

La linfa cristiana della democrazia

Il problema delle radici cristiane della democrazia è stato ampiamente discusso, anche se – a mio parere – non ancora in modo esauriente e soddisfacente. Non si tratta soltanto di una questione teorica, perché ad essa spesso se ne affianca un'altra più attuale: può il cristianesimo essere una delle forze storiche che aiutano a superare la crisi della democrazia? Può l'apporto cristiano essere di qualche significato per impedire la degenerazione della democrazia?

Dapprima s'è trattato di mostrare che il regime democratico non contrasta con lo spirito cristiano, ma al contrario porta in sé valori e concezioni che sono stati introdotti nella cultura dal cristianesimo. Si trattava di accreditare la democrazia agli occhi del cristianesimo, ma al contempo sempre di salvare la purezza dell'ideale democratico e la sua ispirazione originaria e nascosta. «La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono riuscite a realizzare la democrazia»¹. Le democrazie totalitarie della prima metà del nostro secolo avrebbero potuto produrre per reazione un allontanamento dall'ideale democratico dopo la seconda guerra mondiale.

Nella fase attuale, in cui le democrazie occidentali, ormai consolidate quanto alla giustificazione e legittimità, attraversano un fase di crisi e corrono il rischio di una strisciante degenerazione, il problema del rapporto tra cristianesimo e democrazia si pone più nel senso dell'aiuto che il primo può dare alla piena realizzazione della seconda. La democrazia, infatti, è un regime che contiene in sé per sua struttura forti rischi di degenerazione ed ha particolare bisogno di vigilanza etica e sostegno valorativo.

La democrazia – come ben sapeva Hannah Arendt – deve continuamente difendersi dalle sue degenerazioni. Si tratta di vedere se una riconsiderazione dell'influsso cristiano sull'ideale democratico non possa essere uno dei modi per difendere la democrazia dalle sue degenerazioni attuali.

Cercheremo qui di offrire qualche ragguaglio sia per quanto riguarda il primo (*le radici cristiane della democrazia*) sia per quanto riguarda il secondo aspetto del problema (*l'aiuto cristiano alla realizzazione piena della democrazia*).

Qui non ci riferiremo ai rapporti tra Chiesa e politica, tra l'istituzione ecclesiastica e i regimi politici dell'ottocento e del novecento. Non terremo presenti i complessi problemi legati all'inserimento dei cattolici nelle strutture

¹ J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, trad. di L. Frapiselli, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 19.

socio-politiche del nostro tempo. Molto più semplicemente si tratta di vedere in che misura la religione cristiana e l'annuncio evangelico per i suoi contenuti ideali, per la considerazione dell'uomo e dei suoi rapporti sociali, ha influenzato lo sviluppo dell'ideale democratico. Resta fermo che il cristianesimo non è una dottrina politica e non è neppure legato a nessuna dottrina politica particolare, è di per sé aperto al confronto con tutti i regimi sociali e politici e deve essere predicato sotto tutti i cieli e in tutta la terra. Tuttavia, proprio in ragione dei processi di acculturazione, il cristianesimo entra in contatto con le più svariate forme di regime politico, e deve quindi assumere un atteggiamento di valutazione critica.

Non considereremo, dunque, il cristianesimo nei suoi aspetti istituzionali e neppure la fisionomia di specifiche incarnazioni storiche dell'ideale cristiano, cioè quelle che possiamo chiamare le «cristianità».

Da questo punto di vista dovremmo riconoscere che lo spirito di molte realizzazioni storiche dell'ideale cristiano non è stato democratico. Qui si tratta di considerare il cristianesimo come complesso di contenuti di pensiero, di valori, di ideali che sono implicitamente o meno contenuti nella rivelazione cristiana e che sono stati sviluppati a partire da essa oppure che, pur essendo stati conquistati apparentemente lontano da essa, sono con lo spirito del cristianesimo più in armonia e più in sintonia.

Oggi il confronto con la democrazia è ineludibile in considerazione del fatto che la democrazia si può considerare come il più significativo e diffuso sistema politico del nostro tempo. Ma questo confronto è il risultato di un incontro contingente, prodotto dalla storia, tra una religione e un regime politico, che hanno avuto separatamente la loro evoluzione, oppure può vantare interconnessioni ideali più strette?

La democrazia è sorta prima del cristianesimo. Il paganesimo greco e latino ha conosciuto la democrazia come teoria e come prassi². Ma la democrazia dei moderni è molto diversa da quella degli antichi. Si può dunque porre il problema dell'influsso cristiano nell'elaborazione della teoria democratica moderna e contemporanea.

Sembra che l'avvento del cristianesimo non abbia avuto alcun rilievo per la nascita e lo sviluppo dell'ideale democratico. Nei testi che si occupano della storia della democrazia spesso possiamo constatare un salto dalla cultura della Grecia antica al 1600 dopo Cristo. Tutta la grande fioritura del pensiero cristiano antico e medievale è considerata ai fini della storia della democrazia come una grande parentesi.

Dobbiamo al filosofo francese Jacques Maritain un'energica rivendicazione delle origini cristiane della democrazia. Rileggendo il suo libro *Cristia-*

² I caratteri distintivi della democrazia classica sono sintetizzati da D. HELD, *Modelli di democrazia*, trad. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 1989, p. 47.

nesimo e democrazia, ci rendiamo conto che il tema delle radici cristiane della democrazia è stato osservato «in situazione», cioè in riferimento alle condizioni della democrazia nel tempo in cui è stato scritto questo testo. Questo è stato il tempo del crollo delle democrazie totalitarie e dell'edificazione dei nuovi regimi politici dell'Europa occidentale, regimi che potevano essere tentati dall'abbandono della democrazia. Il testo di Maritain si configura, pertanto, come un'operazione di accreditamento degli ideali democratici agli occhi della cultura cristiana e insieme come un accreditamento del cristianesimo agli occhi di una cultura politica laica. Ma le condizioni attuali della democrazia non sono più le stesse. Ora le istituzioni democratiche si sono consolidate in molte parti del mondo. La democrazia è diventata il regime politico del nostro tempo, così come la monarchia lo era nei tempi passati. Ora i pericoli per la democrazia sono di diversa natura ed è prendendone coscienza che possiamo nuovamente interrogarci sui rapporti del cristianesimo con la democrazia.

Radici cristiane della democrazia

Non si tratta tanto di mostrare che il regime politico della democrazia sia stato elaborato da teorici o da una prassi politica esplicitamente ispirata dai valori cristiani, ma solo che tale regime sottende valori e atteggiamenti socio-politici che sarebbero impensabili senza l'influsso del cristianesimo.

Sotto questo aspetto le riflessioni di Maritain costituiscono un punto di partenza ormai acquisito.

Maritain distingue il cristianesimo come credo religioso e come energia storica. Studiosi onesti hanno riconosciuto il grande ruolo del cristianesimo nell'opera di civilizzazione dell'umanità. Ad esempio, Max Weber ha segnalato il ruolo decisivo che la Chiesa ha svolto nella costituzione del comune medioevale.

«La funzione spesso importante che la comunità ecclesiastica ha assolto nella costituzione tecnico-amministrativa della città medioevale, rappresenta soltanto uno dei molti sintomi della forte influenza di questa caratteristica della religione cristiana, decisiva per la dissoluzione dei vincoli del gruppo parentale e per la formazione della città medioevale»³.

Qui percepiamo l'eco della parola di Gesù stesso: «Chi compie la volontà di Dio costui è mio fratello, sorella e madre»⁴. Proprio per questo in tutte le

³ M. WEBER, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, vol. IV, Edizioni di Comunità, Milano 1980, pp. 358-9.

⁴ *Mc* 3,35.

città asiatiche e in quelle del Medioriente è mancato il comune, cioè la cittadinanza.

Ci sono delle cose che il cristianesimo ha insegnato alla storia profana e che appartengono ormai alle conquiste della civiltà senza che gli uomini siano più consapevoli delle loro origini.

Il cristianesimo considera tutta l'umanità come raccolta e accomunata nella grande impresa del Regno di Dio, che si va costruendo nella storia di un popolo in cammino. Il cristianesimo ha favorito la considerazione della

«uguaglianza naturale di tutti gli uomini, creature dello stesso Dio e redenti dallo stesso Cristo, la dignità inalienabile di ogni anima creata a immagine di Dio, la dignità del lavoro e la dignità dei poveri, la superiorità dei valori interiori e della buona volontà sui valori esteriori, l'inviolabilità delle coscienze, l'attenta vigilanza della giustizia e della provvidenza di Dio sui grandi e sui piccoli, l'obbligo fatto a coloro che comandano e a coloro che posseggono di comandare nella giustizia come ministri di Dio e di amministrare i beni loro confidati per il vantaggio comune, come intendenti di Dio, la sottomissione di tutti alla legge del lavoro e l'appello rivolto a tutti a partecipare alla libertà dei figli di Dio, la santità della Verità e la potenza dello Spirito, la comunione dei santi, la divina supremazia dell'amore che redime e della misericordia, la legge dell'amore fraterno che si estende a tutti, anche a coloro che ci sono nemici, perché tutti gli uomini, a qualunque gruppo sociale, a qualunque razza, a qualunque nazione, a qualunque classe appartengano, sono membri della famiglia di Dio e fratelli adottivi del figlio di Dio»⁵.

Noi non possiamo concepire la democrazia se non sul presupposto della persona umana, dell'uguaglianza di tutti gli uomini, della loro fraternità.

Questi tre valori non sono ancora la democrazia, ma ne sono la premessa necessaria. In ognuno di questi tre aspetti l'impronta del cristianesimo è indelebile.

Che ogni uomo è una *persona* significa che è il luogo inviolabile della libertà e della coscienza, che è autonoma, che è capace di dirigere se stessa, che non può essere asservita né irreggimentata, che deve essere rispettata per se stessa. Ma significa anche che è un essere in relazione, che è fatta per la comunicazione, per il dialogo, per la ricerca comune della verità, per la collaborazione e cooperazione.

Quando noi pensiamo il soggetto tipico della democrazia lo pensiamo necessariamente con quelle caratteristiche dell'uomo che sono il portato dell'antropologia cristiana.

Per il valore dell'*uguaglianza*, come non ricordare che il messaggio cristiano è un annuncio di liberazione dalle discriminazioni di razza, di sangue

⁵ J. MARITAIN, *Economia e società*, op. cit., p. 37.

e di sesso? Di fronte a Dio non v'è più né giudeo, né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna. Il cristianesimo ci ha insegnato non solo a superare le diversità, ma a non ritenerle essenziali per il valore della persona. E non si tratta di un'uguaglianza formale meramente presupposta. Al contrario c'è l'impulso a rendere effettiva questa uguaglianza di natura e di vocazione, soccorrendo gli svantaggiati, i sofferenti, i poveri e tutti coloro che non raggiungono di fatto quella piena esplicitazione dei valori della persona che pure già posseggono.

Quando noi pensiamo alla posizione e al rapporto delle persone all'interno del regime politico democratico, che rivendica il suffragio universale, non possiamo prescindere da quest'idea di uguaglianza, che ha le sue radici nel cristianesimo.

Infine c'è da considerare il vincolo di *fratellanza* che il cristianesimo proclama per tutti gli uomini. Questa *fratellanza*, invero, supera qualsiasi barriera nazionale o di gruppo e si estende a tutta l'umanità. Le teorizzazioni di uno Stato mondiale, per quanto discutibili, hanno sempre avuto una profonda matrice cristiana. E tuttavia questa fraternità si rivolge innanzitutto al prossimo, cioè a colui che vive accanto a noi e che percepiamo anche visibilmente come nostro fratello. L'amore che portiamo al nostro fratello che vediamo diventa il criterio per riconoscere l'autenticità del nostro amore per Dio che non vediamo⁶ e, potremmo aggiungere, anche per i nostri fratelli che non vediamo e che facilmente amiamo a parole. Il cristianesimo c'insegna il senso della fratellanza concreta con coloro che sono i nostri compagni di viaggio senza dimenticare tutti gli altri uomini, senza chiuderci nei miopi egoismi di razza o di nazione. Se la fratellanza è l'elemento fondamentale della democrazia, allora – notava Bergson – la democrazia è per essenza evangelica⁷.

Il cristianesimo ha insegnato all'uomo non già ad amare un'umanità astratta, ma gli altri uomini concreti, sfere inviolabili della libertà e uguali nella natura, nella vocazione e nella dignità. Ancora una volta non si può non riconoscere il tipo antropologico preferito dalla democrazia, cioè «l'uomo della comune umanità» (*common man*)⁸.

C'è da chiedersi se questi lasciti del cristianesimo alla democrazia possano essere mantenuti senza un'ispirazione cristiana ancor viva e operante. C'è da chiedersi se la persona, l'uguaglianza e la fraternità non rischino di diventare formule vuote o valori esangui al di fuori di una continua alimentazione della linfa cristiana.

⁶ *JGv* 4,20. Kierkegaard ha notato che il cristianesimo propugna il dovere di amare gli uomini che vediamo. Cf. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983, p. 322 ss.

⁷ Cit. da J. MARITAIN, *Economia e società*, op. cit., p. 51.

⁸ *Ivi*, p. 67.

Definizioni della democrazia

Abbiamo detto che la democrazia deve continuamente tutelare la sua essenza e la sua purezza, che è sempre in pericolo. Le degenerazioni della democrazia sono sempre in agguato. Si presentano sotto formule sempre diverse, ma in un certo senso sono sempre le stesse. La democrazia è un regime politico in difficile equilibrio. I pericoli che oggi corre la democrazia sono legati al suo rapporto con i valori, sono pericoli di uno svuotamento di valori politici: democrazia come puro e semplice metodo formale, perdita del senso dell'autorità, perdita del senso della comunanza, perdita di valore della legge.

Bobbio ha elaborato questa definizione minima della democrazia:

- 1) Chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive? Il numero più alto possibile dei membri del gruppo.
- 2) Come devono essere prese le decisioni collettive? Con la regola della maggioranza.
- 3) A quali condizioni preliminari le decisioni collettive sono democratiche? Bisogna che i decisori si trovino di fronte a reali alternative, ma perché questo avvenga è necessario garantire i diritti di libertà, di opinione, di espressione del proprio pensiero, di riunione, di associazione..., cioè i diritti dello Stato di diritto⁹.

La tesi di Bobbio è che la democrazia è nata da una concezione individualistica della società e che il necessario presupposto della democrazia è il liberalismo.

In questa definizione manca però il «popolo». Bobbio nota che la trasformazione attuale della democrazia ha condotto al prevalere dei gruppi particolari sugli individui e sul popolo nella sua globalità, ma per lui il popolo non è altro che la somma di individui e quindi una metafora dell'individualismo. Se è vero che tra i presupposti della democrazia ci sono i diritti di libertà, che sono una conquista del liberalismo, è anche vero che tra questi presupposti c'è anche l'esistenza di un bene comune, cioè di un bene diverso dagli interessi individuali e relativo a tutto la società nel suo complesso. Ma questo presupposto il liberalismo non è stato in grado di ammetterlo, perché non è in grado di giustificarlo.

Conseguentemente anche la nozione di popolo non può essere adeguatamente giustificata, perché popolo e bene comune sono inscindibilmente legati. Già notava Maritain che la distruzione del bene comune è distruzione della stessa democrazia¹⁰. Ma se non c'è il popolo, non si vede come possa esserci un bene al di sopra di quello particolare dei singoli individui.

Le conseguenze del neo-corporativismo, dello Stato mediatore dei gruppi, della violazione del divieto del mandato imperativo (rappresentanza degli in-

⁹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, p. 4 ss.

¹⁰ J. MARITAIN, op. cit., p. 62.

teressi e non rappresentanza politica) a causa della disciplina di partito sono l'ovvia evoluzione della mancanza del popolo e quindi della sua sostituzione con altre entità collettive, prive però di dimensioni globali ma fornite di forza particolaristica. Non c'è dubbio che la democrazia dipenda dal ruolo che al suo interno svolgono i partiti, spesso rivolti alla conquista di un potere egemonico che fa a pezzi il bene comune e l'unità del popolo e della cittadinanza¹¹.

Tutto ciò significa che la democrazia non tollera la separazione degli individui, ma li spinge verso l'associazione – come d'altronde aveva acutamente notato Tocqueville. Ma c'è un'associazione che precede tutte quelle particolari ed è l'associazione di tutti i cittadini. La democrazia è una grande associazione degli individui per un'impresa comune (*civil association*).

D'altronde il riferimento al popolo è iscritto nel termine stesso di «democrazia», come ben registra un'altra e ben nota definizione: «governo del popolo da parte del popolo e per il popolo» (Lincoln). Tendenzialmente ciò indica il coinvolgimento di tutti nelle decisioni comuni. Il modello più puro di democrazia è la democrazia diretta e l'unanimità delle decisioni. Di fatto ciò è nella maggior parte dei casi impossibile per cui la democrazia per funzionare nei grandi gruppi deve essere indiretta o rappresentativa e deve accettare la regola della maggioranza. Tuttavia quell'anima originaria non può essere del tutto dimenticata o trascurata. La partecipazione tempererà una democrazia rappresentativa.

Il concetto di popolo: solidarietà e bene comune

Il concetto di popolo è oggi in disgrazia nella cultura occidentale a causa delle sue versioni in chiave nazionalistica¹². Si pensa che esso abbia un significato solo nella misura in cui si possano stabilire tra gli individui dei vincoli di sangue, di razza, di nazione, ma che sia destinato al declino proprio nei confronti delle società multietniche e a causa del predominio dell'economia.

Il concetto dominante di popolo è costruito dallo stesso metodo democratico: il popolo è l'insieme di cittadini politicamente attivi, che esercitano il diritto di voto, ossia l'insieme degli elettori. Ma chiaramente questo concetto non può dare al popolo la dimensione di un'unità etico-politica¹³.

L'idea di popolo assume una sua pregnanza e un suo significato anche per la democrazia solo qualora essa designi legami particolari tra gli individui.

¹¹ *Ivi*, p. 62.

¹² Tuttavia il fatto che Rawls abbia ripreso a parlare del «popolo» nel campo della giustizia internazionale è un indizio interessante della necessità per il liberalismo di misurarsi con la democrazia. Cf. J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Harvard U.P., Cambridge, Mass. 1999.

¹³ Cf. F. VIOLA, *Popolo*, in *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, pp. 651-656.

«Il popolo è la moltitudine di persone umane che, riunite sotto giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana, costituiscono una società politica, o corpo politico. La nozione di corpo politico significa il tutto (preso nella sua unità) composto dal popolo. La nozione di popolo significa i membri organicamente uniti che compongono il corpo politico... Il popolo è la sostanza stessa, la libera e vivente sostanza del corpo politico. Il popolo è al di sopra dello Stato, il popolo non è per lo Stato, lo Stato è invece per il popolo»¹⁴.

L'identificazione del popolo con il «corpo politico» (*body politic*) implica una determinata concezione di quest'ultimo. L'uso di quest'espressione risale ai tempi più antichi, ma il suo significato è cambiato nel tempo. Quando si afferma che il popolo costituisce l'unità e la sostanza del corpo politico, s'intende rifiutare sia che il popolo sia un corpo inerte a cui bisogna assegnare un'anima – come pensavano i teorici del diritto divino del re –, sia la tesi hobbesiana per cui solo la presenza della sovranità costruisce l'unità del corpo politico. Secondo Hobbes nelle monarchie «il re è il popolo». Al contrario è il popolo stesso a costituire la vera unità del corpo politico e non già le istituzioni rappresentative.

Questa priorità del popolo come corpo politico rispetto alle strutture giuridico-politiche sta a significare, che – contrariamente a quanto pensa Hayek – v'è un ordine politico spontaneo che si va intessendo nella storia e che conserva la sua unità, e le sue funzioni di controllo, anche dentro le istituzioni politiche costituite. Quest'unità di persone non è fondata tanto su sentimenti originari e primordiali, che conducono ad una coesione di passioni, ma piuttosto sullo sviluppo della ragione e sul discorso comune, che s'intreccia a motivo dell'attività cooperativa.

Con lo Stato il popolo ha in comune l'ordine della ragione e non delle passioni, ma differisce per il fatto che lo Stato è un ordine costruito, mentre il popolo è un ordine spontaneo. Con la nazione il popolo ha in comune la spontaneità e una certa qual politicità, ma differisce per il rilievo dato alla ragione e allo sviluppo di una soggettività che si fa carico della determinazione del bene comune. La nazione guarda al passato e al patrimonio storico e culturale, il popolo è in cammino verso il futuro. Per questo indica un'apertura e un dinamismo assenti nel concetto di comunità.

Se la politica è quell'attività volta a determinare il bene di una società di persone, allora la scomparsa di questo significato specifico di «popolo», con tutto ciò che esso implica sul piano dei fondamenti della democrazia, sarebbe uno dei segni di una grave *catastrofe del politico*.

Per la nozione democratica di popolo l'apporto cristiano è decisivo. S. Agostino non considera il popolo come un fatto biologico o di stirpe, legato

¹⁴ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, trad. it. di L. Frattini, II ed. it., Massimo - Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 32-33.

cioè alla nascita o al ceto sociale, ma come una forma etica, giuridica, spirituale e politica. D'altronde dal popolo d'Israele fino a quel popolo di Dio, che è la Chiesa¹⁵, l'unità degli individui non è data sulla base di caratteristiche naturali che essi possiedono, ma dal fatto di essere convocati da Dio e coinvolti così in un cammino comune, che va dalla religione alla vita quotidiana. Il cristianesimo ha secolarizzato l'idea ierocratica di popolo della città antica.

Secondo S. Agostino, che segue qui Cicerone, non vi sarebbe *res publica* e neppure popolo se non sulla base della giustizia¹⁶. In questo senso il popolo è un concetto giuridico, perché appunto indica che al suo interno c'è un ordine o una regola di diritto. La giustizia è il legame che regola la vita comune di una moltitudine di persone. Ma non è l'unico, perché accanto ad essa viene posto anche l'amore o più precisamente quell'amicizia politica di cui aveva parlato anche Aristotele, ma che nel pensiero cristiano assume un significato del tutto particolare. I vescovi italiani hanno parlato opportunamente di «Vangelo della carità».

Non mi soffermerò qui sul concetto di bene comune, che è l'ovvia conseguenza di quell'unità rappresentata dal popolo. Noto soltanto che l'impronta cristiana conduce ad una personalizzazione del bene comune, che è bene delle persone e bene rappresentato dalla realizzazione delle persone stesse nella loro dimensione intersoggettiva e comunitaria. In questo c'è un passo in avanti rispetto al concetto aristotelico di bene comune, che è più oggettivistico.

La legge e l'autorità

È migliore il governo delle leggi o quello degli uomini?

La legge, in ragione della sua generalità, non può comprendere tutti i casi possibili e quindi richiede l'intervento del saggio governante e del giudice imparziale, affinché sia dato a ciascuno il suo. Dall'altra parte la legge, essendo «senza passioni», fa sì che il governante eserciti non parzialmente il proprio potere. Il primato della legge protegge il cittadino dall'arbitrio del cattivo governante, il primato dell'uomo lo protegge dall'indiscriminata applicazione della legge generale, purché il governante sia giusto. Nel primo caso la legge deve essere buona, nel secondo deve essere buono il governante.

La democrazia viene definita come il governo delle leggi e non degli uomini. In questo primato della legge si può vedere una traccia dell'impronta cristiana. Per il cristianesimo la legge dice sempre riferimento all'autorità suprema di Dio. Essa è un criterio di condotta che può governare gli esseri umani solo in quanto venga riconosciuta in certo qual modo una sua provenienza divina, perché solo Dio è la fonte di ogni autorità. Certamente ciò vale diret-

¹⁵ Rinvio qui alla *Lumen gentium*.

¹⁶ Cf. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991, p. 106 ss.

tamente per le leggi morali e tuttavia anche le leggi giuridiche sono leggi in senso proprio solo quando hanno qualche rapporto con le leggi morali, tant'è vero che il governo delle leggi postula che le leggi siano «buone».

Può la democrazia fare a meno di leggi buone? Può sopportare che governino leggi non buone senza che lo stesso ideale democratico entri in crisi? Nella misura in cui si deve rispondere negativamente a queste domande, allora resta ancora uno spazio per l'influsso cristiano. Ma che significa che una legge deve essere «buona»? È mai possibile formulare un giudizio di bontà della legge in presenza di tante opinioni discordi? La risposta è quella stessa che ci viene dalla tradizione cristiana: una legge è buona quando è frutto dell'esercizio di un'autentica autorità.

La critica che si faceva agli scribi e ai dottori della Legge era che questi, al contrario di Gesù, dettavano precetti senza autorità. Perché si abbia una vera e propria legge è necessario che essa sia unita all'autorità. La crisi della legge – com'è avvenuto per la Legge del Vecchio Testamento – è determinata da una sua perdita di autorità.

Quando una legge perde d'autorità? Innanzitutto quando ha solo l'apparenza di legge, cioè – sulla base della definizione di s. Tommaso – non è una misura della ragione e non ha alcuna forza direttiva, ma solo coattiva.

Perché un'umanità matura, consapevole, libera e autonoma ha ancora bisogno di leggi? La risposta minimalista liberale non è convincente: essa annulla il bene comune, il concetto di popolo e di azione unitaria del gruppo sociale, trascura il fatto che accanto alle questioni di libertà personale ci sono questioni che interessano tutta la società, linee politiche da scegliere, valori da privilegiare, obiettivi da perseguire in comune, scelte da compiere.

Per quanto i cittadini di uno Stato possano essere virtuosi, bisogna ricordare che la virtù del governante non è la stessa di quella del cittadino.

La legge è un criterio di misura che determina il bene comune di un popolo. Se vogliamo conoscere la concezione del bene comune di una società politica, dobbiamo guardare al contenuto delle sue leggi. Che tipo d'impatto hanno le leggi sul cittadino? È ovvio che il giudizio e il criterio in esse contenuto può contrastare con il giudizio che un cittadino, pur virtuoso, s'è fatto del proprio bene e del bene della società in cui vive. Chi non è al governo ha per definizione un punto di vista particolare e spesso non concorda con l'azione della pubblica autorità. Ed allora la posizione del cittadino nei confronti della legge che non collima con la sua visione particolare del bene, può assumere due orientamenti: l'atteggiamento forte della condivisione interiore, cioè, poiché l'autorità s'è pronunciata, bisogna mettere da parte i criteri personali e conformarsi in coscienza ai dettami pubblici, oppure l'atteggiamento della sottomissione esteriore, poiché l'autorità pubblica è più forte ed è in grado di usare una *vis coactiva*.

Il primo atteggiamento conduce allo Stato etico, cioè induce a rinunciare ai propri criteri personali del bene, per assumere quelli pubblici. La legge giu-

ridica acquista così una dimensione morale e l'autorità una funzione paternalistica. Non dico che questa considerazione della legge sia del tutto tramontata. Essa continua a nascondersi dietro il detto «la legge è legge», che indica la supremazia assoluta della legge nei confronti dei punti di vista individuali e la pretesa di un suo rispetto senza discutere. Ma questa non è una concezione democratica della legge.

Il secondo atteggiamento nei confronti della legge è quello più praticato e diffuso nei nostri tempi. Non si rinuncia alla propria visione personale del bene, né si considera quella dell'autorità degna di considerazione per il valore del suo contenuto, ma ci si sottomette al potere del più forte. Ovviamente tale forza di pressione avrà efficacia nella misura in cui non sarà possibile sfuggire ai rigori della legge. O si evade o si subisce la legge. In ogni caso essa non avrà alcun rilievo dal punto di vista della motivazione interna del comportamento. L'individuo resta governato dalla propria visione del bene, anche se è costretto a comportarsi diversamente per evitare la sanzione. La legge non esercita alcuna *vis directiva* riguardo al comportamento. La legge è solo qualcosa da riuscire ad evitare o da subire, non può più essere considerata come la visione che la società ha del proprio bene comune.

La forza motivazionale della legge non è necessariamente una forza morale, a cui si debba obbedire in coscienza. Essere indotti ad agire dalla legge per una sua capacità di motivare il comportamento non significa né che il contenuto della legge sia effettivamente buono, né che lo si creda tale. Una visione razionalistica ed estremistica della vita pratica pretende che il bene stia necessariamente tutto da una parte, per cui nel conflitto tra le diverse concezioni del bene, tra quella dell'autorità e quella dei singoli cittadini, la ragione debba stare tutta da una sola parte. Di conseguenza o ha ragione il cittadino e non gli resta che subire la legge come un'imposizione, oppure ha ragione l'autorità costituita ed allora il cittadino deve rinunciare alla propria visione personale del bene comune.

Ma in effetti le cose non stanno così. In una società sempre più complessa i modi di determinare il bene comune possono essere moltissimi e tutti dotati di una certa plausibilità. La determinazione dell'autorità è uno di essi e si deve pensare che l'autorità si trovi in una posizione favorevole per neutralizzare l'ottica individuale parziale e per perseguire il bene comune. Ma non c'è nessuna sicurezza assoluta di ciò. In ogni caso la ricerca del bene, anche se in un'ottica personale, quand'è sincera e non è mero egoismo, è una ricchezza per la vita comune di un popolo e non deve essere sacrificata. D'altronde in un regime democratico la determinazione del bene comune richiede l'apporto e la partecipazione di tutti. Un regime democratico richiede pertanto un dialogo intenso al suo interno per l'individuazione del bene comune, cioè per la formulazione delle leggi. Certamente ad un certo punto le esigenze della vita pratica richiedono di arrivare ad una decisione che tronca, per motivi pratici e non teorici – ci tengo a sottolinearlo – la discussione. Per questo ci posso-

no essere cittadini che restano della loro opinione riguardo al bene comune, opinione differente da quella sposata dall'autorità. E tuttavia si sentono di aver partecipato alla ricerca del bene comune e guardano alla decisione come al frutto di un discorso a cui hanno in una certa misura partecipato. Allora la legge, pur non condivisa, potrà avere una forza motivazionale interna per ogni singolo cittadino.

L'ideale democratico richiede che ogni cittadino abbia diritto di avere la propria opinione a proposito del bene comune e, quindi, richiede che si apra un discorso all'interno della società per arrivare alla determinazione di tale bene. Si deve presumere che tutti i cittadini vogliano il bene comune e che siano mossi da tale «intenzione». Questo è un principio fondamentale dell'etica della cittadinanza. Tutte le opinioni sono in partenza eguali e hanno quel peso che riescono a conquistare e che è derivato dal numero di coloro che le sostengono e dalla forza argomentativa che posseggono.

A questo punto bisogna chiedersi quale sia la giustificazione dell'autorità. Essa è giustificata soltanto per mettere fine alla disputa sul bene comune oppure anche dal fatto che in ogni regime politico devono esserci delle persone che si trovano nelle condizioni ottimali per individuare meglio ciò che il bene comune esige?

Nel primo caso la legge sancirà soltanto la prevalenza di una opinione particolare sulle altre o sarà un mero compromesso privo di una sua linea di pensiero. Nel secondo caso invece, poiché il bene comune non s'identifica con quello personale né è la mera somma dei beni personali, la legge contiene l'opinione dell'autorità, cioè di quel gruppo di cittadini che si trovano nelle condizioni migliori per giudicare del bene comune (sia perché hanno una posizione distaccata rispetto alle questioni che trattano, sia perché godono della fiducia degli elettori). In questo caso la legge dovrà essere considerata come l'idea che l'autorità s'è fatta del bene comune. Non dico che tale idea debba sul piano della verità necessariamente prevalere su quella che i singoli cittadini si sono fatti sul bene comune. Essa prevale per ragioni pratiche sul piano della forza. E tuttavia è una posizione degna di considerazione, non un mero compromesso, né nella sostanza il mascheramento d'interessi privati. Il cittadino si trova di fronte ad una determinazione del bene comune che ha un particolare *status*, perché è elaborata da soggetti «competenti»¹⁷ e «disinteressati», cioè di una decisione che deve prendere in particolare considerazione e che deve seguire con lealtà se è formulata in maniera definitiva.

Tutto questo ragionamento riposa sul presupposto che l'autorità si trovi nelle condizioni di competenza e distacco sopra dette, che anche i cittadini abbiano l'intenzione del bene comune, e non soltanto del loro bene individuale, e che riconoscano che le opinioni dell'autorità non dipendono da interessi

¹⁷ Qui è chiaro che si tratta di una competenza «politica» e non meramente tecnica.

particolari da difendere. Se queste condizioni sono disattese, allora la legge non potrà avere alcuna forza *directiva*, ma solo *coactiva*¹⁸.

L'autorità è una caratteristica della legge se è una caratteristica dei rappresentanti politici e delle istituzioni, cioè della fonte della legge.

E qui si vede che il governo degli uomini non può del tutto essere escluso dalla democrazia. La democrazia non è soltanto governo della legge, ma anche governo degli uomini adatti a fare leggi che siano veramente tali. Non si può trascurare il fatto che le leggi sono pur sempre fatte dagli uomini e che la democrazia si illude con se stessa se crede di aver esorcizzato la necessità dell'autorità e di poter fare a meno della virtù dei governanti. Il primato della legge non può essere considerato una difesa in assoluto efficace nei confronti di cattivi governanti. Al contrario può diventare una copertura ideologica di un effettivo primato di uomini o di gruppi. D'altronde nel regime democratico la possibilità che i governanti siano cattivi è di molto accresciuta sia per il fatto che tutti i cittadini possono ricoprire questo ruolo (e non già una classe selezionata e ristretta), sia per il fatto che il numero di coloro che esercitano funzioni di governo è nella democrazia notevolmente maggiore rispetto alle altre forme di governo.

Salverei la formula del primato della legge nella democrazia a patto che la classe politica fosse formata in modo da garantire questo primato. L'etica della regola deve essere l'etica della classe politica democratica.

Intendo ora soffermarmi su due aspetti particolari della democrazia che sono volti a rafforzare queste condizioni di verità per la ricerca del bene comune.

Il primo di essi è quello della *visibilità del potere*¹⁹. La democrazia è governare in pubblico, sotto gli occhi di tutti, cioè sotto lo sguardo di Dio. È stato detto che non c'è nulla di nascosto che non sarà rivelato. A dispetto del grande influsso che le cristianità del passato hanno avuto nel favorire gli *arcana imperii* dei regimi autocratici, la visibilità del potere trova nella rivelazione cristiana un incoraggiamento e non un ostacolo.

Secondo Hobbes il cristianesimo ha portato con sé un Regno delle Tenebre. Ma quest'accusa è ingiusta e appartiene ad una concezione di Dio che non è quella cristiana.

«A immagine e somiglianza del Dio nascosto, il sovrano è tanto più potente, e quindi tanto più adempie alla sua funzione di governare sudditi indotti e indocili, quanto meglio riesce a vedere quello che fanno i suoi sudditi senza farsi vedere»²⁰. Ma il Dio cristiano non è un Dio nascosto che non si faccia conoscere.

¹⁸ Per questa esposizione del ruolo dell'autorità nella determinazione del bene comune cf. Y. SIMON, *Filosofia del governo democratico*, trad. it. di R. Fabbri, Massimo, Milano 1983, pp. 6-71 c, in particolare, per le funzioni dell'autorità secondo S. Tommaso cf. le pp.62-63.

¹⁹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 17.

²⁰ *Ivi*, p. 85.

In realtà la rivelazione divina è rivolta a tutta l'umanità e non già ad alcuni in particolare. Tutti gli uomini sono chiamati alla salvezza e alla conoscenza della verità. La rivelazione cristiana è, quindi, per sua stessa natura uno stimolo alla liberazione da ogni tenebra e da ogni segreto, dato che Dio stesso non ha tenuto riservata la sua verità come un «tesoro geloso».

Il secondo aspetto riguarda la *tolleranza* come valore necessario ad ogni democrazia pluralistica (ed ogni democrazia reale non può che essere pluralistica). Che l'influsso cristiano dovrebbe portare alla tolleranza sembrerebbe anche questo essere smentito dalla storia cristiana, in cui l'intolleranza ha allignato ampiamente. Ma ancora una volta bisogna distinguere il cristianesimo dalla cristianità.

Ci sono notoriamente due modi d'intendere la tolleranza ed ognuno di essi ha a che fare con la verità. V'è una tolleranza che ha alla sua base una concezione relativistica della verità e v'è una tolleranza che può sopportare la convinzione dell'esistenza della verità, perché è fondamentalmente diretta alle persone e al rispetto della loro coscienza. L'ideale democratico si è maturato intorno al primo senso della tolleranza e in tal senso è stato interpretato il «Che cos'è la verità?» di Pilato. Al contrario è solo il secondo senso di tolleranza che impedisce la degenerazione della democrazia. Infatti il discorso politico non avrebbe alcun senso se non vi fosse una verità da cercare e se non si potesse in certa qual misura distinguere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto. Si discute solo quando si spera di trovare una soluzione migliore delle altre, altrimenti si batte il pugno sul tavolo. In questo senso la concezione cristiana della tolleranza tutela la vera natura della democrazia molto meglio della tolleranza liberale.

Per questo ritengo che la concezione deliberativa della democrazia sia quella più in sintonia con il pensiero cristiano. La *democrazia deliberativa* riconosce l'indiscutibilità dei valori fondamentali, ma non rinuncia a fare oggetto di discussione pubblica il bilanciamento e la ponderazione fra interessi vitali contrastanti. Spesso la deliberazione che avviene nelle corti di giustizia è presa come modello della deliberazione pubblica. Ma questo può essere dannoso, perché i giudici non hanno di mira una situazione politica generale, ma solo un caso concreto. Neppure si può restringere il luogo della deliberazione pubblica al parlamento, non solo perché in tal modo i cittadini resterebbero esclusi, ma anche perché i legislatori spesso non sono nelle condizioni di battersi per i principi, essendo condotti piuttosto ad aggregare preferenze.

I vantaggi della deliberazione sono i seguenti:

- 1) la deliberazione contribuisce alla legittimità delle decisioni in un regime di scarsità;
- 2) coinvolge voci che resterebbe escluse;
- 3) incoraggia i cittadini ad assumere punti di vista più ampi e più «generosi»;
- 4) può aiutare a chiarificare la vera natura del conflitto e a distinguere tra il morale, l'immorale e l'amorale e sulla compatibilità o meno dei valori. Si può scoprire che il conflitto è frutto di malintesi o di scarse informazioni;

5) il metodo deliberativo è il più adatto all'autocorrezione.

È mia opinione che la *democrazia costituzionale deliberativa* sia la più vicina allo spirito del cristianesimo. In quest'ottica le decisioni politiche riguardanti questioni morali di fondamentale importanza non devono essere sottratte al dibattito pubblico il più ampio possibile e devono essere il risultato di un approfondito coinvolgimento della società civile. Se la democrazia fosse senza valori e senza verità, allora anche i diritti dei cittadini sarebbero minacciati, perché «in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti od occulti»²¹. Anche nel campo politico e sociale la verità si raggiunge attraverso il dialogo e la ricerca comune. Non dimentichiamo che Tommaso d'Aquino annovera tra le giustificazioni della vita sociale l'istanza profondamente umana di cercare la verità su Dio e il mondo.

La dottrina sociale della Chiesa e la democrazia

Prima di Leone XIII gli stretti legami della Chiesa con i regimi assolutistici del XVII e XVIII sec. aveva ingenerato la convinzione che ogni mutamento di regime politico potesse rendere instabile l'ordine socio-politico e conseguentemente mettere in pericolo la libertà d'azione della Chiesa stessa. Ciò condusse a favorire regimi conservatori e reazionari.

Soltanto a partire da Leone XIII troviamo un principio in seguito continuamente riaffermato dai documenti del Magistero in materia socio-politica, cioè che la Chiesa non si può identificare né legare ad alcun regime politico e che, pertanto, il suo compito è solo quello di giudicare quali regimi siano in teoria e in pratica accettabili ai fini del rispetto dei diritti della persona umana e alle giuste esigenze del bene comune.

Questo giudizio di conformità è stato pienamente superato dalla democrazia solo in epoca abbastanza recente. In verità non v'è mai stata una condanna formale della democrazia, ma alcuni aspetti di essa sono stati apertamente osteggiati nella misura in cui apparivano in contrasto con la visione cristiana della vita politica. Così la teoria della sovranità popolare è stata rifiutata se essa significa l'affermazione dell'origine puramente umana del potere politico e della legge positiva. Allo stesso modo si rifiutava la laicità dello Stato interpretata come indifferenza in materia religiosa e come superiorità dello Stato stesso sulla Chiesa, ridotta a ricevere i suoi diritti, alla pari di ogni altra formazione sociale infrastatale. La condanna colpiva anche i diritti di libertà, la libertà di coscienza e di culto, la libertà di parola e di stampa in quanto intesi come illimitati nel loro esercizio. Com'è noto, queste posizioni di dif-

²¹ *Centesimus annus*, n. 46.

fidenza e di rigetto nei confronti di alcune istituzioni della democrazia sono state riassunte nell'enciclica di Pio IX *Quanta cura* del 1864, a cui era allegato il *Sillabo*.

L'interpretazione di queste condanne non conduce necessariamente ad un rigetto della democrazia, ma solo al rigetto del modello laicista di democrazia, che la presenta come un regime politico basato sulla completa separazione dell'ordine temporale da quello spirituale e sulla indipendenza assoluta della legge umana dalla legge divina (matrimonio civile, scuola laica...). Tuttavia questo primo difficile approccio della Chiesa alla democrazia ha condizionato pesantemente tutto il difficile cammino di avvicinamento dell'una all'altra.

In realtà sono state le origini liberali della democrazia a creare queste difficoltà e sappiamo che tali origini sono state storicamente il presupposto della formazione dei regimi democratici.

Da Pio IX a Leone XIII questo cammino di avvicinamento ha fatto i primi passi significativi.

Il primo di essi è stata la distinzione, maturatasi tra i collaboratori di Leone XIII (p. Taparelli d'Azeglio e Matteo Liberatore), tra principi teologici e istituzioni politiche. La Chiesa nella sua lunga storia si era tanto strettamente legata a regimi monarchici da considerare altri regimi come destabilizzanti. La stessa Chiesa come istituzione ha una struttura monarchica. Ma ora si comincia a distinguere la struttura teologica della Chiesa dalle istituzioni politiche. L'ideale restava il sovrano cattolico che è trattenuto dal dispotismo dalla propria coscienza della legge divina. Ma ora si accetta come più giusto e adatto ai tempi il regime rappresentativo che consente la partecipazione delle diverse componenti sociali e spezza ogni forte concentrazione del potere politico. Resta il rifiuto della sovranità popolare come fonte di legittimità, ma non come esercizio di scelta dei governanti, si giudica positivamente la partecipazione dei cittadini alla pubblica amministrazione, le autonomie municipali e l'aspirazione allo spirito nazionale²².

In un'altra enciclica²³ Leone XIII ammette anche la legittimità della lotta politica e, pur riaffermando la superiorità dell'autorità ecclesiastica su quella statale, non ne deduce la subordinazione giuridica della seconda. Egli difende l'idea che la Chiesa ha una competenza esclusiva per quanto riguarda il bene delle anime e il culto divino. Essa è il centro morale del mondo. Ma lo Stato ha competenza esclusiva per ciò che attiene alla guida politica della società. La pari sovranità delle due autorità comporta la necessità del loro accordo. In caso d'urto la coscienza cristiana ha il diritto (e il dovere) di resistere all'ordine moralmente illecito. Questa è altra cosa del diritto dell'autorità religiosa di intervenire con effetti giuridicamente rilevanti nell'ordinamento giuridico.

²² Enciclica *Libertas* di Leone XIII.

²³ *Sapientiae christianae*, X, 28-29.

Leone XIII accettava l'organizzazione della vita politica in partiti, l'associazionismo operaio e il sindacalismo, nonché l'impegno politico dei cattolici. I diritti di libertà dei popoli venivano difesi e l'eguaglianza giuridica e la fraternità degli uomini venivano fondati sull'insegnamento del Vangelo²⁴. È importante infine ricordare l'attenzione del papa per i deboli e per i poveri, di cui la Chiesa si fa paladina²⁵.

In conclusione, l'obiettivo di Leone XIII è quello di purificare il regime democratico dall'etica e dal fondamento del liberalismo, e di offrire ad esso il fondamento della religione cristiana. Tuttavia quello a cui il papa dà il suo appoggio non è tanto un regime democratico in senso proprio, ma un assetto politico per certi versi ancora tradizionale, ma che ingloba in parte le nuove istituzioni democratiche.

Se vogliamo guardare le difficoltà più radicali che impedivano una piena e completa accettazione dell'ideale democratico, dobbiamo renderci conto che esse derivano da una caratteristica permanente del pensiero cattolico, cioè dalla sua difesa di un ordine oggettivo di verità. Al contrario la democrazia, fondata sul riconoscimento di diritti soggettivi, si basa sul confronto libero delle idee e sul principio di maggioranza. La democrazia sembra affidare la verità alla volontà della maggioranza, ma con ciò sembra sposare una concezione relativistica della verità. La diffidenza originaria del cattolicesimo nei confronti della democrazia sta proprio nel fatto che essa l'ha considerata come legata ad una concezione relativistica della verità. Questo ostacolo resterà nella storia della dottrina sociale cristiana fino a Pio XII e sarà rimosso definitivamente dal concilio Vaticano II.

Non bisogna sottovalutare questa difficoltà, perché non basta per accettare la democrazia accettare alcune istituzioni democratiche, anche se di grande rilievo. Bisogna soprattutto accettarla come regime complessivo, nei suoi valori e nelle sue regole.

Ciò che l'ordine oggettivo della verità impediva fu reso accessibile attraverso l'insistenza sul valore della persona umana. Questo valore per essere adeguatamente evidenziato ebbe bisogno dell'esperienza dei regimi totalitari che si presentavano falsamente nella veste democratica, ma che nella sostanza conculcarono la sacra dignità della persona umana.

Nel 1936 Maritain pubblica *Umanesimo integrale*, in cui si difende il personalismo politico, cioè l'idea della responsabilità e della partecipazione di ogni cittadino alla conduzione della cosa pubblica. Dobbiamo però arrivare ai radiomessaggi di Pio XII, e in particolare a quello del Natale del 1944 dedicato direttamente alla democrazia, per trovare un'applicazione ufficiale del personalismo all'ideale democratico.

²⁴ *Libertas*, VIII, 223.

²⁵ *Rerum novarum*, XI. Cf. A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 60 ss.

Nel corso degli anni Trenta la Chiesa ebbe modo di rendersi conto che i pericoli maggiori per la sua autonomia d'azione non venivano dal liberalismo, ma dal totalitarismo fascista e comunista e che uno Stato totalitario tende a dominare sulle persone fin a tentare di raggiungere le radici delle loro coscienze.

Non si può ridurre lo Stato liberale all'autonomia della ragione e al principio d'immanenza, ma esso contiene principi (rispetto della personalità umana, della libertà individuale, dell'eguaglianza, della giustizia...) impregnati di cristianesimo.

Di fronte all'autonomia assoluta e all'illimitatezza dei poteri dello Stato, di fronte alla pretesa dello Stato di assurgere al ruolo di fine ultimo e di criterio sommo dell'ordine morale e giuridico, Pio XII levò con insistenza la sua voce.

La crisi dei totalitarismi era causata dall'aver separato la dottrina e la pratica della convivenza sociale dal riferimento al Dio trascendente²⁶ e dall'aver calpestato il carattere sacro della persona umana, centro d'imputazione dell'ordine sociale²⁷.

Esiste nella vita sociale un ordine universale, oggettivo e assoluto, che è la proiezione della sovrana volontà di Dio ed è, insieme, la garanzia della persona e dei suoi diritti. Sottrarre Dio a tale ordine significa eliminare ogni autentica garanzia di difesa della persona umana.

Lo Stato non è il fine, a cui la vita sociale e personale debba essere subordinata; al contrario esso stesso è finalizzato alla società e, in ultima analisi, alla persona umana. Lo Stato-apparato non deve essere confuso con la comunità delle persone, che è il vero e proprio soggetto della vita politica²⁸.

Ciò non significa che le istituzioni dello Stato e le sue leggi non abbiano valore. Pio XII ebbe un alto senso della legge positiva ed una mentalità fortemente giuridica. Per Pio XII il bene comune, di cui lo Stato deve occuparsi, non deve essere inteso in senso strettamente etico, ma piuttosto in senso giuridico. Il bene comune dello Stato è la tutela e promozione dei diritti-doveri della persona umana. Da qui la necessità di un ordinamento giuridico giusto, che sottragga il singolo dall'arbitrio del potere. Il diritto diviene lo scudo fondamentale nei confronti dei totalitarismi. Ma in tal modo il papa raccoglieva l'eredità dello Stato di diritto, che per tutto l'Ottocento era stato elaborato proprio in seguito all'influsso del liberalismo.

In quest'ottica un atteggiamento di particolare favore nei confronti del regime democratico diventava quasi una necessità ed infatti il Radiomessaggio natalizio del 1944 si muove in tal senso.

²⁶ Radiomessaggio natalizio del 1942, n. 6 e del 1944, n. 9.

²⁷ Radiomessaggio natalizio del 1942, n. 7 e del 1944, n. 7.

²⁸ Sono queste idee portate avanti dal teologo Gundlach, che ispira il pensiero di Pio XII, e che come si è visto saranno riaffermate e sviluppate da Maritain.

LA LINFA CRISTIANA DELLA DEMOCRAZIA

«la forma democratica di governo apparisce a molti come un postulato naturale imposto dalla stessa ragione. Quando però si reclama «più democrazia e migliore democrazia», una tale esigenza non può avere altro significato che di mettere il cittadino sempre più in condizione di avere la propria opinione personale, e di esprimerla e farla valere in una maniera confacente al bene comune»²⁹.

Bisogna notare che la difesa della persona è affidata più al diritto e all'ordinamento giuridico che ai corpi intermedi e alla loro autonomia. Per questo mi sembra – contrariamente a quanto pensa Acerbi – che ci sia una certa predisposizione a rivalutare la democrazia formale su quella sostanziale³⁰.

Questa concezione della democrazia ha bisogno del ruolo esterno della Chiesa, custode del corretto ordine della vita associata. Ad essa compete l'autorità d'indicare i principi naturali da porre a fondamento dell'assetto interno e internazionale, e di giudicare sulla corrispondenza in concreto tra le esigenze del diritto naturale e le istituzioni sociali e politiche. Essa ha inoltre una funzione pedagogica, quella di educare l'uomo ai principi di responsabilità sociale e ai fondamenti morali della vita pubblica.

Il papa mirava così a separare i tratti politico-costituzionali della tradizione liberal-democratica dal quadro ideologico, a cui essi si erano legati lungo il corso del sec. XVIII e XIX per inserirli in un nuovo quadro ideale ispirato dalla tradizione cattolica. Pio XII accoglieva lo Stato di diritto, il regime democratico, ma anche il sentimento nazionale, poiché la convivenza umana non può basarsi su uomini sradicati dalla loro terra e dalle loro tradizioni. L'ideale generale era quello della «civiltà cristiana», che è la forma storicamente determinata dei principi etici della legge morale universale, del diritto naturale e dei diritti della persona umana.

Dopo questo quadro d'insieme del pensiero di Pio XII sulla democrazia, vediamo ora alcuni aspetti particolari.

Innanzitutto c'è da registrare la sottolineatura del concetto di popolo, che è una novità rispetto al pensiero di Leone XIII. Il soggetto operante della democrazia è il popolo, non già la massa³¹. Quest'ultima è stata la base dei regimi totalitari, che hanno attivato più una passione di comunione che una comunione reale.

Con ciò si faceva un passo considerevole verso la sovranità popolare, poiché si ammetteva che, pur non essendo il popolo la fonte originaria della sovranità, ne era il depositario.

Il secondo punto importante è l'oculata scelta dei governanti, che in una democrazia rappresentativa sono gli interpreti del bene comune del popolo.

²⁹ Radiomessaggio del 1944, n. 7.

³⁰ A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, op. cit., p. 213.

³¹ Radiomessaggio del 1944, n. 8.

Le loro caratteristiche devono essere quelle dell'elevatezza morale e della competenza intellettuale. Attenzione dunque per l'etica dell'uomo democratico.

Il terzo aspetto è l'esigenza di un ordine internazionale per la tutela della democrazia. Pio XII ha visto con chiarezza fino a che punto la democrazia del singolo popolo abbia bisogno di un ordine internazionale che ne custodisca l'ispirazione originaria. Il regime democratico è più degli altri soggetto ad inquinamento esterno, perché poggia sulla volontà del popolo, che può essere influenzata dall'azione delle forze ideologiche. Qui ricordiamo che stiamo entrando nell'epoca della guerra fredda e della politica dei blocchi. Per questo il papa porta avanti l'esigenza di nuovi organismi internazionali, che assicurino l'ordine delle Nazioni.

Con l'insegnamento di Pio XII la dottrina sociale della Chiesa ha ormai assimilato pienamente la democrazia. Le encicliche sociali successive si muoveranno ormai nel presupposto di quest'acquisizione, che ulteriormente rafforzeranno. Non si tratterà più direttamente del regime democratico nel suo complesso. Tuttavia né la *Mater et Magistra*, né la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII sarebbero comprensibili se non all'interno di un quadro politico democratico.

Quando nel 1965 la *Gaudium et spes* si pronuncia nella sostanza a favore della democrazia, ormai quest'adesione appare del tutto non problematica.

«È pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture giuridico-politiche che sempre meglio offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva di partecipare liberamente e attivamente sia alla elaborazione dei fondamenti giuridici della comunità politica, sia al governo della cosa pubblica, sia alla determinazione del campo d'azione e dei limiti dei differenti organismi, sia alla elezione dei governanti»³².

In verità non si nomina mai esplicitamente il termine per evitare che la Chiesa appaia legata ad un determinato regime politico, ma sia la formulazione sopra citata, sia il riferimento esplicito al *Radiomessaggio* di Pio XII non danno luogo ad alcun dubbio.

Restava tuttavia un problema irrisolto nei rapporti tra Chiesa e democrazia e questo è concentrato in quella questione della verità, a cui sopra abbiamo accennato. La democrazia è un metodo di governo della cosa pubblica. Questo metodo è diretto a realizzare certi valori, che sono quelli della persona umana e del suo coinvolgimento responsabile nella determinazione del bene comune. Ma in questa scelta la persona non è libera di scegliere a proprio piacimento, dovendosi rispettare l'ordine morale, di cui la Chiesa si sente custode. Il mo-

³² *Gaudium et spes*, n. 75.

dello di Pio XII è quello di una democrazia protetta dall'ombrello dell'ordine universale della legge naturale, che, essendo un ordine della ragione, sarebbe condivisibile anche dai non cristiani. Non più quindi propriamente l'ordine «divino», a cui si appellava la Chiesa di Leone XIII, ma l'ordine della legge morale, che è rappresentato nel concetto storico di «civiltà cristiana». In tal modo la Chiesa può continuare nel suo ruolo di unificazione della società umana e non essere relegata nell'ambito della pura e semplice coscienza religiosa personale. Ma il modello di Pio XII era più facilmente accettabile nell'epoca della ricostruzione ideale post-bellica, in cui l'esigenza di estirpare radicalmente i residui dei totalitarismi conduceva ideologie differenti a cooperare intorno a valori comuni. Si tratta dell'epoca del processo di Norimberga.

La storia della democrazia non s'è fermata qui. All'interno dei regimi democratici è cresciuto in modo galoppante il pluralismo ideologico. L'appello all'ordine universale della legge morale non può più essere recepito dalle società democratiche dilaniate dal dissenso etico su questioni fondamentali. Si ripropone, pertanto, nei termini più crudi questa faccia della democrazia, che la dottrina sociale della Chiesa ha sempre cercato di eliminare dal concetto stesso di democrazia per salvarne le giuste esigenze. Si ripropone, cioè, il confronto tra la Chiesa e l'antica, ed ora rinvigorita, anima del liberalismo.

Il documento conciliare è consapevole di tutto ciò e, proprio per questo, ci offre un atteggiamento diverso della Chiesa rispetto all'ottica di Pio XII. La linea seguita non è quella di prendere di petto il problema in oggetto, ma di cambiare l'approccio generale al tema dei rapporti tra Chiesa e vita socio-politica.

La *Gaudium et spes* fin dall'intestazione dice chiaramente le sue intenzioni. La Chiesa non intende confrontarsi con gli Stati o con i governi, con i regimi politici o con i particolari assetti sociali; il suo punto di riferimento è l'uomo nella sua globale esperienza di vita. Della persona umana si rispetta la coscienza e la libertà, si riconosce l'autonomia nell'ambito della gestione dell'ordine temporale e la responsabilità. La nozione stessa di ordine temporale si allarga: non riguarda più soltanto la dimensione politica e istituzionale della vita pubblica, ma la totalità dell'esperienza mondana dell'uomo.

Quest'ampliamento della sfera temporale permette di superare la sua stretta dipendenza dall'ordine spirituale. L'impegno mondano ha di per sé una sua dignità religiosa ed è riferibile a Dio non soltanto attraverso la mediazione dell'autorità della Chiesa, ma per la sua intrinseca ordinazione al compimento del mistero cristiano.

Non v'è più posto, dunque, per quella stretta unità tra dimensione ecclesiale e dimensione politica, per la loro omogeneità culturale, che aveva caratterizzato la cristianità medioevale e che era rimasto come il modello ideale dei rapporti tra Chiesa e Stato anche nei secoli successivi. Ora la Chiesa accetta di essere collocata nel mondo di oggi, cioè di essere chiamata ad annunciare il Vangelo in una condizione di pluralismo ideologico e di autonomia delle realtà politiche e culturali. L'impegno mondano ha una valenza teolo-

gica e spirituale, che non è senza relazione con la Chiesa, come comunione di fede e di vita, ma non ha bisogno di essere assunto nella dimensione istituzionale della Chiesa. Infine il concilio afferma che la Chiesa e il mondo cercano la stessa cosa, cioè la perfezione e la riuscita dell'uomo. L'ideale del cammino della Chiesa diviene l'assunzione di un atteggiamento di servizio e di collaborazione con gli uomini.

Il terreno comune d'incontro tra la Chiesa e il mondo non sono i regimi politici (la *Gaudium et spes* eviterà di condannare il comunismo come regime politico, pur riprovandone l'ateismo), ma l'uomo stesso e i suoi problemi esistenziali. Per questo adotta il metodo del servizio, del dialogo e della collaborazione. Ora il principio regolatore dei rapporti tra Chiesa e mondo non è più la «civiltà cristiana», ma la verità evangelica sull'uomo e sul suo destino.

«La *Gaudium et spes* ha, perciò, rifiutato la polemica contro la società contemporanea, pur senza tacerne i limiti e i difetti, ed ha volutamente trascurato l'analisi delle sue radici ideologiche, ponendo così fuori campo la tradizione di pensiero antimoderna»³³.

La *Gaudium et spes* non è il solo documento del concilio rilevante ai fini dei rapporti tra Chiesa e democrazia. La dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* ha forse un'importanza ancora maggiore. La Chiesa non concepisce più il suo rapporto con il mondo nei termini di poteri e di garanzie istituzionali e non rifiuta più la libertà religiosa. L'abbandono dell'idea di protezione legale e di privilegio statale per la religione cattolica corrisponde ed è conseguente alla scelta di una presenza nel mondo affidata alla forza del Vangelo, che i fedeli testimoniano nella carità e nella condivisione della sorte degli altri uomini. L'accettazione della libertà religiosa come diritto dell'uomo, nei termini elaborati dalla tradizione giuridico-costituzionale occidentale, ha un'importanza decisiva, perché fa cadere l'ultimo ostacolo alla piena adesione della Chiesa alla logica interna della democrazia. Il diritto di libertà religiosa è, infatti, il cuore dei diritti di libertà, perché tutela la persona nelle sue scelte esistenziali più profonde³⁴. Tale accettazione significa anche rispetto del pluralismo ideologico, che la Chiesa continua a rifiutare sul piano morale, perché ciò porterebbe al relativismo e alla negazione della verità, ma che accetta sul piano giuridico, come un'esigenza della convivenza politica e dell'intangibilità delle coscienze. Ne vien fuori il sostanziale rifiuto dello Stato confessionale nel senso costantiniano. Lo Stato deve prendersi cura di quel fattore essenziale alla vita sociale che è quello religioso, sulla base e nei

³³ A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, op. cit., p. 342.

³⁴ Fonte e sintesi di questi diritti è, in un certo senso, la libertà religiosa intesa come diritto a vivere nella verità della propria fede ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona. *Centesimus annus*, n. 47.

LA LINFA CRISTIANA DELLA DEMOCRAZIA

limiti di quella libertà e autonomia dei cittadini che sta a fondamento di un rapporto politico autenticamente democratico.

Non vi è chi non veda quando cammino s'è fatto dai tempi del *Sillabo* di Pio IX e si tratta di un cammino che è ancora aperto verso il futuro.

La *Centesimus annus* non ha fatto che raccogliere i frutti di questa lunga e faticosa marcia di avvicinamento della Chiesa alla democrazia.

«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»³⁵.

La democrazia viene strettamente collegata allo Stato di diritto, alla retta concezione della persona umana e alla soggettività della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Non ci si impegna in un'adesione nei confronti della concreta formulazione delle istituzioni democratiche e per l'una o l'altra soluzione costituzionale. Tuttavia si ribadisce la necessità che la democrazia sia collegata ad una retta pratica dei diritti dell'uomo. Infine si riafferma lo stretto collegamento tra democrazia e verità, poiché una democrazia senza valori si trasforma facilmente in un totalitarismo aperto o mascherato. Non bisogna con ciò aver paura che l'affermazione della verità sia un modo di imporre un dominio ideologico sulle coscienze, perché la verità cristiana non è ideologica, non s'impone sugli altri, non pregiudica la libera scelta di soluzioni concrete sul piano storico-politico.

«Il cristiano vive la libertà 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»³⁶.

Risulta, allora, chiaro che il momento attuale dei rapporti tra dottrina sociale della Chiesa e democrazia è quello della prassi e della testimonianza. Una volta superate le difficoltà di principio, sia per uno sganciamento della democrazia dal riferimento necessario al relativismo liberale, sia per l'abbandono da parte della Chiesa di ogni pretesa di supremazia e di privilegio, si tratta ora di mostrare fino a che punto i cristiani possano operare per una democrazia autentica, in cui le singole persone e i gruppi sociali trovino il riconoscimento dei loro diritti e la realizzazione delle loro esigenze. Una Chiesa, che non si identifica precipuamente come istituzione ma come comunità e

³⁵ *Ivi*, n. 46.

³⁶ *Ibidem*

fraternità, non è però meno presente nella società. Lo spirito di servizio la spinge anzi verso un'opera di educazione e di formazione di coscienze che siano aperte al trascendente e al contempo, e proprio per questo, particolarmente sensibili alle giuste necessità di ogni uomo. Spetterà, poi, ai laici cristiani nella loro autonomia di giudizio, e non certamente alla Chiesa come istituzione, trovare le vie sociali e politiche più rispettose dei valori della persona umana. La democrazia è un regime politico temporale e come tale è affidato alla responsabilità del laico e alla sua opera di incarnazione dello spirito evangelico nella storia umana.

Il Vangelo della carità, come programma della Chiesa nei suoi rapporti con il mondo, è l'apporto più significativo che la Chiesa tutta quanta può offrire alla piena realizzazione degli ideali democratici, che sono ideali di uguaglianza e di fratellanza, di rispetto reciproco e di collaborazione, di ricerca comune della verità e della giustizia nella libertà.

Ora non ci resta che aspettare che anche il pensiero laicista celebri un suo «concilio», cioè sappia rinnovarsi come ha fatto la Chiesa con il concilio Vaticano II.

Francesco VIOLA