

Pontificio Consiglio per i Laici
XXIV Assemblea Plenaria
Relazione del Card. Camillo Ruini
Chiesa e comunità politica: alcuni punti fermi
Roma, 20 maggio 2010

Consentitemi di iniziare con una battuta: quando ho letto il titolo della relazione assegnatami, mi è subito ritornato alla mente un intervento del Card. Ottaviani, allora alla guida del Sant'Uffizio – come ancora si chiamava l'attuale Congregazione per la Dottrina della Fede – pubblicato agli inizi degli anni '60 su *L'Osservatore Romano* e intitolato “Punti fermi”. Scopo di questo intervento era scongiurare l'ipotesi della “apertura a sinistra”, come allora veniva denominato l'ingresso del Partito Socialista nella maggioranza di governo in Italia, la cui forza principale era la Democrazia Cristiana. L'intervento ebbe scarso successo: poco dopo, infatti, quell'ingresso si verificò. Ho ricordato questo episodio anche per sottolineare che la mia relazione non riguarderà situazioni politiche specifiche e contingenti, ma cercherà di mettere in luce i principi che attualmente inquadrano e definiscono i rapporti tra Chiesa e comunità politica.

Nel tentare una simile impresa non proporrò mie posizioni personali ma presenterò anzitutto l'insegnamento della Chiesa, quale si è andato articolando e sviluppando dal Concilio Vaticano II in poi. Solo dopo accennerò in maniera un po' più personale a qualche questione attuale.

Incomincio dunque dal Vaticano II e in concreto dalla *Gaudium et spes*. Questa scelta non sottintende in alcun modo un'ermeneutica della discontinuità e della rottura che veda in questo Concilio un nuovo inizio, a prescindere dalla grande tradizione ecclesiale. Tiene conto però del fatto

che il Vaticano II, facendo tesoro in particolare del Magistero di Pio XII, oltre che di Giovanni XXIII, ha impostato le relazioni tra Chiesa e comunità politica all'interno di una prospettiva globale tesa a costruire un rapporto nuovo e positivo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.

Nella *Gaudium et spes* il IV capitolo della II Parte è dedicato alla vita della comunità politica e si conclude (n. 76) trattando espressamente di “Comunità politica e Chiesa”. Le premesse fondamentali di tutto il discorso erano già state esposte nel capitolo II della I Parte, dove si parla della comunità degli uomini, e anche nei capitoli I (La dignità della persona umana), III e IV della medesima I Parte. Il capitolo sulla vita della comunità politica inizia (n. 73), secondo una metodologia largamente applicata nella *Gaudium et spes*, enucleando alcune caratteristiche della vita pubblica contemporanea. La descrizione ha un tono decisamente positivo, che oggi potrebbe apparire poco realistico: si parla di una coscienza più viva della dignità umana che è all'opera nelle profonde trasformazioni in atto e conduce ad instaurare un ordine politico-giuridico nel quale siano meglio tutelati i diritti delle persone, ad assumere maggiori responsabilità per la vita della comunità politica e a condannare quelle forme di regime politico che impediscono la libertà civile e religiosa. Segue un approfondimento dottrinale sulla natura e il fine della comunità politica (n. 74) nel quale si insiste sul primato del bene comune, da concepire “in forma dinamica”, ma anche sullo spazio di un legittimo pluralismo. L'autorità pubblica è certamente necessaria ed ha il suo fondamento nella natura umana, quindi in ultima analisi nell'ordine stabilito da Dio. Deve però sempre esercitarsi “nell'ambito della legge morale”, e “non in forma meccanica o dispotica”, mentre la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini e possono variare secondo l'indole dei popoli e il progresso della storia. Viene quindi sottolineata (n. 75) l'importanza e la doverosità della

collaborazione di tutti alla vita pubblica, collaborazione che implica il riconoscimento dei diritti non solo delle persone ma anche delle famiglie e dei gruppi sociali, nella prospettiva della sussidiarietà. In questa linea viene anche affermato il diritto-dovere del libero voto, mentre viene dichiarato “inumano” che l’autorità politica assuma forme totalitarie oppure dittatoriali. Il testo insiste inoltre sulla speciale vocazione dei cristiani nella comunità politica – riconoscendo “la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali” – e sul dovere di curare l’educazione civile e politica.

Nella serie di conversazioni che ho avuto due anni fa con il Prof. Ernesto Galli della Loggia, in ordine alla stesura del libro *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo* di cui siamo co-autori, mi è stato ripetutamente fatto notare che nel Concilio Vaticano II non ricorre mai la parola “democrazia”. Il fatto dell’assenza della parola è vero, ma è altrettanto vero che la sostanza dell’idea di democrazia è largamente presente, come risulta con chiarezza già da quel che ho ricordato riguardo al capitolo IV della II Parte della *Gaudium et spes*. L’assenza della parola ha però una spiegazione che ci consente di cogliere meglio l’atmosfera concreta in cui si è svolto il Concilio e in particolare è stata scritta la *Gaudium et spes*. Occorre tener presente che si era nell’epoca del grande contrasto Est-Ovest e che il Concilio era proteso a far maturare i germi di una possibile distensione, che proprio in quegli anni sembravano promettenti. Perciò il Concilio ha evitato il più possibile quelle affermazioni che potessero essere interpretate come prese di posizione per una parte ai danni dell’altra: così è stata omessa, dopo un non facile dibattito tra i Padri conciliari, la condanna del comunismo ateo. Penso che l’assenza della parola “democrazia” vada inquadrata in questo contesto. E’ innegabile, tuttavia, che proprio per quanto riguarda la concezione della politica il Vaticano II ha compiuto, senza dichiararlo, una chiara scelta di campo, accogliendo in una misura assai superiore rispetto al Magistero

precedente gli elementi chiave comuni ai sistemi politici dell'Occidente moderno e contemporaneo, come i diritti dell'uomo, lo Stato di diritto, il pluralismo e il rispetto delle minoranze, la libertà di espressione e anche, come si è visto, di voto. Alla base di tutto ciò vi è quell'affermazione della centralità della persona umana che è uno degli architravi dell'insegnamento del Vaticano II (cfr *Gaudium et spes*, 12) e il presupposto fondamentale del suo dialogo con il mondo moderno e contemporaneo. Possiamo aggiungere che, quando si passa dalla politica all'economia, non si registra nel Concilio un'altrettanto netta scelta di campo a favore dell'Occidente.

Vediamo ora più in dettaglio i contenuti del n. 76 della *Gaudium et spes*, l'ultimo del capitolo sulla vita della comunità politica. Suo tema è, come dicevamo, l'oggetto stesso della mia relazione, cioè la comunità politica e la Chiesa. Si afferma in primo luogo l'importanza, soprattutto in una società pluralistica, della "distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro Pastori". Segue subito una forte proclamazione della diversità della Chiesa che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, essendo "insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana": frase questa particolarmente cara a Giovanni Paolo II, che l'ha posta in esergo alla sua principale opera filosofica, *Persona e atto*. Ne derivano l'indipendenza e autonomia reciproca di comunità politica e Chiesa. Entrambe però, anche se a titolo diverso, sono a servizio della persona umana e sono pertanto chiamate a una "sana collaborazione" tra loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo. In particolare la Chiesa, predicando la verità evangelica e illuminando tutti i settori dell'attività umana con la sua dottrina e con la testimonianza resa dai

cristiani, rispetta e promuove anche la libertà politica e la responsabilità dei cittadini.

Vi sono poi due paragrafi nei quali la diversità e l'indipendenza della Chiesa vengono concretizzate nel comportamento che devono tenere i Pastori, appoggiandosi sulla potenza di Dio – che molto spesso manifesta la forza del Vangelo nella debolezza dei testimoni – e utilizzando le vie e i mezzi propri del Vangelo, che differiscono in molti punti dai mezzi propri della città terrestre. Perciò la Chiesa, pur servendosi delle cose temporali nella misura che la propria missione richiede, non chiede privilegi alle autorità civili e anzi rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constasse che il loro uso potrebbe far dubitare della sincerità della sua testimonianza, o nuove circostanze esigessero altre disposizioni. Premessa questa netta rinuncia ad ogni vantaggio improprio, si riafferma con forza che sempre e dovunque è diritto della Chiesa predicare con vera libertà la fede e insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona o dalla salvezza delle anime. La conclusione è che nella fedeltà al Vangelo e nello svolgimento della sua missione nel mondo la Chiesa promuove ed eleva tutto ciò che di vero, buono e bello si trova nella comunità umana e rafforza la pace tra gli uomini, a gloria di Dio.

Su questo n. 76 della *Gaudium et spes*, davvero ricchissimo di contenuti e permeato di afflato evangelico, mi limito a due considerazioni. Esso ha costituito la base e l'anima delle successive prese di posizione del Magistero su queste tematiche e, a 45 anni di distanza, appare pienamente attuale. Esso inoltre ha ispirato e guidato la stesura dei Concordati stipulati tra la Santa Sede e numerosi Stati dopo il Vaticano II: ad esempio la revisione del Concordato con l'Italia, avvenuta nel 1984, ha la sua base in

queste posizioni della *Gaudium et spes* (e, come vedremo subito, in quelle della *Dignitatis humanae*), oltre che nella Costituzione della Repubblica italiana.

Il Concilio Vaticano II ha dato però anche un altro contributo fondamentale riguardo ai rapporti tra Chiesa e comunità politica con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, e più precisamente sul “diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa”, come recita il sottotitolo della Dichiarazione. Proprio la libertà religiosa costituiva infatti, fino al Concilio, l’ostacolo più serio, a livello dottrinale prima che pratico, per la “riconciliazione” tra Chiesa e modernità in ambito politico e istituzionale: questa libertà, mentre era un punto di non ritorno degli Stati democratici, veniva ammessa, o tollerata, dalla Chiesa soltanto in via di fatto, come qualcosa di inevitabile nella situazione storica di molti paesi, ma non in linea di principio, non cioè come un diritto appartenente agli uomini e ai cittadini in quanto tali. A proposito della libertà religiosa il Vaticano II ha compiuto una delle sue innovazioni più forti e più nette rispetto al precedente Magistero degli ultimi secoli e quindi riguardo a questa libertà si sono verificati nel Concilio contrasti profondi, prolungatisi in seguito con il rifiuto dell’insegnamento conciliare sulla libertà religiosa da parte delle correnti più tradizionaliste.

Ma qual è l’insegnamento della *Dignitatis humanae*? La libertà sociale e civile in materia religiosa viene affermata in termini inequivocabili, come diritto che compete alla persona umana in quanto tale, essendo fondata nella sua stessa natura. Tale diritto deve quindi essere riconosciuto nell’ordinamento giuridico della società, così che divenga diritto civile, e perdura anche in coloro che non soddisfano all’obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa (*Dignitatis humanae*, 2). Nello stesso tempo però il Concilio ribadisce la costante dottrina della Chiesa che “tutti

gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, e una volta conosciutala abbracciarla e custodirla” (n. 1). Le due affermazioni trovano il loro punto di incontro nel fatto che la verità “va ricercata in modo corrispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale, cioè con una ricerca libera, con l’aiuto del magistero e dell’insegnamento, della comunicazione e del dialogo”. Perciò il potere civile deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini e favorirla, ma esce dai limiti della sua competenza se presume di dirigere o di impedire gli atti religiosi (n. 3).

Con questa presa di posizione il Vaticano II innova certamente, come si è detto, rispetto al Magistero del periodo precedente, ma si differenzia anche, e più profondamente, dalla concezione della libertà religiosa diffusa da alcuni secoli in Occidente, che era prevalentemente orientata a fondare questa libertà sull’impossibilità di raggiungere con certezza la verità in materia religiosa, e specialmente sulla mancanza di una verità oggettiva e accertabile nelle varie regioni positive, in contrasto tra loro su molti punti. Il Concilio, come si è visto, respinge nettamente un simile scetticismo o relativismo e fonda la libertà religiosa non sulla mancanza di verità delle religioni ma sulla dignità e libertà che appartengono per natura alla persona umana. Viene così tolto di mezzo il principale ostacolo all’accettazione della libertà religiosa da parte della Chiesa, che era consistito proprio nel relativismo, o indifferentismo, sotteso alla rivendicazione della libertà religiosa nelle moderne democrazie. Si tratta di un importantissimo passo in avanti, anzitutto teoretico, che ha consentito alla Chiesa di uscire da un dilemma – tra verità e libertà – storicamente pericoloso e contrario all’autentica natura del cristianesimo.

La *Dignitatis humanae*, nella sua II Parte, mostra inoltre come la dottrina della libertà religiosa affondi le sue radici nella rivelazione cristiana. La rivelazione infatti ci fa conoscere la dignità della persona

umana in tutta la sua ampiezza, evidenzia il rispetto di Gesù per la libertà dell'uomo, anche quanto al dovere di credere, e chiede ai discepoli di Cristo di comportarsi nello stesso modo. Soprattutto, la libertà religiosa nella società corrisponde pienamente alla libertà che è essenziale per l'atto di fede. Alla luce di tutto questo, l'insegnamento del Vaticano II sulla libertà religiosa, sebbene innovi rispetto al Magistero dell'epoca medioevale e moderna, non è dunque un allontanamento dalla grande tradizione cristiana ed ecclesiale, ma al contrario un ricupero delle sue istanze più profonde e una loro esplicitazione e attuazione nella presente situazione storica. Ad ogni modo, l'affermazione della libertà religiosa, acquisita non senza difficoltà con il Concilio Vaticano II, è poi rapidamente divenuta un elemento centrale e un punto di forza dell'insegnamento sociale della Chiesa: un impulso altamente significativo ed efficace in tale direzione è stato dato indubbiamente dalla testimonianza appassionata di Giovanni Paolo II.

Dopo il Concilio, uno sviluppo particolarmente rilevante nell'insegnamento della Chiesa riguardo alla comunità politica si ha, a mio parere, con l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus annus*, firmata il 1° maggio 1991, a breve distanza dalla caduta della "cortina di ferro" e con qualche mese di anticipo rispetto alla dissoluzione dell'Unione Sovietica. Dal nostro punto di vista è particolarmente importante il V capitolo, dedicato a "Stato e cultura". Esso propone anzitutto una critica radicale e fortemente argomentata del totalitarismo, le cui radici risiedono nella negazione della verità in senso oggettivo e trascendente e al contempo nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine di Dio e, per sua natura, soggetto di diritti inalienabili. Parimenti il totalitarismo, ritenendo di poter realizzare nella storia il bene assoluto, si erge al di sopra di tutti i valori e non può tollerare alcun criterio oggettivo che distingua il

bene dal male. Cerca pertanto di distruggere o almeno di assoggettare e strumentalizzare la Chiesa (nn. 44-45).

La *Centesimus annus* esprime poi un esplicito apprezzamento per “il sistema della democrazia”, in quanto esso 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. Un’autentica democrazia, però, “è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana”: qui l’Enciclica prende fortemente posizione contro l’attuale tendenza “ad affermare che l’agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l’atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche”, mentre coloro che sono convinti di conoscere la verità e vi aderiscono con fermezza non sarebbero affidabili dal punto di vista democratico, “perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici”. L’Enciclica ribatte che, se non esiste nessuna verità ultima che guidi e orienti l’azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere: “una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia” (n. 46). Non è difficile vedere il legame che intercorre tra questa precisazione della *Centesimus annus* e la concezione non relativistica della libertà religiosa propria della *Dignitatis humanae*.

Il discorso viene completato denunciando il “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”. La fede e la verità cristiana non sono di questo tipo: non essendo ideologiche, non presumono infatti di “imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica” e riconoscono che la vita dell’uomo si realizza nella storia “in condizioni

diverse e non perfette”. Pertanto la Chiesa “ha come suo metodo il rispetto della libertà”. Anche qui è molto diretto il legame con la *Dignitatis humanae* e viene espressamente respinta quella tentazione, o utopia, del “perfettismo” che nega o dimentica la realtà del peccato – in particolare del peccato originale – ed è stata spesso la matrice della violenza politica e dei totalitarismi. La libertà è però “pienamente valorizzata soltanto dall’accettazione della verità e in un mondo senza verità perde la sua consistenza”: perciò il cristiano serve la libertà proponendo la verità che ha conosciuto; è inoltre attento ad ogni frammento di verità che incontri nel dialogo con gli altri uomini, nell’esperienza della vita e nella cultura dei singoli e delle nazioni (n. 46).

La *Centesimus annus* prende poi atto positivamente (n. 47) che, dopo il crollo del totalitarismo comunista e di altri regimi totalitari e “di sicurezza nazionale”, si assiste al prevalere, certo non senza contrasti, dell’ideale democratico, con una viva attenzione ai diritti umani: l’esplicito riconoscimento di questi diritti, che trovano in certo senso la loro sintesi nella libertà religiosa, è necessario per dare un solido fondamento agli ordinamenti democratici che si stanno instaurando. Al tempo stesso l’Enciclica – con parole purtroppo profetiche – mette in guardia dalla “crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune”. Precisa inoltre che la Chiesa rispetta la legittima autonomia dell’ordine democratico e “non ha titolo per esprimere preferenze per l’una o l’altra soluzione istituzionale o costituzionale”.

Tra i documenti del Vaticano II e la *Centesimus annus* si registra dunque una grande continuità sostanziale insieme ad una notevole differenza di congiunture storiche, dal tempo della “guerra fredda” al crollo dei regimi comunisti in Europa. Perciò l’Enciclica ha potuto esplicitare e sviluppare apertamente quegli orientamenti a favore della democrazia politica che erano di fatto già presenti nella *Gaudium et spes* e inserisce

armoniosamente in questo quadro di libertà, ma non di relativismo, la dottrina conciliare sulla libertà religiosa.

La prima Enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, nella sua II Parte, prende in considerazione non soltanto le problematiche della vita politica, ma specificamente la questione delle relazioni tra Chiesa e comunità politica, sotto il profilo del rapporto tra giustizia e carità (nn. 26-29). L'analisi parte dall'obiezione, sviluppata soprattutto dal marxismo, secondo la quale i poveri avrebbero bisogno di giustizia, e non di opere di carità, che sarebbero soltanto, per i ricchi, un modo per sottrarsi all'instaurazione della giustizia. L'Enciclica riconosce e anzi sottolinea che norma fondamentale dello Stato deve essere il perseguimento della giustizia (n. 26). Riconosce inoltre che i rappresentanti della Chiesa hanno percepito solo lentamente che, con la formazione della società industriale, la questione del giusto ordine sociale si poneva in modo profondamente nuovo. Tuttavia la soluzione proposta dal marxismo, con la rivoluzione e la conseguente collettivizzazione dei mezzi di produzione, alla prova della storia si è rivelata una tragica illusione (n. 27).

Occorre dunque prendere atto “di due fondamentali situazioni di fatto” (nn. 28-29). La prima è che “il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica”: come scriveva S. Agostino, uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe a una grande banda di ladri. Inoltre, “alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr *Mt* 22,21), cioè la distinzione tra Stato e Chiesa o, come dice il Concilio Vaticano II, l'autonomia delle realtà temporali”. Perciò lo Stato non può imporre la religione, ma deve garantire la sua libertà e la pace tra gli aderenti alle diverse religioni; la Chiesa da parte sua ha la sua indipendenza e vive la sua forma comunitaria sulla base della fede. Le due sfere sono distinte ma sempre in relazione reciproca. Dato che la giustizia è lo scopo e la misura

intrinseca di ogni politica, lo Stato si trova di fronte all'interrogativo su come realizzare concretamente la giustizia, e più radicalmente su che cosa sia la giustizia. La ragione pratica, per affrontare rettamente questo problema, “deve sempre di nuovo essere purificata”, per il pericolo di accecamento etico che può sempre derivare dal prevalere dell'interesse e del potere. Proprio qui “politica e fede si toccano”. La fede, infatti, è anche “una forza purificatrice per la ragione”: partendo dalla prospettiva di Dio, libera la ragione dai suoi accecamenti e l'aiuta ad essere meglio se stessa.

Qui si colloca la dottrina sociale cattolica, che non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato e nemmeno imporre ai non credenti prospettive e modi di comportamento propri della fede, ma semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e dare il proprio aiuto perché ciò che è giusto possa essere riconosciuto e realizzato. Questa dottrina argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, quindi da ciò “che è conforme alla natura di ogni essere umano”. Non è compito della Chiesa far valere politicamente la sua dottrina sociale e tanto meno “prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile”, sostituendosi allo Stato. La Chiesa però non può nemmeno restare ai margini nella lotta per la giustizia: in questo ambito il suo compito “è mediato”, deve infatti contribuire “alla purificazione della ragione” (con la sua dottrina sociale, come si è visto) e “al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo”, attraverso la sua opera di formazione etica delle coscienze, anche nella politica. Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è proprio invece dei fedeli laici: come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica. La loro missione è configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto propria responsabilità.

La seconda fondamentale situazione di fatto è che “l’amore – *caritas* – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta”. Nessun ordinamento statale giusto, infatti, può rendere superfluo il servizio dell’amore: “Chi vuole sbarazzarsi dell’amore si dispone a sbarazzarsi dell’uomo in quanto uomo”. Ci saranno sempre situazioni di necessità spirituale o materiale nelle quali è indispensabile un aiuto, nella linea di un concreto amore del prossimo, mentre lo Stato che vuole provvedere a tutto e accentrare tutto in sé finisce per diventare “un’istanza burocratica che non può assicurare l’essenziale di cui l’uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l’amorevole dedizione personale”.

Per risultare davvero utile, lo Stato deve dunque riconoscere e sostenere, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto. La Chiesa “è una di queste forze vive: in essa pulsa la dinamica dell’amore suscitato dallo Spirito di Cristo”. Nel campo della carità la Chiesa agisce pertanto “come soggetto direttamente responsabile, facendo quello che corrisponde alla sua natura” e le sue organizzazioni caritative costituiscono “un suo *opus proprium*”.

Aver esaminato i rapporti tra Chiesa e comunità politica nella prospettiva della distinzione tra giustizia e carità ha consentito alla *Deus caritas est* di dare maggiore concretezza alla dottrina esposta nel n. 76 della *Gaudium et spes* e di approfondirne le motivazioni, nell’ottica del rapporto tra ragione e fede, tra natura umana e grazia dello Spirito Santo. Abbiamo così un panorama abbastanza completo dell’insegnamento della Chiesa in questa materia e delle sue linee di sviluppo dal Concilio Vaticano II a oggi, certamente all’interno di una grande continuità.

Nell’odierno dibattito su Chiesa e comunità politica si fa ampio uso del termine e del concetto di laicità. Concluderò dunque la mia relazione con qualche osservazione al riguardo. Occorre premettere che la “laicità” a

cui si fa riferimento non è esattamente quella di cui si occupa questo Pontificio Consiglio, che si prende cura dei *christifideles laici*, come li intendono la *Lumen gentium*, n. 31, e altri documenti conciliari e postconciliari. Ci si riferisce piuttosto alla laicità come autonomia e distinzione da ciò che fa capo alla Chiesa, e più ampiamente al cristianesimo e ad ogni altra religione. La “laicità” presa in questo secondo senso indica dunque l’autonomia delle attività umane, cioè l’esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano imposte dall’esterno, per fini o interessi diversi da quelli loro propri. Riguardo a questo concetto di laicità esiste, in realtà, una sostanziale convergenza tra autori certamente – e a volte polemicamente – non cattolici e l’insegnamento del Magistero. Nella *Gaudium et spes*, n. 36, si afferma infatti chiaramente che l’autonomia delle realtà terrene, intesa nel senso che le cose create e la società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, costituisce “un’esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore”. Va inoltre precisato che “laicità” in questo senso è un termine e un concetto radicato nel mondo latino – anzitutto francese –, mentre ha scarso peso e significato ad esempio nel mondo anglosassone, che preferisce parlare di distinzione e separazione tra Stato e comunità religiose.

Anche nei paesi latini, comunque, il terreno di confronto tra “laici” e cattolici si è a lungo concentrato sui rapporti tra Chiesa e Stato. Dopo che il Concilio Vaticano II ha pienamente riconosciuto e affermato la libertà religiosa, i motivi di contrasto a questo riguardo sono in gran parte superati, al di là delle persistenti accentuazioni polemiche. Negli ultimi decenni si è aperto però un nuovo e più profondo spazio di confronto e di dissenso. Mi riferisco alle problematiche etiche e antropologiche che si sono imposte a seguito dei grandi cambiamenti intervenuti nei costumi e nei

comportamenti, oltre che delle nuove possibilità di applicazione al soggetto umano delle biotecnologie, che hanno aperto scenari prima impensabili. Queste problematiche hanno inevitabilmente una dimensione non soltanto personale e privata, ma anche pubblica: in concreto di etica pubblica, che come tale coinvolge la legislazione e la politica. Non possono, inoltre, trovare risposta se non sulla base della concezione dell'uomo a cui si fa riferimento, dove la questione decisiva è se l'uomo sia soltanto un essere della natura, frutto dell'evoluzione cosmica e biologica, o invece abbia anche una dimensione trascendente, non riducibile all'universo fisico. Parallelamente, sul piano etico e giuridico, il nodo fondamentale è quello della libertà: se cioè tutto sia relativo al soggetto e alla sua libertà, che viene eretta a supremo criterio etico e giuridico, a cui ogni altra posizione deve subordinarsi (Benedetto XVI ha definito questo atteggiamento "dittatura del relativismo"), o se invece esistano criteri e norme morali che hanno una validità oggettiva, fondandosi in ultima analisi sulla natura dell'uomo, sulla verità del nostro essere.

Riguardo a simili problematiche le grandi religioni non possono non far udire la loro voce sulla scena pubblica e proprio questo è oggi, in Europa come in America, il grande contenzioso: un contenzioso che però sarebbe sbagliato ricondurre semplicemente a quello tra credenti e "laici" (o non credenti). Non tutte le confessioni cristiane, infatti, si oppongono realmente alla dittatura del relativismo, e d'altra parte molti "laici" rifiutano tale dittatura, che giustamente ritengono incompatibile con le radici storiche e le motivazioni autentiche del liberalismo. Per conseguenza, il concetto di laicità viene ad assumere due significati assai diversi. Uno di essi è quello del "laicismo" – di derivazione piuttosto francese –, relativistico e ostile alla trascendenza. L'altro è quello, ripetutamente proposto da Benedetto XVI e più affine alla tradizione statunitense, della laicità aperta, "sana" e "positiva", che congiunge

l'autonomia delle attività umane e l'indipendenza dello Stato dalle confessioni religiose con l'apertura nei confronti delle fondamentali istanze etiche e del "senso religioso" che portiamo dentro di noi. Solo una laicità così intesa corrisponde realmente alle esigenze attuali del bene comune, mentre il laicismo sembra compiacersi di prosciugare le riserve morali e vitali di cui vivono gli uomini e i popoli, senza darsi pensiero di come sostituirle.

A mio parere, infine, per noi credenti in Cristo è comunque inadeguato fare della laicità, anche se aperta, sana e positiva, la chiave di tutte le dimensioni del rapporto tra Chiesa e comunità politica. Seguendo l'orientamento fondamentale della *Gaudium et spes*, conviene infatti affiancare alla categoria della laicità – o autonomia delle realtà terrene – quella della centralità di Cristo, che "è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni"(Gs 45: della laicità ho parlato un po' più ampiamente nel mio piccolo libro *Il caso serio di Dio. Priorità di Dio, laicità, educazione*, ed. Cantagalli 2009, pp. 51-71). Solo così l'impegno dei cattolici nella vita pubblica trova il suo pieno significato, le sue più profonde motivazioni e il suo giusto orientamento.