

CONVEGNO PASTORALE DIOCESANO

10-11-12 SETTEMBRE 2013

TEMA DEL CONVEGNO

"...con le mie opere ti mostrerò la mia fede" (Gc 2,18)

VIVERE LA FEDE

L'impegno dei cristiani nella costruzione della città dell'uomo

Il rapporto tra Chiesa e *polis*

Giannino Piana

Il tema dei rapporti tra Chiesa e *polis* è un tema complesso, che esige di essere affrontato, tenendo in considerazione una serie di coordinate di carattere storico e sociologico, nonché ovviamente degli sviluppi della riflessione teologica, a partire soprattutto dalla celebrazione del Vaticano II. I rapidi e profondi mutamenti intervenuti negli ultimi decenni nel contesto della società italiana e, più in generale, del mondo in cui viviamo – si pensi soltanto all'accelerazione che ha caratterizzato il fenomeno della globalizzazione – hanno inciso (e non potevano non incidere) sulle modalità di interpretare tali rapporti. Molti sono senza dubbio gli aspetti di tali cambiamenti che hanno direttamente a che fare con l'articolarsi delle relazioni tra Chiesa e società e Chiesa e istituzioni politiche e che meritano pertanto di essere presi preliminarmente in considerazione.

Tra questi ultimi un posto di particolare rilievo va anzitutto assegnato alla condizione dei cattolici in politica; condizione che è oggi caratterizzata nel nostro paese da uno *status* di indeterminazione, che lascia aperta la porta a posizioni diverse e persino contraddittorie. La fine della Democrazia cristiana, il partito dei cattolici, che, oltre a costituire una forma privilegiata (e sostanzialmente unitaria) di rappresentanza istituzionale, è stato anche garante – è doveroso riconoscerlo – di un sostanziale rispetto della laicità dello Stato, ha lasciato il posto a una forma di diaspora con la presenza di esponenti del mondo cattolico nelle diverse aree ideologiche (centro-destra, centro e centro-sinistra) e con la evidente difficoltà (accentuata peraltro dalla forte contrapposizione tra le aree ricordate) a rintracciare momenti e modalità di confronto su questioni – si pensi soltanto a quelle cosiddette "eticamente sensibili" – che meriterebbero un'attenzione privilegiata e, in alcuni casi, (forse) l'adozione di una strategia comune.

A rendere ulteriormente complesso il quadro un ruolo determinante deve poi essere assegnato alla difficile situazione, creatasi in particolare nell'ultimo decennio, con la rapida e profonda trasformazione della società, dovuta sia all'incalzare della rivoluzione tecnologica che al fenomeno del multiculturalismo. Il disagio inevitabile provocato da processi destinati a modificare radicalmente gli stili di vita quotidiani e le modalità di esercizio della stessa vita democratica – si pensi soltanto alla questione del riconoscimento dei diritti delle culture – ha causato, per reazione, la nascita di atteggiamenti difensivi (e regressivi) o, inversamente, di rinuncia al riconoscimento del ruolo pubblico della religione (delle religioni) in nome della sua riduzione a "fatto privato" da vivere nel chiuso delle coscienze. Di qui il riemergere, da un lato, di spinte integraliste, che si identificano con il ritorno a forme (sia pure diverse da quelle del passato) di "religione civile", o l'avanzare, dall'altro, della tendenza a mettere tra parentesi il fenomeno religioso in nome di una malintesa laicità dello Stato (anche per il pericolo di dovere fare i conti con religioni non facilmente recuperabili al metodo della democrazia).

1. Oltre la religione civile e la privatizzazione

La tentazione del ricorso alla “religione civile” si è fatta sempre più consistente, in questi ultimi anni, grazie alla convergenza tra alcune posizioni presenti nel mondo cattolico e alcuni esponenti del mondo laico – i cosiddetti “atei devoti” – che guardano al cristianesimo come ad un baluardo difensivo della cultura occidentale minacciata dalla presenza di culture (e religioni) diverse, e in particolare dall’islam (1). Ciò che viene postulata è dunque la ricerca di una forma di mutuo sostegno tra due realtà – cristianesimo e politica – che attraversano una stagione di particolare difficoltà e precarietà. Da un lato, infatti, la chiesa vive una situazione di particolare debolezza, non solo per la costante diminuzione del numero dei praticanti ma anche (e soprattutto) per la perdita di importanti funzioni sociali che in passato esercitava e per una drastica riduzione, a causa della secolarizzazione, della propria incidenza sulla formazione della coscienza civile; dall’altro, la politica appare sempre più ridimensionata dalla presenza di poteri forti – quello economico e quello dell’informazione *in primis* – di cui rischia di diventare una variabile dipendente, e risulta sempre meno in grado di gestire processi che, in un mondo globalizzato come l’attuale, sfuggono al suo controllo, perché vanno ben oltre i confini nazionali.

A motivare l’incontro non sono perciò ragioni ideali, ma di mera funzionalità e convenienza. Si tratta di una forma di neocostantinianesimo, nella quale convergono l’interesse della chiesa a recuperare la propria visibilità storica e a difendere i propri privilegi, con quello della politica che mira a recuperare credibilità in un momento di particolare debolezza (non ultimo per ragioni di degrado morale) e a difendersi dal pericolo derivante dalla presenza di altre tradizioni culturali che rischiano di mettere seriamente a repentaglio le tradizionali regole della convivenza democratica. La discesa in campo dei cattolici nella vita politica diviene, in questo caso, una garanzia tanto per la chiesa quanto per lo stato; ma può rappresentare, nello stesso tempo, un forte attentato all’identità del messaggio cristiano ridotto a ideologia e, ancor più, a strumento al servizio, in ambedue i casi, di un potere mondano.

La giustificata reazione al modello della “religione civile” non deve, d’altronde, tradursi nell’adesione a una visione spiritualizzata (ed evanescente) del cristianesimo che lo destituisce di qualsiasi rilevanza storica e sociale. La questione della laicità non va posta – come voleva la tradizione liberale e la logica illuminista – in termini di semplice separazione. Tale impostazione, osserva giustamente Bartolomeo Sorge,

“non solo oggi è largamente superata nei fatti, ma è sempre meno condivisa anche in via di principio. Da un lato, vi ha contribuito il Concilio Vaticano II, che ha riconosciuto la laicità come valore [...].D’altro lato, vi ha contribuito la deriva della laicità illuministica. Il nichilismo, l’egoismo e le tragedie immani della società contemporanea hanno favorito paradossalmente la rinascita del bisogno di religione, come punto di riferimento per superare gli ostacoli alla costruzione di un mondo nuovo” (2).

La critica nei confronti della “religione civile” deve perciò andare di pari passo con la critica nei confronti di ogni forma di “laicismo”, che, oltre a guardare superficialmente al fenomeno religioso, dando spesso la prevalenza alle espressioni esteriori piuttosto che ai contenuti, tende a confinare la religione nella sfera privata, riducendola a fenomeno che attiene alle scelte della coscienza individuale ed escludendo ogni valenza pubblica. A sconfessare tale tesi, e a spingere verso un ripensamento dei rapporti tra religione e politica, non sono oggi soltanto le trasformazioni legate all’ampliarsi del fenomeno migratorio, e dunque alla presenza consistente di soggetti sociali con appartenenze religiose diverse, ma è, più radicalmente, l’importanza acquisita dalle religioni (e da noi in particolare dal cristianesimo) come spazio di elaborazione di un giudizio critico nei confronti del pericolo di disumanizzazione insito in una forma di secolarizzazione di stampo economicista, che non è soltanto causa di ingiuste sperequazioni, ma è anche sorgente di un’ideologia che, facendo appello, in modo esclusivo, alle logiche dell’utile produttivo e del consumo, riduce l’uomo a “merce”..

La tentazione di considerare la fede come fatto privato non è tuttavia appannaggio soltanto di tesi laiciste, che ripropongono la vecchia dottrina liberal-illuminista; è anche presente in movimenti di stampo spiritualista (e intimista), che rifiutano ogni forma di mediazione sociale del cristianesimo, o che teorizzano la *fuga mundi* come via di salvezza di fronte a una visione del tutto negativa della realtà mondana. In questi casi la preoccupazione non è data dall'esigenza di rispetto della laicità dello stato, ma da una lettura particolare della fede e dalla volontà di preservarla incontaminata di fronte alle possibili interferenze negative del mondo circostante. La possibilità di uscire da questa distretta comporta dunque, da una parte, la ricomprensione del messaggio evangelico nella sua integralità e, dall'altra, una visione realistica della storia, che rinuncia a tutte le forme di manicheismo. Comporta la capacità di dare vita a una figura della laicità che rispetti l'autonomia della politica e consenta, nello stesso tempo, alle religioni (e in particolare nel caso nostro al cristianesimo) di offrire il proprio contributo valoriale alla promozione umana.

2. *La lezione del Vaticano II*

Un modello rigoroso di definizione dei rapporti tra cristianesimo e politica è presente nei testi del Vaticano II, in cui è definitivamente sancito il *principio dell'autonomia* della politica (cfr. *Gaudium et spes*, n. 76; *Lumen gentium*, n. 36; e *Dignitatis humanae*, n. 6), con l'esplicito riconoscimento del valore proprio (e non puramente strumentale) delle realtà temporali e con la piena valorizzazione del laicato, al quale è assegnato come ruolo specifico l'impegno nel mondo (3). A giustificare tale posizione è, da un lato, la netta affermazione dell'unità tra storia umana e storia di salvezza (nonostante manchi alla riflessione conciliare un vero approfondimento dei rapporti che tra esse devono istituirsi) e, dall'altro, il riconoscimento che le istituzioni mondane sono regolate da leggi e procedure proprie che vanno conosciute per orientare l'attività umana verso obiettivi di effettiva umanizzazione (4).

La politica (come del resto ogni attività umana di carattere sociale) deve essere pertanto fatta oggetto di un'attenta analisi in proprio sotto la guida delle scienze sociali; essa è infatti un fenomeno umano, che esige, come tale, rispetto delle competenze scientifiche, e che costituisce un terreno di fecondo dialogo tra tutti gli uomini di buona volontà (5). I laici cristiani sono infatti chiamati ad operare insieme agli altri, valorizzando le loro capacità e assumendosi le proprie responsabilità, avendo ultimamente di mira il perseguimento della giustizia del regno di Dio (cfr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7). E sono insieme sollecitati a riconoscere la legittimità e la convenienza delle molteplici scelte temporali, rifiutando ogni forma di integralismo e accettando il pluralismo ideologico.

Autonomia e laicità non implicano, tuttavia, neutralità etica; in quanto attività finalizzata al bene umano, la politica deve offrire una proposta concreta di convivenza civile, basata sull'offerta di contenuti valoriali, che il Concilio riconduce ai paradigmi di una "etica naturale" (cfr. soprattutto *Gaudium et spes*, n. 74). La mediazione etica assume qui connotati specifici legati allo statuto proprio della politica: dalla centralità della persona e dal rispetto della sua dignità alla ricerca del bene comune in quanto bene della comunità cui si appartiene ma anche dell'intera famiglia umana; dall'impegno a costruire un ordine rispettoso dell'uguaglianza di tutti i cittadini e volto a sollecitare la responsabilità partecipativa, fino alla creazione di condizioni per lo sviluppo di una forma di solidarietà che privilegi i bisogni dei meno garantiti.

Laicità e mediazione etica pertanto, lungi dall'escludersi, sono reciprocamente correlate ed interdipendenti: la tecnica non è infatti sufficiente a fornire da sola gli strumenti per il perseguimento delle finalità umanizzatrici della politica, la quale ha bisogno per questo di fare ricorso all'etica. Ma, l'etica, a sua volta, non può essere pensata come qualcosa di esterno, che si impone arbitrariamente alla razionalità della politica e tanto meno come una realtà che ha origine da altri mondi – ad esempio da quello religioso – e che esautora perciò la razionalità umana. E' dunque necessaria un'etica autonoma, la quale può tuttavia essere stimolata nel suo sviluppo da un orizzonte trascendente di interpretazione della vita.

Proprio a quest'ultimo livello – quello cioè di orizzonte di interpretazione della vita – si colloca il ruolo della fede. Ad essa non compete certo la soluzione tecnica dei problemi politici e neppure l'individuazione di parametri etico-normativi in base ai quali affrontarli. Essa si muove piuttosto sul terreno metaetico, fornendo una risorsa di senso che conferisce una prospettiva unitaria all'attività umana. Inserendo l'esperienza umana nel tessuto dell'economia del *Logos* entrato nella storia, la fede conferisce ai valori profani una nuova e compiuta dimensione e assicura la possibilità di una forma di discernimento degli eventi storici secondo il disegno di Dio, sottraendoli al rischio dell'ambiguità che è loro connaturale (6).

L'ottica privilegiata dal Concilio – si veda soprattutto *Gaudium et spes*, n. 22 – è cristologica. In quanto “ricapitolatore” della creazione, Cristo offre un'interpretazione della realtà, che è rispettosa di ciò che essa è per se stessa, dunque della sua autonomia, e che rinvia, nello stesso tempo, alla sua integrazione nel piano della salvezza mediante una forma di assunzione e di riscatto, rappresentata dal mistero della redenzione. L'impegno di trasformazione del mondo, lungi dall'essere ridimensionato, viene, in questo contesto, radicalizzato e insieme relativizzato; emerge infatti, da un lato, la sua importanza per l'edificazione del Regno e, dall'altro, la sua insufficienza, in quanto il Regno è, in ultima analisi, dono di Dio.

E' dunque chiara non solo l'impossibilità di ricavare dalla fede – come talvolta si è preteso – un progetto politico ben definito, ma anche la necessità di respingere la tentazione di rendere del tutto funzionale la fede alla politica, come avviene quando il cristianesimo si trasforma in sostegno di un sistema culturale e ideologico particolare, con la conseguente rinuncia ad affermare la irriducibilità della fede a qualsiasi modello culturale (come a qualsiasi forma di civiltà) a causa della sua universalità. Ma è anche chiara, all'opposto, la necessità di reagire alla tentazione di una interpretazione spiritualistica del cristianesimo, che sottrae i credenti al dovere dell'impegno nel mondo e impedisce al messaggio evangelico di esercitare la sua forza di liberazione storica.

Autonomia, necessità del ricorso all'etica e fede come orizzonte ultimo di senso: sono questi i capisaldi ai quali ci rimanda la riflessione conciliare; capisaldi che consentono il rispetto di ciò che costituisce strutturalmente la politica, e che non può pertanto essere impunemente scavalcato, ed evidenziano, nel contempo, la specificità dell'apporto che ad essa può (deve) fornire la presenza cristiana (7).

3. *Quale modello di rapporti oggi?*

Si tratta pertanto, alla luce di quanto detto, di sgomberare il campo da due modelli di interpretazione del rapporto tra fede e politica che, per quanto di segno opposto, sono tuttavia entrambi unilaterali e devianti. Il *primo* è il modello *deduttivistico*, fondato sulla convinzione che dalla fede sia possibile ricavare, in maniera diretta e consequenziale, un progetto politico ben definito. Questo modello, che ha avuto a lungo cittadinanza, tanto nella riflessione teologica che nella prassi politica – la stessa dottrina sociale della chiesa, nella sua prima fase, non ne è stata del tutto esente – è divenuto oggi anacronistico e impraticabile, grazie al processo di secolarizzazione che ha reso palesemente manifesta l'impossibilità di tale deduzione, sottraendo non solo la politica ma anche l'etica (in quanto *realtà umana*) ad ogni forma di dipendenza o di copertura sacrale.

Il *secondo* è il modello *separatista*, che considera fede e politica come due grandezze che corrono su binari paralleli, nel senso che la fede non può avere alcuna incidenza sulla politica (e, più radicalmente, sull'etica), la quale è caratterizzata da *fini e leggi del tutto autonomi*. Le conseguenze di questa “neutralità” della fede sono pesanti, tanto sul versante religioso che su quello politico: da una parte, la fede perde infatti il suo carattere storico-concreto, riducendosi a una credenza astratta e spiritualizzata e provocando l'insorgere di una vera e propria schizofrenia tra l'essere credenti e l'essere cittadini; dall'altra, la politica (e prima ancora l'etica) si priva dell'apporto di stimoli preziosi che possono costituire un importante contributo al cambiamento.

Il superamento dei due modelli descritti esige dunque che fede e politica vengano rapportate tra loro in una prospettiva dialettica, che eviti sia il pericolo di una rigida dipendenza, sia quello di un radicale dualismo. La possibilità di dare vita a questo tipo di rapporto è strettamente legato tanto

dalla capacità di restituire alla fede la sua rilevanza esistenziale e storico-sociale, quanto dall'affermarsi della convinzione che la politica non si riduce a un insieme di decisioni tecnico-funzionali, ma è un servizio globale alla promozione umana.

3. 1. L'esigenza della mediazione etica

L'esercizio di un'azione politica dei cattolici, che si muova nella direzione segnalata suppone l'abbandono di una "cultura della presenza", che porta con sé il pericolo dell'integralismo, e l'adesione a una "cultura della mediazione", che si apra al pieno riconoscimento dell'*humanum* e concepisca l'apporto del vangelo come offerta di un orizzonte di senso, capace di spingere i valori umani nella direzione di una maggiore radicalità. La "mediazione" alla quale ci si riferisce ha dunque nell'etica il suo asse privilegiato. L'esistenza di una profonda crisi di valori – la questione morale ha assunto un ruolo centrale nella vicenda civile del nostro paese (e non solo) – e l'urgenza di una loro ridefinizione per restituire credibilità alla politica, da una parte; e la necessità, se si vuole conferire al messaggio evangelico una effettiva incidenza storica, di dare spazio ai valori evangelici, dall'altra, rendono evidente l'importanza assunta dall'etica. Non si tratta di procedere a un'astratta compilazione di liste valoriali, ma di produrre concretamente nuovi stili di vita o modelli comportamentali, che sappiano interpretare le istanze di rinnovamento del momento presente e aprire nuovi cammini di crescita umana; si tratta, in una parola, di dare vita a un nuovo *ethos*, in grado di promuovere un nuovo modello di sviluppo incentrato sulla liberazione umana globale.

Ecologia, rifiuto della mentalità economicista e mercantile, recupero della dimensione dell'individuo e dei problemi dell'esistenza quotidiana, risignificazione del rapporto tra libertà e felicità, abbandono di una lettura rigidamente ideologica della realtà, ricerca della sensazione e abbattimento delle frontiere culturali ed economico-sociali sono altrettante istanze, che meritano – pur nella loro ambivalenza – un'attenzione particolare. Ad essere sottoposto a radicale critica è il modello culturale della razionalità tecnologica che contrappone radicalmente ragione a sentimento, soggetto ad oggetto. Nonostante l'abbondanza di mezzi a disposizione e gli alti livelli di libertà raggiunti, la società occidentale vive l'incubo di un futuro indecifrabile, sul quale incombe la possibilità di una perdita la cui "cifra" più significativa è costituita dal terrore atomico e dal rischio della catastrofe ecologica.

E' allora indispensabile promuovere una nuova qualità di vita, in cui vengano mediati i bisogni soggettivi con quelli collettivi, grazie anche alla produzione di forme istituzionali adeguate. Lo spazio etico, in quanto crocevia in cui si intersecano e si compenetrano "personale" e "sociale", "privato" e "pubblico" acquista in questo un peso determinante: esso è infatti in grado di istituire le condizioni per lo sviluppo di una nuova civiltà. Se la politica non intende ridursi a semplice tecnica di gestione del potere, deve fare proprie queste istanze di rinnovamento; deve – per usare una nota espressione di Adorno (8) – lasciarsi illuminare dalla luce che emana dalla "redenzione sul mondo", aprendosi a un'opera di permanente cambiamento.

Quale l'apporto della fede (e dei credenti) a questo livello? La risposta a questo interrogativo può essere data soltanto a partire da una precisa ridefinizione del ruolo dell'etica nell'ambito dell'esperienza cristiana. L'etica – lo si è già rilevato – ha acquisito, a seguito della secolarizzazione, uno spazio autonomo, dotato di consistenza propria: i valori morali sono oggi giustamente percepiti come valori umani. D'altra parte – anche questo è oggi chiaro – l'evangelo non va confuso con l'etica, né tanto meno ridotto ad essa. L'amore salvifico di Dio è anteriore ad ogni etica, che, nella sua necessaria forma di "legge", divide il bene dal male. Ma è proprio tale amore a dare all'etica il suo ultimo significato; a condurla, in definitiva, entro l'orizzonte del "dono", che libera l'uomo dalla prigionia della legge e lo apre a una percezione nuova della realtà e ad una prassi che trascende ogni calcolo utilitaristico. L'etica è dunque assunta, ma, al tempo stesso, è relativizzata dalla fede, che la schiude al mistero di Dio.

L'attuale ricerca di valori deve essere presa sul serio, recuperando lo spessore oggettivo, la dimensione esistenziale e operativa della fede; facendone cioè sprigionare la virtù liberatrice nei confronti delle situazioni umane mediante il suo inserimento nelle dinamiche del quotidiano e nei

diversi ambiti nei quali si sviluppa la convivenza. L'orizzonte del "dono" concorre a dare vita ad un *ethos*, che ha le sue radici nella scoperta razionale di valori indispensabili per la promozione umana e che riceve, insieme, piena espressione nell'esperienza della fede, la quale ne radicalizza e interiorizza le istanze.

Il rapporto tra fede e politica sembra dunque trovare nell'etica un momento fecondo di mediazione. Essa è, infatti, una sorta di campo "neutro", che, in quanto appannaggio dell'esercizio della razionalità umana, non può essere totalmente assorbito né dalla fede né dalla politica, e che ha tuttavia legami profondi con ambedue; l'etica riceve infatti dalla fede nuovi impulsi, che raggiungono la politica senza per questo alterare le leggi che la governano, e dalla politica nuovi stimoli che esigono la messa in atto di un costante impegno creativo.

3. 2. Nel segno del paradosso cristiano

Accanto alla mediazione etica, nel senso appena indicato, l'azione politica dei cattolici deve caratterizzarsi anche (e soprattutto) per una forma di permanente tensione al cambiamento. Le teologie postconciliari, in particolare la teologia neopolitica mitteleuropea e la teologia della liberazione latinoamericana (9), hanno contribuito a porre con forza l'accento sulla dimensione escatologica della fede. Il regno di Dio si realizza già dentro la storia, anche se l'avvento definitivo avrà luogo solo alla fine e come conseguenza di un atto dall'alto. L'azione politica, in quanto orientata alla promozione umana, è dunque evento salvifico, anche se non è tutta la salvezza; è annuncio di una realtà che, nella sua pienezza, deve ancora attuarsi.

L'escatologia cristiana diventa allora il motore di una storia orientata al futuro, la molla di un impegno volto alla liberazione dell'uomo e all'umanizzazione del mondo. L'ordine sociale è messo profondamente in causa dalla promessa contenuta nel mistero della morte e risurrezione del Signore. La speranza che vince la morte deve gettare le radici nella prassi storica, deve prendere corpo nel mondo per cambiarlo; altrimenti non è altro che evasione, uno sterile futurismo. La tensione alla pienezza del Regno (e la garanzia che verrà) proietta costantemente la storia verso il futuro; e il riconoscimento che l'azione volta a costruire una società più libera e più giusta ha un legame stretto con il Regno avvalorava l'impegno umano.

Così concepita, la fede acquista il significato di una sporgenza utopica, che conferisce all'agire umano un potere critico positivo: ogni situazione di crescita umana ha il valore di anticipazione prefigurativa del Regno, ma è nel contempo sempre limitata, e va per questo sottoposta a continua revisione. La politica è il campo privilegiato in cui mettere in atto questo processo, il quale richiede tuttavia, per farsi reale e costruttivo, una continua verifica nella prassi sociale; in una parola, richiede un confronto costante con le proposte che vengono dalle ideologie e dai movimenti storici. La fedeltà alla logica dell'incarnazione obbliga la fede ad entrare nella dinamica contingente e provvisoria delle strutture umane, legate al contesto storico in cui l'uomo vive. Il rispetto profondo dell'autonomia dell'analisi sociopolitica implica l'assenso a ciò che da essa si ricava, ma insieme anche la tensione al superamento di ogni schematismo chiuso e riduttivo e la capacità di relativizzare tutte le posizioni ideologiche come tutti i progetti storici.

E' questo il compito di contestazione permanente della fede che il cristiano è chiamato a mettere in atto. Le "riserve escatologiche" cui la fede rinvia e che sono rappresentate dai valori della giustizia, della comunione umana e della pace, denunciano il limite di qualsiasi sistema di convivenza umana. La fede è garanzia che il progetto di liberazione umana è fin d'ora possibile, che gli sforzi per realizzarlo non sono vani, che il definitivo si sta costruendo nel provvisorio. In questo senso, essa assume l'utopia umana e la trascende, fornendo ad essa un senso e una direzione. L'impegno politico del credente riceve così una profonda motivazione e viene, nello stesso tempo, connotato da una chiara specificità: è impegno a lavorare con tutti gli altri uomini alla costruzione della città terrena per renderla più abitabile, ma è anche impegno a segnalare di continuo la necessità di non assolutizzare nessuna conquista terrena, nella consapevolezza che il cammino di liberazione è un cammino permanentemente aperto.

4. Conclusione

I due modelli delineati – quello della mediazione etica e quello del ricupero della dimensione escatologica della fede – non sono alternativi ma complementari. La mediazione etica conferisce infatti concretezza all'azione politica, richiamando l'attenzione sui valori che vanno posti alla base della costruzione di una corretta convivenza umana. Come tale essa svolge una funzione essenziale, soprattutto nell'attuale momento storico, in cui la crisi che la politica attraversa è in primo luogo crisi etica derivante dall'assenza di fondamentali riferimenti valoriali. Ma questo non basta. La politica non può accontentarsi di essere asservita a un ordine, per quanto perfetto che la circoscriva entro un perimetro ben definito; ha bisogno di essere spinta costantemente "oltre"; ha, in definitiva bisogno di una proiezione escatologica.

Il contributo dei cattolici alla politica non può dunque limitarsi a farsi portatore di istanze valoriali radicali, per quanto essenziali; deve tradursi in stimolo permanente al cambiamento, tale da spingere la politica a superare la propria autosufficienza, a riscoprire la propria relatività, e dunque a recuperare la sua vera identità per fornire un reale contributo alla città degli uomini. Solo a queste condizioni l'impegno dei credenti può manifestare la propria identità, senza incorrere nel pericolo dell'integralismo, che, oltre a condizionare negativamente la politica, depaupera la fede, decurtandola di quel respiro universalistico che originariamente le appartiene.

N o t e

- (1) Cfr. per un approfondimento dei diversi significati assunti dal concetto di "religione civile", G. PIANA, *Cristianesimo come "religione civile"?* in: *Aggiornamenti sociali*, 3 (2006), pp. 223-234.
- (2) B. SORGE, *Per una laicità nuova*, in: *Aggiornamenti sociali*, 11 (2005), p. 688.
- (3) La riflessione conciliare si estende a tutto l'ambito delle realtà terrestri. L'applicazione alla politica del principio di autonomia è ripresa nel cap. IV della seconda parte della *Gaudium et spes*, nn. 73-76. Quest'ultimo capitolo, forse per la sua introduzione tardiva nel documento e per la mancanza di un dibattito approfondito, non è particolarmente innovativo rispetto a quanto è detto in precedenza nella Costituzione pastorale. Per una puntuale analisi della redazione del testo, cfr. G. TURBANTI, *La redazione della Costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna 2000.
- (4) M. FLICK, *L'attività umana nell'universo*, in: AA. VV., *La Costituzione pastorale della chiesa nel mondo contemporaneo*, Leumann (To) 1966, pp. 581-631.
- (5) Cfr. G. GREMILLON, *La chiesa nel mondo contemporaneo: un appello alla teologia*, in: AA. VV., *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in un'interpretazione ecumenica*, a cura di J. M. MILLER, Brescia 1967, pp. 653-686.
- (6) Cfr. M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in: AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Brescia 1966, pp. 85-102.
- (7) Dello sviluppo di questa prospettiva nelle teologie postconciliari, e in particolare nella cosiddetta "teologia neopolitica" mitteleuropea abbiamo dato conto in G. PIANA, *Cristianesimo e politica. Contro la tentazione del ritorno alla "religione civile"*, in: *Fenomenologia e società*, 1 (2005), pp. 20-36.
- (8) Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino 1979, p. 304.
- (9) Cfr. per un primo accostamento J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969 e G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972.