la pretesa «di qualificare cristianamente le 'convivenze necessarie', quelle, cioè, che l'uomo non può né scegliere liberamente né liberamente abbandonare» (p. 52).

Ma quando egli invita i Cristiani a trovare e a proporre una propria identità e specificità, nel rispetto e nel confronto con le altre culture (pp. 57 s.), l'affermazione dev'essere accuratamente interpretata. Infatti se essa significa che il Cristiano deve elaborare una *cultura* omogenea e il più possibile compiuta a partire dalla

propria dottrina, essa giustamente configura i caratteri specifici dell'aggregazione di tipo culturale di una famiglia spirituale, che è necessaria e che inevitabilmente influisce sul piano politico, ma che è ad esso previa. Ma nel momento in cui quella cultura omogenea vuole avere valenza e traduzione politiche, deve farsi carico essa stessa della propria persuasività e scegliere le opportune gradualità: già essa stessa al suo interno – io ritengo –, non solo nel momento della contrattazione con le altre posizioni, che suonerebbe troppo smaccatamente come un compromesso contrattualistico o come una tattica furbesca. Essa invece deve elaborare già in proprio, con fedeltà al proprio patrimonio, la gradualità «economica» del suo proporsi e con questo bagaglio di specificità più condivisa andare al confronto intorno alla costruzione della città. Non so se al Cardinale fosse estraneo questo passaggio o se egli volesse attestarsi meglio sul Suo specifico ruolo di Pastore, custode dell'integralità di quel messaggio, che poi in politica il Cristiano stesso avrebbe fatalmente e sapienzialmente graduato e tradotto in conclusioni pratiche, in consonanza con la sua funzione e la sua sensibilità laica.

Il Cardinale afferma più volte il Suo distacco dall'integrismo. Ma integrismo si ha – come egli pensa (pp. 58 s.) – solo quando una cultura ritiene che, in nome della sua verità, non si debba concedere spazio alle altre per l'esplicazione delle loro potenzialità? Oppure anche quando le singole culture accettano bensì l'esplicazione delle potenzialità delle altre, ma cristallizzandone le posizioni e recintando dentro ciascuna le parti di verità che esse possiedono, senza farsi carico positivamente della compresenza e senza favorire l'incontro a vantaggio d'una più avanzata concordia civile e promozione umana? A me pare che talora il Cardinale faccia coincidere integrismo con Stato confessionale. Lo Stato rispetta la «laicità» quando permette allo stesso modo a tutte le culture (intese in senso lato) di realizzarsi; e la sua «antilaicità» si chiama propriamente confessionalità. L'integrismo è piuttosto l'antilaicità delle culture che, dentro una forma di Stato qualsiasi, si isolano nella loro, appunto, integralità e non accedono al principio del confronto nel nome del progresso – sempre graduale – dell'umanità tutta verso la verità.

All'interno della Chiesa erano vivi allora i segni di quello che appropriatamente è stato chiamato «postconcilio selvaggio» e si rendeva palese il fenomeno della secolarizzazione, sconfinante ormai nel secolarismo. Il riferimento ad Ambrogio nei discorsi del Cardinale si fa, a questo proposito, un po' meno persuasivo. Non si può parlare infatti di secolarizzazione al tempo di Ambrogio, quando la società è ancora saldamente «società religiosa»; nemme-

no l'arianesimo si proponeva di ridurre la religione a attività sociale. Ma il Cardinale, denunciando le riduzioni e cortocircuiti socio-politici del messaggio cristiano al Suo tempo, può a buon diritto chiamare in causa Ambrogio quale rappresentante d'una dottrina che punta sulla capacità e sull'iniziativa divina d'amore come origine della vera liberazione dell'uomo, al di là delle promesse delle attuali «utopie» mondane. Come ha rifiutato le pretese di ridurre il Cristianesimo a spiritualismo e ad intimismo, qui il Cardinale rifiuta un integrismo secolaristico, che emergeva dentro la Chiesa e che leggeva il Cristianesimo soprattutto come dottrina di liberazione politica, attribuendo indebiti caratteri messianici a storiche ideologie politiche. Uno sfruttamento politico d'una cristologia «scoronata» – com'era quella ariana – poteva rientrare casomai nei piani di queste, ma per l'arianesimo storico la cristologia non dava adito ad una visione secolaristica.

Se dovessimo tentare infine una approssimativa sintesi del pensiero del Cardinale quale emerge da questi discorsi, dovremmo segnalare per prima la presenza indefettibile d'un «pensiero forte», che non indulge nelle descrizioni di fenomeni ma che cerca sempre la cifra interpretativa; che accetta le definizioni dottrinali e si colloca dentro un impianto dottrinale, che è ancora quello dell'epoca forte delle ideologie e della dottrina conciliare. La visione della politica è quella d'una attività sintetica basata su tensioni utopiche, incarnate in forze partitiche bene scandite, che si contrappongono in uno scontro decisivo su diverse ben marcate visioni d'uomo e di mondo. Il Cardinale, che pur condanna l'ideologismo, non ha dubbi sul valore positivo delle ideologie né del cosiddetto Stato sociale.

C'è, sottostante al discorso etico, quasi la convinzione d'una solidarietà di esso con un sistema e perciò esiste il timore che la società italiana fuoriesca da un sistema politico, improntato al personalismo e sostenuto dal cattolicesimo democratico, che garantisca l'orizzonte etico. Ma ci sono già i presagi della corruzione di questo sistema (p. 26), proprio perché esso ha perso, nella sua classe politica, i connotati ideali originari, che sostanziano le ideologie «forti».

Il rapporto cristiano-mondo (del quale la politica è parte costitutiva e essenziale) segue la lezione chiara del Concilio, anche se il giudizio sulla secolarizzazione è molto più segnato dal pessimismo. Esso è condotto sulla linea conciliare della laicità, che rispetta l'autonomia (relativa) delle realtà mondane e chiede un'opera di mediazione tra dati di fede e proposte politiche. Lontano sia dall'intimismo (riduzione coscienziale del Cristianesimo) sia dal secolarismo integrista (riduzione socio-politica del Cristianesimo), il card. Colombo ritiene che il Cristianesimo possa ispirare la politica.

Ma mi pare che il Cardinale punti primariamente su una ricompattazione di area etico-culturale più che partitica (p. 35). Così egli, pur non avendo potuto prendere in considerazione il non ancora avvenuto sblocco sistemico con il relativo indebolimento della necessità delle dighe partitiche, anzi quando ancora le contrapposizioni ideologiche erano al massimo grado d'intensità, invita, nel nome del rispetto «dell'autonomia delle realtà temporali» (p. 35), ad una aggregazione dei Cristiani in politica attorno a valori antropologici precisi e a valutare le ideologie alla luce di questi.

La visione antropologica (che è l'argomento specifico del discorso del 1977) è segnata dalla contrapposizione netta di due ideologie, quella cristiana e quella secolaristica. La contrapposizione si avvale di metodi «forti» – non escluso quello della violenza (p. 84) –, che sono segni d'un conflitto ancora ricercato e attivo, non d'una indifferenza etica quale poi si verrà imponendo.

Abbiamo già detto che questi discorsi non hanno fatto a tempo a contemplare la crisi delle ideologie e degli indebiti «assoluti» dell'ideologismo degli anni Settanta. Né l'imporsi nella legislazione di nuove forme di dissoluzione di valori naturali (l'aborto) o altre emergenze di tipo più esistenziale che ideologico, quale la tossicodipendenza. Né hanno assistito alla ripresa, pur essa peraltro ambigua, del senso del sacro. Ma, andando alle radici filosofiche delle culture, il Cardinale riesce già a vedere sotto il secolarismo forte il profilarsi dei connotati del pensiero debole, dove l'uomo, fattosi signore assoluto di sé, manipola le leggi etiche fino al relativismo e al nichilismo (pp. 82 s.) e dove il desiderio di certezza soggettiva soppianta quello di verità.

La Sua pastorale, pur indirizzata all'attualità, non è mai estemporanea o slegata dalle grandi acquisizioni dottrinali (soprattutto quelle del Concilio), che egli non subordina mai alle esigenze d'una pastorale dell'immediato, come non di rado invece avviene ai nostri giorni. Questa è un'altra Sua grande forza: ancorare la pastorale allo studio della Tradizione.

Mi pare infine che la Sua proposta pastorale sul rapporto del Cristiano con le realtà mondane segua pressoché esclusivamente una linea «discendente». Essa parte dal Cristianesimo come dal serbatoio di valori dell'uomo e glieli propone in una forma accettabile alla ragione, quindi non in maniera fideistica: «la visione cristiana delle realtà temporali, anche se ha nella fede talune delle sue imprescindibili sorgenti luminose, è da voi (*scil.* Cristiani) sostenuta e propagata nell'attuale contesto pluralistico solo per gli argomenti di ragione su cui si fonda e per i valori di sincero umanesimo e di autentica civiltà che essa comporta» (p. 75). Secondo

questa visione, il Cristianesimo è detentore e custode dei genuini valori dell'uomo: osservazione, questa, che è in un certo senso ovvia, ma che era ed è sempre opportuno ribadire per indicare la legittima competenza del Cristianesimo di parlare alla e sulla città.

Questa propensione determina talora nei discorsi del Cardinale, che sono situati in epoca fortemente contrappositiva, una certa schematizzazione e rigidità quando, a volte troppo rapidamente, si invita alla casa cristiana per trovare la soluzione dei problemi antropologici. Meno sviluppato è l'aspetto, direi, «ascendente», cioè quello che scorga anche la possibilità che sia la storia a ritrovare le tracce di valori cristiani smarriti dai Cristiani stessi e da essa a loro rilanciati, anche se sotto vesti secolarizzate: penso – ad esempio – al riscoperto valore d'una tolleranza e d'un rispetto dell'altro che non offrano immediatamente e un po' prepotentemente le risposte ultime; penso alla riscoperta storica della solidarietà verso l'uomo, in specie il più oppresso; penso ad una storica riscoperta della necessità di armonizzare l'uomo con il mondo; penso alla valorizzazione della donna. Certo, scoperte che il «mondo» propone sempre in forma ambigua, e spesso rovina nel momento in cui le propone, perché la storia non fa verità piena sui valori: ma scoperte reali e, alla radice, cristiane.

La coscienza morale, la ragione pratica, non è solo autonoma, ma è già essa teonoma, sicché partecipa essa stessa, anche se imperfettamente, alla luce del Verbo, ed è così un valore cristiano che si può trovare anche fuori della Chiesa. Allora l'incontro del Cristiano con l'uomo sul terreno della ragione non è una furbesca manovra per far accettare all'uomo i valori cristiani, ma è una via maestra della costruzione del Regno, voluta da Dio.

E' pur vero che l'ultimo discorso, quello del 1978, pone al Cristiano il problema di «come deve comportarsi... di fronte a genuini valori che egli scopre fuori del cristianesimo» (p. 103). Il Cardinale rifiuta il comodo *escamotage*, che era di Ambrogio come di tanta letteratura patristica, che si tratti di valori «rubati» dai non credenti alla cultura cristiana. Egli risponde distinguendo due significati di cultura: nel primo senso, che è quello umanistico di «coltivazione dello spirito», il Cristiano si apre all'accoglienza di quei valori perché sono essi pure in radice cristiani; ma quando per cultura si intende una visione globale dell'uomo e del mondo, il Cristiano è geloso della sua identità e a questa farà riferimento, senza poter aprirsi alla visione di fondo che sottosta agli stessi valori esterni (pp. 108 s.). Questo senso di appartenenza culturale è sottolineato dalla martellante anafora dei «solo» che costella questa parte del Suo discorso (p. 110).

Ma è da chiedersi se la stessa cultura cristiana intesa in questo

secondo senso non possa costruire proprio il suo nucleo criteriologico avvalendosi anche di quegli apporti esterni e non sia un dato chiuso ed irreformabile dalla storia, come se la storia non potesse permettere di estrarre dallo stesso tesoro del Cristianesimo ancora altre perle e cose nuove oltre a quelle vecchie.

Questa attenzione è meno spiccata nei discorsi del Cardinale, anche a causa della durezza di un'ora storica in cui soffiava un «vento di impietosa barbarie» (p. 110): ricordiamo che il 1978 ha assistito tra l'altro alla tragedia della morte di Aldo Moro. Ma va detto che non manca mai alla Sua teologia «discendente» il richiamo alla necessità di motivare razionalmente i valori di fede, e quindi un'avvertenza di dialogo e l'intenzione di raggiungere tutti gli uomini di buona volontà e di sano intelletto.

LUIGI F. PIZZOLATO
Università Cattolica