

CHIESA, SOCIETÀ E DEMOCRAZIA Un percorso tra fede, etica e cultura

SOMMARIO: PREMESSA – I. L'EREDITÀ MODERNA E LE SUE «SEPARAZIONI»: LE BASI CULTURALI DELLA ATTUALE DEMOCRAZIA: 1. *La separazione tra individuo e società*; 2. *La separazione tra etica e società: una società de-moralizzata*; 3. *La separazione tra religiosità e società* – II. APPORTI DEL MAGISTERO SOCIALE UNIVERSALE AL COSTITUIRSI DI UN'AUTENTICA DEMOCRAZIA: 1. *I primi apporti espliciti: Leone XIII*; 2. *Pio XII: per una «vera e sana democrazia» orientata al bene comune e alla pace, contrapposta ai totalitarismi di ogni segno*; 3. *L'attuale coscienza ecclesiale: una democrazia per il nostro tempo* – III. IL CONTRIBUTO DELLA TRADIZIONE CRISTIANA: IL SUPERAMENTO DELL'IMPASSE MODERNA E POSTMODERNA: 1. *Individuo e società: due opposti? Riscoprire alterità e partecipazione*; 2. *Società ed eticità*; 3. *Società, religiosità, verità* – IV. RILIEVI CONCLUSIVI

*La Chiesa apprezza il sistema della democrazia,
in quanto assicura la partecipazione dei cittadini
alle scelte politiche
e garantisce ai governati la possibilità
sia di eleggere e controllare i propri governanti,
sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno*
(GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 46)

PREMESSA

Il rapporto tra *Chiesa* e *democrazia* non è certo tra i più semplici da ricostruire su basi *storiche*; ancor più arduo, è tentare una riflessione *sistematica* a suo riguardo. È inevitabile, pertanto, che qui si tenti uno dei tanti percorsi possibili, cercando di porre anzitutto a confronto le principali risultanze del retroterra socio-culturale che dalla modernità è giunto a interessare l'attuale stagione, non casual-

mente denominata *post-moderna*, con gli apporti scaturenti dall'azione e riflessione ecclesiale.

In effetti, il luogo in cui per eccellenza emerge il contributo dei cattolici all'etica politica e, in seguito, alla democrazia, è il piano storico-testimoniale, a partire dalla vicenda di S. Tommaso Moro, condotto per la sua estrema coerenza al martirio e di recente proclamato *Patrono dei governanti e dei politici*, fino a figure esemplari quali Schuman e Adenauer per l'Europa, don Sturzo, De Gasperi, La Pira, Dossetti, Lazzati per la Chiesa italiana e, prima ancora, dei molti che attraverso il proprio contributo *teorico-pratico* hanno saputo vivere da protagonisti la stagione del movimento sociale cattolico italiano, da Taparelli d'Azeglio a Toniolo, per citare due nomi soltanto. Entro il contributo di questi e molti altri testimoni è riconoscibile il singolare intreccio tra momento rispettivamente *pratico* e *riflesso* della propria azione; l'uno si è potuto alimentare dell'altro, arricchirsi dell'altro e uscirne a sua volta illuminato.

Nel tentativo di far sì che tale feconda circolarità possa proseguire e incrementarsi entro l'attuale stagione della Chiesa e della società italiana, ci limitiamo a qualche spunto di riflessione che, entro il complesso panorama socio-culturale del tempo presente può illustrare meglio il rapporto tra *Chiesa e democrazia*¹, cui sono dedicate queste note.

Nel contesto delle attuali *democrazie* l'aperto riferirsi alla *verità* suscita infatti più di un sospetto, se non addirittura atteggiamenti di netto rifiuto. Quanto ha a che fare con la *verità* sembrerebbe volersi imporre in forma dispotica, autoritaria e comunque secondo modalità diametralmente opposte a quanto l'ideale democratico ha cer-

¹ Sul tema vi è ormai una vastissima bibliografia, anche recente, impossibile da riprodurre anche soltanto sommariamente qui. Il tema è stato fra l'altro ampiamente dibattuto alla 44ª «*Settimana sociale dei cattolici italiani*» (Bologna, ottobre 2004), i cui Atti sono stati pubblicati nel volume: F. GARELLI - M. SIMONE (edd.), *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*, EDB, Bologna 2005; si veda in particolare l'intervento del Card. D. TETTAMANZI, «I cattolici e la democrazia», *ivi*, 451-466. A questo argomento è stato dedicato anche il Convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale del 2004: G. AMBROSIO - G. ANGELINI - M. CANGIOTTI - M. MAGATTI - P. SEQUERI, *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione* (= Disputatio 16), Glossa, Milano 2004. Tra le testimonianze di momenti di ampio confronto sul tema attivati in contesto italiano in questi ultimi anni, vedi anche «Cristianesimo e democrazia nel futuro dell'Europa. Atti dell'incontro di studio di Camaldoli 12-13-14 luglio 2002», in *Il Regno-attualità*, Suppl. al n. 4 del 15 febbraio 2003, in particolare i seguenti contributi: E. JÜNGEL, «Pluralismo, Cristianesimo, Democrazia», *ivi*, 21-29; A. BONDOLFI, «Ragione pubblica, conflitti di identità e tolleranza», *ivi*, 30-34; W. KASPER, «La Chiesa e l'Europa di fronte alla sfida del pluralismo», *ivi*, 35-38.

cato tenacemente di perseguire; si pensi, in particolare, alla difesa strenua del *pluralismo* e della *tolleranza*, quali valori e presupposti irrinunciabili. La programmatica esclusione di ogni riferimento *veritativo* sembrerebbe pertanto *condizione di possibilità* affinché di *democrazia* si possa appunto trattare. Il tentativo svolto nell'immediato seguito intende viceversa mostrare come proprio una *corretta* comprensione della stretta alleanza tra *democrazia* e *pluralismo* richiede il riconoscimento del debito di entrambi nei riguardi della *verità*, da riscoprire in quanto non avversaria, ma amica e custode fedele di ogni autentica democrazia.

Per questo, sviluppiamo la riflessione in tre successivi passaggi: il *primo* teso a rilevare le principali radici culturali dell'attuale società, da cui sono scaturiti i presupposti delle forme di democrazia contemporanea; il *secondo* orientato a mettere in luce i più significativi contributi del magistero sociale universale per l'elaborazione di una democrazia autentica; il *terzo*, infine, intenzionato a superare, a partire dagli apporti della tradizione cristiana, le obiezioni emergenti.

I. L'EREDITÀ MODERNA E LE SUE «SEPARAZIONI»: LE BASI CULTURALI DELLA ATTUALE DEMOCRAZIA

La società attuale dipende molto più dall'assetto indotto dalla modernità e dai suoi successivi sviluppi (illuminismo, post-moderno) che non dalla *classicità* o dalla stagione caratterizzata dalla singolare unitarietà *religiosa, culturale e politica* («societas christiana») ascrivibile al Medio Evo, di cui è preclara testimonianza la riflessione di S. Tommaso, in cui la *società*, la *rispettiva autorità* e le *leggi*, anche civili, sono obiettivamente orientate al *bene comune*, essendo costitutivamente ispirate a *giustizia*.

Il panorama complessivo derivato dalla società moderna può essere sinteticamente descritto a partire da tre grandi *separazioni* o *tensioni*² che nel loro insieme definiscono il retroterra culturale che ha indotto il sorgere degli attuali sistemi democratici e, proprio per questo, rappresenta oggi un ambito privilegiato, oltre che ineludibile, di confronto.

² G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (= *Lectio* 4), Glossa, Milano 1999, 180-189.

1. *La separazione tra individuo e società*

La modernità, a differenza delle stagioni che l'hanno preceduta, non pensa più alla società come a una *totalità*, a una *unità ordinata* in cui ogni membro, sotto l'egida dell'autorità, trova la sua *appropriata collocazione*, grazie a *leggi* orientate a *giustizia*, valide universalmente e perennemente. La società moderna, che sorge dalla presa di coscienza del *cittadino* in quanto *individuo*, in quanto *soggetto* a sé stante, irrelato rispetto ad ogni altro e ad ogni altra realtà (si veda, esemplarmente, il *cogito* cartesiano e i suoi influssi: *io* penso – *io* sono; ogni realtà è *altra* rispetto ad un *soggetto* che si ritiene preconstituito a monte di ogni relazione sociale), vede la società non come un *ordo* nel quale ciascuno trova il suo posto proprio, ma come entità conflittuale e strutturalmente disordinata. Come una sorta di materiale grezzo, costitutivamente disperso, da riunire e riordinare grazie al proprio sapere di carattere *scientifico*, in grado di superarne le manchevolezze, integrarne gli aspetti carenti, correggerne i difetti, analogamente a quanto le *scienze sperimentali*, caratteristiche del sapere moderno, compiono nei riguardi di una natura considerata appunto materia imperfetta, da plasmare da parte dell'uomo al fine di porla al proprio servizio, di renderla in ultima analisi utilizzabile.

Vi è pertanto, d'ora in poi, una sorta di insanabile separazione tra le ragioni del *soggetto* e quelle della *società*, essendo espressione di interessi e valori contrastanti. Agli interessi del singolo, del «privato», che cercherà in ogni modo di tutelare se stesso, si opporranno quelli della società, della politica, del «pubblico», che a sua volta assumerà i connotati di un mondo *anonimo*, *impersonale* e unicamente *funzionale*, le cui finalità saranno tendenzialmente *altre* rispetto a quelle del singolo.

Si pensi alle grandi linee di soluzione proposte nel corso della modernità, sintetizzabili nella prospettiva *contrattualista*, in cui la società si costituisce questa volta «dal basso», a partire dalle regole fondamentali che individui ormai slegati devono darsi per poter risolvere la nativa conflittualità che li divide (Hobbes), per tutelare meglio i loro diritti e possessi individuali (Locke), per dare origine ad un insieme collettivo in cui ciascuno possa ritrovarsi dopo aver conferito tutto (Rousseau).

La società politica potrà così costituirsi soltanto a partire da un «contratto sociale»: un *patto* che, a partire dalle singole volontà individuali, detterà una serie di *regole* tali da attribuire, da un lato sufficiente libertà di azione e di esercizio dei propri diritti basilari ai cit-

tadini, dall'altro all'entità politica, lo Stato, i poteri necessari a tutelare almeno i tratti essenziali dell'insieme: difendere i propri confini, amministrare la giustizia, garantire un minimo di istruzione pubblica alla generalità dei cittadini, e così via.

Un contratto che, proprio a partire dalla sua configurazione *giuridica* (quindi ultimamente *formale, procedurale*), non consentirà però il costituirsi di una *vera e propria* società civile e politica. O meglio, sarà portatore di una chiara *contraddizione*: da un lato, per costituire la società è considerato ormai sufficiente un legame di tipo formale; dall'altro su queste stesse basi è costituito un vincolo che può giungere a esigere dal cittadino, in caso di conflitto bellico, anche la *vita*. E, in ogni caso, la società decide molto, anche in relazione al vissuto di tutti i cittadini; ad essa spetta stabilire regole non indifferenti concernenti la *vita*, la *salute*, la *famiglia*, i principali *diritti*, tra i quali la *libertà religiosa*, le modalità dei principali *rapporti* tra i cittadini, e così via. Affiora già qui la chiara difficoltà a considerare la società qualcosa di soltanto *esteriore, aggiuntivo* per la vita dell'uomo; qualcosa che preveda di disciplinare soltanto il suo «esterno operare», così come si esprimerà in molti modi la regola giuridica.

Da questa tensione, giunta in più di un'occasione fino al conflitto aperto, tra un settore pubblico apparentemente debole perché assoggettato alla disciplina di regole democratiche (ma che in realtà continua ad essere dotato di amplissimi poteri) e un cittadino che non ritrova più la società come «casa comune da abitare», ma come rigido intreccio istituzionale e funzionale da cui difendersi, la modernità non ha saputo uscire. Anche l'oggi vive e soffre di questa insanabile separazione: cittadino e settore pubblico giungono al massimo a *contrattare* tra loro, in molti modi, i reciproci interessi; l'uno richiede il massimo di libertà individuale e di diritti offerti alla sua persona, l'altro il consenso, ovvero la facoltà, pubblicamente sancita, di esercitare i poteri di governo. Ma l'uno e l'altro, cittadino e potere politico, permangono su due fronti di interessi contrapposti, alla radice dei quali non si intravede alcun *vero* legame sociale possibile, di là di quelli ispirati alla pura funzionalità.

2. La separazione tra etica e società: una società de-moralizzata

La società moderna si è costituita inoltre sul presupposto di una netta distinzione tra *etica* e *vissuto sociale corrente*. Proprio sul presupposto del primato dell'individuo, dell'insindacabile autonomia del

suo giudizio di coscienza, a livello sociale vale la pregiudiziale secondo cui si possono stabilire tutt'al più norme di condotta giuridicamente intese, senza pretesa di dire il *giusto* e l'*ingiusto*; ci si limita, assai più cautamente, a definire il *da farsi* e il *da non farsi*, di là di ogni considerazione di verità, di senso. Il diritto, *ius*, non ha più a che fare con *iustum*, ma con *iussum*: la legge non è più tale perché giusta, perché orientata alla verità dell'agire, ma soltanto perché è *comandata*; ovvero, attualizzando, perché decisa con i criteri stabiliti dalla democrazia rappresentativa, dalla maggioranza dei rappresentanti del consenso popolare presenti in un organo legislativo e così via. Che poi la legge approvata sia anche orientata alla vera crescita della società ovvero al bene comune, è altra questione. Il cittadino non deve obbedirvi in forza del suo intrinseco orientamento alla verità, ma del suo apprezzamento attinto mediante criteri di legittimità formale.

In effetti, inserire la corretta attenzione alle questioni etiche, alla base, volenti o nolenti, di ogni legge, non è cosa di poco conto. Anche oggi, i fantasmi dello *Stato etico* sono subito pronti a risorgere; anche i regimi *totalitari* hanno, fra l'altro, preteso di moralizzare, contro l'uomo stesso, la società che da loro si è trovata malauguratamente a dipendere.

In altre parole, l'ambito pubblico è riconosciuto come non idoneo a trattare questioni *etiche*, essendo luogo dell'incontro di svariati orizzonti etnici, culturali, religiosi, etici, come tale realtà *impersonale* per eccellenza, può al massimo stabilire linee di condotta istituzionalmente pattuite, valide un po' per tutti; o meglio, *procedure*, regole obbligatoriamente da *seguire*, formalmente aperte a qualsiasi contenuto, che, pur rimanendo indietro rispetto alle attese più elevate del bene della società, presentano l'indubbio vantaggio di essere apprezzabili da parte di tutti. Così che l'insegnante, il medico, il giudice, non saranno più socialmente apprezzati per la loro rispettiva capacità di insegnare, guarire o giudicare rettamente, ma anzitutto per la loro correttezza procedurale, la rispettiva conformità alle leggi, o, più spesso, alla loro lettera. Di questo saranno ritenuti anzitutto responsabili. La valutazione circa la rispettiva qualità di esercizio della professione va invece decisamente oltre le obiettive possibilità di giudizio procedurali; che potranno – dovrebbero! – predisporre le condizioni perché si raggiungano le qualità da tutti auspiccate, ma che nessuno saprebbe fino in fondo conseguire per mezzo di sole regolamentazioni. La legge è percepita infatti come *mediazione esteriore dei rapporti sociali*, posta tra *ciascuno* e l'*altro*, e la

società si attende, per suo tramite, comportamenti almeno formalmente *corretti*. Una società basata su un *contratto sociale*, non potrà se non tramutarsi in una società in cui le *procedure* godranno del corrispondente, inevitabile primato.

Questo può certo evitare – almeno nelle intenzioni – che l'agire pubblico scenda, in molti casi almeno, *al di sotto* di determinati *limiti*, che la legge sa indicare; che ciò tuttavia rappresenti l'ottimo storicamente possibile, anche da parte dell'attuale umanità, è altra questione.

La *moralità*, infatti, la imprescindibile *mediazione* tra *me* e *me stesso* di fronte ad altri, a ogni altro, la possibilità quindi di giudicare la bontà o meno di un agire, resta qui confinata nell'ambito della *coscienza privata*, frammentata e isolata³. La morale, dalla modernità in poi, riguarda la pura sfera soggettiva, di cui non è possibile trattare *pubblicamente*, né tanto meno fare *scienza*; come di ciò che è pura e spontanea creazione del *soggetto*, che resta appunto fenomeno inoggettivabile, non afferrabile mediante la strumentazione pre-disposta dal sapere scientifico.

Alla rigida separazione individuo-società si correla quella più profonda, tra *moralità* e *società*; anch'essa da porre a base di una democrazia che si rispetti, per evitare «l'imperialismo» dispotico dei valori.

Un riscontro attuale dei pesanti influssi di questa eredità si manifesta anzitutto nel fatto che, pur essendo da qualche decennio ripreso un certo interesse per l'*etica*, almeno sul piano della ricerca in ambito *accademico* oltre che in sede pratica, di accompagnamento dell'esercizio delle *professioni*, essa fatica tuttora non poco sia a trovare una propria, adeguata collocazione in quanto *profilo* attraverso il quale traguardare *l'intero agire dell'uomo* e non in quanto competenza regionale soltanto, sia perché troppo spesso costretta a dover difendere un proprio spazio per evitare di essere assorbita dalla *psicologia* (dal lato del *soggetto*) e dal *diritto* (sul versante *pubblico*)⁴. L'approfondimento di una prospettiva in grado di cogliere l'uomo in quanto libertà *responsabile di sé verso l'altro, il mondo e il futuro* pare certamente auspicabile⁵.

³ G. ANGELINI, «La coscienza privata. Individuo e società nella cultura contemporanea», *La Rivista del Clero Italiano* 65 (1984) 246-255.

⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 16.37-48.

⁵ Cf ad es. G. PIANA, *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa* (= Questioni di etica teologica), Cittadella, Assisi 2001.

In ultima analisi, la domanda che con maggiore urgenza si presenta alla coscienza comune può essere espressa così: può una società governata democraticamente, oggi, non interrogarsi sul bene e sui beni raggiungibili assieme, in forma associata, appunto? Può, e fino a che punto, eludere l'interrogativo circa il senso, le possibilità, le responsabilità che l'appartenenza sociale oggi comporta, scegliendo invece il profilo francamente basso della predisposizione di sole *procedure da osservare*, come se fosse oltretutto possibile immaginare un procedere non finalizzato, almeno implicitamente, orientato soltanto a preservare l'esistente?

E ancora: quale rilevanza obiettiva attribuire a *beni* pur comunemente frequentati e in grado di acquisire consensi di ampia portata, quali: *pace, vita e salute, famiglia, solidarietà, giustizia, difesa dell'ambiente*? Possiedono la consistenza un po' eterea di indicatori ideali, cui si acconsente in termini generali, ma che appaiono dotati di contorni molto più sfumati se non addirittura privi di contenuto in sede politica e giuridica (nel senso che il contenuto sarebbe via via loro attribuito secondo le circostanze, le regole e le maggioranze del momento) o possiedono valenza effettivamente ispiratrice di nuovi modelli di vissuto politico e sociale? E, in ogni caso, come trattare di beni come questi, in modo non sbiadito ma persuasivo, così che, non senza leggi, regole e procedure, ma *attraverso esse* possano diventare *ethos*, costume?

3. La separazione tra religiosità e società

A partire dal diffondersi a raggio europeo delle cosiddette «guerre di religione», la *fede* o se si vuole la questione religiosa in senso stretto è ricondotta alla competenza *dell'individuo* soltanto. Con il venir meno dell'unità sociale e religiosa indotta dalla «*respublica christiana*» non è più ritenuto possibile guardare alla religione come fattore unificante l'ambito sociale.

Si istaura anche qui, di conseguenza, un regime di tendenziale *separatezza*, così che le varie Chiese o confessioni tendono ad essere considerate alla stregua di associazioni private di fedeli, inserite nello Stato o comunque nel suo quadro legislativo complessivo. Esse godono di tanta libertà quanto lo Stato decide di assegnarne loro; si nega però una loro effettiva rilevanza pubblica, appunto perché scaturenti da adesioni individuali, basate su criteri insindacabili perché soggettivi, purché restino nei limiti dell'ordine e degli ordinamenti pubblici.

Viceversa, la pretesa di affermare la propria verità religiosa appare d'ora in poi come sinonimo di integralismo e di intolleranza; la società moderna si basa sul *pluralismo* delle opinioni e delle *opzioni veritative*, riconosciute di converso di competenza esclusiva del soggetto. L'importante è che il soggetto stesso non pretenda di generalizzarle, di trasformarle da scelta *individuale* a realtà *sociale*, onde evitare conflittualità.

Tutto ciò ha in sé un'innegabile valore, almeno nell'aiutare a cogliere la differenza tra l'adesione *personale* del soggetto alla fede, le sue declinazioni *condivise* (ad es. ecclesiali) e, soprattutto, le relazioni tra queste e l'ambito sociale e culturale in genere. Ciò è infatti alla radice del principio di *tolleranza* o meglio di *autonomia*, in quanto ammissione e legittimazione nei riguardi della presenza di altri o di diversi culti in base ai diritti riconosciuti a ciascun cittadino; principio soltanto in seguito evoluto nei termini più appropriati e positivi di *libertà religiosa*.

Problematica è invece una distinzione che diviene ormai totale *separazione* o, spesso, *inclusione* della questione religiosa entro la cosiddetta «ragion di Stato», vale a dire la modalità con cui, tra cinque e seicento, si tendeva ad affermare il primato dell'interesse dello Stato nei riguardi di qualsiasi altra finalità particolare. Limite di questo periodo è che dalla acquisizione, almeno sul piano di fatto, del *pluralismo* religioso, si passi alla sostanziale *emarginazione* della questione della *verità* dalle forme e dal dibattito inerente al vivere civile.

Questione tanto più rilevante oggi, in cui si passa da posizioni che rivendicano una assoluta *autonomia* tra ragioni della politica e della fede religiosa a forme di stampo *integralista* e intolleranti, che pretenderebbero una immediata valenza dei testi e dei presupposti religiosi in ambito civile.

La questione posta dalla fede religiosa al vivere sociale resta in ogni caso in tutta la sua pregnanza: può una società – democraticamente costituita – fare semplicemente a meno della *verità*, espungerne ogni *considerazione*, attestandosi su *valori minimi* soltanto perché da tutti condivisi? E, nell'ambito di una società *multireligiosa*, *multietnica* e *multiculturale*, *pluralista* e *tollerante* quanto a riferimenti etici e religiosi, contrassegnata ulteriormente dal crollo delle grandi *ideologie* (*de-ideologizzata*, quindi, emblematicamente, con il 1989) è ancora possibile trattare in sede pubblica di una *giustizia* non soltanto di carattere procedurale o strumentale ma orientata al *bene* della vita sociale, ovvero ad istituire un giusto legame?

II. APPORTI DEL MAGISTERO SOCIALE UNIVERSALE AL COSTITUIRSI DI UN'AUTENTICA DEMOCRAZIA

La risposta agli interrogativi sopra enunciati esige che si attinga anzitutto alla recente tradizione circa i rapporti tra *fede* e *democrazia*, non soltanto su basi esclusivamente teoriche quanto in quella singolare modalità *teorico-pratica* che ha assunto forma storica entro la *dottrina sociale della Chiesa* (= DSC). Come è noto, l'opzione a favore della *democrazia* in quanto modalità preferenziale di attuazione pratica del *bene comune*, che caratterizza l'attuale stagione della dottrina sociale, è emersa in modo graduale e non senza l'apporto dei *protagonisti* del movimento cattolico. Per limitarci al caso italiano, si pensi a coloro che hanno maggiormente influito nelle diverse stagioni del suo sviluppo *post-unitario*, sia come *singoli* che come *associati*: da Toniolo, a don Sturzo, a Dossetti, La Pira, Lazzati, De Gasperi, alle forme in cui si è manifestato l'impegno associato dei cattolici in Italia, dall'*Opera dei Congressi* alle *Settimane sociali*, ai *movimenti politici e partitici*. Il contributo teorico-pratico di questi e di molti altri ha offerto materiale e stimolo anche all'elaborazione tematica del magistero, a sua volta divenuto nel corso del *novecento* di sempre maggior rilievo come riferimento autorevole e organico per l'azione sociale.

Nell'ambito della riflessione credente circa la democrazia, il percorso che ha permesso alla riflessione ecclesiale di manifestare il suo apporto, *critico* e al tempo stesso *costruttivo*, ai modelli esistenti, è distinguibile in almeno tre *grandi tappe*, di cui cerchiamo di rendere brevemente ragione.

1. I primi apporti espliciti: Leone XIII

Le origini dell'*esplicita* considerazione del tema e degli interrogativi posti da un ordinamento *democratico* sono rintracciabili nell'enciclica *Libertas* di Leone XIII (1888) che, superate le difficoltà inerenti alle forme di governo popolare indotte dalla Rivoluzione francese, e più in generale dai moti rivoluzionari coevi e successivi, afferma:

Similmente non è vietato prediligere *governi moderati di tipo democratico*, salva però la dottrina cattolica circa l'origine e l'uso del potere. Purché *adatte per sé a fare il bene dei cittadini, nessuna delle varie forme di governo è riprovata dalla Chiesa*: essa vuole bensì, ciò che è voluto anche da natura, che esse si stabili-

scano senza offendere il diritto di alcuno, e specialmente rispettando le ragioni della Chiesa stessa⁶.

Un'esplicita considerazione della democrazia – spesso dimenticata – che la colloca tra «le varie forme di governo». Nella linea argomentativa sopra accennata, la democrazia resta infatti *una via*, un *metodo*, *partecipato* e orientato al riconoscimento pieno della dignità e dell'apporto di tutti, in grado di condurre a un governo giusto ed equo. La via in senso autentico resta di qualità superiore, ed è additata dall'autentica *moralità*, che nella società si compie nel *bene comune*. Questo aspetto, che la Chiesa trae dalla sua bimillenaria tradizione, trascende, ma prima ancora interpella, tutte le possibili forme di democrazia storicamente praticate. Anche questo fondamentale criterio di giudizio della *forma* democratica – che analogamente ad ogni altra forma di governo è da valutarsi in vista della sua capacità effettiva di pervenire al bene comune – non pare debba essere frettolosamente accantonato. Da qui scaturisce infatti quell'«*opzione preferenziale*» per la democrazia che affiora nella seconda grande tappa di sviluppo della DSC sotto questo aspetto, nel corso del magistero di Pio XII.

2. Pio XII: per una «vera e sana democrazia» orientata al bene comune e alla pace, contrapposta ai totalitarismi di ogni segno

L'apporto di Papa Pacelli emergerà soprattutto in due successivi *Radiomessaggi Natalizi* (= RMN), rispettivamente del 1942 e del 1944. Nel primo appaiono i grandi *contenuti etici* di uno Stato così come poteva essere progettato in vista dell'assetto politico che sarebbe potuto sorgere al termine del secondo conflitto mondiale,

⁶ LEONE XIII, Lettera enciclica *Libertas* sulla libertà umana, 20 giugno 1888, n. 23; versione italiana in R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa*, 2 voll., Massimo, Milano 1988², vol. I, 90. Accenni simili sono chiaramente rintracciabili anche in due altri interventi precedenti di Leone XIII, l'enciclica *Diuturnum illud* (1881) in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995, 3150 e l'enciclica *Immortale Dei* (1885), *ivi*, 3174-3175: «Anzi neppure si condanna in se stessa la partecipazione, più o meno larga, dei cittadini all'andamento della pubblica cosa; partecipazione, che in date circostanze e con certe condizioni può essere non solo utile, ma doverosa». Inoltre, l'esplicita presa di distanza da parte della Chiesa dallo schierarsi a favore di una determinata forma di governo civile, ritenendo sufficiente il criterio della legittimità del governo stesso, è già contenuta espressamente in un testo del 1844; *ivi*, 2769.

entro nazioni finalmente liberate dal flagello della guerra e dai regimi totalitari che ne erano stati la causa indiscussa. Nel secondo, è messa esplicitamente a tema la *forma democratica*, in quanto prevedibile modalità di superamento dei totalitarismi stessi e, soprattutto, occasione di un governo degli Stati ispirato a giustizia ed equità, in vista di una autentica e integrale pace sociale. Documenti entrambi *anticipatori* di una realtà in gran parte ancora da costituirsi, che in larga misura potevano fruire delle precedenti elaborazioni della DSC, ma che soprattutto spiccano per novità e ricchezza della proposta.

Il progetto in essi enunciato, infatti, sia nella linea dei *contenuti* (RMN 1942) che della *forma* di governo (RMN 1944) ebbe straordinaria importanza nell'atto del primo costituirsi della giovane democrazia italiana, attorno al momento originario della nostra Repubblica, quello Costituente. Un diretto confronto tra questi messaggi e il testo dei *Principi fondamentali* (art. 1-12) e della *Prima parte*, fondativa e a tutt'oggi indiscussa, della nostra *Costituzione Repubblicana* (art. 13-54), intitolata ai *Diritti e doveri dei cittadini* e come tale a forte contenuto *etico-sociale*, rispetto all'altra, già rivisitata e tuttora in via di revisione, concernente invece gli aspetti strutturali e regolamentari dell'ordinamento repubblicano, può mostrare l'efficace mediazione attuata, in un dialogo tra forze politiche anche molto distanti tra loro e non disposte ad una facile rinuncia al proprio orizzonte di valori e di pensiero, tra queste e il patrimonio di pensiero sociale già da tempo elaborato nella forma della DSC⁷. Anche l'esame dei programmi delle principali formazioni politiche presenti in Italia negli anni tra la fine del conflitto e l'immediato dopoguerra rivela come i politici che si erano ispirati alla DSC potevano fruire di una elaborazione molto più consistente di quella delle altre forze in campo⁸. Ne danno testimonianza anche alcune trattazioni organiche e pressoché esaustive concernenti l'ordine sociale di uno Stato, vere e proprie *sintesi sistematiche* espressamente ispirate alla DSC elabo-

⁷ Vedi almeno: G. GARANCINI, *I cattolici e la Costituzione. Segni di una storia di diritti* (= Le ragioni del diritto – Collana di testi e studi dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani [UGCI] 6), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005; U. DE SIERVO - L. ELIA, «Costituzione e movimento cattolico», in *Dizionario Storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2: *I fatti e le idee*, Marietti, Torino 1981, 232-246.

⁸ Cf G. PERTICONE, *Il problema attuale della Costituente*, Sansoni, Firenze s.d. [1945?], 135-181: 140-165. Sugli effettivi sviluppi storici del progetto, vedi ad es. G. CAMPANINI, *Fede e politica 1943-1951*, Morcelliana, Brescia 1976.

rate già a partire dal periodo immediatamente successivo al primo conflitto mondiale, quali i cosiddetti *Codici di Malines* e *Camaldoli*⁹.

Passando ora ai contenuti dei due RMN di Pio XII, abbiamo in essi indicati entrambi gli aspetti irrinunciabili di ogni discorso fondativo inerente alla democrazia. Essa richiede anzitutto il riconoscimento di alcuni notevoli *contenuti etici*, che già il RMN 1942 aveva prospettato: si pensi, oltre ai lineamenti fondamentali tratteggiati dal messaggio in ordine alla *società* e al *bene comune*, alle «cinque massime» fondamentali rappresentate dal primato della *dignità* e dei *diritti* della *persona umana*, dalla difesa *dell'unità sociale* e della *famiglia*, dalla tutela della dignità del *lavoro*, dalla ricostituzione del *corretto ordinamento giuridico* e dalla retta concezione dello *Stato*¹⁰.

Nel *Radiomessaggio Natalizio* 1944¹¹, pronunciato in occasione del sesto e ultimo Natale di guerra, Pio XII affrontò espressamente il tema della *democrazia*, o meglio della «*vera e sana democrazia*»¹², quasi nella previsione del nuovo orientamento socio-politico che avrebbe largamente prevalso, una volta cessato il conflitto, in gran parte degli Stati interessati, di là dell'assetto istituzionale da essi prescelto, monarchico o repubblicano¹³. Si tratta, come viene fin dagli inizi precisato, di un concetto di democrazia coerente con la centralità dell'uomo, che deve sempre essere considerato «*il soggetto, il fondamento e il fine*» di tutta la vita sociale, e mai semplicemente un «oggetto» o un «*elemento passivo*» di essa¹⁴.

La *struttura argomentativa* del messaggio, interamente attraversato da una forte tensione *morale*, dal momento che la considerazione della *democrazia* è sottoposta a precise condizioni di *eticità*,

⁹ UNIONE INTERNAZIONALE DI STUDI SOCIALI FONDATA A MALINES NEL 1920 SOTTO LA PRESIDENZA DEL CARDINALE MERCIER, *Codice sociale. Schema d'una sintesi sociale cattolica*, Roma, Edizioni «La Civiltà Cattolica», 1944; *I Codici di Malines e di Camaldoli*, Firenze, Edizioni Civitas, 1982. Si noti che il *Codice di Malines* conobbe due diverse versioni rispettivamente del 1927 e del 1933, quest'ultima più volte ristampata in italiano nel 1934, nel 1944 e nel 1948, mentre il cosiddetto *Codice di Camaldoli* venne elaborato nel 1943 e pubblicato nel 1945. Da ricordare anche l'apporto della XIX *Settimana sociale* svoltasi a Firenze nell'ottobre 1945, dal titolo «*Costituzione e Costituente*».

¹⁰ A illustrazione del celebre *Radiomessaggio* vedi soprattutto C. COLOMBO, *Il messaggio sociale di S.S. Pio XII. Commento al messaggio natalizio 1942*, Milano, Vita e Pensiero, 1943.

¹¹ RMN 1944: AAS 37 (1945) 10-23.

¹² RMN 1944: AAS 37 (1945) 12.

¹³ Cf RMN 1944: AAS 37 (1945) 12.

¹⁴ RMN 1944: AAS 37 (1945) 12; cors. ns.

prevede essenzialmente un *triplice* movimento. In un primo quadro, è tratteggiata la relazione tra *cittadino* e *comunità civile*, con l'esplicita indicazione dei *diritti* del *cittadino*:

Esprimere il *proprio parere sui doveri e i sacrifici*, che gli vengono imposti; *non essere costretto ad ubbidire* senza essere *stato ascoltato*; ecco *due diritti* del cittadino, che trovano nella democrazia, come indica il suo nome stesso, la loro espressione¹⁵.

Segue la correlativa considerazione della *pubblica autorità*, la cui condotta, tramite la figura dei rappresentanti del popolo, deve realizzarsi all'insegna di una piena moralità, altrimenti:

[...] sorgerà il pericolo che l'egoismo del dominio e degli interessi prevalga sulle esigenze essenziali della *morale politica e sociale*, e che le vane apparenze di una *democrazia di pura forma* servano spesso come di maschera a quanto vi è in realtà di *meno democratico*¹⁶.

Anche nell'immediato seguito, papa Pacelli si diffonde sulle qualità dei politici chiamati al *governo degli ordinamenti democratici*:

[...] una eletta di uomini *spiritualmente eminenti* e di *fermo carattere* che si considerino come i rappresentanti dell'intero popolo e non come i mandatari di una folla, ai cui particolari interessi spesso purtroppo sono sacrificati i veri bisogni e le vere esigenze del bene comune¹⁷.

Da ultimo, vengono enunciate le condizioni di possibilità di un'autentica *pace*, duratura e feconda, fondata sulla solidarietà tra le nazioni, di cui la *democrazia* rappresenta il passo preliminare¹⁸.

Sebbene non sia possibile qui sviluppare adeguatamente l'argomento, si noti che in questo messaggio sono rintracciabili diversi influssi sul testo della futura *Costituzione della Repubblica Italiana*, entrata in vigore il 1° gennaio 1948: dal primato della persona¹⁹ ad una visione articolata, non massificata ma unitaria e solidale di tutta la società²⁰, alle limitazioni del potere statale²¹, tratti tutti caratteristici della nostra Carta costituzionale, fino a quella che può essere consi-

¹⁵ RMN 1944: AAS 37 (1945) 13; cors. ns.

¹⁶ RMN 1944: AAS 37 (1945) 15; cors. ns.

¹⁷ RMN 1944: AAS 37 (1945) 16; cors. ns.

¹⁸ RMN 1944: AAS 37 (1945) 17-21.

¹⁹ RMN 1944: AAS 37 (1945) 12.15; cf *Costituzione*, art. 2: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

²⁰ RMN 1944: AAS 37 (1945) 13-14.

²¹ RMN 1944: AAS 37 (1945) 17.

derata una *anticipazione* del futuro art. 11 della nostra *Costituzione*, uno dei «*principi fondamentali*» che caratterizza il nostro ordinamento, là dove è richiamato il dovere di fare

tutto quanto è possibile per proscrivere e bandire una volta per sempre la guerra di aggressione come *soluzione legittima delle controversie internazionali e come strumento di aspirazioni nazionali*²².

Ulteriore segno, questo, di come la DSC abbia, in questa come in molte altre occasioni, contribuito al sorgere e all'incrementarsi effettivo e non soltanto formale del nostro e di molti altri ordinamenti democratici.

3. *L'attuale coscienza ecclesiale: una democrazia per il nostro tempo*

Il tema della *democrazia* è stato poi più e più volte ripreso da numerosi interventi successivi²³. Nell'enciclica *Centesimus annus*, in particolare, è rintracciabile uno dei vertici della riflessione della DSC circa la democrazia. Al n. 46, infatti, tratta delle condizioni e del problema di un'*autentica democrazia* in una società frammentata e pluralista:

La Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno (cf *Gaudium et Spes*, 29). Essa, pertanto, non può favorire la formazione di gruppi dirigenti ristretti, i quali per interessi particolari o per fini ideologici usurpano il potere dello Stato. Un'*autentica democrazia* è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della «soggettività» della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Oggi si tende ad affermare che *l'agnosticismo* ed il *relativismo scettico* sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché

²² RMN 1944: AAS 37 (1945) 18; cors. ns. L'art. 11, 1° comma, della *Costituzione* recita: «L'Italia ripudia la guerra come *strumento di offesa alla libertà degli altri popoli* e come *mezzo di risoluzione delle controversie internazionali*».

²³ In particolare da Giovanni XXIII in *Pacem in terris* (cf ad es. 31 e 34); *Gaudium et spes* (specialmente 31 e 75, sulla *partecipazione* di tutti alla vita pubblica); Paolo VI in *Octogesima adveniens* (ad es. 22; 24; 47); Giovanni Paolo II, in *Centesimus annus*, specialmente entro il cap. V, riservato a «*Stato e cultura*» (44-52: 46-47).

non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. *Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia.* Né la Chiesa chiude gli occhi davanti al pericolo del fanatismo, o *fondamentalismo*, di quanti, in nome di *un'ideologia* che si pretende *scientifica* o *religiosa*, ritengono di poter imporre agli altri uomini la loro concezione della verità e del bene. Non è di questo tipo la *verità cristiana*. *Non essendo ideologica*, la *fede cristiana* non presume di imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica e riconosce che la vita dell'uomo si realizza nella storia in condizioni diverse e non perfette. La Chiesa, pertanto, riaffermando costantemente la trascendente dignità della persona, ha come suo metodo il rispetto della libertà (cf Conc. Ecum. Vat. II, *Dignitatis humanae*). Ma la *libertà* è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della *verità*: in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni ed a condizionamenti aperti od occulti. Il cristiano vive la libertà (cf Gv 8,31-32) e la serve proponendo continuamente, secondo la natura missionaria della sua vocazione, la verità che ha conosciuto. Nel dialogo con gli altri uomini egli, attento ad ogni frammento di verità che incontri nell'esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle Nazioni, non rinuncerà ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede ed il corretto esercizio della ragione (cf Lett. Enc. *Redemptoris missio*, 11).

Al centro del precedente paragrafo è considerata quella che può essere vista come questione cruciale per la *democrazia*, ovvero quella della sua apertura (o meno) nei riguardi della *verità*, ovvero *dell'etica*.

I termini sono quelli del confronto tra *democrazia* e *totalitarismo*, che affiorerebbe oggi in forme più subdole di quelle ascrivibili al recente passato europeo. Se infatti il *totalitarismo*, convenzionalmente inteso, nega spazio alla verità sostituendo ad essa il proprio sistema di potere e contraddicendo di conseguenza, proprio ai fini del mantenimento del potere stesso, anche ad ogni esercizio della libertà, il *relativismo* tenderebbe anch'esso alla negazione della *verità* dichiarandola *opinabile* o *irraggiungibile*, almeno nella sua declinazione pubblica, condivisibile; imponendo così anch'esso un modello *ideologico*, tendente ad una drastica separazione tra ragioni della verità, lasciate unicamente ad ogni singolo soggetto, e ragioni della società; tra eticità personale e bene comune; tra ragioni del vivere privato e istituzionalmente pattuito.

Una autentica *democrazia*, viceversa, sembra potersi porre anzitutto come modalità di *riconoscimento*, di *apprezzamento* e di *regolamentazione comune* di tutto quanto in una società assume primato e valore tali da poter essere pattuito e garantito socialmente,

quindi in modo condiviso, dal momento che la democrazia non *fa* essere le persone e le società, ma è posta al loro servizio, allo scopo di poterne *riconoscere* il valore e i diritti preesistenti.

La *democrazia non è all'origine dei valori morali*, come *non lo è dei cittadini né delle espressioni personali e sociali del loro agire*; essa si configura essenzialmente come una *via* praticabile e apprezzabile da tutti in vista della crescita comune; come tale, è già premessa e portatrice di alcuni importanti valori e atteggiamenti universalmente stimati (uguaglianza, solidarietà...) e può favorire grandemente l'apprezzamento e l'esercizio effettivo di tutti gli altri, ma *non è fine a sé stessa*, essendo obiettivamente orientata a un governo che sia espressione del *démos*, della ricerca del bene di tutti e non di qualcuno o di alcuni soltanto; ad essa non corrispondono, di necessità, né *individualismo*, né *relativismo*, né *scetticismo*²⁴. Né, tanto meno, essa coincide con l'esercizio autonomo e *arbitrario* delle *libertà* di tutti o con l'attuarsi di una serie di *procedure asettiche*, immaginate come eticamente neutrali²⁵.

Il pregiudizio in base al quale il prezzo della *democrazia* consisterebbe nella programmatica *esclusione dell'etica* da ogni ambito pubblico²⁶, o comunque ad essa corrisponderebbe di necessità un at-

²⁴ Cf *Veritatis Splendor* 96b; vedi inoltre M. SCHOOTYANS, *L'Enciclica e la morale sociale*, 1.6; «Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?», editoriale de *La Civiltà Cattolica* 144/2 (1993) 417-427: 426-427; A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale* (= Quodlibet 4), Glossa, Milano 1996, 34-35; V. POSSENTI, «La "Veritatis splendor" e il rinnovamento della vita sociopolitica», *La società* 4/3 (1994) 469-483: 474-475, 478-479; di quest'ultimo Autore ci sembra di particolare efficacia il passo seguente (*ivi*, 474-475): «Il nesso tra politica e verità viene adeguatamente descritto riconducendolo a tre posizioni di base. Vi sono teorie per le quali la politica è al di sopra della verità, o forse meglio è creatrice di verità, l'organo creatore essendo a seconda dei casi il Capo, la Razza, lo Stato, il Partito, la Classe. In altre posizioni la verità non è prodotta dalla politica, ma la antecede e la illumina; una politica è ritenuta giusta se ospita e realizza un quadro di valori e di diritti su cui ci informa la ragione. Secondo un terzo modulo, politica e verità sono mutuamente estranee, perché la prima è mera espressione di interessi e di volontà irrazionali, mentre la seconda è elaborata dalla ragione solo nei quadri delle scienze formali ed empiriche».

²⁵ Sarebbe sufficiente un esame anche sommario dei testi costituzionali posti a base di tutte le attuali democrazie a dimostrare come proprio il riconoscimento dei *valori basilari* di una società costituisca il fondamento irrinunciabile di tali *progetti*, dichiarativi degli intenti comuni di una nazione; progetti fra l'altro *normativi* nei riguardi di ogni successivo atto legislativo o procedurale.

²⁶ Circa la sistematica «elusione della questione propriamente morale» caratteristica della modernità e tuttora in atto, in riferimento alla prospettiva di *Veritatis Splendor*, vedi A. LATTUADA, «Passione per la verità», *La Rivista del Clero Italiano* 74/12 (1993) 802-808: 803.

testarsi su aspetti minimali di impegno etico, si presenta francamente come *ideologico*: come tale tenderebbe, come denuncia l'enciclica, a gettare le basi di nuove e più subdole forme di totalitarismo, in quanto imporrebbe arbitrariamente a tutti una netta separazione tra etica ed espressioni sociali, svincolando così la *questione morale* dalla *questione sociale*, la libertà dalla verità. In questo senso, la denuncia a tinte forti di una temuta «*alleanza fra democrazia e relativismo etico*» pare orientata proprio a proteggere la democrazia, e prima ancora la vita sociale tutta, da sue rappresentazioni stravolgenti o quanto meno fortemente riduttive.

Al n. 47 della *Centesimus annus* è infine affrontata la questione dei rapporti rispettivi tra *democrazia*, *diritti umani*, *bene comune*; elementi decisivi per una politica ispirata a giustizia, autentico vertice cui la democrazia non può rinunciare a tendere con la massima efficacia possibile:

Dopo il crollo del totalitarismo comunista e di molti altri regimi totalitari e «di sicurezza nazionale», si assiste oggi al *prevalere*, non senza contrasti, dell'ideale *democratico*, unitamente ad una viva attenzione e preoccupazione per i *diritti umani*. Ma proprio per questo è necessario che i popoli che stanno riformando i loro ordinamenti diano alla *democrazia un autentico e solido fondamento* mediante l'esplicito riconoscimento di questi diritti (cf Lett. Enc. *Redemptor hominis*, 17). [...]

Anche nei Paesi dove vigono forme di *governo democratico* non sempre questi diritti sono del tutto rispettati. Né ci si riferisce soltanto allo scandalo dell'aborto, ma anche a diversi aspetti di una crisi dei sistemi democratici, che talvolta sembra abbiano smarrito la capacità di decidere secondo il *bene comune*. Le domande che si levano dalla società a volte non sono esaminate secondo criteri di *giustizia* e di *moralità*, ma piuttosto secondo la forza elettorale o finanziaria dei gruppi che le sostengono. Simili deviazioni del costume politico col tempo generano sfiducia ed apatia con la conseguente diminuzione della partecipazione politica e dello spirito civico in seno alla popolazione, che si sente danneggiata e delusa. Ne risulta la crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del *bene comune*. Questo, infatti, non è la semplice somma degli interessi particolari, ma implica la loro valutazione e composizione fatta in base ad un'equilibrata gerarchia di valori e, in ultima analisi, ad un'esatta comprensione della dignità e dei diritti della persona (Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et Spes*).

In estrema sintesi, «il *sistema democratico* è accolto favorevolmente dal magistero [...] in quanto crea le migliori condizioni per l'effettiva tutela della *dignità* e dei diritti della *persona umana*. È questo il criterio fondamentale ed ineludibile di tutta la DSC»²⁷. Si ve-

²⁷ E. COMBI - E. MONTI, *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*, Centro Ambrosiano, Milano 2005, 222.

da, a conferma, il contributo dell'autorevole, recente *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*²⁸.

III. IL CONTRIBUTO DELLA TRADIZIONE CRISTIANA: IL SUPERAMENTO DELL'IMPASSE MODERNA E POSTMODERNA

1. *Individuo e società: due opposti? Riscoprire alterità e partecipazione*

Alla luce dell'opzione a favore della autentica democrazia sopra descritta è ora possibile riprendere, sempre avvantaggiandoci dell'apporto della tradizione riflessiva ispirata alla fede cristiana, gli interrogativi a partire dai quali è stato possibile tratteggiare l'attuale contesto culturale e sociale.

La prima sfida emergente dalle attuali forme di democrazia concerne il superamento della drammatica scissione *individuo-società*. Di questo, danno testimonianza innumerevoli passaggi della DSC, quali ad es. il seguente:

Al lume di questa unità in *diritto* e in *fatto* dell'umanità intera, gli individui non ci appaiono slegati tra loro, quali granelli di sabbia; ma bensì *uniti in organiche, armoniche e mutue relazioni, varie con il variar dei tempi*, per *naturale* e *sopranaturale* destinazione ed impulso (Pio XII, Lettera enciclica *Summi Pontificatus*, 20 ottobre 1939, AAS 31 (1939) 463-464 (tr. it.); or. lat. in *ibid.*, 428; cors. ns.)

O ancora, a partire dai testi del Concilio Vaticano II:

Come Dio creò gli uomini *non perché vivessero individualisticamente*, ma perché si unissero in società, così a lui anche «... piacque santificare e salvare gli uomini non a uno a uno, fuori di ogni mutuo legame, ma volle costituirli in popolo, che lo conoscesse nella verità e santamente lo servisse» (LG 9). Sin dall'inizio della storia della salvezza, egli stesso ha scelto degli *uomini*, non soltanto come *individui* ma come *membri di una certa comunità* (*Gaudium et spes*, 32; cors. ns.)

Il tentativo di far coincidere la società con lo spazio pubblico (intendendo la società, metaforicamente, come «lo spazio al di fuori della nostra casa») è infatti illusorio e fuorviante; la nostra casa, come del resto la nostra persona, è già ampiamente abitata dalla società. *Linguaggio, usi e costumi, modi di vivere, pensare, giudicare*, che pure riserviamo ordinariamente alla stretta competenza della coscienza individuale, sono ben più percorsi e frequentati da altri di

²⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, nn. 190.395.406-416.

quanto mediamente siamo disposti a concedere. Come, d'altro lato, il nostro agire può avere influenza su altri ben più di quanto potremmo inizialmente supporre. Tutti i grandi testimoni della carità rivelano quanto *una sola libertà*, spesa in modo autentico, possa a favore di molti altri, giungendo a incidere sul tessuto sociale e civile, estendendosi in modo indefinito nel tempo e nello spazio, suscitando consenso anche al di là della comunità ecclesiale.

La società attuale, *complessa, frammentata, mutevole*, sembra più che mai chiamata a superare questa prima scissione, che sopravvive nella forma del netto distacco tra *pubblico* e *privato*, *cittadino-istituzioni*, *società civile-Stato*, *localismo-centralizzazione*. Dove il primo termine dice tutto ciò che è percepito in quanto antropologicamente prossimo e posto al servizio della persona, mentre quanto corrisponde al secondo è viceversa considerato all'insegna di ciò che è *anonimo, distante, impersonale, funzionale ed esteriore*.

Quanto ogni individualismo fatica a comprendere è la percezione di come l'uomo non possa mai essere pensato come puro essere *isolato*, a sé stante, sganciato da ogni relazione; a prezzo di non saperlo mai spiegare integralmente. Affermare che l'uomo è *persona* è dire il suo essere originariamente costituito dalla presenza di altri, con cui interagisce fin dal suo apparire nella storia; senza altri (l'altro e, ultimamente, l'Altro) l'umanità non sussisterebbe; *l'altro* è costitutivamente presente in ogni *sé*, e ciascuno non è mai, in verità, ultimamente separabile dalla comune vicenda sociale²⁹. Perfino la più singolare delle espressioni dell'umano, la «*coscienza*» – etimologicamente da «cum-scientia» o «syn-eidesis» – dice di un sapere morale *condiviso*, frutto dell'interazione incessante tra ciascuno e tutti, mai puro prodotto *dell'individuo*, alla maniera dell'autocoscienza isolata cartesiana.

Ciascuno, della società, è sempre anche *figlio*; in essa è chiamato a riconoscersi *fratello* di molti altri e a divenire a sua volta, in molti modi, *padre* di altri ancora. E questo, almeno in certa misura, *inevitabilmente*; ciò significa che, prima e al di là dell'intenzionalità soggettiva, ciascuno è obiettivamente e sempre costituito e accompagnato dalla presenza di altri, che condizionano, in bene o in male, le sue scelte, anche le più intime. Così come, al di là della propria personale consapevolezza, si è «padri» di molti altri, che attingeranno da quanto si è testimoniato loro. La *testimonianza* e, in ogni caso, *l'influsso* che ciascuno e la società nel suo insieme ha sull'altro, tra-

²⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, 263-300.

scende l'aspetto puramente volontario, conscio e intenzionale; prima di essere atto voluto, è in qualche misura inevitabile. Anche di questo si compone il costume di un popolo. Questo aspetto, che pure la *sociologia*, la *psicologia sociale* e in genere il *pensiero contemporaneo sull'alterità* (tra i molti nomi da ricordare: Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur) mettono ampiamente in luce, non sembra tuttavia trovare adeguato riscontro a livello di vita sociale, democraticamente istituita.

In Italia, la questione della cronica ingovernabilità del Paese (problema di democrazia *sostanziale* esploso nel corso degli anni novanta) ha trovato come principale risposta il mutamento del sistema elettorale da proporzionale a maggioritario, seguito poi dal recente (fine 2005), oltre che contrastato, ritorno al proporzionale. Ma una risposta ottenuta in sede di democrazia *formale* può essere ritenuta sufficiente? Il senso di tutti i mutamenti in sede *formale-procedurale* (necessari, se non si vuole rinunciare ad un ordinamento democratico) è quello di rimanere allo stretto e rigoroso *servizio* degli aspetti *sostanziali*, relativi cioè al bene della comunità civile, la cui individuazione storica spetta agli organismi deputati a legiferare, a loro volta in *rappresentanza* e *ascolto* della società civile stessa.

I più inquietanti problemi sociali che affliggono una democrazia come la nostra (dall'illegalità alla violenza, dal problema del lavoro ad un assetto che consenta alla famiglia di disporre della tutela e delle risorse adeguate alla propria missione nella società, dalla tutela della vita in tutte le sue stagioni alla promozione di una società capace di dialogo effettivo al suo interno, accogliendo e integrando la diversità) non possono essere ricondotti (e ristretti) soltanto agli schemi consueti di carattere politico. Perché la politica, in una democrazia, è al servizio del Paese di cui è chiamata a regolamentare la vita comune. Le regole di amministrazione del consenso che permettono una *gestione partecipata*, di cooperazione e non soltanto di alternanza tra *maggioranza* e *opposizione*, tra *centro* e *realità locali*, tra *rappresentanti* e *rappresentati*, devono divenire canali attraverso i quali passa lo sviluppo e la crescita di una società; né regole formali, fini a sé stesse, né tanto meno realtà permeabili a qualsiasi contenuto. È vero che la *partecipazione*, come pure i *valori etico-sociali*, non basta siano resi possibili. Possibile è però, facendo uso di strumenti rigorosamente istituzionali ma non soltanto formali, *promuoverli* e *incentivarli*. Il sistema di *regole del gioco* che è alla base di ogni democrazia conserva sempre un altissimo valore di *mediazione* in ordine a *finalità* più elevate.

2. Società ed eticità

Altra scissione basilare, che l'apporto riflessivo cristiano propone di superare e di convertire in tensione feconda, è quella tra *società* ed *eticità*. Anche questo tema è stato in molti modi affrontato da numerosi testi della DSC³⁰.

In seguito ai rilievi già esposti, la questione può essere meglio affrontata in più passaggi concatenati, che esponiamo nella forma di un unico percorso.

Anzitutto occorre recuperare, in modo adeguato, l'aspetto di *libertà* insito nella vita sociale. Proprio perché la *società*, anche nel suo aspetto *istituzionale*, è costituita dalla volontà dei molti che a quelle istituzioni hanno dato origine e ad esse danno di continuo vita, in tutte le sue espressioni, *personali, comunitarie e istituzionali*, la società è comunque forma espressiva (non unica né ultima, evidentemente) della *libertà dell'uomo*³¹. La società è intreccio di libertà molteplici; dalla *libertà* la vita sociale è perennemente costituita e alimentata, come sua risorsa basilare e insopprimibile. Le grandi figure *testimoniali* che hanno ispirato la loro azione politica alla fede cristiana possono essere essenzialmente considerate libertà che si sono ampiamente spese nell'ambito della vita sociale, interagendo in modo associato con altri e attivando al tempo stesso la libertà di molti altri ancora.

Tuttavia, mostrare che la libertà innerva l'intera vita sociale non è sufficiente. La libertà dell'uomo dev'essere opportunamente *suscitata, attivata*; non è paragonabile ad una realtà comunque sussistente, cui basti attingere all'occorrenza. Essa si realizza soltanto nel momento in cui l'uomo *decide di sé* a fronte di un *bene* che – apparendogli promettente al punto da suscitare la dedizione, il dono e, al limite, la perdita di sé – lo attrae. Perché l'esperienza *etica* si completi non basta la *libertà*; occorre che il *bene* (la *verità* della *libertà*) la attragga³². L'agire dell'uomo, anche in relazione alla società, non

³⁰ Si veda ad es. il seguente, in riferimento alla santità di Tommaso Moro: «Pur sottoposto a varie forme di pressione psicologica, rifiutò ogni compromesso, e senza abbandonare “la costante fedeltà all'autorità e alle istituzioni legittime” che lo distinse, affermò con la sua vita e con la sua morte che “l'uomo non si può separare da Dio, né la politica dalla morale”»; vedi CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002, n. 1, cors. ns.

³¹ P. RICOEUR, «L'etica ternaria della persona», in Id., *Persona, comunità e istituzioni*, Fiesole, ECP, 1994, 77-94.

³² Cf la prospettiva complessiva di *Veritatis Splendor*, in particolare l'iniziale icona

può essere ristretto alla pura *necessità* o *utilità*; egli ha bisogno, ultimamente, di *verità*, di senso, di intravedere un obiettivo o meglio una causa cui dedicarsi, che prometta un compimento possibile. Colui che lavora necessita non soltanto di un salario, ma di scoprire di continuo il senso della dedizione di sé – ad altri, a molti, alla società – che il lavoro simbolicamente esprime.

Lungi, ancora una volta, da ogni sospetto dispotismo della verità, in quanto immaginata come «imposta» dall'alto ai fini di limitare la libertà o di piegarla a scopi *altri* rispetto al bene di sé e della comunità civile in cui si è inseriti, la *verità*, correttamente intesa, si presenta proprio come quella *buona causa* per la quale soltanto vale la pena spendersi; anche totalmente e senza riserve. Solo il *bene*, in quanto *verità* insostituibile dell'agire umano, può dare senso e compimento alla libertà; non altro, poiché l'esperire il male porta alla negazione della libertà, anche nella vita sociale. Nel decidersi in vista del bene la libertà è realizzata, in sé stessi e in tutti; nella ricerca costante, *graduale*³³, del *bene comune*, superiore e al tempo stesso rispettoso e inclusivo del bene *proprio* o *particolare*³⁴, si edifica una società in cui assieme a una migliore giustizia si creano le condizioni più favorevoli in vista di un *migliore* esercizio della *libertà* di tutti, espressa sia in forma personale che condivisa.

Più a fondo ancora, la libertà anche in senso sociale-relazionale può scoprire la propria «chiamata» ad uscire da sé, a disporsi al bene di tutti, a partire dalla riscoperta della presenza, entro la vita sociale, di validi ragioni di *bene* di cui ogni cittadino è almeno potenziale fruitore. Ciascuno, fin dal proprio nascere entro una società come la nostra, può infatti realmente fruire di diritti e possibilità di vita inimmaginabili soltanto alcuni secoli fa, offerti indistintamente dalla so-

biblica del «giovane ricco», espressione della *libertà* dell'uomo che solo se aderisce alla *Verità* che si è resa avvicinabile in Gesù può compiersi.

³³ Si confronti l'espressione, a nostro avviso tanto rilevante quanto caduta in dimenticanza, di *Pacem in terris* 86b: «Non si dimentichi che la *gradualità* è la *legge della vita in tutte le sue espressioni*; per cui anche nelle istituzioni umane non si riesce ad innovare verso il meglio che agendo dal di dentro di esse *gradualmente*»; cors. ns.; cf anche *Mater et Magistra* 219-220 (la numerazione dei paragrafi è svolta per entrambi i riferimenti seguendo le indicazioni della raccolta: *I documenti sociali della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991). Cf anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 92,2 ad 1, secondo cui «cessare di compiere il male è in qualche modo un bene» (Id., *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1991, vol. XII: 68-69).

³⁴ Cf, tra i molti rimandi possibili, S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 97,4 arg. 1 e ad 1 (vedi anche Id., *La Somma Teologica*, vol. XII: 154-157).

cietà a tutti coloro vi appartengono, e a prescindere dalla previsione di ogni possibile «ritorno» in termini di risposta impegnata nei riguardi della società stessa. Perché questo tuttavia motivi e susciti la risposta della libertà occorrono «regole» capaci non soltanto di stabilire procedure ma di incentivare il riconoscimento esplicito di questo aspetto di dono, di gratuità, che sia pur implicitamente è alla base di ogni agire sociale, e solo può guidarlo alla sua pienezza. Alla base della vita sociale non c'è soltanto un contratto, con le relative clausole; della società, anche, *si vive*, in essa si cresce in forza delle condizioni che, certo non da sé sole, consentono il pieno sviluppo di ciascuno. Non si tratta di quantificare il *debito* di ciascuno verso la società, ma di esserne consapevoli; l'assenza di questa consapevolezza si colloca proprio tra le più gravi ed evidenti carenze del momento attuale.

Alle caratteristiche che consentono di riconoscere *buona* la vita sociale appartengono in particolare i *valori* che la fondano e ne garantiscono continuità e sviluppo. Valori *etici* che, come tali, possono essere apprezzati soltanto nel loro essere scelti, voluti, decidendo liberamente per essi una volta riconosciuta la buona causa di cui sono portatori; o meglio valori *etico-sociali*, verso i quali sono chiamate ad essere orientate anzitutto le istituzioni, perché indirizzino ad essi l'agire di molti. Viceversa, ogni popolo che non sapesse rintracciare più valori autentici per i quali spendersi, o che cercasse soltanto il mantenimento del proprio *status quo*, riducendo il suo vissuto politico alla continua trasformazione delle regole procedurali vigenti in altre destinate a sostituirle, in assenza di qualsiasi retroterra fondativo in grado di dare significato alle regole procedurali stesse, sarebbe seriamente minacciato di regredire ad una vita sociale gestita sulla base di criteri *tecnici*, *utilitaristici*, *minimalistici*, attorno ai quali mantenere consensi elevati ma di scarso profilo in una società pluralistica fino alla frammentazione. Al contrario, l'incontro tra diversità non è destinato a realizzarsi necessariamente nella direzione di una *tecnicizzazione* in senso *organizzativo-procedurale* della vita sociale né come *minimo comune denominatore* quanto ai valori etici; potrebbe attuarsi piuttosto ricercando convergenze più elevate, più impegnative e più degne della vita dell'uomo in società.

Per quanto infatti a molte delle componenti dell'attuale società sembrano ormai bastare livelli minimi su cui fondare il comune consenso, tra i quali primeggiano la massima *libertà individuale* e il massimo *benessere* compatibile con quello *altrui*, occorre richiamare al fatto che di questi beni soltanto, appunto, *non si vive*. Una società ha

bisogno di ragioni più profonde per cui spendersi, per cui impegnarsi: al suo interno, a favore ad es. dei *meno favoriti*, e al suo esterno, a vantaggio di Paesi ben lontani dall'aver raggiunto livelli di *sviluppo, pace, giustizia, solidarietà* simili ai nostri. Si dischiude qui un compito di vastissime proporzioni per le democrazie esistenti, chiamate non soltanto a ritocchi giuridico-istituzionali, ma a ricercare insieme solidi obiettivi da perseguire.

Resta tuttavia da definire in modo più nitido l'uscita dall'*impasse* sopra segnalata. Come parlare infatti autenticamente di *eticità* entro la società post-moderna, definita come *frammentata, complessa, reticolare, «liquida», instabile, pragmatica, centrata sul soggetto* e ultimamente *sazia*, in cerca di sempre nuove e più vibranti emozioni, essendo ormai in grado di rispondere, almeno per la generalità delle situazioni, ad ogni bisogno primario? Forse esigendo dalle leggi un'immediata valenza etica? Forse facendo prevalere, di là di ogni procedimento democratico, una posizione sopra tutte le altre?

Una via di soluzione, suggerita dalla recente riflessione del magistero sociale della Chiesa, potrebbe riguardare anzitutto un livello *fondativo*, previo a quello immediatamente legislativo o dispositivo, su cui si realizza in genere il dibattito entro una democrazia. Tale prospettiva è stata di recente ripercorsa dalla *Congregazione per la Dottrina della Fede* nell'ambito della *Nota* sopra citata, con l'enucleazione degli otto fondamentali valori sui quali è richiesta alla coscienza cristiana il *massimo impegno possibile*, proprio perché tendono a disegnare, nel loro insieme, i tratti di un volto d'uomo e di società che l'attività politica è chiamata massimamente a rispettare, servire e promuovere. Essi concernono rispettivamente la *vita* dell'uomo nella sua interezza e compiutezza, la *famiglia*, la libertà di *educazione*, la *tutela sociale dei minori*, la liberazione delle vittime delle *moderne forme di schiavitù* (droga, prostituzione, ecc.), la *libertà religiosa* (ivi compresa la libertà della Chiesa di esprimersi pubblicamente), un'*economia* a servizio della persona e del bene comune, la *pace*:

Quando l'azione politica viene a confrontarsi con principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno, allora l'impegno dei cattolici si fa più evidente e carico di responsabilità. Dinanzi a queste *esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili*, infatti, i credenti devono sapere che è in gioco l'essenza dell'ordine morale, che riguarda il bene integrale della persona. È questo il caso delle leggi civili in materia di *aborto* e di *eutanasia* (da non confondersi con la rinuncia all'*accanimento terapeutico*, la quale è, anche moralmente, legittima), che devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine naturale. Allo stesso modo occorre ribadire il do-

vere di rispettare e proteggere i diritti dell'*embrione umano*. Analogamente, devono essere salvaguardate la tutela e la promozione della *famiglia*, fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità, a fronte delle moderne leggi sul divorzio: ad essa non possono essere giuridicamente equiparate in alcun modo altre forme di convivenza, né queste possono ricevere in quanto tali un riconoscimento legale. Così pure la garanzia della libertà di *educazione* ai genitori per i propri figli è un diritto inalienabile, riconosciuto tra l'altro nelle Dichiarazioni internazionali dei diritti umani. Alla stessa stregua, si deve pensare alla *tutela sociale dei minori* e alla liberazione delle vittime dalle *moderne forme di schiavitù* (si pensi ad esempio, alla droga e allo sfruttamento della prostituzione). Non può essere esente da questo elenco il diritto alla *libertà religiosa* e lo sviluppo per un'economia che sia al servizio della persona e del bene comune, nel rispetto della giustizia sociale, del principio di solidarietà umana e di quello di sussidiarietà, secondo il quale «i diritti delle persone, delle famiglie e dei gruppi, e il loro esercizio devono essere riconosciuti». Come non vedere, infine, in questa esemplificazione il grande tema della *pace*. Una visione irenica e ideologica tende, a volte, a secolarizzare il valore della pace mentre, in altri casi, si cede a un sommario giudizio etico dimenticando la complessità delle ragioni in questione. La pace è sempre «frutto della giustizia ed effetto della carità»; esige il rifiuto radicale e assoluto della violenza e del terrorismo e richiede un impegno costante e vigile da parte di chi ha la responsabilità politica (4c).

Si tratta dell'enunciazione di un nucleo di *verità etiche irrinunciabili*, pertanto, non «confessionali» (*Nota*, n. 5) in quanto espressive della verità dell'uomo, da riconoscere e tutelare, anche dal punto di vista sociale, in quanto radicate e poste a favore dello sviluppo integrale della *persona umana*; ovvero, della sua *natura* più vera, intima, profonda. Si tratta, in sostanza, di otto grandi vie ancora in larga misura da percorrere; non separatamente, ma *tutte, tutte insieme*, e ciascuna assunta nella sua *integralità*, dal momento che sarebbe del tutto arbitrario scegliere, tra questi, due o tre valori preferenziali, scartando semplicisticamente tutti gli altri. Come la persona umana non può essere divisa, così una società e i valori fondamentali che la riguardano.

L'insieme armonico di questo *ottonario* disegna allora non soltanto una serie di *limiti* da non valicare, entro i quali poi tutto sarebbe ammissibile, o di *presupposti* da dichiarare soltanto formalmente come invalicabili lasciando magari che la prassi effettiva vada in tutt'altra direzione, soddisfatti per aver enunciato il «principio» corretto. Piuttosto, si tratta dei grandi, veri *obiettivi* della vita politica e sociale, dei principali *contenuti storici* del bene comune, che come tale, è bene in senso *etico*, quindi obbligante, non «negoziabile» perché espressivo della verità dell'agire dell'uomo sotto il profilo sociale. Si tratta di specificazioni del bene comune *condivisibili* e come

tali *da condividere* con *tutti* «gli uomini di buona volontà», cristiani e non, da perseguire in modo convinto, partecipato, così che tale messaggio possa essere non soltanto *udito*, ma *apprezzato* da quanti hanno a cuore il bene integrale dell'uomo e non soltanto qualche suo aspetto parziale.

Trattandosi di aspetti fondamentali, essi *precedono* sotto ogni profilo – rendendoli *possibili* – l'*agire politico* e la stessa *coscienza civile* di un popolo. Per questo, la politica è chiamata a *ricoscerli* (non a *farli essere*: sarebbe inimmaginabile un testo legislativo che pretendesse di «far esistere» con atto positivo diritti e dignità dell'uomo...); di conseguenza, a *rispettarli* e *promuoverli*, con le risorse e le modalità che le sono proprie, nella linea già precedentemente proposta da *Evangelium vitae* 71a³⁵.

Si noti, ad es., il linguaggio caratteristico della nostra *Costituzione repubblicana*: in essa, più e più volte è utilizzato il verbo «*ricoscere*», e proprio in riferimento a tutto quanto *precede* il *testo* e l'*azione costituente* (cf art. 2, 4, 5, 29, ecc.), in particolar modo in riferimento a *diritti* e a *realtà*, appunto, fondamentali, *precedenti* gli ordinamenti stessi. La grandezza di una Costituzione sta non in ciò che pretende di «far essere», quasi fosse un «atto primo», assolutamente *originario*, ma in ciò che – in un determinato momento della storia di un popolo – essa è in grado di portare a *consapevolezza comune*, far affiorare, contribuire a far riconoscere, nel tempo, fattivamente e in sede culturale, sociale, giuridica.

Immediata implicazione del rispetto di questa esigenza *fondativa* nell'ambito dello sviluppo di una società autenticamente democratica, in riferimento agli otto valori sopra indicati, è che essi esigono di essere riconosciuti e mediati *tutti* – senza riduttività o parzialità, quindi nel loro insieme; non alcuni a scapito di altri – e *dappertutto*, ossia in ogni spazio in cui il cittadino o il politico cattolico si trovi coerentemente ad operare. Essi fungono infatti da principale *griglia ermeneutica e critica* di ogni azione sociale. Per questo, compito e contributo del cattolico impegnato in politica sarà anzitutto di *rafforzare, purificare, migliorare* la presenza di questi valori ove già in linea di massima accolti entro il proprio ambito di diretta partecipa-

³⁵ «Urge dunque, per l'avvenire della società e lo sviluppo di una sana democrazia, *riscovere* l'esistenza di valori umani e morali essenziali e nativi, che scaturiscono dalla verità stessa dell'essere umano ed esprimono e tutelano la dignità della persona: valori, pertanto, che nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno stato potranno mai creare, modificare o distruggere, ma dovranno solo *ricoscere, rispettare e promuovere*».

zione e, soprattutto, di *introdurre* una adeguata sensibilità per quelli palesemente *carenti* o addirittura *manca*nti entro gli orientamenti del proprio schieramento o luogo di impegno.

Questo, consentirebbe di far sì che una *legislazione*, in contesto *democratico*, possa in ultima analisi *fondarsi* su tutto quanto precede le singole disposizioni, interrogandosi su come servire meglio ciò che *trascende* ogni legislazione e ogni regola democratica, allo scopo di approssimare meglio le più profonde esigenze dell'uomo.

Una *vera* democrazia, infatti, non nega i *valori* etici per costituirsi, né tanto meno li intravede come una possibile minaccia; ne riconosce costitutivamente il bisogno e ne dà opportuno riconoscimento giuridico-istituzionale³⁶. Nessuna forma di governo e partecipazione alla cosa pubblica come quella *democratica* ha tanto bisogno di *moralità*; *personale, associata*, iscritta, nel suo modo proprio, a livello *istituzionale*. Anzi, tanto più una *democrazia* è avanzata, quanto più necessita di un elevato standard di *moralità*. Preoccupazione e interesse autentico di una vera democrazia è promuovere, non espungere la moralità dai propri, principali obiettivi. Il *potere dal* popolo e *per* il popolo cui si riferisce non è dato infatti per disporne arbitrariamente, ma come ampia *possibilità* (*potere da posse*, essere possibile) di crescita, in ogni campo, per tutti.

Sarà possibile tutto questo senza che di *moralità* si giunga almeno a parlare esplicitamente anche in contesti pubblici, mass-mediativi, educativi, accademici, magari favorendo opportuni luoghi di dialogo, dibattito e ricerca? E, prima ancora, non sarebbe bene che anche tra *cattolici* maturasse una migliore, meglio argomentata e più efficace capacità di *dialogo*, anche su tematiche politiche e al proprio interno, finalizzato ad una migliore e più efficace e coerente mediazione di *tutti* questi valori? Un dialogo che eviti una vera e propria «*diaspora*», ma che promuova invece coraggiose scelte capaci anche di andare oltre una pura logica di schieramento, al fine di contribuire alla ricerca del *meglio* storicamente possibile, facendosi responsabilmente carico del bene non obiettivamente conseguibile.

³⁶ «Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?», Editoriale de *La Civiltà Cattolica* 144/2 (1993) 417-427: 426-427.

3. Società, religiosità, verità

Alla base dell'attuale società *democratica* vi è la chiara percezione di una sorta di neutralità *religiosa*, oltre alla neutralità *etica* sopra accennata. Anch'essa resa – si dice – necessaria dal rispetto della *pluralità* di *opzioni religiose*. La caduta delle grandi *ideologie*, che avevano rappresentato forme veritative percorribili, vere e proprie «*visioni del mondo e dell'uomo*» in grado di suscitare speranza in forme di giustizia autentiche, entro un ambiente secolarizzato qual è in larga misura il mondo occidentale, hanno lasciato il posto a una pluralità di visioni del mondo, estremamente frammentata e complessa. Dalle «paternità forti», religione cristiana *in primis* nel passato, si è passati alle paternità deboli, emotive, variabili ricercate oggi, durevoli tanto quanto una stagione, in attesa di passare alla paternità successiva.

Ad aggravare il quadro, i *mass media* avallano spesso l'idea che alla radice dei conflitti di ogni tipo e segno, civili e internazionali, che ancora affliggono il nostro tempo, vi siano motivazioni di carattere *religioso*, addebitando così al fenomeno religioso in genere – non escluso il cristianesimo – la responsabilità ultima di ogni intolleranza e di ogni tensione, «attenuando» nel contempo in pari misura il carico di responsabilità da attribuirsi all'intreccio *politica-economia*, *prima* ed *effettiva* motivazione dei conflitti stessi, in quanto causa primaria delle forme di *ingiustizia* straordinariamente diffuse, nel mondo come pure nelle nostre società. Si noti, peraltro, che se in campo civile la Chiesa fa continuo e insistente appello alla libertà dell'uomo in vista del superamento di ogni ingiustizia, molti *leader* politici si rifanno sempre più al lessico «religioso» per rintracciare (altrove) le radici ultime del «male assoluto», invece di impegnarsi a risolvere al meglio i molti «mali contingenti» che affliggono le nostre società, come sarebbe loro primo compito. Anche là, infatti, dove fossimo espressamente in presenza di una motivazione di carattere religioso, occorre saper previamente cogliere quale *nesso* la religione in questione pone in essere con la politica; il che consentirebbe altre capacità di giudizio e lettura dei fatti. Nelle riflessioni che seguono, argomentiamo naturalmente in riferimento alla posizione espressa dal cattolicesimo, lasciando ad altri contesti la riflessione concernente altri orizzonti religiosi.

A fronte di tale diffusa posizione concernente il rapporto tra *società democratica* e ricerca della *verità ultima*, che tende a porle su due versanti contrapposti, si tratta viceversa di coglierne gli aspetti

reciprocamente arricchenti e, soprattutto la necessità che della *verità* si tratti, dal momento che la società è intreccio di azioni (ogni *relazione* è *azione*, anche quelle maggiormente investite di responsabilità, quali quelle mediate dalle forme della politica, dell'economia e della comunicazione). E l'*azione* esige non semplicemente il tendere ad un *risultato*, in quanto prodotto di un meccanismo efficiente, ma la ricerca costante di un *senso*, aperto al significato ultimo e quindi alla verità dell'agire, dal momento che non si dà la possibilità di un'azione *umana* semplicemente *neutrale*, opaca nei riguardi della *verità* (cf la prospettiva di *Veritatis Splendor*).

La questione merita pertanto di essere affrontata sotto due diversi aspetti, correlativi e complementari, che insieme consentono di chiarire la relazione fondamentale tra *attività politica* e *verità*, almeno entro la proposta autorevole della DSC. Su un primo versante, attento alla *differenza* tra i due orizzonti, daremo subito attenzione alla questione della corretta *autonomia* da riconoscersi tra fede e realtà terrene; quanto al secondo, aperto invece agli apporti in senso *propositivo* della DSC nei riguardi della democrazia, rinviando ai cenni esposti nel precedente paragrafo e ai suoi possibili sviluppi.

In primo luogo, si tratta di chiarire in che senso vada intesa la *giusta, relativa, legittima autonomia* delle «realtà terrene», così come proposta da *Gaudium et spes* 36. In questo passaggio non si intende certo separare *fede e politica* o *fede cristiana* e *democrazia*, quanto riconoscere che, pur riguardando entrambe *l'uomo*, punto di contatto imprescindibile, lo assumono sotto profili differenti. In effetti, la democrazia in quanto insieme di *procedure* istituite al fine di regolamentare la più ampia partecipazione al governo pubblico mediante l'elezione di propri rappresentanti in forma maggioritaria o proporzionale non è, su un versante strettamente di tecnica elettorale, immediatamente interagente con la fede, dal momento che ad es. gli aspetti di calcolo inerenti all'attribuzione dei seggi alle diverse forze in campo non hanno immediatamente a che fare con una determinata visione di uomo.

Nella misura in cui, tuttavia, questi aspetti sono più o meno orientati a servire il *bene di tutti* piuttosto che di *una sola parte* o in alcuni suoi aspetti soltanto (come è noto, *bene comune* si oppone anzitutto a *bene particolare*; con ciò si ha ad es. che chi è designato con metodo democratico a governare governi non a nome e per conto della maggioranza che l'ha eletto ma a favore di tutti) si ha che un determinato modello di democrazia non può essere semplicemente pensato come eticamente (o antropologicamente) neutrale, quindi interscambiabile con altri. La democrazia, colta non soltanto a livello di tecnica elettorale, ma a livello del *significato* che quella stessa

tecnica inevitabilmente esprime, veicola comunque un'immagine di uomo in società. È l'uomo, colto sempre all'incrocio delle relazioni che lo costituiscono e lo esprimono, al centro dell'attenzione sia delle regole democratiche da un lato che della fede cristiana dall'altro. La *fede cristiana*, là dove produce mediazioni storiche di se stessa quali quelle riconoscibili entro la DSC, intende evidenziare i significati profondi sempre sottesi ad ogni regola, ciascuna certo con la propria, differenziata incidenza sull'umano che intende regolamentare e, auspicabilmente, servire. In questo si comprende come l'*autonomia* non può essere intesa come netta separazione tra due spazi di competenza reciprocamente escludentisi, ma come giusta considerazione della diversità di approccio che, conservando e anzi valorizzando la reciproca originalità alle regole democratiche da un lato e all'orizzonte credente dall'altro, ne sa rilevare la giusta sovrapposizione («fusione parziale») di orizzonti in corrispondenza degli innegabili risvolti *pro* o *contro* l'uomo, di cui entrambe, fede e democrazia sono chiamate a ricercare, pur per diversa via, il *bene*.

Una democrazia non può dire da sé la verità ultima dell'uomo, ma non è chiamata necessariamente ad agire *come se questa fosse inesistente o inaccessibile*; è anzi responsabile dell'ascolto, secondo le modalità sue proprie e con i mezzi a propria disposizione, delle diverse affermazioni di significato circa l'identità dell'uomo e i suoi diritti.

Un esempio paradigmatico potrebbe scaturire a questo proposito dalla pratica del *diritto*, riconosciuto a livello delle grandi dichiarazioni universali, alla *libertà religiosa*. La democrazia chiamata a trascrivere in regole formali tale diritto da un lato non potrà dirsi competente circa il *merito* delle singole confessioni religiose che chiedessero tale riconoscimento, d'altro lato non potrà consentire l'*arbitrio*, così che qualsiasi gruppo, magari sedicente religioso, acquisisca diritti analoghi alle religioni storicamente riconosciute, dietro semplice richiesta. È auspicabile allora che a questo scopo siano stabilite regole non soltanto più restrittive, ma soprattutto più adeguate al loro oggetto, maggiormente in grado di recepire gli aspetti più profondi – culturalmente e socialmente rilevanti – di cui le confessioni sono portatrici, esigendo magari forme di più approfondito riconoscimento reciproco tra confessione religiosa e Stato ed eventualmente anche tra le stesse confessioni (potrebbero essere ammessi i culti disposti a riconoscere pienamente gli altri, ad es.). Si tratta, come si vede, di intersezioni centrate sull'uomo non soltanto auspicabili ma promettenti per entrambi gli orizzonti di riferimento, condotti per questa via ad affinare gli strumenti interpretativi a propria disposizione.

Una democrazia così intesa, aperta, nel rispetto del metodo e degli strumenti a propria disposizione, a servire la causa autentica dell'uomo, potrà rappresentare una valida mediazione della verità cui

tutti, pur in molti modi e da molti versanti, tendono e di cui, soprattutto, hanno bisogno. Di cui anzi la democrazia stessa ha bisogno, perché se è vero che essa non ha né competenza né capacità di decidere circa l'accesso *personale* alla *verità* (questo rimane compito imprescindibile di ogni uomo, come afferma *Dignitatis humanae* 1-2), ad essa deve rimanere aperta, sapendo che è dal sostrato veritativo dei *valori* e dei *significati* che una società nasce e può costituirsi come tale. Da questo *humus* vitale la democrazia è costantemente alimentata, corretta e sostenuta. Le viene così evitato di restringersi a sterile insieme di procedure formali, per divenire piuttosto efficace strumento affinché le scelte di *molti* non soltanto possano trovare convergenza in *una sola*, ma quest'ultima sappia esprimere al meglio il fondersi di orizzonti differenti in una decisione meritevole di essere assunta congiuntamente perché la più elevata, non perché la meno impegnativa possibile.

La proposta ecclesiale afferma pertanto una *laicità* che non scada nel *laicismo*, cioè nel rifiuto di *una* o di *ogni* opzione religiosa, quale minaccia per la *democrazia* e la società stessa. Proprio il diritto alla libertà religiosa, anche nelle sue manifestazioni pubbliche, è posto da Giovanni Paolo II a fondamento e garanzia dei *diritti dell'uomo* e della sua *dignità* sui quali una democrazia si fonda (*Centesimus annus* 47a). La ricerca di una vera *laicità* potrebbe corrispondere ad uno dei contenuti significativi della *giusta autonomia* delle «realtà terrene», secondo l'ispirazione dell'ultimo Concilio.

IV. RILIEVI CONCLUSIVI

Da quanto si è detto, emerge in sintesi che una *democrazia* non può limitarsi ad amministrare un insieme di *procedure* e *regole asettiche*, così come il *dialogo* non può limitarsi a puro rispetto della formalità dialettica. Un dialogo è sempre finalizzato ad una migliore conoscenza di sé, dell'altro, e, ultimamente, dell'Altro. Nella memoria sempre viva dell'indimenticabile enciclica *Ecclesiam suam* (1964), che diede notevolissimo impulso al dialogo tanto nell'ambito della Chiesa che nei riguardi del mondo, pare opportuno rilanciare il metodo del dialogo non soltanto come *strumento* di ogni autentica democrazia, ma come luogo esso stesso *rivelativo*, in cui i frammenti di verità conosciuta, approfondita, incontrata sono condivisi e messi a disposizione della libertà dell'altro e di tutti gli altri, in un processo indefinito. Il dialogo, che già a partire da quanto esiste nell'ambito

della *comunità ecclesiale* potrebbe essere attivato in molti luoghi e forme anche pre-politiche o pre-partitiche (si pensi in questo all'occasione rappresentata dai numerosi centri di studio e di ricerca e di cultura politica e sociale, espressione in molti modi di una comunità cristiana a pieno titolo inserita e a servizio del mondo proprio in forza del mandato evangelico), ci sembra debba porre alla sua radice non soltanto lo studio *approfondito* e senza parzialità della DSC a tutti i suoi livelli, ma il recupero dello spirito delle sue origini, in cui la *circolarità* tra proposta da parte di numerosi laici competenti e discernimento del magistero ecclesiale ha conosciuto una fase di grande attivazione. Il cantiere aperto della dottrina sociale, in effetti, vive anzitutto di questo scambio tra le varie componenti ecclesiali, che attivando il dialogo al proprio interno creano le migliori premesse perché questo si attivi, senza traumi, *ad extra*.

Un dialogo che, entro l'attuale contesto, potrebbe assumere opportunamente la seguente fisionomia:

Il dialogo autentico non è l'impossibile ecumene della pura ragione, ma il confronto schietto e rispettoso delle diverse identità, politicamente regolato dalle leggi della democrazia rappresentativa. Il dialogo ha bisogno delle grandi «famiglie di senso» che sono, ciascuna a suo modo, le religioni, le filosofie, le tradizioni culturali. Lo Stato autenticamente laico si guarderà bene dall'imbavagliare queste «famiglie di senso», in nome di un concetto vuoto e astratto di tolleranza. Tenderà anzi a favorirle, a consentir loro possibilità piena di esprimersi, di agire, di estrinsecare le loro potenzialità di senso, naturalmente nel quadro del rispetto del bene comune sancito dalla cornice giuridico-legislativa. Il dialogo è quella parola (*logos*) che prende corpo in-e-attraverso (*dià*) due parole (*logoi*) che amichevolmente, ma schiettamente si fronteggiano, si testimoniano, si confrontano³⁷.

Il brano si conclude con un rimando alla seguente citazione in nota:

Quanto al dialogo, l'immagine non deve confondere: non può essere quella di due persone che cercano l'intesa, ma è quella di due concezioni diverse che, impegnate a verificarsi nei fatti, rivelano in essi la loro maggiore o minore capacità di comprendere³⁸.

Anche su questo, il confronto è quanto mai aperto e, d'altra parte, sempre possibile ed auspicabile. Tra *tutti*, in vista e al servizio del

³⁷ A. RIVA, «Attualità della "Gaudium et Spes"», *La Rivista del Clero Italiano* 83/5 (2002) 342-358: 355-356.

³⁸ Il testo è di G. COLOMBO, «La teologia della *Gaudium et spes* e l'esercizio del magistero ecclesiastico», *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 477-511: 500.

bene di tutti e di ciascuno, perché a questo aspira una autentica democrazia.

EROS MONTI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

27 settembre 2006

SUMMARY

This article wants to demonstrate that often-unhoped-for possibilities to create an authentic democracy and consequently a better social life for mankind can be created starting from an appropriately contextualized re-reading of the social doctrine of the Church and from a not-prejudiced vision of our time. In fact, democracy cannot be reduced to a simple leap of formal procedures: the research of the truth in social life, that is the most deeply felt aspect of the social doctrine of the Church, cannot be considered as an arbitrarily imposed, partial point of view.

An authentic dialogue, leaving aside other restrictive aspects, opens the way to reach a better justice among men.