

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Il Codice di Camaldoli cinquant'anni dopo

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO IX n. 10
Ottobre 1993

SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Sommario

Editoriale

AMO'DIINTRODUZIONE *a cura della Presidenza Nazionale* 3

Il Codice di Camaldoli cinquant'anni dopo

LA LEGGE DI DIO E LE LEGGI DEGLI UOMINI *di Maria Bottiglieri* 4

STORIA E TESTIMONIANZA *di Maria Luisa Paronetto Valier* 7

RAPPORTO TRA MORALE E DIRITTO, TRA DIRITTO E GIUSTIZIA *di Francesco Compagnoni* 11

UN'OPERA CONTRADDITTORIA *di Raniero La Valle* 14

CHIESA, LAICI, SOCIETÀ *di Vittorio Ferla* 19

I CONTESTI DEL CODICE *di Guido Formigoni* 22

IL CODICE DI CAMALDOLI MEZZO SECOLO DOPO *di Francesco Paolo Casavola* 27

IL CODICE DI CAMALDOLI E LO SVILUPPO
DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA *di Luigi Bettazzi* 33

LA FIGURA DEL LAICO E LA RELAZIONE
CHIESA-MONDO A TRENT'ANNI DAL CONCILIO *di Severino Dianich* 35

RICERCA

N. 10 OTTOBRE 1993

Comitato di Redazione: Maria Chiara Bettazzi, Maria Bottiglieri, Cecilia Carmassi (Direttore), Vittorio Ferla, Marica Mereghetti (Condirettore), Massimo Palisi, Marco Zanini.

Grafica: Carlo Ferrari - **Impaginazione:** Marica Mereghetti

Disegni originali: Beppe Braghioli

Direttore Responsabile: Angelo Bertani **Vice-direttore Responsabile:** Luca Rolandi **Direzione:** Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 6861948, ccp n. 35038009 **Stampa:** So.Gra.Ro. V. Ignazio Pettinengo 39 - 00159, Roma **Registrazione del Tribunale di Roma** n. 361 del 10 luglio 1985 - **Sped. in abb. post. - gr. III 70%. Abbonamenti:** Annuo L.40.000; sostenitore L.100.000. Un Fascicolo L.4000; doppio L.8000 **Chiuso in tipografia** nel marzo 1994 - **tiratura:** 5000 copie.

A mo' di introduzione

Perché questo numero speciale sul Codice di Camaldoli e i suoi cinquant'anni?

Non certo per un'intenzione celebrativa, quelle lasciano il tempo che trovano e in fondo sono ben lontane dallo stile e dall'ambiente in cui si sono svolti i colloqui che qui riportiamo.

Neppure per un tentativo politico di rilettura del documento, con l'intenzionalità di una proposta, che non spetta certo a noi e che neppure ci trova in accordo, sia per il suo anacronismo che per la sua parzialità di visione.

Quello che si voleva offrire in quei dibattiti, e ora con la loro pubblicazione, era la possibilità di un approfondimento storico, culturale, sociale, giuridico, teologico ed ecclesiale di quel testo e di quella storia.

In questo senso il tentativo è stato quello di incentrare le discussioni sulle tematiche che sono lo sfondo di quel documento, e senza le quali risulta difficile capire il clima di un testo che ha cinquant'anni e li dimostra in molte sue parti.

In primis abbiamo voluto porre il problema della traduzione della Legge di Dio in legge degli uomini, consci dei problemi ermeneutici che sottostanno a qualsivoglia traduzione, e dei non pochi problemi di dottrina politica e giuridica che si danno quando si voglia far derivare il potere di questo mondo dalla rappresentazione del potere di Dio, magari mediato attraverso un preteso potere temporale della Chiesa.

Eppure il problema di questa traduzione esiste; esiste nella concretezza della vita quotidiana del cristiano singolo, dai conflitti che la coscienza credente nel mondo affronta, dalla necessità per le comunità cristiane di essere interpellate continuamente dal mondo sul loro credere.

Tradurre allora potrà significare da un lato tradire e dall'altro tramandare. Tradimento si avrà ogniquale volta si dimentichi la radicalità del messaggio della fede, sia trasformandolo in esclusivo messaggio morale, sia abbandonandolo in favore di un irenismo senza tetto né legge. La capacità di tramandare sarà, secondo le parole di Gregorio Magno, il dire le cose della fede con parole sempre nuove e non tanto dicendo cose nuove, sarà rinnovare quotidiana-

mente la tradizione leggendo i segni dei tempi e mai prescindendo da essi.

Certo tradurre la Legge nelle leggi potrebbe correre il rischio dell'integralismo, dell'imposizione di un confessionalismo dello Stato (magari di uno stato etico), ma in questo senso la dimensione laica delle realtà dello Stato e la laicità della politica sono ancora di salvezza nei confronti dei tentativi di sovrapposizione tra la sfera della fede e la sfera del potere. Certo il cristiano ben sa di poter vivere l'obiezione di coscienza nello Stato, ma sa anche di poter essere sale e lievito nella costruzione della città delle donne e degli uomini.

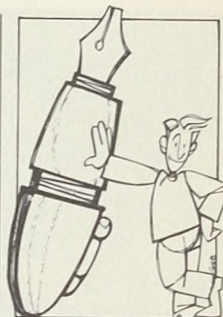
Questa funzione del cristiano, e in particolare del cristiano laico, è stata argomento per la seconda discussione a partire dal Codice.

Se è vero che il contesto culturale nel quale si muovevano i suoi autori era anche quello del loro essere radicati in una precisa realtà ecclesiale e se è vero che rimando costante del testo è la dottrina sociale della Chiesa tradotta da laici per la società, ci siamo chiesti quanto questi stessi laici siano stati importanti per la Chiesa, per quel lungo processo ecclesiale e teologico che è sfociato nel Concilio.

Se dal Concilio qualcosa è mutato grazie all'assunzione della categoria di popolo di Dio e alla felice intuizione della "lettura dei segni dei tempi", allora occorre chiedersi cosa ciò significhi per le comunità ecclesiali e per il loro costante confrontarsi con la società civile di cui sono anche parte e verso la quale possono svolgere la funzione importantissima di una critica radicale alle strutture di peccato di ogni realtà penultima. Occorre però chiedersi anche quanto la Chiesa sia popolo di Dio nella definizione della sua dottrina sociale.

Qui si chiude questo editoriale e insieme inizia il contributo di studio.

la Presidenza Nazionale



EDITORIALE

*a cura della
Presidenza Nazionale*

RICERCA

La Legge di Dio e le leggi degli uomini

Se la storia della Salvezza è caratterizzata dal continuo dialogo tra Dio e l'uomo, la Legge altro non è se non la forma privilegiata in cui la Parola di Dio si rivolge all'uomo.

Secondo la tradizione biblica essa non ha solo il significato del vocabolo greco *nòmos* o di quello latino *lex*, che evocano entrambi il carattere normativo, etico o giuridico di una disposizione. Quest'aspetto è presente nel vocabolo *toràh*, ma non ne è la connotazione primaria. Infatti l'ebraico *Toràh* deriva da un verbo che significa "insegnare, guidare". Essa pertanto indica l'istruzione, la direzione, l'orientamento che Dio dà per regolare i rapporti all'interno dell'Alleanza. Alleanza che è fedeltà di Dio al suo libero e gratuito impegno di salvezza, e fedeltà degli uomini al fare e ascoltare la Parola di Dio.

La Legge di Cristo è la legge dello Spirito. L'essenziale per il discepolo di Cristo è che il Maestro non gli comanda dall'esterno ma dall'interno, mediante un'incorporazione viva in Lui. Il cristiano, dunque, è uno che vive nella legge di Cristo, perché Cristo stesso è per lui «la Legge e l'Alleanza» (Giustino).

E' nella novità cristologica che si coglie il "senso" della Legge. Gesù, indicando nell'unica onnicomprensiva Legge dell'Amore di Dio ciò che dà significato ad ogni cosa e aiuta a discernere i segni dei tempi, ricusa ogni forma di legalismo che, oscurandone il "senso", aveva costituito un serio ostacolo alla fede nell'unico Dio.

Il credente, dunque, non può identificare la Legge con le leggi ma, semmai, deve in esse tentare di tradurla.

Che significa, dunque, tradurre la Legge di Dio nelle leggi degli uomini?

I termini del problema non cambiano se ci poniamo la domanda secondo un'ottica diversa (ma tipicamente fucina) per cui la questione sarebbe questa: cosa significa mediare tra fede e cultura? O meglio: come incarnare il Vangelo nella storia?

Da un punto di vista ecclesiale il problema si può identificare con quello dell'inculturazione della fede.

La questione che da sempre ci poniamo è quella di «promuovere l'incontro tra fede e cultura» (cf. *Evangelizzazione e testimonianza della carità*) attraverso un'attività evangelizzante che, nel comunicare la radicalità del messaggio di Cristo, non

venga mai meno al rispetto delle diversità culturali altrui né tenda ad imporre all'altro la propria cultura, le proprie tradizioni, la propria identità.

Questa difficoltà era già vissuta da san Paolo quando condannava l'uso del Vangelo in favore di «una» tradizione e di «una» cultura o nazione: «Dio non ha favoriti» (cf. Rm 2,11).

San Paolo parlava contro i giudei. Ma, osserva con lucidità B. Häring: «*Le Chiese cristiane dell'Occidente sono tutte largamente succubi delle loro tradizioni*», per cui l'unica speranza di addurre il Vangelo vivo alle culture altre, si concentra nella capacità di «discernere accuratamente tra il deposito della fede e le formulazioni fatte dagli uomini, e specialmente fra la vita nuova in Cristo Gesù e le tante leggi e tradizioni morali basate sui costumi occidentali». Tradizioni che, frutto di una cultura deviata, «possono congelarsi e ossificarsi», o perché fin dall'inizio erano risposte errate o imperfette ai doni di Dio e ai bisogni dell'uomo; o perché, essendo nate in base a conoscenze storicamente determinate, possono essere pericolose se non vengono abbandonate al sorgere di una nuova conoscenza e di bisogni nuovi.

Da un punto di vista giuridico, invece, la necessità di tradurre in leggi umane la Legge divina sposta il problema sul piano del rapporto che intercorre tra legalità e moralità.

Per legalità si intende la «libera accoglienza interiore ed esteriore di ogni giusta norma» (cf. *Educare alla legalità*). Essa è, o dovrebbe essere, l'immagine della giustizia.

Una legge è giusta non soltanto quando, dotata di generalità e di astrattezza, raggiunge gli interessi della società prescindendo dalle posizioni dei singoli e dei gruppi, ma soprattutto quando «si conforma a determinati valori fondamentali, che non sono a disposizione del potere politico e della volontà umana, ma che questa trova già operanti e deve solo riconoscere e rispettare» (Viola). La giuridificazione di questi valori in norme positive (che si rende necessaria per evitare che un criterio esterno alla legge orienti e limiti la volontà del legislatore) conduce a una moralizzazione del diritto. Un risultato del genere è quello che permette di non scadere nel tecnicismo legislativo o in uno sterile legalismo che fa perdere alla legge la sua peculiarità essenziale, cioè quella di essere la forma in cui determinati valori etici e morali si manifestano e si incarnano.

Maria Bottiglieri

RICERCA

Leggi che non hanno al loro interno un grado di legalità sufficiente per esprimere valori o per essere fonte di giustizia nei rapporti umani, allontanano inevitabilmente il cittadino che si sente da queste ingannato e tradito. Per questo motivo, nel momento in cui si parla di un recupero del senso di legalità, non ci si può richiamare unicamente al senso etico di responsabilità e di solidarietà dei cittadini; «condizione necessaria perché la società, pur nei suoi conflitti, possa crescere armonicamente» (cf. *Educare alla legalità*) è far riacquistare alla legge il suo carattere di strumento a servizio della persona nell'ambito della sua funzione propulsiva e attuativa del bene comune.

Da queste osservazioni emergono due conseguenze:

1) è sempre viva la necessità di continuare a tradurre la Legge di Dio in leggi umane, sia perché la Parola continui ad incarnarsi nella storia, sia perché le categorie giuridiche riscoprano nei valori la ragione del loro esistere. E' doveroso, però, evitare che i due piani si identifichino, pena un irrinunciabile slittamento di senso e un'inevitabile sovrapposizione di funzioni;

2) emerge inoltre l'esigenza di comprendere quale ruolo possano giocare i cristiani laici, e tra questi in particolare gli uomini di cultura e gli intellettuali, nell'ambito di questo delicato compito di mediazione.

E' da queste due provocazioni che vorremmo partire per guardare all'esperienza del Codice di Camaldoli.

Secondo la prima prospettiva si può definire il Codice come luogo in cui Legge di Dio e leggi degli uomini si incontrano in uno scambio fecondo e reciproco. Quest'affermazione è avvalorata da due ordini di motivi:

1) da un lato i temi oggetto delle riflessioni del Codice attengono ai valori e ai principi propri della cultura cristiana, secondo l'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa, i quali grazie all'opera di mediazione culturale dei redattori del Codice entrarono a far parte della cultura giuridico-sociale dello Stato laico; la nostra Carta Costituzionale, infatti, ha raccolto in parte il frutto di quello studio, che si caratterizzava nella rielaborazione, alla luce dei principi del Magistero, di valori come quelli della dignità umana, della giustizia sociale, dell'economia mista...

2) dall'altro lato la tecnica di normazione utilizzata (per enunciati) fu espressione di quella tensione a «tradurre in atto quei principi luminosi e fe-

condi». Nonostante l'eccessiva astrattezza e generalità, gli enunciati costituiscono il passaggio necessario per tentare l'ulteriore opera di mediazione tra questi valori così formulati e ridefinizioni giuridiche più precise.

Per quanto riguarda il ruolo dei laici, è facile osservare che le persone che diedero vita a quell'esperienza erano ben consapevoli della responsabilità cui, in quanto laici cristiani ed uomini di cultura, erano stati chiamati. Sono gli uomini di cultura, infatti, che avendo «la possibilità di vedere più in profondità e più lontano degli altri i problemi della società, hanno il compito di trasmettere agli altri [...] quello che riescono a vedere nella riflessione e nella ricerca» (G. Nervo).

Che lo spirito del Codice fu questo lo si può rilevare dagli intenti annunciati dai redattori nella «Presentazione» al Codice, laddove è sottolineato il «compito di esegesi, di commento, di esposizione, ma anche di elaborazione scientifica, e poi di sviluppo e di applicazione» dei principi recepiti dalla dottrina sociale della Chiesa.

Se si considera che quest'attività di elaborazione culturale fu pensata prima del crollo del regime fascista, allora essa assume non solo una veste profetica, ma diventa anche fucina di stimoli nuovi e di proposte attuali.

L'originalità dei redattori del Codice è stata, infatti, quella di aver fatto Resistenza al regime autoritario dell'epoca non sulle barricate, ma attorno a un tavolo, dove si definirono le linee del futuro Stato democratico.



RICERCA



RICERCA

Per analogia potremmo affermare che come cinquant'anni fa anche quello odierno è un forte periodo di crisi istituzionale, politica e sociale.

Ora come allora il laico cristiano è chiamato ad un impegno attivo che riporti al mondo quella speranza che sembra davvero aver perso ogni diritto di cittadinanza.

Un ruolo particolare lo giocano gli uomini e le donne che operano nella cultura (e tra questi ci potremmo mettere anche i fucini). Il particolare contributo che, in quanto tali, possiamo dare, sull'esempio di *"quelli di Camaldoli"*, è quello di lasciare uno spazio di silenzio, un momento di pausa e di riflessione per recuperare il senso profetico di un impegno che non si realizza nell'emotività del momento, ma nell'elaborazione di progetti che diano un senso più ampio e più ricco ai contenitori della politica. Generalmente questo tipo di impegno è definito pre-politico.

Ed è a questa impostazione che si ispirarono i redattori del Codice: «Si sono [...] astenuti i compilatori dal prendere posizioni, atteggiamenti, e indirizzi di natura specificamente politica, la cui materia esula completamente dai fini del presente lavoro, che mira esclusivamente al chiarimento e alla miglior formulazione del pensiero sociale cattolico, in vista di offrire alla coscienza del cittadino e dell'uomo sociale, e in particolare al cattolico, quali che siano le sue preferenze politiche, le basi per un giudizio morale sulla vita della comunità» (cf. Presentazione al Codice).

Appare pertanto evidente che sono parziali e dunque inesatte le interpretazioni del Codice fatte negli ultimi cinquant'anni solo alla luce dell'esperienza partitica che da esso trasse ispirazione, ma che non fu certo la sua naturale conseguenza.

Ciò a cui bisogna guardare, invece, è il lavoro di elaborazione e mediazione culturale tra Legge e leggi operato dai redattori del documento.

In questi termini l'esperienza di Camaldoli diventa paradigmatica e il Codice può ancora parlare all'uomo di questo tempo e di questa cultura.

Maria Bottiglieri
della Presidenza Nazionale FUCI

Storia e testimonianza

Le mie parole riguarderanno soprattutto il contesto storico e le varie fasi attraverso cui si è arrivati alla formulazione del cosiddetto "Codice di Camaldoli". Non senza una piccola precisazione: si continua, da quasi cinquant'anni, a parlare di Codice, termine che significa una messa a punto non solo rigorosa ma, in certo modo, definitiva, mentre i 99 articoli in cui si è condensato il frutto di approfondite analisi e di lunghe, talora appassionante, discussioni, volevano rappresentare non una codificazione, ma piuttosto una prima bozza, stimolo di ulteriori approfondimenti e di più pertinenti formulazioni. Di fatto il volumetto di 150 pagine, uscito a Roma nel 1945, già col suo titolo emblematico e "dinamico", *Per la comunità cristiana*, indicava una meta da raggiungere, un sentiero da percorrere, non un "codice", quindi, ma un'opera aperta, attenta al divenire della storia e al suo moto impetuosamente accelerato. Nella relazione tenuta da don Scabini al Congresso di Salerno ho colto due frasi che mi sembrano adattarsi in modo particolare alla convinzione che aveva guidato gli estensori del Codice, là dove don Scabini parla della "Chiesa che si lascia evangelizzare dalla storia umana" e, successivamente, della "parola che Dio semina lungo i solchi della storia umana".

Per ritornare al nostro "codice", quel termine fu utilizzato con riferimento al "Codice di Malines", che era uscito nel 1927, per iniziativa e a cura della

Unione Internazionale di Studi Sociali. Ma si trattava di un riferimento che era ad un tempo operativo e dialettico. Servì infatti di traccia per ordinare il contenuto, ma appariva ormai superato dalle vicende della storia, dalle esigenze ed aspirazioni di un mondo in trasformazione. Sotto il titolo "Per la comunità cristiana" il "gruppo di studiosi, amici di Camaldoli" (così vollero designarsi gli autori) non voleva riscrivere Malines, da cui anzi prendeva implicitamente le distanze, né proporre un nuovo "codice" ma esporre in modo sintetico ed organico, alla luce dei più recenti insegnamenti sociali della Chiesa, "I principi dell'ordinamento sociale" (così suona il sottotitolo). E tuttavia quel termine di "codice" usato in modo quasi gergale già dai redattori dell'opera, prevalse sul titolo originale, entrò subito in circolazione e rimane ancor oggi nell'uso.

La storia del Codice ha una preistoria che risale, grosso modo, alla stessa creazione del Movimento Laureati di Azione Cattolica nel 1932. Uno dei compiti programmatici del Movimento era infatti lo studio della dottrina sociale della Chiesa e, a tale fine, furono ideate e attuate una serie di iniziative: riunioni professionali, approfondimenti teorici, pubblicazioni, etc. Ne troviamo un riflesso nella rivista del Movimento, *Studium*, a partire dal 1931, dove rassegne di tematiche giuridiche si aprono ai problemi di carattere sociale; successivamente si pubblicano

rassegne interamente dedicate alle scienze sociali e infine queste si intitolano di "scienze economiche e sociali". Questo può sembrare ovvio, oggi, ma non lo era affatto in quegli anni e in un ambiente cattolico in cui, salvo importanti e brillanti eccezioni, la categoria dell'economico era affrontata in toni prevalentemente moralistici. Si aggiungano le difficoltà collegate con la situazione politica, e in particolare quella di affrontare tematiche

Maria Luisa
Paronetto Valier



RICERCA

che avevano profonde implicazioni politiche. Negli archivi del Movimento Laureati è conservata la traccia di vari tentativi (e dei relativi fallimenti) per impostare e avviare seriamente lo studio dei problemi economico-sociali.

Il panorama inquieto, ma sostanzialmente statico, muta con la guerra: da un lato il duello mortale fra concezioni opposte e l'aggravarsi dei problemi che condizionano l'intero assetto della vita sociale, dall'altro l'intervento solenne, diretto, autorevole di Pio XII che, nei suoi Radiomessaggi, affronta, in modo fortemente propositivo, i temi dell'ordine internazionale (1941) e dell'ordine interno delle nazioni (1942).

E' difficile rendersi conto, oggi, dell'impatto non solo religioso, ma anche sociale, politico, psicologico di quei Radiomessaggi e l'impulso che da essi veniva a pensare e preparare il "domani" in modi concretamente aderenti ad istanze universali e, insieme, ad esigenze specifiche. Come promuovere i valori della persona umana ai quali il Papa costantemente si riferiva?

I Laureati Cattolici avvertivano le responsabilità nuove a cui dovevano far fronte, ricercavano mezzi e modi per agire, spazi da sfruttare. Nel gennaio del 1942, in occasione del loro convegno annuale, affrontarono il tema "della coscienza sociale", sviluppando tematiche di stampo personalistico, evocando i valori della libertà, della giustizia, della carità in riferimento ai fondamenti stessi della vita sociale (famiglia, lavoro, proprietà) ma senza scendere a specificazioni concrete. Il convegno successivo, che si svolse a Roma nel gennaio del 1943, vide un numero ingente di partecipanti, oltre settecento (tanto da allarmare i servizi di polizia). Esso riprese gli stessi temi sotto il titolo generale *"Responsabilità della cultura"*. Emerse dalla discussione il generale e forte interesse attorno alla "proprietà", vista quasi come una cartina di tornasole che permetteva di identificare e prevedere gli orientamenti di futuri programmi sociali e politici.

In margini a questo convegno si riunì un ristretto gruppo di persone (sei o sette) che studiò il modo per sfruttare l'intensità dell'impatto spirituale, culturale e sociale provocato dallo scambio di idee e dell'incontro fra uomini reso possibile dal convegno e dare ad esso, sbocchi concreti. Dopo quel primo incontro il dialogo coinvolse il rinato Istituto Cattolico di Attività Sociali (ICAS) che la direzione dell'Azione Cattolica aveva affidato al Movimento

Laureati e che era diretto da Vittorino Veronese, che era contemporaneamente il Segretario Generale dei Laureati: il che facilitava i contatti ed il coordinamento.

Fondamentale fu inoltre il riferimento a mons. Adriano Bernareggi, vescovo di Bergamo, e assistente del Movimento Laureati, uomo di profonda spiritualità e di vasta cultura, attento alle problematiche sociali, e all'urgenza dei nuovi compiti dei cristiani, e particolarmente, degli intellettuali e professionisti cristiani in una fase di progettazione e di ricostruzione.

Bisognava bruciare le tappe, pur nella consapevolezza della difficoltà del compito e della scarsità dei mezzi. Si decise pertanto che, a Camaldoli, dove ormai da sei anni i Laureati tenevano le loro Settimane di cultura religiosa, si sarebbe svolta, dal 18 al 24 luglio, una settimana di tipo particolare, su invito, per procedere ad un primo confronto e ad un primo tentativo di dare forma organica a principi e criteri attinti al patrimonio della dottrina sociale cristiana suscettibili di rappresentare la base su cui ricostruire, dopo il collasso della guerra, un ordine sociale. Allo scopo di evitare perdite di tempo alla ricerca di una distribuzione ottimale dei temi di trattare, si decise, come ho già detto, di seguire la traccia offerta del Codice di Malines.

La prevista settimana, nonostante le immense difficoltà di ogni genere, vide riuniti una quarantina di studiosi (teologi e moralisti, giuristi, economisti, tecnici). Persone che avevano esperienze culturali e professionali diverse e anche diversi orientamenti sociali, e che sotto la presidenza illuminata ed autorevole di mons. Bernareggi, divisi in gruppi di lavoro che si occuparono rispettivamente della vita civile, della vita familiare e della vita economica, condensarono in una serie di sintetici "enunciati" i "principi" dell'ordine sociale. Si trattava di un primo abbozzo, non destinato alla pubblicazione, di un documento di lavoro. Precisazione non superflua, dato che, in una recente ristampa del Codice, essi sono stati pubblicati a titolo di documentazione, senza che ne fosse adeguatamente precisata la natura di tappa iniziale.

La settimana di Camaldoli si concluse con un giorno di anticipo, dato il precipitare della situazione militare e politica e fu deciso di riprendere i lavori all'inizio di settembre, con una serie di riunioni da tenere in luoghi diversi, che sarebbero stati seguite

da una nuova sessione plenaria. Il marasma successivo all'armistizio rese impossibile questo programma, ma non impedì che un gruppo di persone che risiedevano a Roma, la maggior parte delle quali non aveva potuto partecipare alla settimana di Camaldoli, pur avendola sostanzialmente promossa, cominciasse a riunirsi sistematicamente e a lavorare. Fu in certo modo una autoinvestitura di cui vennero informati e tenuti al corrente mons. Bernareggi e mons. Montini, che restava sempre il nume tutelare delle iniziative dei Laureati.

Gli interlocutori principali furono Giuseppe Capograssi, Ludovico Montini, Gesualdo Nosenigo, Sergio Paronetto, Pasquale Saraceno e Ezio Vanoni. Non è irrispettoso dire che essi cooptarono i due teologi che, con massima attenzione ed estrema discrezione seguirono i lavori, mons. Emilio Guano e padre Ulpiano Lopez s.j. L'elenco dei partecipanti che figura nella Presentazione del volumetto va preso *cum grano salis* in quanto contiene il nome di singoli studiosi o di ambienti ecclesiali con cui erano stati presi contatti prima della settimana di Camaldoli e con i quali si desiderava proseguire il dialogo e la collaborazione. Quell'elenco, purtroppo, ha dato luogo a dei fraintendimenti. Impressionato da quei nomi, uno studioso ha affermato che il "Codice" è espressione di una mentalità dominata dalla Curia. Ben più acuto è stato il giudizio di un altro studioso che, attento alla sostanza ed allo spirito del testo, vi ha riconosciuto una autonoma elaborazione, implicitamente critica nei confronti del pensiero ufficiale della Chiesa. Quello che preme sottolineare è la consapevole assunzione della propria responsabilità da parte di laici impegnati a ricondurre le "preziose indicazioni" dell'insegnamento della Chiesa al concreto delle loro esperienze, e, ancor più, alla novità delle loro esperienze, in rapporto ad intense e rapide trasformazioni tecniche, economiche e sociali. Gli Autori avevano perciò preferito un metodo induttivo, diverso da quello deduttivo, prevalente nei documenti ecclesiali. In sostanza volevano assumere, cristianamente e laicamente, i rischi dell'esplorazione e confrontarsi responsabilmente con gli imperativi della coscienza e con le realtà della politica e dell'economia, senza pretendere di far coincidere, in modo univoco, le proprie proposte con l'insegnamento della Chiesa. Volevano lavorare per un ordine sociale non solo astratta-

mente giusto ed umano, ma anche concretamente e storicamente possibile, colmare perciò il distacco fra l'enunciazione teorica e l'applicazione pratica, senza irenismo e senza un generico utopismo che si appellasse ad ideali trascendenti. Senza ignorare, d'altro lato, che fatalmente ogni scelta è, implicitamente o esplicitamente, l'esclusione di altre scelte possibili e può quindi dar luogo a critiche e controversie. Giustamente è stato osservato che manca, nel Codice, una carica polemica di tipo ideologico ed è invece presente un appassionato desiderio di *capire*.

Una prima stesura del testo era pronta nella primavera del 1944. L'apparente immobilità dei lunghi mesi dell'occupazione tedesca era stata paradossalmente propizia all'intenso lavoro. I 99 articoli (ben diversi dai primitivi schematici enunciati) erano distribuiti secondo il seguente schema: *Premesse sul fondamento spirituale della vita civile; Lo Stato; La Famiglia; L'Educazione; Il Lavoro; Destinazione e proprietà dei beni materiali. Produzione e scambi; L'Attività economica pubblica; Vita internazionale.*

Gli Autori erano ben coscienti dell'isolamento in cui avevano lavorato e della preferenza che avevano dato ai problemi tecnico-economici di cui avevano più approfondita conoscenza e personale esperienza. Avevano dunque fretta di riprendere il dialogo con gli amici e di poterlo fare nel diverso clima politico, aperto al libero, vivace confronto di tutte le idee. Decisero quindi di dare alle stampe il frutto del loro lavoro in una edizione che si presentava come provvisoria ed era aperta ai contributi ed alle critiche. Non fosse stato per la carenza della carta, il volumetto sarebbe uscito con pagine bianche alternate a quelle stampate, proprio per stimolare e semplificare la raccolta dei commenti. Allo stesso scopo fu creato un Fondo, furono organizzate conferenze, etc. I contributi furono tuttavia scarsi e sostanzialmente deludenti, la prima edizione si esaurì abbastanza rapidamente e non si ebbero ristampe, fino al 1982, quando Paolo Emilio Taviani ristampò il Codice come fascicolo speciale della rivista *Civitas*. A questa seguirono numerose altre ristampe.

Il Codice fu certamente un punto di riferimento nel quadro dei lavori della Costituente sia per quanto riguarda specifiche tematiche (un documento propositivo presentato da Taviani ripro-

RICERCA

duceva gli articoli del Codice sui problemi fiscali) sia per quanto riguarda la generale impostazione personalistica che, in quel testo, aveva trovato espressione particolarmente forte e coerente, sia per quanto riguarda la centralità della giustizia sociale come base di una pacifica e libera convivenza. Ma va altresì precisato che, se i costituenti elaborarono norme fondamentali che hanno retto alla verifica e al logorio del tempo, i governanti fecero spesso scelte diverse e lontane. Impegnati nell'assillo del breve termine considerarono forse utopiche proposte che presupponevano una visione a lungo termine. Ci furono anche indubbe assonanze e convergenze fra certe pagine del Codice, in particolare quelle che rivelano il nesso fra rispetto della persona e giustizia sociale, ed i primi documenti programmatici della Democrazia Cristiana. Il che è facilmente riconducibile sia alla comune ispirazione cristiana e al riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, sia alla coincidenza fra alcuni redattori delle due serie di testi.

A mio parere è quindi ingiustificato quel certo trionfalismo con cui, oggi, si ricostruiscono vicende ormai lontane, ma è invece molto significativo il fatto che, proprio oggi, ad esse si guardi con interesse. Bisogna ribadire, a questo riguardo, che il Codice non voleva essere un documento direttamente politico, ma neppure una astratta proposta utopica. Nella presentazione gli Autori avevano esplicitamente dichiarato di essersi "asteneruti... dal prendere posizioni, atteggiamenti e indirizzi, atteggiamenti e indirizzi di natura specificamente politica" e di aver mirato ad "offrire alla coscienza del cittadino e in particolare del cattolico, quali che siano le sue preferenze politiche, le basi per un giudizio morale sulla vita della comunità". E tuttavia l'autorevole teologo che da vicino aveva seguito la redazione del testo, padre Ulpiano Lopez, mi scriveva nel 1977, dal lebbrosario in Argentina, in cui viveva dopo aver lasciato la Gregoriana, "A mio avviso quel libro, *Per la comunità cristiana*, contiene quanto di sostanziale e permanente ha l'insegnamento sociale della Chiesa. E' dunque attuale. Direi, dal punto di vista dei cattolici italiani, con gli indirizzi dati allora si potrebbe fare il giudizio alla Democrazia Cristiana. Non è che io dia tutto il torto ai politici; i chierici hanno più gravi responsabilità".

Un testo che si dichiarava autonomo da una politica partitica era dunque fortemente politico nel senso alto della parola. Quel voler essere al di

fuori, o al di sopra della politica partitica, che lo aveva di fatto emarginato nel tempo in cui i partiti occupavano tutto lo spazio della politica, richiama oggi, verso di esso una grande attenzione, non tanto per i suoi contenuti, alcuni dei quali sono oggi nettamente superati (in particolare il capitolo sulla famiglia e quello sulla scuola) quanto per il suo metodo e per il suo spirito. Metodo di confronto e dibattito interdisciplinare, spirito di ricerca e di responsabile risposta di laici agli imperativi etici condensati nei documenti della Chiesa, specie in riferimento alla centralità dell'uomo che deve essere capace di "risolvere per proprio conto, con le proprie forze e nella propria autonomia i propri problemi" e in riferimento ai compiti dello Stato, che deve garantire "a tutte le forze che compongono il mondo sociale la libertà di svolgersi secondo le leggi della propria natura".

Questa impostazione del Codice ed i suoi corollari, relativi a temi quale il ruolo dello Stato nel campo dell'economia ed i problemi della produzione nel quadro della comunità aziendale, sono stati recentemente sviluppati, ad un livello che non potrebbe essere più autorevole, nella enciclica *Centesimus Annus*. La lettura parallela di parti della *Centesimus Annus* e di parti del Codice, fatte salve le ovvie differenze di portata e di autorità, mette in evidenza importanti e significative convergenze, e, di fatto, in occasione delle celebrazioni della *Rerum Novarum* e della pubblicazione della *Centesimus Annus*, il testo del Codice è stato ristampato assieme a quello delle due encicliche. Si potrebbe quindi concludere sottolineando il legame tra l'utopia di Camaldoli e quella *utopia concreta* alla quale la *Centesimus Annus* affida progetti e speranze per quella nuova evangelizzazione di cui la dottrina sociale della Chiesa è strumento.

**prof.ssa Maria Luisa
Paronetto Valier**

RICERCA

Il rapporto tra morale e diritto, tra diritto e giustizia

Nella letteratura specialistica di etica cristiana *Legge di Dio* e *legge degli uomini* sono espressioni oggi quasi ambigue, poiché hanno avuto ed hanno molteplici, troppi significati. Pochi teologi e filosofi cristiani accetterebbero perciò di partire da una tale formulazione del tema, se non intendendola in modo provocatorio o in modo metaforico. Generi letterari - questi - difficili da padroneggiare, giochi linguistici dalle imprevedibili conseguenze.

Quando noi oggi nell'area cristiana (o umanistica occidentale, in genere) parliamo di morale, nel senso di riflessione sul comportamento morale, non intendiamo riferirci *primariamente* ai Dieci Comandamenti, tipica espressione religiosa della legge di Dio, né alla legge o diritto naturale, trascrizioni anch'esse della volontà divina all'interno della storia umana, e neppure ai diritti della persona umana (i diritti dell'uomo), espressione contemporanea delle tavole della legge morale.

Ci riferiamo invece, *fondamentalmente*, ad un mondo ideale di beni, di fini, di valori, destinati al completamento, alla crescita, alla maturazione integrale dell'uomo e della donna, della persona umana in quanto tale, nel suo insieme strutturale.

Tutti - intendo ora specificamente i teologi - siamo d'accordo che la vita morale è autonoma, almeno nel senso che segue leggi interiori alla persona stessa.

Divergenti sono invece le interpretazioni su come questa autonomia debba essere intesa:

- come libera adesione ai fini posti dal Creatore?
- come co-progettazione e co-realizzazione con Lui?
- come totale autonomia verso un bene solo umano nella sua concreta realizzazione esistenziale?

La mia proposta - che non teme di *non* essere totalmente *innovativa* - non è molto lontana da quella presente anche nel nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica. Si tratta infatti di una posizione personalista, nella sua variante ontologica. Muovendo dal fatto che la dignità dell'uomo sia tutta fondata sulla condivisione della divina *capacità di conoscenza* e *libera disponibilità di sé e del cosmo*, ritengo che "vivere moralmente ed essere morale" sia quella esclusiva capacità umana che consiste nel realizzarsi, personalmente e socialmente, in un momento esclusivo della storia, all'interno del mondo sia fisico che organico. Nello sviluppare tutta la *entelèchia* - l'interiore energia programmata a divenire pienamente se stessi - consiste la tensione morale. E questo non in una vaga aspirazione a migliorare se stessi: ma secondo un progetto della propria esistenza che si organizza inter-

no al coraggio, al dominio di sé, alla giustizia verso gli altri, all'amore di Dio e del prossimo, alla fede e alla speranza in entrambi.

Questa è la "legge di Dio" per l'uomo: considerata, dunque, non come dovere da compiere per essere ben accetto a Dio, ma come bene da costruire per autorealizzarsi, nella propria storia personale, secondo la Sua universale volontà di espansione del bene.

2. Il diritto è la struttura normativa e operativa dello Stato. Lo Stato moderno si auto definisce come *stato di diritto*: tutti sono uguali davanti alla legge! Lo scopo della legge statuale e quindi quello dello Stato stesso: il bene comune, inteso come costruzione di condizioni sociali (comuni) tali da permettere e favorire lo sviluppo materiale e spirituale di tutti i cittadini. Quando si parla del contenuto del bene comune è necessario - come è stato fatto in ogni epoca - dare ogni volta delle indicazioni concrete: indicazioni normative, o, meglio, prescrittive (entrambe nel senso di operative, pratiche). Oggi abbiamo - pur nel pluralismo e nella frammentazione, ma per la prima volta nella storia del mondo intero - la possibilità di poterci riferire alle oltre trecento proposizioni materiali, contenutistiche presenti nelle Convenzioni Internazionali sui diritti dell'uomo accettate dalla stragrande maggioranza dei paesi e che quindi fanno parte del loro diritto costituzionale.

3. Il rapporto tra il diritto e la giustizia è il rapporto tra la legalità e la moralità. La prima è prodotto - empiricamente considerato - degli organi legislativi dello Stato (non solo il parlamento, ma anche degli organi dotati del potere di emettere regolamenti a nome dello Stato, di organi intermedi come regioni e comuni, e - per la parte interpretativa e giurisdizionale - del potere giudiziario). La giustizia è invece un valore, un insieme di valori morali, che i singoli come tali o in quanto associati debbono e vogliono realizzare nelle relazioni comunitarie. Il diritto, regolando molti rapporti interpersonali, ricopre materialmente una gran parte del campo di applicazione della giustizia, ma non dal medesimo punto di vista di questa.

Il diritto (e la legalità, che ne è l'osservanza) è infatti consensuale e finalizzato al bene comune; la giustizia è assoluta e controlla estrinsecamente la legalità. L'obiezione di coscienza è la forma più chiara della distinzione tra diritto e giustizia nello stato di diritto, quando si ammette la distinzione tra Stato e Società (civile).

Francesco
Compagnoni

RICERCA

4. In quanto cristiani abbiamo un modo particolare di concretizzare le relazioni morale-diritto-giustizia.

Innanzitutto perché il cristiano attribuisce grande importanza allo *sviluppo interiore della persona*, sia individualmente che nella comunità: ecclesiale, civile e politica. E in secondo luogo perché ha una visione *escatologica* della storia individuale e sociale. Questo significa che la parabola della vita umana è intesa come proiettata verso un futuro, quello di Dio, che non possiamo né costruire né controllare, ma che è quello assoluto, l'Assoluta Umanità. Il fine e la fine della storia umana.

Il duplice convincimento non porta di per sé né all'intimismo, il rifugiarsi nel privato, né alla relativizzazione della politica, intesa come attività per realizzare la giustizia attraverso il diritto.

Infatti l'assolutezza della meta da raggiungere riverbera sulla storia dell'uomo, individuale e sociale. Quanto avviene non è solo contingente, transitorio, destinato a sparire del tutto con il tempo. Non è un'immagine televisiva che si dissolve irreversibilmente quando spegniamo l'apparecchio. Ciò che facciamo di noi stessi, degli altri, del mondo fisico e vivente che ci circonda, è l'unica nostra possibilità di realizzarci. Essa manterrà significato assoluto per noi: noi nell'eternità di Dio. Essa è il modo storico/contingente di realizzare il destino individuale eterno della persona, inteso come soggetto assoluto, non finalizzabile ulteriormente. Per questo è soggetto capace di fare il bene morale; in quanto creatura è capace di fare il male morale.

All'interno dell'impegno politico questo porta oggi a posizioni contenutistiche tipicamente cattoliche: al solidarismo, all'attenzione per i marginali e per la famiglia, all'impegno nell'educazione e per la dignità del lavoratore, alla rivendicazione della libertà di coscienza, di associazione e di partecipazione, all'interesse fattivo per il terzo mondo e la pace. Altri movimenti, come quello del socialismo storico, sono portatori di molti di questi valori, ma ciò non elimina l'originalità dei cristiani. Essi hanno, infatti, *un insieme* particolare di valori concreti per i quali oggi si impegnano, *una motivazione* ulteriore a quelle di altri cittadini - religiosa, marcatamente non settaria - e *una attenzione* particolare ai beni umani da realizzare in contrapposizione al potere da conquistare o mantenere.

Qualcuno più cinico, o semplicemente più attento, si porrà la domanda: ma questo moralista da dove viene, dove vive? I nostri politici cristiani di Tangentopoli non hanno fatto proprio il contrario? Negli ultimi anni sembra lo abbiano fatto, ma "all'inizio non era così". De Gasperi, Vanoni, La Pira, Dossetti (per citare solo nomi

di fuori gioco...) non si sono discostati molto dal modello proposto, anche se nel partito ci furono più tendenze soprattutto sull'indirizzo economico da dare allo Stato.

Oggi in Italia ci sono compiti specifici che hanno bisogno del nostro contributo storico. Mi riferisco ai problemi degli anziani, degli handicappati (5% della popolazione), dell'ecologia, dell'educazione, della famiglia, di non pochi capitoli di bioetica, degli immigrati del Sud del mondo, dove c'è bisogno *anche* della nostra carica politica che ci viene dalla visione cristiana del mondo e della storia dell'uomo. Non a livello di supplenza, o di interventi urgenti ma locali e puntuali, o comunque di volontariato: bensì anche a livello di una programmazione globale dello Stato. E questo non lo si può ottenere senza la partecipazione politica.

5. Noi cattolici rappresentiamo una corrente vitale della storia e della cultura nazionale, che se anche non è più maggioritaria dal 1860 circa, è sempre ben viva e portatrice di contributi specifici. Lo è anche se non abbiamo più la maggioranza politica o sociale, come era agli inizi degli anni '50 del nostro secolo.

Alberto Monticone ha scritto domenica 4 luglio [1993 n.d.r.] su *Avvenire*: «Ci accorgiamo che il patrimonio ideale del cattolicesimo italiano non appartiene tanto alla Democrazia Cristiana, come non era appartenuto al Partito Popolare italiano di don Sturzo: esso è connaturale al mondo cattolico anzi al popolo di questo Paese ed è, per così dire, stato affidato di tempo in tempo alla formazione politica che sapeva esprimerlo al meglio».

Nel volgere di questi ultimi cinquant'anni della storia del nostro paese abbiamo fatto errori di valutazione della situazione (non solo quindi errori morali), ma qualche cosa di molto positivo lo abbiamo anche realizzato: sinteticamente, l'opposizione al comunismo affinché non costruisse in Italia a tutti i livelli il socialismo reale e al liberal-capitalismo affinché non diventassimo paleo-capitalisti all'americana (lo stato sociale ne è la prova, pur con le sue degenerazioni assistenzialiste). Forse siamo stati troppo legati, storicamente, al modello contadino e della piccola impresa; non abbiamo previsto un mutamento sociale così forte come quello che ha fatto seguito all'urbanizzazione industriale e alle migrazioni interne ed esterne. Mi vengono alla mente anche delle scusanti parziali, ma non voglio neppure accennarle affinché non servano da paravento agli errori morali di troppi cristiani. Sono però convinto che: a) la presenza dei cattolici in quanto tali sulla scena politica non è un'esigenza della Chiesa istituzionale che vuol garantirsi contro un'ulteriore scristianizzazione nazionale; b) non dobbiamo elaborare teorie di morale

sociale utopiche, da setta religiosa, ma che al contrario è necessario proporre soluzioni politicamente viabili a livello di legge dello Stato; c) possiamo portare contributi significativi al bene comune del popolo italiano in questo momento storico, in quanto portatori (anche se non esclusivi) di specifiche idealità morali; d) quindi la Nazione (società) e lo Stato (repubblica) hanno bisogno anche di noi come forza politica organizzata intorno ad un progetto specifico.

Enrico Berti nell'ottobre '92 ad un seminario dell'Azione Cattolica ha affermato: «Ci si trova oggi in una situazione per cui bisognerebbe fare tutto il contrario di quello che hanno fatto i comunisti, i quali hanno cambiato completamente le idee, o hanno detto che dovevano completamente cambiarle, e hanno sostanzialmente conservato tutti i loro uomini. Credo che noi dobbiamo fare il contrario: conservare tutte le nostre idee e cambiare quasi tutti i nostri uomini. Le idee restano, sono tutte giuste; ci vuole una nuova classe politica che le porti avanti, che le traduca in prassi politica».

Il 25 aprile scorso ho celebrato l'eucaristia domenicale per il MEIC a S.Ivo alla Sapienza a Roma. Era il 48° anniversario della Liberazione, avvenimento che io sono tanto vecchio da ricordare come uno degli ultimi bombardamenti alleati sulla pianura lombarda. In tale ricorrenza dicevo all'omelia:

«Da un lato i testi liturgici della terza domenica di Pasqua ci chiamano al protagonismo all'interno di una storia - quella della Salvezza offerta attraverso la Resurrezione di Cristo - che sentiamo nostra e familiare, ma anche sovrastante con le sue dimensioni universali e cosmiche. Gesù che spiega ai discepoli di Emmaus il significato profondo della propria storia è un richiamo a trascrivere in termini "divini - assoluti - eterni" le nostre vicende biografiche.

Dall'altro la data del 48° anniversario della Liberazione, abbinata alle vicende referendarie e di Tangentopoli, è un richiamo a tener i piedi per terra: cosa abbiamo fatto del patrimonio di ideali cristiani e democratici che nel primo 25 aprile 1945 e nel successivo 18 aprile 1948 sembrava avrebbe per sempre rischiarato le nostre vite private e cambiato la vita pubblica del nostro Paese?

Ma c'è un legame reale tra le due prospettive? Chi si occupa di politica si sporca necessariamente le mani? Ma allora la vita reale non può essere morale? Oppure la vita morale - come la immaginiamo noi cristiani - ha il valore delle favole per l'infanzia, di mito vagamente orientativo, da non prendersi certo come norma di vita quotidiana?

Un Movimento ecclesiale di impegno culturale non

si può sottrarre a questo genere di domanda. Ed ancor più, una coscienza formata ad ideali cristiani non può evitare di chiedersi a livello esplicito che rapporto ci sia tra le due storie dell'uomo: una troppo divina e l'altra troppo umana, forse? Quest'ultima è solo una storia "già ben nota" di peccato, di infedeltà agli ideali morali, o qualche cosa non ha funzionato proprio a livello di elaborazione culturale del rapporto odierno tra fede-appartenenza ecclesiale e politica-appartenenza civile?

A noi "intellettuali" il problema si pone in modo più complesso che a coloro che non hanno avuto la fortuna di poter studiare e magari anche svolgere una professione che permetta e spinga alla riflessione».

6. Il Cancelliere tedesco Helmut Kohl ha coniato l'espressione *"la grazia di essere nati dopo"*, riferendosi ai politici tedeschi attualmente attivi che non hanno potuto essere coinvolti nella politica nazista per motivi anagrafici.

Ogni generazione ha in realtà questa grazia: di ricominciare da capo. E' questo un nuovo inizio anagrafico individuale che deve tradursi in fatto culturale e morale. Ogni nuovo soggetto politico deve cercare di recepire solo il bene di chi ci ha preceduto e non il male: il peccato sociale lasciatoci nelle strutture politiche, culturali, mentali. Individuare come questo sia possibile oggi, in una Italia che si avvia alla seconda Repubblica, è compito di tutti, sia individualmente che nel dibattito e comportamento pubblico.

Che ciò sia possibile, ce lo propone la nostra fede: nella certezza della bontà della Creazione, nell'efficacia della Redenzione, nell'amore di Dio per l'uomo e la donna, che noi siamo chiamati a realizzare da parte nostra nella storia.

L'affidare questo compito alle nuove generazioni - come siete voi che mi ascoltate - non è quindi per i cristiani un aggrapparsi a "qualche cosa per non dover disperare", ma l'accettare che la Parola di Dio, la Legge della promessa, abbia il suo naturale riflesso nella vita dell'uomo, nella legge degli uomini.

don Francesco Compagnoni
teologo morale

RICERCA

Un'opera contraddittoria

Ci sono singolari analogie tra la situazione storica nella quale maturava il Codice di Camaldoli, e la situazione storica nella quale ci troviamo oggi. Infatti allora - era il luglio del '43 - il contesto storico era un contesto di rovine, e noi oggi ci troviamo in un contesto di grandi rovine, perché sta rovinando un intero sistema politico ed internazionale, quale è stato concepito nel dopoguerra, ed in particolare è rovinato quello che doveva essere lo strumento privilegiato di quelle idee che a Camaldoli si discussero, cioè il partito cristiano.

E poi ci sono altre analogie: Roma è bombardata anche in questi giorni. Allora fu bombardata San Lorenzo, adesso è bombardata San Giovanni in Laterano; allora si bombardò il Verano dove si depongono i morti, adesso, si bombarda San Giorgio in Velabro dove si celebrano i matrimoni. E allora dentro questa analogia, qual è il senso di un ritorno al Codice di Camaldoli? Il senso dell'operazione di salvataggio del Codice sta nell'ipotesi che esso fosse valido - ipotesi suffragata dalle proiezioni che del Codice si trovano nella stessa Carta Costituzionale - e nell'ipotesi che il metodo e lo spirito permangano indipendentemente dal fallimento politico di quelle che avrebbero dovuto attuarlo. Per questo bisognerà scorporare il Codice dall'azione politica che l'avrebbe dovuto attuare. Ciò si può fare tanto più agevolmente quanto più si accentua il carattere pre-politico, non direttamente politico del Codice stesso, che però indebolisce molto il suo significato, in quel momento in cui si trattava di

programmare un futuro; ciò si può fare a prezzo di una separazione dell'idea dal fatto, di una separazione un po' troppo brusca, tra il tavolo a cui ci si mette per riflettere e le barricate su cui si combatteva contro il fascismo, o i palazzi del potere in cui si trattava di dare attuazione a quei principi e quelle idee che erano nel Codice.

Va bene adesso prendere le distanze dalla Democrazia Cristiana. Però dobbiamo ricordare che questa Democrazia Cristiana non è stata un accidente della storia italiana e neanche della vita della Chiesa. Per anni siamo stati sottoposti ad una sorta di pressione, per cui lo stare tutti con la DC era quasi una condizione *stantis aut cadentis ecclesiae* in Italia. Non si può dire "i cattolici sono buoni, i democristiani cattivi". Infatti tutto il mondo cattolico italiano ha vissuto questa vicenda, con tutti i suoi vescovi, con tutti i suoi preti, con tutte le tensioni e le differenziazioni che ci sono state, le tragedie, i drammi. Questa è una vicenda totalmente italiana e della cristianità italiana.

Allora è possibile almeno l'operazione di salvataggio di questo documento così significativo che è il Codice di Camaldoli? Si può tentare ma ci sono delle pagine che andrebbero cancellate: non tutto può avere valore anche oggi.

Il primo discernimento è tra i due grandi corpi in cui si concreta il Codice. Tra gli enunciati del '43 (quelli propri di Camaldoli) ed il vero e proprio codice (quello pubblicato a Roma nel '45) ci sono delle enormi differenze. Sul piano metodologico il testo del '45 è tutt'altra cosa e sul piano dei contenuti ci sono dei

contenuti che sono dei veri e propri rovesciamenti, rispetto al testo del '43. Ciò che fa la differenza è l'intervento successivo di altri protagonisti che non erano a Camaldoli: Capograssi, Vanoni, Saraceno, Paronetto.

Certo il grande merito di quelli che convennero qui a Camaldoli fu quello di pensare in positivo al dopo che si

Raniero La Valle



RICERCA

aprirebbe. Stava cadendo il fascismo, ma il fascismo non era ancora finito, non si sapeva come sarebbe finito, che cosa sarebbe accaduto dopo. Quindi c'era il senso di dover preparare un futuro diverso e nuovo, e c'era anche il presagio, la profezia se si vuole, che questo futuro avrebbe dovuto essere tutto diverso, e che avrebbe richiesto una grandissima assunzione di responsabilità da parte dei cristiani.

Però dobbiamo dire con molta chiarezza che gli enunciati che hanno prodotto non sono una elaborazione laica; sono una specie di compendio del magistero, non solo quello solenne delle encicliche, ma anche quello di rango minore, come quello dei radio messaggi pontifici. E sorprendentemente non c'è nessun serio riferimento alla Parola di Dio. Se la Parola di Dio c'è, è solo perché essa, eventualmente, sta dietro le parole del magistero, c'è solo nella misura in cui è stata già metabolizzata e interpretata dal magistero. Tutto il procedimento è deduttivo, non c'è nessun riferimento alla storia data, non c'è sviluppo ed elaborazione autonoma degli stessi principi che vengono compendati. C'è un'operazione essenzialmente clericale. Al punto che l'espressione "libertà di coscienza", di cui la Chiesa diffida, non viene usata. Si parla al plurale delle libertà, delle coscienze, quasi che moltiplicando ed assortendo le libertà delle coscienze, si potesse evitare di dare alla libertà di coscienza un valore di principio.

Ma così facendo, gli enunciati di Camaldoli sembrano tagliar fuori proprio i due aspetti essenziali dell'esperienza e del carisma di Camaldoli: il rapporto diretto o non mediato con la Parola di Dio, e l'esperienza della libertà del cristiano e, dunque, della sua laicità. Le conseguenze di questo distacco dal carisma di Camaldoli sono molto gravi: gli enunciati contengono delle affermazioni che oggi non sarebbero sostenibili in alcun dibattito serio, nemmeno tra cristiani. Ad esempio, si descrive la società civile come un'unione di famiglie, quasi un arido contratto sociale tra loro, e non invece, come direbbe più fortemente il testo del '45, come la vita stessa degli uomini insieme, che non è altro che questo incrociarsi dei destini degli individui, questa partecipazione e comunione di sforzi e di carità, questo reciproco amore (parola che c'è nel '45, non nel '43).

Negli enunciati del '43 si afferma orribilmente che la sovranità statale proviene da Dio. Qui la frase di Paolo secondo cui l'autorità proviene da Dio viene tradotta nelle categorie moderne speci-

fiche della sovranità fino ad una identificazione tra sovranità statale e regalità di Dio, da cui discende un dovere di ubbidienza, che non è più una obbedienza allo Stato, ma addirittura un'obbedienza a Dio. Un'obbedienza che però non menoma la dignità del "suddito", perché si dice, con un pauroso cortocircuito, che obbedire a Dio è regnare; e quindi chi obbedisce alla sovranità dello Stato, siccome obbedisce a Dio, allora non è suddito, ma regna. Ancora si afferma la presunzione, che sarebbe valida fino a prova contraria ma che sappiamo del tutto infondata, secondo cui la legge promulgata dall'autorità legittima sarebbe conforme a ragione.

Nel documento del '45, soprattutto nella parte dovuta a Capograssi, non si fa mai accenno alla sovranità. Di essa si parla solo in modo negativo, nel capitolo sulla vita internazionale, per prospettare un superamento effettivo nella realtà storica del falso dogma della sovranità assoluta dello Stato, fonte e premessa di ogni ingiustizia, di ogni violenza internazionale e del fallimento di tutti i tentativi fatti per organizzare una comunità internazionale. Per capire fino a che punto la sacralizzazione della sovranità operata dai primi enunciati di Camaldoli fosse incauta basta ricordare che nella formazione degli stati moderni il principio della sovranità è geneticamente legato al diritto di guerra. Nella teorizzazione dello stato della *societas perfecta*, fatta da Francisco De Vitoria dopo la conquista, si fa questo itinerario, questo sillogismo. E' una società perfetta quella che ha in sé tutti i mezzi necessari alla sua sussistenza e alla sua difesa; lo Stato deve essere una società perfetta; per essere una società perfetta lo Stato deve avere il diritto di guerra, perché attraverso la guerra si rende giustizia delle ingiurie ricevute. Quello che non può fare il singolo, che non è una entità perfetta, fa lo Stato che nella sua sovranità esercita il potere di guerra, si fa giustizia e perciò è società perfetta. Geneticamente, il concetto di sovranità include il potere di guerra.

Negli enunciati, c'è poi una restrizione vertiginosa del concetto di bene comune che dovrebbe essere perseguito dallo Stato. Mentre, al contrario, nel documento del '45 il compito dello Stato ha quasi a che fare con la salvezza dei valori più importanti dell'uomo, della comunità, col destino storico dei popoli, dell'umanità; compito dello

RICERCA

Stato è il fine generalissimo della giustizia sociale. Invece, nella loro timidezza nei confronti dello Stato, gli enunciati del '43 dicono, in pratica, che il bene comune che lo Stato deve perseguire è ritagliato da quello che a monte è il bene comune cui provvede l'universale società della Chiesa, e a valle il bene comune cui provvedono le famiglie e gli altri organismi che hanno una naturale precedenza. Il bene comune perseguito dallo Stato sarebbe una specie di residuale di quel bene comune cui non riescono a provvedere gli altri soggetti. Lo Stato viene definito, sostanzialmente, come lo strumento per l'attuazione dell'idea di uomo di cui è depositaria e artefice la Chiesa: alla fine la Chiesa diventa la grande sovrana di questo Stato. Infine ci sono gli aspetti legati alla condizione del tempo: il corporativismo, la colonizzazione, l'istituto della colonia, ecc.

Perciò, quanto agli enunciati del '43, celebriamo e riconosciamo il valore dell'intenzione, però, non credoci sia niente da salvare, anzi, nella ripubblicazione del Codice sarebbe bene distinguere nettamente.

Diverso il discorso per il documento del '45, non nelle parti in cui ricalca ed amplia gli enunciati del '43, come nei capitoli sull'educazione e sulla famiglia, che non a caso Capograssi, Saraceno e Vanoni volevano stralciare dal Codice (Capograssi rifiuterà fino alla fine di essere annoverato tra gli autori del codice, proprio perché aveva delle riserve gravi su alcune parti di questo documento). Ma certamente, i punti alti di questo documento sono nei capitoli dove si registra la massima innovazione rispetto agli enunciati del '43: soprattutto la Premessa, il capitolo sullo Stato e la parte relativa alla vita economica e all'intervento dello Stato. Soprattutto nella premessa nel primo capitolo, dovuta all'influenza di Capograssi, si trovano affermazioni bellissime, sicuramente ancora valide, ma che purtroppo sono le più rifiutate e negate nell'attuale rovina del sistema politico. L'approccio è del tutto laico, inventivo, creativo, non deduttivo, vede i problemi e cerca di dare una risposta, inventando, creando, facendo appello a tutta la cultura di cui quegli uomini disponevano in quel momento, e sorprendentemente, dentro questo processo, dentro questa procedura, torna in primo piano la Parola di Dio, e nel modo più alto e più esplicito. Ritorna l'amore, come il compendio della Rivelazione di Dio, della Parola di Dio, di ciò che Dio è, di ciò che vuole dall'uomo, e perciò la scoperta

dell'altro come fondamento della società politica, il rapportarsi all'altro come l'essenza di qualunque discorso politico. Il *fiat aequalitas*, citato da Paolo (II Corinti 8,14), per gli estensori del Codice del '45 significa amare gli altri in modo da fare ognuno di essi uguali a noi, facendo sì che le prove della vita possano essere affrontate da ognuno con proporzionalità di mezzi ed eguale possibilità di sviluppo; e ci sono altre articolazioni straordinarie di questo discorso della comunità, della società, dello Stato, della politica riferite alla scoperta, al riconoscimento, al servizio per l'altro. Si afferma che l'autorità vuol dire servizio e si cita la parola di Gesù dove dice "non fate come quegli uomini che dominano da padroni, ma fate come colui che serve". E poi, anche se il discorso internazionale non è molto articolato, c'è una affermazione fortissima sulla centralità della pace come fine della convivenza sociale. Tutta l'organizzazione della vita politica, quindi anche quella interna, deve essere ordinata al fine di eliminare la violenza e l'arbitrio nei rapporti politici e sociali.

Nella parte economica c'è la ben nota tesi di un capitalismo e di un mercato corretti e strettamente controllati dallo Stato. Ma ci sono anche limiti gravi. Per esempio, è ancora ignorato Keynes, che pure sette anni prima aveva pubblicato il suo testo fondamentale. E' ignorato anche Marx, nella misura in cui, nei confronti della struttura produttiva moderna, al di là di tutti i problemi di perequazione, giustizia sociale e giusta remunerazione dei lavoratori, non si coglie quel dato antropologico di fondo che Marx definiva alienazione: nell'attuarsi di questo sistema produttivo, l'uomo che produce le cose viene identificato con le cose, si aliena nelle cose, perde la sua identità di uomo. Questa analisi di Marx resta insuperata anche se i rimedi sono stati liquidati dalla storia: siamo ancora in una società alienata il cui centro è sostanzialmente il sistema produttivo, l'industrialismo, questo sistema economico mondiale. Resta però nel '45 questo grande sforzo di dare una ragione e dei correttivi a questo libero gioco delle forze economiche.

Allora che rapporto c'è tra questi principi e le rovine di oggi? I punti deboli dei due documenti sono stati già criticati dalla storia, in gran parte superati e corretti dallo stesso Concilio Vaticano II che, naturalmente, è molto più avanti rispetto a molte parti del Codice sia del '43 che del '45: basta ricordare per tutti la questione della libertà di

coscienza che il Concilio mette al centro della libertà religiosa, della vita di fede. Inoltre alcuni dei contenuti delle due versioni sono superati e criticati dagli stessi protagonisti. Primo fra tutti Aldo Moro, che nell'azione politica, parte non dai principi, ma dall'ascolto della società tentando di interpretarla, molto più vicino al testo del '45 che a gli enunciati del '43. La problematicità di Moro non è altro che la coscienza della complessità della vita sociale, dei suoi umori, dei suoi movimenti, delle idee; così il progressivo rifiuto moriano della contrapposizione manichea con l'antagonista comunista va letto come tentativo di capire anche lì che cosa ne poteva venire, maieuticamente, induttivamente, per il progresso della società. E poi c'è quella grande pagina nelle lettere dal carcere in cui Moro nega in radice che la ragione di Stato possa prevalere sulle ragioni dell'umanità dell'uomo.

Certo, i punti forti del secondo documento (sullo Stato, sull'economia, sull'uomo nella comunità politica) avrebbero certamente meritato una ben diversa sorte nel concreto della vita politica italiana. Per cui c'è da domandarsi perché il codice pur non essendo un programma politico ma un enunciato abbia avuto questa sorte. Soprattutto due punti fondamentali del Codice sono stati completamente travisati nella pratica politica successiva.

Anzitutto la concezione dello Stato. Nella concezione di Capograssi lo Stato non occupa e non fonda la società ma ne è espressione e strumento ordinatore. Il fine dello Stato è il bene comune dell'intero corpo sociale. Nel Codice del '45, quando si enunciano questi fini generali dello Stato si dice che ci possono essere dei momenti storici in cui lo Stato persegua particolari obiettivi, come, ad esempio, quello della potenza nazionale, o dell'attuazione di particolari forme di organizzazione produttiva, che sono obiettivi contingenti, condizionati a determinate situazioni storiche, e per tanto soggetti ad evoluzione e modificazione. Questi obiettivi particolari, quindi -che non appartengono alla natura, per così dire, dei compiti dello Stato, ma sono obiettivi che la storia gli attribuisce in determinati momenti -non devono improntare di sé l'azione dello Stato, in modo da determinare una invasione o restrizione, o peggio, soppressione delle sfere di libertà. Invece, nella storia che abbiamo vissuto in questi quarantacinque anni, lo Stato italiano di elezione

democristiana si è dato un obiettivo storico particolare, quello della lotta contro il comunismo e di questo obiettivo ha fatto il *totum* del fine sociale e statale, sacrificando qualunque altra cosa (legge, moralità, diritto).

L'altro punto è che l'intervento statale nella vita economica è stato distorto tradendo proprio il tratto più specifico della dottrina di Camaldoli del '45 e della stessa dottrina sociale cristiana. La sconfitta è venuta molto presto con lo scontro fra due persone degnissime, Dossetti e De Gasperi. Dossetti sosteneva il ruolo di intervento, di presenza, di redistribuzione da parte della mano pubblica, appunto animata dal pensiero cattolico e dalla presenza organizzata dei cattolici; De Gasperi, invece, aveva l'idea di un partito dello Stato e della società che avesse come compito principale quello della difesa dal comunismo. Lì si è perduta la potenzialità del Codice di Camaldoli. Gli enti pubblici di questa economia mista molto presto hanno abbandonato la finalità sociale, mantenendo come unica finalità il finanziamento del sistema dei partiti. La presenza dello Stato attraverso gli enti pubblici si è auto-confutata. La grande proposta di risanamento di questi enti pubblici statali attraverso l'accettazione pura e semplice del mercato, del profitto, della concorrenza, pur servendo a risanare quelle aziende, ha tolto qualsiasi ragione al fatto che sia lo Stato ad occuparsi di economia. Oggi, dopo l'intreccio tra politica e affari, assistiamo alla perdita del fondamento etico e politico della funzione pubblica nell'economia.

Ci troviamo di fronte ad una grande sfida, alla quale non possiamo rispondere cercando negli arnesi del passato. La risposta deve essere inventiva e creativa come quella degli estensori della seconda parte del Codice di Camaldoli. Quello a cui oggi assistiamo è la delegittimazione radicale della politica come tale. E' la politica che viene contestata in questo momento, non una politica, ma la politica. Nel recente libro di Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, si trova il rovesciamento radicale dell'idea che c'era alla base del Codice di Camaldoli e di tutto il pensiero della politica come strumento al bene comune perché si teorizza che la politica non è nemmeno riducibile al controllo della ragione. La politica non avrebbe nulla a che fare con il bene comune, prima di tutto, perché non si sa se questo

RICERCA

bene comune esista; in secondo luogo, anche se esistesse non si saprebbe come conoscerlo; in terzo luogo, anche se esistesse il bene comune e si sapesse conoscerlo, non si saprebbe come realizzarlo. La politica sarebbe solo conflitto e il conflitto per definizione è dualità, è dualismo che rende impossibile la *reductio ad unum*. Così, se il conflitto è l'unica realtà della politica, tutto il resto è mito, tutto il resto è mistificazione: non bisogna credere che la democrazia debba realizzare la comunità. Se la democrazia non si libera del mito della comunità, allora dentro la democrazia ci sono i germi del totalitarismo, perché chiunque abbia in mente una idea di società e la voglia realizzare, la realizza a spese di quelli che non la pensano allo stesso modo. Perciò, per salvare la democrazia con il metodo democratico, bisogna riconoscere che la democrazia si limiti unicamente a regole e a procedure; non contenuti, non fini, non assunzione di una realtà antropologica a cui dare risposta, ma solamente conflitto e regole. Si sta mettendo in scena questa politica unicamente come conflitto. Che cos'è questa politica (con le contrapposizioni personali, i ballottaggi, il maggioritario, i premi di maggioranza, l'uninominale) se non una grande messa in scena del conflitto? Questo conflitto mette i protagonisti l'uno contro l'altro per conquistare il centro, cioè lo stesso spazio politico; così i protagonisti diventano uguali. Sono conflitti tra doppi, in gran parte, sono conflitti tra simili, e questi falsi conflitti che vengono messi in scena nella grande arena della politica, occultano poi i conflitti reali, che sono quelli del lavoro, dell'ingiustizia, degli handicappati, degli emarginati, degli stranieri, degli immigrati.

L'altro rischio di questa politica intesa come conflitto è che essa diventi l'unica realtà della vita internazionale. Qui ci stiamo giocando non solo l'art.11 della Costituzione italiana ma lo stesso Statuto dell'ONU. Quest'ultimo era nato sul presupposto che bisognava mettere fine all'era delle guerre, perché la guerra non era più uno strumento di giustizia, e che bisognava separare la sovranità degli Stati dalla guerra, essendo la comunità internazionale l'unico soggetto legittimato ad usare la forza. L'onnipresenza della guerra a tutti i livelli della politica internazionale rivela, oggi, nella misura in cui l'unico obiettivo comune agli Stati privilegiati di questa isola incantata che è l'Occidente o il Nord del mondo, che si tratta della

difesa degli assetti esistenti.

A queste grandi sfide noi dobbiamo dare risposta, recuperando un grande credito alla politica. Questo, però, non si può più fare separando i tavoli dalle barricate. L'impegno politico non può essere solamente un impegno pensato, ma deve diventare assunzione di responsabilità. Non so se i cristiani siano tutti insieme o separati: quello che conta è il fatto che è veramente mancata la grande assunzione della radicalità della fede. Della fede, però, non di tutte le costellazioni in cui poi questa fede è stata, per moltissimi rivoli e passaggi, concretata in precetti di vita sociale.

In fondo, il Codice di Camaldoli non mi pare che faccia questo errore: il riferimento alla Parola di Dio ispira il testo, ma non è un coagulo o un segno di identificazione politica. Quindi, dopo aver fatto l'esperienza infeconda dell'unità, soprattutto in quanto pretesa per obbedienza, l'importante è rimettere in gioco, al di là di ogni distinzione tra temporale e spirituale, i contenuti forti della fede: l'amore, la carità, il Dio che si fa servo e, quindi, gli uomini che sono servi l'uno dell'altro. L'importante è assumere come principio e fine dell'azione politica la pace. La pace non è una condizione della politica, è il contenuto proprio dell'azione politica, è il fine proprio dell'azione politica. La pace non è un rimasuglio, non è un ingrediente in più di un buon programma politico. La pace è l'alternativa politica di oggi.

Raniero La Valle

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

Chiesa, laici, società

La urgenza di «prendere posizione» di fronte alle più vive e dibattute questioni sociali ed economiche si fa ogni giorno più sentire nel campo cattolico, a mano a mano che si fa strada la convinzione che... la crisi di civiltà che andiamo attraversando trova la sua prima ragione nell'abbandono e nella negazione dei principii che il messaggio cristiano pone a fondamento della umana convivenza e dell'ordine sociale, così come del comportamento e della morale personale. Il riconoscimento di questa verità... avrebbe tuttavia solo un valore negativo e di pura constatazione storica, se non fosse accompagnato da una immediata istanza e da un positivo impegno di ricerca, di ricostruzione, di affermazione di un ordine sociale che elimini e riformi gli elementi... di incoerenza rispetto ai fini essenziali dell'uomo e della società.

Per questo gli spiriti più attenti, gli animi più

appassionati, fra i quali fermentano i germi di quel profondo rivolgimento sociale che batte alle porte dei tempi nuovi, guardano oggi con grande fiducia e speranza all'idea cristiana, come all'unica capace di difendere insieme le ragioni dell'uomo e quelle della comunità, le esigenze della libertà e quelle della giustizia».

Con queste parole che potrebbero apparire l'incipit di un documento sulla situazione sociale e politica italiana attuale, inizia la "Presentazione" del Codice di Camaldoli, testo di "cultura sociale" (così lo definirono gli autori) che vide la luce nel 1943.

A cinquant'anni di distanza, la FUCI, a partire da quell'opera, vuole offrire la propria riflessione alla Chiesa e al Paese concentrando l'attenzione sullo spirito, sul metodo, sull'ispirazione del Codice. Ci piace sottolineare, inoltre, il fatto che molti dei redattori del Codice provenivano proprio dalla FUCI e dal Movimento Laureati: ciò non vuole essere una indebita assunzione di paternità, bensì il riconoscimento di uno stile e di un metodo vissuti ed applicati nel Codice ma che sentiamo vicini ed ancora attuali.

In primo luogo l'esperienza del Codice sembra anticipare nella concretezza dei fatti la figura di laico quale corresponsabile della missione della Chiesa nel mondo che sarà approfondita nel Concilio Vaticano II, che ha costituito, giusto trent'anni fa, una svolta nella autocoscienza ecclesiale dalla quale noi oggi non possiamo prescindere.

Oggi non possiamo più pensare una ecclesiology senza una immagine di Chiesa definita allo stesso tempo dal suo rapporto con Dio e dal suo rapporto con il mondo. Proprio in questi giorni stiamo riflettendo e rifletteremo sul rapporto fra la Trinità e la Chiesa nella consapevolezza, per usare le parole di Bruno Forte, che «la chiesa viene dalla Trinità ed è sempre nuovamente suscitata da essa, presenza fra le presenze nella storia, eppure segno di un'altra Presenza».

Ed in questa Chiesa icona della Trinità, strutturata ad immagine della Trinità e pertanto una nella diversità dei ministeri e dei carismi, risalta la vocazione specifica dei laici. Essi, «dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdo-



Vittorio Ferla

RICERCA

tale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano" (cf. LG n.31). In particolare la loro vocazione consiste nel "cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio". La missione dei laici, proprio perché appartengono insieme al popolo di Dio e alla società civile e sono, quindi, cittadini dell'una e dell'altra città, è quella di animare cristianamente l'ordine temporale rinnovandolo. I compilatori del Codice di Camaldoli erano consapevoli della fecondità della relazione Chiesa-società e, per questo, sentirono il forte richiamo alla responsabilità di laici che cooperano in un'ottica di servizio e di promozione umana per l'edificazione dello Stato di tutti i cittadini.

Però ci si domanda in vari periodi, e da parte nostra è una domanda sincera ed appassionata, chi siano e che cosa ci stiano a fare nella chiesa i laici! Il chiedersi oggi, anche in termini provocatori, se esistano i laici nella Chiesa conserva una potenza detonante e feconda che implica temi fondamentali e sconvolge costumi obsoleti.

La relazione fra storia eterna della Comunione Trinitaria e il processo storico di costruzione della famiglia umana rivolge un *appello alla libertà storica e creativa dell'uomo, nella riscoperta di una funzione profetica dei laici* affinché sviluppino progetti ed iniziative propri. E' una libertà che si gioca nella vita quotidiana dove gli uomini e le donne decidono di sé e organizzano la loro esistenza: lì la Chiesa attua la sua missione di condurre la realtà creata al suo esito secondo Dio. Noi vorremmo cogliere questa *ordinaria ferialità del vivere del cristiano comune* e vorremmo interrogarci sulle declinazioni possibili della relazione fra la Chiesa e la società e del ruolo svolto dai laici, sempre oscillante fra una visione che ne fa un mero "braccio secolare", magari preparata dalla partecipazione al momento organizzativo della missione ecclesiale, ed un cammino incompiuto di autocomprensione e maturazione di quell'indole secolare che comporta l'organizzare la convivenza umana al fine di attuare condizioni di vita sempre più rispondenti alla natura dell'uomo, così da facilitare la crescita di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

In secondo luogo il Codice ci insegna che l'impegno secolare appunto, originato da una fede che diventa patrimonio ispiratore inesauribile, si spiega e si giustifica solo se culturalmente fondato. In tal

caso l'impegno per la costruzione della città dell'uomo, se non vuole perdere il suo significato più profondo e vero, deve radicarsi saldamente dentro una cultura, esercitando una maturità critica capace di denuncia e riscoprendo una sana progettualità.

Di fronte all'apice di un regime totalitario e nell'infuriare di una guerra, gli estensori del Codice avrebbero potuto scegliere la lotta partigiana o restare in silenzio in attesa di tempi migliori. Essi, invece, scelsero una *resistenza intellettuale*, preferirono elaborare una riflessione il più approfondita possibile, su temi di grande rilevanza per il futuro che si affacciava, compiendo dei passi importanti nello sviluppo di una cultura al passo con i nuovi problemi. Insomma, "quelli di Camaldoli" pensavano già al domani! Al tramonto di un'epoca si gettavano così le fondamenta di un progetto finalizzato alla creazione di un ordine sociale, economico e politico nuovo e più giusto, anche se gli uomini non sempre hanno risposto a quelle attese. In un passaggio storico importante verso una mentalità ed un sistema politico diversi, che per molti aspetti ci ricorda il crollo di quel regime, quella lezione diventa attuale per quanti, presi dal clima di questi giorni, sembrano privilegiare troppo spesso la mobilitazione emotiva, pure necessaria, rispetto ad un impegno politico che si faccia carico di dominare con l'intelligenza e la cultura gli avvenimenti, e di sviluppare pertanto una reale capacità progettuale.

E' un motivo che deve interrogare ogni cristiano e che interroga a maggior ragione la FUCI, che certamente non ha la funzione specifica di preparare i giovani per la politica, ma ha un duplice compito: da un lato, quello di formare coscienze laicali mature ispirate dalla proposta evangelica quale è oggi riletta dal Concilio Vaticano II ed arricchite da un'attrezzata apertura alla storia, dall'altro, quello di contribuire al dibattito contemporaneo con un apporto precipuamente culturale.

Nell'adempimento della propria responsabilità i fedeli laici rispondono alla loro vocazione secolare soltanto se sostenuti dalla formazione continua di una coscienza cristiana inserita nella società ed in grado di coltivare una cultura capace di portare a pienezza i valori umani in un quadro di sana laicità.

Inoltre non esiste un corretto servizio politico senza la capacità progettuale scaturita dalla riflessione culturale. E qui entra in gioco l'espres-

sione *mediazione culturale* come opera dell'intelligenza credente che, illuminata dal dono della sapienza, innerva con la fede l'agire nel mondo: è un'espressione che a partire dal suo fondamento teologico si declina nel divenire della storia come categoria ineludibile per una corretta impostazione del rapporto Chiesa-mondo.

In questo senso risulta esemplare l'approccio dei redattori del Codice alla dottrina sociale della Chiesa. Essa oggi offre senz'altro una piattaforma credibile sulla quale sperimentare e misurare l'elaborazione di una cultura per la politica e di un progetto per la trasformazione della società e la soluzione dei suoi conflitti. La dottrina sociale della Chiesa costituiva e costituisce *un'attenta riflessione di natura teologica sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo nella società*; pertanto non può essere immediatamente e rigidamente calata in una realtà concreta. Gli uomini sono chiamati, invece, a tradurla in progetti consoni alla realtà storica in cui vivono. Soltanto così può evitarsi il rischio di astrattezza, di ambiguità, di utopismo che mortificherebbe la profondità e la verità dei principi. I redattori del Codice avevano colto molto bene questo aspetto; nella "Presentazione" del Codice si afferma infatti: *"tra l'enunciazione dei principi e la loro traduzione in atti del concreto operare dell'uomo e della società, si pone un importantissimo compito al quale sono più specialmente chiamati gli studiosi e tutti coloro che, in ragione delle loro funzioni nell'organismo sociale, sono i meglio indicati per adempierlo"*. In particolare, la dottrina sociale della Chiesa, sebbene sia oggi brandita da alcuni come proprio patrimonio esclusivo, non può ritenersi definita una volta per tutte né può essere travasata come tale nei programmi di un partito o di un governo proprio perché costituisce una categoria a sé e non un'ideologia.

Nel Codice lo sforzo di mediazione si realizza su temi ed opzioni che precorrono, almeno in parte, i futuri sviluppi della politica e dello stesso magistero. Ma nell'epoca del crollo delle culture totalitarie e della grande mutazione postindustriale occorre una nuova mediazione per comprendere le nuove frontiere della questione sociale. Così a partire da quell'opera bisogna interrogarsi sul concetto stesso di povertà in una società del benessere: l'attenzione deve concernere le nuove forme di povertà (si pensi agli anziani, agli

immigrati, agli handicappati, etc.) o le povertà tradizionali (si pensi alle famiglie che vivono al di sotto del tenore di vita medio)? Occorre chiedersi, ancora, se l'intuizione camaldolese dell'economia mista in uno scenario nel quale incombono nuovi bisogni e problemi globali può apparire insufficiente o se la sostanza di quei principi attende una diversa declinazione. Occorre interrogarsi, infine, sull'idea di Stato quale strumento del bene comune e modo di organizzazione della dinamica delle forze sociali, nonché sulla salute attuale e sul futuro dello Stato sociale, che molti vorrebbero dimagrito o smantellato: si tratta dell'auspicata sconfitta di "una" politica, cioè quella assistenziale, o di un mutamento irreversibile in una società definitivamente ordinata al capitalismo liberista?

Diventa quindi sterile e capzioso legare oggi il Codice alla storia e al futuro del partito cristiano. Proprio i redattori, da un lato, dando per scontata la diversità delle scelte politiche dei cattolici, li richiamavano alle basi comuni di un giudizio morale che esulavano del tutto da una collocazione politica precisa; dall'altro sottolineavano la distinzione fra il carattere culturale del Codice e l'impegno politico diretto. Nella "Presentazione", infatti, si afferma: *"Si sono... astenuti i compilatori dal prendere posizioni, atteggiamenti e indirizzi di natura specificamente politica, la cui materia esula completamente dai fini del presente lavoro, che mira esclusivamente al chiarimento e alla miglior formulazione del pensiero sociale cattolico, in vista di offrire alla coscienza del cittadino e dell'uomo sociale, ed in particolare al cattolico, quali che siano le sue preferenze politiche, le basi per un giudizio morale sulla vita della comunità"*. Pertanto con questa riflessione sul Codice la FUCI non vuole certo riproporre quel modello, senz'altro antiquato, né promuoverne una riscrittura, inadeguata in questa fase storica, ma ripartire dalle coordinate che abbiamo indicato nel rispetto dovuto all'opera e nello spirito profetico della ricerca.

D'altro canto, come afferma Hans George Gadamer, *"il fatto stesso di pensare e di imparare a pensare, di esercitare liberamente il proprio spirito critico e di stimolarlo, è di per sé un'attività eminentemente politica"*.

Vittorio Ferla
della Presidenza Nazionale FUCI

RICERCA

I contesti del Codice

Il mio sarà un intervento molto limitato, e con un obiettivo specifico, che è quello di inquadrare storicamente il Codice, di dare un'idea che certamente non sarà sostitutiva della lettura di questo testo, ma vorrebbe aiutarne la comprensione, fornendo un quadro sulla sua genesi e sul suo contenuto.

Questo piccolo testo apparve nella primavera del '45, stampato dall'editrice Studium di Roma, con il titolo *Per la comunità cristiana. Principi dell'ordinamento sociale*.

Come nasce questo testo? Ha una genesi abbastanza particolare, perchè, in modo particolare nell'ambiente del Movimento Laureati di Azione Cattolica, l'idea di una messa a punto della cultura sociale, delle idee fondamentali intorno alla società, era un'idea che correva già da qualche anno. In modo particolare, si decise, nell'ambito dei lavori di un Congresso del Movimento Laureati (che si tenne nel gennaio del '43 a Roma), di elaborare un testo di cultura sociale che facesse il punto su queste tematiche.

A questo obiettivo, fu dedicata una settimana estiva di studio a Camaldoli, dal 18 al 24 Luglio del '43. In essa, una trentina di studiosi cominciò a riflettere su questi temi, a partire dai testi della dottrina sociale della Chiesa, i cui punti di riferimento erano allora la *Quadragesimo Anno* di Pio XI e i primi Radiomessaggi di Pio XII. La settimana di Camaldoli portò alla elaborazione di alcuni enunciati molto sintetici, che poi un gruppo di persone, prevalentemente romane, doveva elaborare per

costruire un testo più definito.

In questo gruppo iniziale, c'erano dunque rappresentanti ed esponenti del Movimento Laureati, ma anche studiosi non particolarmente vicini a questo ambiente, studiosi cattolici di diversa provenienza, laici, ecclesiastici. La settimana di Camaldoli (da cui, tra l'altro, il volume prende anche quel nome "Codice di Camaldoli" sotto cui è noto, anche se non è il suo titolo originale) fu, come si può facilmente intuire anche soltanto guardando le date, chiusa in un modo frettoloso. In quei giorni, infatti, ci furono forti bombardamenti su Roma da parte degli Alleati e la settimana si interruppe il 23 luglio; alla sera del 24 si doveva riunire il Gran Consiglio del fascismo, che fu l'atto definitivo, conclusivo del regime fascista. Il 25 luglio, il Re accolse le dimissioni di Mussolini e nominò Presidente del Consiglio Badoglio. ci si avviava insomma alla transizione dell'Italia dal regime fascista alla democrazia.

La stesura concreta di questo testo, dicevamo, avviene in quella fase di transizione in cui l'Italia è spaccata in due dalla guerra che gli Alleati hanno portato sul suolo del Paese ed è divisa dalla guerra civile tra fascisti e nazisti da una parte e la resistenza partigiana dall'altra. Avviene quindi in un clima di emergenza e di grande apertura al futuro, di grande progettualità, di grande ricerca di strade nuove, perchè, ormai, l'idea della consumazione del regime aveva visto la sua realizzazione storica.

Non c'era in realtà, in questo gruppo, l'idea di creare un vero e proprio "codice", nel senso di un elenco di proposizioni definite, circoscritte e precise, che racchiudessero il pensiero sociale cattolico. L'idea iniziale partiva dal tentativo di aggiornare, rispetto alla situazione italiana, quello che allora era un punto di riferimento classico del cattolicesimo europeo: il Codice sociale di Malines, dell'Unione internazionale di studiosi sociali. Ma quest'idea fu abbandonata abbastanza presto e l'obiettivo di questo primo lavoro si

Guido Formigoni

RICERCA



volse allora, per usare le parole stesse dell'*Introduzione*, semplicemente a illustrare, commentare e spiegare il magistero sociale - come dicevano gli estensori - e al contempo scegliere, nella ricca miniera della dottrina che è contenuta nel magistero della Chiesa, le enunciazioni che più si attagliano alle concrete situazioni storiche, alle necessità contingenti, alle esigenze psicologiche del momento.

In questo c'era l'intenzione - e questa espressione era tutt'altro che ovvia e consueta per quel tempo - di fare anche un'opera di *sviluppo* e *applicazione* della dottrina sociale. *Sviluppo della dottrina sociale*, era un'espressione certamente ambiziosa.

Il lavoro viene svolto tra l'agosto del '43 e la primavera del '44; la triade che si sobbarca il grosso del lavoro per la stesura di questo testo, è composta da Sergio Paronetto, da Ezio Vanoni e da Pasquale Saraceno, che sono tre giovani accomunati da una origine valtellinese, da legami di parentela più o meno stretti, da una formazione economica e da una attività professionale, che è in qualche caso universitaria, come nel caso di Vanoni, in qualche caso legata, invece, all'esperienza dell'IRI, l'Istituto per la Ricostruzione Industriale, quindi legata alla industria pubblica.

Molte consulenze furono importanti in questa operazione: forse, la più significativa, anche per i contenuti apportati, è quella del filosofo del diritto Giuseppe Capograssi, che venne interpellato e diede un fortissimo contributo, soprattutto per la parte che riguarda il tema dello Stato.

L'obiettivo fondamentale dei tre è sostanzialmente quello di riflettere soprattutto sul problema della vita economica, dei principi della organizzazione sociale in questa direzione. Poi, l'idea di produrre un testo più completo ed elaborato, porta ad aggiungere due capitoli sulla famiglia e l'educazione, anche se questi non furono del tutto condivisi dal gruppetto degli estensori. In ogni caso, alla fine si giunse all'elaborazione di un testo che risulta costruito su sette capitoli: una Premessa sul fondamento spirituale della vita sociale; un capitolo sullo Stato (e questo ha una sua peculiare importanza); due capitoli sulla famiglia e l'educazione; poi un capitolo sul lavoro, uno sulla destinazione e la proprietà dei beni materiali ed uno sull'attività economica pubblica (tre capitoli sugli aspetti economici e sociali della vita collettiva); ed un ultimo, breve ed anche, tutto sommato, poco incisivo capitolo sulla vita internazionale.

L'idea dei tre estensori, che fu anche del gruppo dei consulenti, era quella di fare un lavoro che oggi diremmo *in progress*, cioè di fornire un contributo ad un dibattito che doveva continuare proprio nella direzione di un approccio più diretto ai problemi dell'Italia che cercava la sua strada dopo la caduta del fascismo. Addirittura, la signora Paronetto, vedova di Sergio, ha scritto, ricordando quel lavoro, che si era pensato inizialmente di fare una pubblicazione di un libro con una pagina bianca ed una scritta, per lasciare possibilità di appunti, integrazioni, e si chiedevano poi suggerimenti, si chiedevano integrazioni, si chiedeva, appunto, di aprire una discussione per lo sviluppo di queste idee. Sostanzialmente, il lavoro poi non venne sviluppato in questa direzione, perché tutti furono presi dall'urgenza della nuova situazione sociale e politica del Paese: lo stesso Movimento Lauerati, lo stesso ICAS (Istituto Cattolico di Attività Sociali), che era la struttura più adeguata per questo tipo di approfondimento, in realtà non lo ripresero a breve periodo.

Il testo viene pubblicato nella primavera del '45 e diventa un punto di riferimento, per la verità non particolarmente centrale, nel dibattito di quegli anni: un dibattito fervido, in cui, nell'ambito del mondo cattolico, escono diversi di questi contributi, diversi volumetti, diverse sintesi, diverse riflessioni, nella direzione di un aggiornamento dello sguardo alla società.

Dati questi elementi esteriori di inquadramento e descrizione, mi limiterei a proporre tre riflessioni: una sul retroterra storico che porta a questa elaborazione, una sul quadro teologico ed ecclesiologico che ne fa da sfondo, ed una sulla sua collocazione nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa e del pensiero sociale cattolico.

Il retroterra storico

Direi che si tratta in gran parte del cenacolo FUCI laureati, cioè di quel sodalizio intellettuale umano e cristiano che nasce alla fine degli anni '20, poi si sviluppa negli anni '30, ed è inizialmente legato alla figura di Mons. Montini. In particolare, in modo più diretto, è legato al Movimento Laureati che Iginio Ariotti fonda nel 1934, dopo l'emarginazione di Montini, con una certa svolta all'interno di questo gruppo, ma con un obiettivo che è coerente con la prospettiva di questi movimenti intellettuali negli anni '20 e '30: la linea

RICERCA

della formazione di una nuova *élite* intellettuale, inserita in modo particolare nelle professioni, intese come gangli vitali della società, che avrebbe dovuto farsi carico di un grande progetto di rinnovamento globale della società. Questo tema del progetto, della visione onnicomprensiva, del futuro della società, ha anche, come poi vedremo, forti risvolti teologici.

L'idea del progetto nasce in questi ambienti dal confronto con quella che è la letteratura sulla crisi della civiltà, la crisi del mondo occidentale, evidenziata dall'affermazione dei totalitarismi e minacciosamente evocata dall'alternativa collettivista dell'Unione Sovietica. Si tratta della ricerca di un disegno globale, fortemente alternativo all'esistente, che fa i conti in modo abbastanza parziale con il regime fascista, con la situazione italiana di allora. Si cerca in un certo senso di "distaccarsi" dalla realtà contingente: è stata definita questa la linea dell'a-fascismo, condotta senza particolari critiche dirette, ma, nello stesso tempo, con un forte distacco dai contenuti specifici del regime.

Questa visione degli anni '30, ovviamente, viene ulteriormente sollecitata dall'esperienza della II Guerra Mondiale: essa viene letta nel mondo cattolico con categorie apocalittiche, è considerata la rivelazione finale di quel giudizio sulla crisi di civiltà che era stato dato negli anni precedenti. E, ovviamente, viene letta anche sullo sfondo della crisi del regime fascista. Infatti, se prima si pensava che questo progetto potesse anche svolgersi in un quadro, in un orizzonte segnato dallo Stato autoritario, ormai, negli anni '40, con la guerra, con la evidente caduta di consenso sociale per il regime, il problema diventa anche quello di sostituire politicamente il regime.

Quindi, la guerra accentua, in questi ambienti, un antifascismo che inizialmente è un antifascismo morale più che politico, possiamo dire, e che in seguito si approfondisce con motivi intellettuali e politici, che nel Codice sono bene evidenti, di distacco dall'esperienza autoritaria.

Un ulteriore stimolo ad approfondire questi discorsi viene dal disegno pacelliano. Papa Pacelli, Pio XII, papa dal '39, nei Radiomessaggi soprattutto dei primi anni di guerra, riprende i temi del progetto cattolico alternativo alla crisi della civiltà e traduce molti degli spunti precedenti della dottrina sociale proprio nei termini di un appello nuovo alla Chiesa a farsi carico della ricostruzione dell'ordine morale, dopo il disfacimento che la

guerra aveva portato con sé.

Era quindi l'idea che occorresse costruire su saldi principi questo disegno onnicomprensivo di società. E' anche vero, però, che al di sotto di questo grande disegno, cominciavano già ad intravedersi diversità d'approccio nel mondo cattolico alla cosiddetta soluzione cattolica della crisi: cosa voleva dire in concreto, in termini sociali ed in termini politici? quale applicazione questo orizzonte innovativo, morale ed ideologico poteva avere?

E quindi, all'interno di questo grande dibattito, emerge l'urgenza di riprendere in mano il problema dell'elaborazione di un pensiero sociale.

Il quadro teologico-ecclesiologico

E' il quadro della una cultura religiosa che questi movimenti, questi cenacoli esprimevano: una cultura di avanguardia in quei tempi, una cultura che aveva fatto un lungo cammino (questo forse è il significato maggiore dell'esperienza dei movimenti intellettuali di Azione Cattolica tra anni '20 e '30) a contatto con i fermenti più vivaci della teologia europea di quel periodo. Non si tratta solo di Maritain, al quale spesso si fa riferimento, ma anche di una serie di altri influssi che portano ad elaborare una ecclesiologia, una visione del laicato certamente nuova, rispetto al contesto italiano, con accenti fortemente cristocentrici e comunitari, in cui si scorge l'influsso del movimento biblico, il bisogno di un rapporto diretto dei credenti con la Parola; c'è l'influsso del movimento liturgico, ci sono le traduzioni delle opere di Guardini; c'è, in questo orizzonte, la ripresa del tema della responsabilità del laico nella Chiesa: tutto ciò apre forti spazi anche nella direzione del pensiero sociale.

Non a caso, una elaborazione di questo tipo è una elaborazione prevalentemente di laici, e questo non è scontato se teniamo conto del clima dell'epoca. Certo, ci sono poi i riferimenti ai professori della Gregoriana che in qualche modo mettono il timbro dell'autorità ecclesiastica, ma il Codice di Camaldoli è sostanzialmente un'operazione laicale, frutto di quest'elaborazione teologica ed ecclesiologica nuova.

In questo sfondo, l'altro elemento che è importante rilevare dal punto di vista della cultura di queste persone, è proprio la *cultura del progetto*. E' l'idea di costruire una nuova sintesi cattolica onnicomprensiva, meno astratta di quella precedente, non quindi antimoderna, non opposta alla civiltà contemporanea, come era stata quella dell'intransigentismo ottocentesco, ma certamente con conno-

tati globali, fortemente organici, alternativa al capitalismo storico inteso come sistema, alla crisi della civiltà occidentale, all'antagonismo collettivista e alle esperienze totalitarie dell'epoca.

E questo quadro è ben presente sullo sfondo del Codice, anche se non è assorbente, anche se non è caratterizzato nei suoi aspetti più condizionanti: il primo capitolo, per esempio, lascia trasparire quest'idea di una visione cattolica globale, alternativa all'esistente.

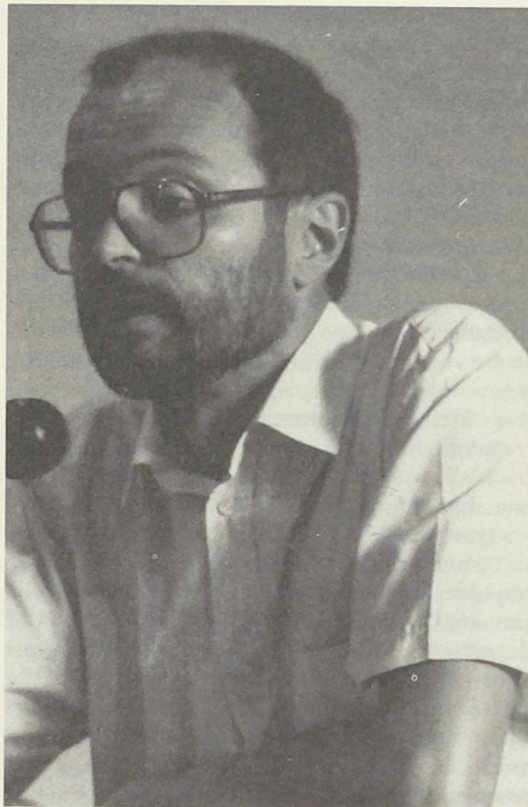
Però, l'aspetto ulteriore era il tentativo di una nuova sintesi cattolica che doveva passare attraverso la modernità. Era la lezione di Montini: la nuova sintesi cattolica doveva avere un approccio articolato alla cultura moderna, discernere nella cultura moderna quanto poteva essere ricondotto ai principi morali, quanto poteva essere utilizzato per ricostruire questa nuova visione globale.

In questo senso, anche l'approccio ai temi della società e dell'economia è un approccio abbastanza disincantato, abbastanza libero di fronte ad alcuni elementi della modernità. Questi sono quindi gli elementi condizionanti di sfondo teologico che il Codice porta dietro di sé.

L'orizzonte del pensiero sociale

Quale significato ha, rispetto al pensiero sociale, il Codice di Camaldoli? Direi che ha il significato di un allargamento della dottrina sociale allora classica, condivisa e diffusa: un allargamento certamente prudente, in cui ogni prospettiva nuova viene sempre riletta sullo sfondo delle enunciazioni e delle visioni più consuete, perché non si vuole operare nessuna rottura, nessuna contraddizione: si vuole solo portare sia una chiara dimostrazione su alcuni punti tecnici, sia anche, come sfondo complessivo, l'idea di un'allargamento di orizzonte. Il cuore di questa idea, mi pare, sta nel superamento di una concezione che nella dottrina sociale era stata molto condizionante fino a quel tempo: un approccio ai problemi sociali e politici, in cui il perno era l'idea che la società potesse auto-organizzarsi, potesse in qualche modo prescindere dal riferimento allo Stato e al potere politico o comunque potesse inglobare in sé questo riferimento.

Il modello corporativo non era stato altro che questo: l'idea che le stesse organizzazioni sociali ed economiche potessero ricondurre in se stesse il potere politico, attribuendoselo in un ordinamento corporativo della società.



Il Codice, invece, esprime una visione in cui c'è una maggior consapevolezza della dialettica tra l'orizzonte della società, degli individui, dei gruppi che si auto-organizzano e quello dello Stato. Non è un caso che esso si apra con un capitolo sullo Stato, nel quale lo Stato ha una funzione che viene presentata come una funzione di tipo morale, superando quell'implicito antistatalismo che era abbastanza presente nella tradizione della dottrina sociale. Lo Stato viene invece visto come principio dell'ordine della società, con un obiettivo chiaro che è quello della giustizia sociale, e che certamente deve svolgere questo obiettivo favorendo lo sviluppo libero delle persone e dei gruppi sociali, ma anche con una sua autonomia e una sua specificità.

Alcuni corollari di questa visione sono abbastanza evidenti. Per esempio, la valutazione positiva di una azione economica pubblica, molto più chiara che in passato. Qui gioca appunto l'esperienza degli estensori del codice, come dicevamo nel campo dell'economia e dello studio di

RICERCA

quegli strumenti dell'economia pubblica che il fascismo aveva costruito. C'è anche, in questa visione, uno sforzo maggiore di comprensione del capitalismo industriale, rispetto alla tradizione. Molti passaggi del Codice, a leggerli oggi, suonano ancora come rimpianto del ruralismo: era in un certo senso quanto bisognava pagare come tributo alla tradizione, ma in realtà c'era un'autentica apertura verso questi nuovi orizzonti. Per esempio, non ci si limita a proporre il modello alternativo della cooperazione o dell'azionariato operaio come modello alternativo globale al capitalismo industriale: certo, si dice che questi sono strumenti che possono essere percorsi, però, non sono proposti come il modello alternativo globale.

Quindi, in questo senso, c'è una indubbia apertura alla modernità e, se vogliamo indicarne qualche limite, mi pare si possa dire che, in parte, i riferimenti ai fatti concreti ed anche all'esperienza italiana concreta erano molto sfumati, molto impliciti: non c'era ancora quella metodologia che riteneva l'analisi storica un dato significativo ed importante per una costruzione di una sintesi anche sociale e politica. E poi, l'altro aspetto che lascia qualche perplessità ad una considerazione non tanto su gli esiti successivi, quanto proprio sul momento in cui il Codice è scritto, riguarda i passaggi dedicati all'organizzazione dello Stato e alla democrazia politica. La dottrina sociale del tempo non aveva ancora fatto una chiara opzione per la democrazia politica come strumento migliore di organizzazione dello Stato: solo un radiomesaggio di Pio XII, arriverà, appunto, a fare questa opzione. Il Codice però ha degli spunti che sono tutti in questa direzione, con l'idea che bisogna favorire la partecipazione dei cittadini, che anche le libertà politiche sono importanti, che, per esempio, c'è una apertura nei confronti dello Stato tollerante in materia religiosa (e questo era allora uno spunto di grande significato). Mancava però una riflessione esplicita sugli strumenti della democrazia politica: per esempio, non si parla mai di partiti. In questo orizzonte, non c'è la tematizzazione di questo aspetto e quindi lo Stato, che viene indicato come strumento per la costruzione della giustizia sociale, rimane sotto questo profilo ancora abbastanza indefinito.

In complesso, comunque, mi pare che si possa mettere in luce il fatto che appaia più innovativa la mentalità di fondo, l'orizzonte in cui queste rifles-

sioni si situano, rispetto alle singole soluzioni poi attribuite alle varie concretizzazioni di questo pensiero sociale.

E questo rientrava forse nell'ottica di un lavoro che avrebbe dovuto essere proseguito, continuato, ma che non ebbe poi, come dicevamo, questa occasione.

dott. Guido Formigoni
ricercatore di Storia Contemporanea

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

Nota della redazione

Desideriamo scusarci con il dottor Roberto Mancini per l'imperdonabile errore che ha segnato la firma del suo articolo, apparso sullo scorso numero di Ricerca col titolo "Parola e ascolto nell'esperienza della verità vivente". Con le scuse al dottor Mancini diamo anche la sua esatta qualifica professionale: è infatti Ricercatore di Filosofia Teoretica presso l'Università di Macerata.

Il Codice di Camaldoli mezzosecolo dopo

Il 76 enunciati del luglio 1943 e i 99 articoli dei *Principi* del Codice di Camaldoli elaborati tra l'autunno di quell'anno e la primavera del successivo, nel tempo decisivo delle sorti del secondo conflitto mondiale, tra la vigilia del crollo del fascismo e il risalire della guerra lungo il nostro Paese, sembrano segnare il tempo storico di una fine e di un inizio nel processo formativo della collettività italiana a metà del secolo ventesimo. Ora che di questo secolo siamo verso la conclusione e nuovi processi di mutamento sono in corso, è possibile una valutazione, né laudativa né polemica, ma sufficientemente serena di questi testi.

Dopo l'esperienza di una dottrina e di una pratica dello Stato autoritario fascista e con la speranza della ormai prossima democrazia, un gruppo di intellettuali cattolici tenta un progetto, di ridisegno delle tre sfere della *vita umana*, la *vita civile*, la *vita familiare*, la *vita economica*.

Questi tre ambiti, in cui si raccolgono gli enunciati, si articoleranno poi in sette capitoli, nei *Principi*, intitolati *Lo Stato*; *La famiglia*; *L'educazione*; *Il lavoro*; *Destinazione e proprietà dei beni materiali*. *Produzione e scambio*; *L'attività economica pubblica*; *La vita internazionale*.

La domanda che oggi conta porsi non è più quella soltanto sui singoli coautori del Codice, sul Movimento Laureati di Azione Cattolica e sull'Istituto cattolico di attività sociali che sostennero l'iniziativa, ma su quali fossero i destinatari di quelle riflessioni e programmi.

Gli enunciati erano ordinati sotto un titolo "*La dottrina sociale cattolica*"; i *Principi dell'ordinamento sociale a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli*, ha per titolo "*Per la comunità cristiana*".

L'uno e l'altro titolo sono oltremodo ambiziosi. Il primo ambisce essere sintesi della dottrina sociale cristiana, non di una ma della dottrina sociale cristiana, e dunque con quel tanto di autorevolezza che una dottrina comporta, destinata ad essere impartita, appresa e praticata; l'aggettivazione "cristiana" aggiunge la vincolatività per chiunque appartenga al *nomen cristiano*. Il secondo ambisce essere il progetto di una comunità cristiana, quasi che a mezzo del nostro secolo fosse realizzabile una società omogenea per ideali, convinzioni, cultura e consenso nella confessione cristiana. Senonché non è qui che va trovata la chiave di lettura del Codice di Camal-

doli, che a differenza del Codice sociale di Malines del 1927, nell'intendimento dei suoi compilatori non vuole «offrire un complesso di formule apodittiche e un corpo di dottrina definito e definitivo per gli studiosi e per gli uomini di azione: non si tratta quindi di un Codice, né di un catechismo».

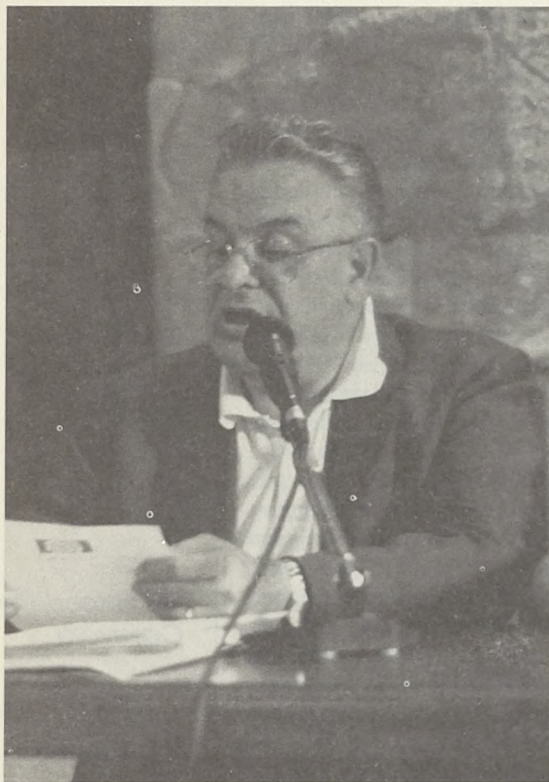
Dalla *Presentazione* si rivela il profilo dominante che è quello di una ricerca «per un orientamento sicuro e al tempo stesso adatto alla contingente concretezza della fase storica e politica che attraversiamo». Di qui la caratteristica del testo: l'indugiare frequente «sulla genesi storica di certe situazioni per meglio chiarirne gli sviluppi e giustificare così gli indirizzi proposti». Di qui un secondo connotato dello stile espositivo prescelto: il «rinunciare volutamente alla esigenza di definizioni precise che, se pur tradizionalmente accolte da autorevoli rappresentanti del pensiero cattolico, non raccolgono però l'unanimità dei consensi e, quel che è più, non sempre sono sufficienti a spiegare una realtà sociale in profonda evoluzione». I parametri entro i quali questa ricerca si muove sono tre: a) «scarsa e poco aggiornata» la elaborazione dottrinale degli studiosi cattolici in materia sociale; b) ricchezza, profondità, novità delle recenti definizioni del Magistero, da cui occorre scegliere, trascegliere, adattare quel che occorre; c) «complessità e difficoltà di problemi che una realtà in evoluzione radicale continuamente ripropone». E non ci si nasconde che i risultati della ricerca saranno ben lontani dall'essere accolti pacificamente, che invece daranno luogo a discussioni e dibattiti e anzi si sollecitano «osservazioni, rilievi, critiche, proposte».

E' dunque, quella del Codice di Camaldoli, una sortita mirata a suscitare un confronto, anche acceso, di intelligenze dialoganti tra i laici, nella Chiesa, con destinatari i cattolici, nella loro condizione di cittadini e uomini sociali, *quali che siano le preferenze politiche*.

Si tratta dunque di un'operazione intellettuale come metodo, con una tematica sociale, ed una esplicita espunzione di opzioni politiche. Vi si intravede lo stile originario e di sempre dei movimenti intellettuali di Azione Cattolica, di FUCI e Laureati, e la loro persuasione fondamentale che non si serve fedelmente la Chiesa se, anziché aiutarla ad essere madre e maestra di tutti, la si particolarizza e si lega alle sorti di una ideologia o di uno schieramento partitico.

Francesco Paolo
Casavola

RICERCA



E tuttavia il limite "cattolico" in chemisurasistoricizza per contribuire alla edificazione di una nuova società pluralista e in chemisura resta bloccato nell'ideale metastorico di una *societas christiana*?

Questa è la domanda continua e di fondo, cui cercheremo di rispondere.

2. A base dell'intera costruzione di ricerca c'è una *Premessa sul fondamento spirituale della vita sociale* che stabilisce il postulato del destino soprannaturale di

questo uomo, che la natura ha chiamato ad essere socievole. La dignità dell'uomo consiste nel dominare se stesso e nello scoprire il fine ultimo dell'universo, che è conoscere e amare Dio. Nell'ordine della grazia e sul piano della redenzione questo fine si realizza oltre la capacità della natura umana, perché con l'incarnazione del Figlio, Dio ha consentito l'elevazione dell'uomo, imitando il Cristo, alla partecipazione della natura, santità, beatitudine di Dio.

Questa premessa fa appello alla fede, ma i corollari che ne discendono, pur fondati nella fede, contribuiscono ad una tale salvaguardia dell'uomo che possono dirigersi senza incontrare o provocare repulse anche a chi resti esterno alla fede. Che l'individuo umano abbia un valore assoluto, che la società ha per scopo la conservazione, lo sviluppo, il perfezionamento dell'uomo, che si debba affermare l'eguaglianza di tutti gli uomini, sono proposizioni da chiunque condivisibili.

3. La prima forma della vita civile è costituita dallo Stato. Ma qui non v'è alcuna descrizione della struttura di una forma di Stato o di governo. Siamo

lontani dalle *querelles* che avevano riempito appena il secolo precedente tra monarchia esemplata sul *regnum Dei* e democrazia sovvertitrice dell'autorità posta dall'alto. Orasi indicano dello Stato le due funzioni entrambe concorrenti al fine del bene comune: a) l'ordinamento giuridico; b) l'ordine sociale.

Lo Stato è uno strumento che deve servire alla persona umana. Dinanzi alle mostruose aberrazioni dello Stato etico e totalitario fascista, comunista, nazionalsocialista, si oppone non un programma minimale dell'azione dello Stato, come nel cuore della civiltà liberale fu quello humboldtiano del *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, ma al contrario un programma massimo nella subordinazione ai fini della persona umana: a) «lasciare a tutte le forze e attività che compongono il mondo sociale la libertà nella loro vita, cioè la possibilità di svolgersi secondo le leggi della propria natura»; b) «mantenere, perché questa libertà possa esplicarsi, la più esatta eguaglianza degli individui, delle famiglie e dei gruppi dinanzi alla legge; e cioè impedire che si stabiliscano e si mantengano privilegi positivi o negativi a favore di alcuni e a danno degli altri per ragioni di razza, classe, opinioni politiche, condizioni economiche e sociali e simili»; c) che ogni fine dello Stato sia subordinato e preordinato al bene comune.

E' questa la più rigorosa concezione dello Stato come meccanismo servente la società, la cui sola forza è nelle energie degli individui. La giustizia sociale che lo Stato deve assicurare ha per scopo portare tutte le energie individuali «al massimo sviluppo di cui sono capaci, ed impedire che rimangano non svolte e puramente potenziali, per modo che ciascuno eserciti le sue facoltà individuali e sociali ora dando ed ora ricevendo per il bene suo e quello degli altri» [art. 11].

Se le leggi perseguono questo disegno di giustizia sociale, che è esaltazione della libertà e delle opportunità di realizzazione personale per tutti, sono giuste e vanno obbedite non passivamente, ma con adesione interiore della coscienza. Qui interviene un tema antico della tradizione cristiana: il diritto di resistenza alle leggi ingiuste perché contrarie alla legge di Dio, alla legge morale, al bene comune o perché provenienti da autorità illegittime. E' il caso di ricordare che il diritto di resistenza introdotto nel progetto di Costituzione italiana, scomparve nel testo definitivo.

Quanto alla organizzazione dello Stato, ribadito che «nessuna forma concreta di organizzazione

RICERCA

statale può essere condannata a priori, perché il modo di organizzarsi a stato dipende dalle concrete condizioni di un dato momento storico», si indicano tre fondamenti dello Stato richiesti dalla nostra epoca storica e dal livello di civiltà dei paesi più progrediti, e cioè il diritto dei cittadini e delle forze sociali a partecipare ai poteri legislativo, amministrativo, giudiziario, il diritto dei cittadini ad eleggere gli investiti di pubblica autorità, la responsabilità giuridica di costoro verso i cittadini, oltre che morale e storica [art. 13].

Dunque una democrazia di partecipazione e non meramente rappresentativa che impone un dovere di partecipazione e un obbligo di sacrificio patrimoniale e personale, da parte dei singoli e dei gruppi sociali. A parte il richiamo ai fini dello Stato e della Chiesa e ai loro rapporti, è da tenere presente per il nostro esame l'art. 20, che chiude il capitolo sullo Stato: «E' verità assoluta, alla quale debbono essere riportati tutti i punti finora enunciati, che qualunque organizzazione di vita politica, qualunque escogitazione di forme di stato e qualunque partecipazione di cittadini alla vita dello stato, non vale a salvare l'umanità della vita sociale, se gli individui non sentono quelle esigenze di giustizia e di carità, le quali mentre attingono le più alte vette dello spirito umano, costituiscono la vita delle anime che credono in Cristo».

Riemerge ora la dualità, tuttavia non in opposizione ma in sinergia, tra l'umano - «le più alte vette dello spirito umano» - e il cristiano - «la vita delle anime che credono in Cristo».

E' possibile cogliere qui un tratto della linea metodica del Codice: oltre la storicità, ma non contro di essa, debbono convergere non dissonanti due forze proiettive, trascinatrici della esperienza storica, una tutta laica del più alto concepire dello spirito umano, l'altra tutta religiosa della imitazione di Cristo.

4. Dove invece la storicità si fa difettiva è nel capitolo sulla famiglia, definita «sorgente di vita, cellula della struttura sociale, prima scuola e primo tempio... istituzione naturale di origine divina, ordinata alla procreazione e alla educazione della prole... primo sussidio dato agli uomini per il perfezionamento della propria personalità» [art. 21].

La famiglia, come istituzione della cultura umana con strutture varianti nel tempo e da civiltà a civiltà, è del tutto cancellata dalla definizione deontica «istituzione naturale di origine

divina». Mentre per le forme dello Stato era ben adulta la consapevolezza della loro storicità e dunque della non condannabilità a priori di questa o quella forma di governo di Stato, con un confine tirato ben netto tra opzione politica e etica dei fini dello Stato; per la famiglia al contrario è scelto un modello postulato come assoluto, corrispondente allo stadio che esso ha raggiunto nella civiltà dell'Europa cristiana e descritto con i connotati prevalenti nel diritto matrimoniale canonico e nel diritto italiano del codice civile del 1942. L'evoluzione o involuzione che sia delle riforme degli anni '70, in tema di scioglimento del matrimonio, di nuovo assetto dei rapporti familiari, di depenalizzazione dell'adulterio e regolamentazione dell'aborto, ha dimostrato la fragilità dell'assolutizzazione di un modello giuridico.

Gli articoli sull'ordinamento gerarchico (art. 29) e sui diritti dei figli illegittimi (art. 30) rivelano una concezione fissista del primato del padre, smentita dallo svolgimento ulteriore del processo di emancipazione femminile e della eguaglianza dei coniugi-genitori, e una limitazione delle garanzie costituzionali e dei diritti civili dei figli illegittimi comprensibile nello schema egoistico e patrimonialistico della famiglia borghese del secolo XIX, usurato e non più omologato nella evoluzione giuridica del nostro, e comunque di assai opinabile concordanza con lo spirito di profezia e di carità del Vangelo.

Di ben superiore ispirazione è l'articolo 24 sull'amore nella famiglia che «non può retamente fondarsi sulla associazione di due egoismi, cospiranti a ricercare il proprio tornaconto».

La dissintonia tra giuridicismo e etica evangelica non è neppure avvertita dai coautori del Codice, talora più preoccupati di apparire realisti costruttori di strutture normanti che non esortatori di comportamenti virtuosi. Quanto più alto di una definizione giuridica è questo monito: «L'amore coniugale, che comporta il generoso e definitivo coraggio della rinuncia alla indipendenza personale e la reciproca fede nella mutua donazione corporale e spirituale, e che trova il suo completamento e il suo perfezionamento nella dedizione dei genitori verso i figli, e il suo naturale prolungamento nella riconoscente affezione dei figli verso i genitori, costituisce il migliore e più efficace avviamento per la vittoria contro l'egoismo individuale, di gruppo, di nazione e di razza e per l'educazione al senso sociale della frater-

RICERCA

nità e della solidarietà fra gli uomini, primo elemento della carità civile, insostituibile fondamento del consorzio umano» [art. 24].

Ma ecco ancora, come abbiamo già notato alla fine del capitolo sullo Stato, torna verso la conclusione del capitolo sulla famiglia la sequenza sinergica virtù umane - grazia nella fede cristiana. Dopo il brano citato, segue questo: «La famiglia cristiana, fecondata e vivificata dalla grazia, liberata da ogni egoismo, elevata sul piano dei valori spirituali, costituisce nella sua rinnovata vitalità, accessibile a tutti i battezzati, il più valido presidio della personalità individuale - dei genitori e dei figli - e la via più naturale ed efficace per il necessario profondo rinnovamento delle coscienze e del costume morale, e quindi per la conquista della pace fra i popoli» [art. 24].

Non va trascurato quest'ultimo effetto della vita di grazia della famiglia cristiana, che può apparire a prima vista sorprendentemente ridondante, della pace tra i popoli. Ma se l'uomo ha nella famiglia la sua culla, la sua prima scuola e il suo primo tempio, è qui dentro che si deciderà s'egli potrà essere operatore di pace o portatore di odio e di guerra. Dunque non è una *deductio ad absurdum* che le famiglie più che gli Stati hanno il destino della pace nel pugno.

5. Il capitolo più ampio, che conta ben 24 articoli, è dedicato all'educazione. Colpisce il taglio intransigente con cui questo tema è impostato: «L'unica educazione perfetta è quella cristiana, perché la sola che si rivolge a tutto l'uomo, quale è nella sua realtà e nella totalità dei suoi doni naturali e soprannaturali» [art. 31]. Ed ancora: «Fine proprio ed immediato dell'azione dell'educatore cristiano è quello di cooperare con la Grazia di Dio alla formazione del vero e perfetto cristiano. L'educazione cristiana si dirige a tutta la vita umana sensibile e spirituale, intellettuale e morale, individuale, domestica e civile, per elevarla, regolarla e perfezionarla secondo gli esempi e la dottrina di Gesù Cristo» [ibid].

Fuori della dottrina del peccato originale e della redenzione non è ammessa alcuna pedagogia che si appelli solo alla natura umana: «Essendo l'uomo per sua colpa decaduto dalla primitiva dignità ed integrità ed avendone riportato ferite ed inclinazioni cattive, è errato affermare la sua bontà nativa e naturale. Ogni forma di naturalismo pedagogico che in qualsiasi modo escluda o menomi

la formazione soprannaturale cristiana nella educazione e proponga come fine il benessere temporale della vita presente, escludendo il fine oltremondano non può mancare di generare illusioni, sofferenze, malessere e rovine sociali; erroneo ed inefficace è quindi ogni metodo che, negando o dimenticando in tutto o in parte il peccato originale e l'azione della Grazia, poggi sulle sole forze della natura» [art. 32].

In questo tema non si ammette alcuna sinergia tra umano e cristiano. Ogni dottrina educativa che proponesse come fine dell'educazione l'uomo per sé stesso «sarebbe da rigettarsi come essenzialmente erronea e lesiva della persona, e come negatrice del suo fine trascendente, e gravemente pernicioso per la società» [art. 33].

Di qui una gelosa difesa del primato educativo della famiglia e della Chiesa rispetto allo Stato: «Lo Stato, perché privo del titolo della paternità, nel fare le sue leggi e nell'esercitare le sue funzioni dovrà sempre riconoscere il diritto anteriore e naturale della famiglia e quello soprannaturale della Chiesa sull'educazione cristiana dei figli» [art. 40].

La scuola laica è così definita: «La scuola neutra e laica è assurda e cioè contraddittoria in termini perché "scuola" dice educazione totale dell'uomo, e "laica" dice volutamente ignoranza, trascuratezza e disinteresse dell'aspetto più nobile che ci sia da educare nell'uomo: la sua vita spirituale e religiosa. Scuola laica è dunque scuola incompleta e programmaticamente deficiente. Essa è ingiusta contro i giovani ed è lesiva del loro diritto; è oppressiva della libertà degli scolari e del diritto dei genitori di esigere che lo stato non imponga ai loro figli un'educazione contraria alla loro fede» [art. 41].

Malgrado l'ampiezza d'orizzonte, che abbraccia la giustizia sociale nell'educazione, l'educazione religiosa e morale, l'educazione sociale, civica, filosofica, letteraria e scientifica, tecnica, fisica e finanche l'educazione alla castità, l'educazione della donna, l'educazione del popolo attraverso stampa, teatro, radiodiffusione, cinema, pubblicità, la ricerca scientifica e la cultura superiore, il tono è ora conflittuale ora paternalistico.

Se quello dell'educazione è un problema tuttora irrisolto tra la comunità cattolica e il resto della società italiana, una causa non secondaria sta nell'integralismo della proposta di un solo modello giusto contro ogni altro errato.

Se c'è un pregiudizio laicista contro l'educazione cattolica, esso è alimentato da altrettanta intolte-

ranza reciproca. Se nel capitolo sull'educazione si fosse sviluppata la stessa metodologia presente negli altri, di accogliere l'umano e di rinvigorirlo con il cristiano almeno per i credenti nella fede, saremmo forse in una fase più feconda di uno Stato laico perché rispettoso delle istanze di tutte le componenti della società e quindi anche della comunità cattolica cui garantirebbe piena ed effettiva libertà di scuole proprie caratterizzate da un progetto educativo conforme alla verità della fede cristiana. Non saremmo invece a mendicare ospitalità all'insegnamento della religione nei programmi di una scuola comune a tutti. Insomma nel capitolo sull'educazione il Codice di Camaldoli sembra rivendicare irrealisticamente il monopolio cattolico dei luoghi, degli strumenti, dei progetti educativi, con il risultato, verificabile mezzo secolo dopo, di una sconfitta.

6. L'economia abbraccia tre capitoli - *"Il lavoro"*, *"Proprietà, produzione e scambio"*, *"L'attività economica pubblica"* - che costituiscono una organica *summa* progettuale per lo Stato sociale e l'intervento pubblico nell'economia. Il superamento di concezioni ruralistiche, dell'assetto corporativo della produzione artigianale e insomma preindustriale, apre la strada ad una visione moderna dell'organizzazione del lavoro, dell'impresa e del sindacato.

Taluni assunti entrarono nella Carta costituzionale del 1948. Il diritto al lavoro per chi deve dal lavoro ricavare il sostentamento proprio e della propria famiglia importa peraltro che lavori anche chi trae dalla proprietà i mezzi di sussistenza. Questa concezione pone il lavoro sulla cerniera tra etica ed economia. E' appunto quel che riempie l'art. 4 della Costituzione, che al primo comma riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e al secondo impone ad ogni cittadino «il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».

Il principio di proporzione tra retribuzione e quantità e qualità del lavoro prestato, nonché quello di sufficienza della retribuzione alla vita libera e dignitosa del lavoratore e della sua famiglia divengono il precetto dell'art. 36 della Costituzione: «Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza

libera e dignitosa».

La posizione della donna, tra peculiarità della sua funzione materna e domestica e parità di diritti nella vita produttiva, dà luogo al lungo articolo 60 del Codice che ispira direttamente l'art. 37 della Costituzione.

L'art. 61 intitolato significativamente *"La casa, elemento di difesa e di sviluppo della personalità del lavoratore"*, costituisce il fondamento del precetto costituzionale sull'accesso del risparmio popolare alla proprietà dell'abitazione, di cui all'art. 47, secondo comma, della Costituzione. E così gran parte del diritto sindacale trova i suoi semi nel Codice di Camaldoli.

Quanto alla cosiddetta economia mista, generata dall'intervento correttivo, programmato, investitore di risorse collettive dello Stato sul mercato, essa è passata dalle carte alla realtà, ha riempito la storia del secolo. Delle esperienze della economia senza mercato, del socialismo reale, finita in catastrofe, e della pura economia di mercato, del capitalismo liberista, mai del tutto realizzata nel suo schema scolastico e sempre da controllare nei suoi rischi di effetti di squilibrio economico-sociale, questa dell'economia mista avrebbe retto più a lungo, se uomini migliori e partiti meno degradati avessero avuto responsabilità di guida del paese.

7. Quanto all'ultimo capitolo dedicato a *La vita internazionale*, esso è appena un abbozzo. Contiene una grande intuizione non svolta, che la comunità internazionale deve essere quella delle forze sociali, non degli Stati, e che deve essere superato «il falso dogma della sovranità assoluta dello Stato, fonte e premessa di ogni ingiustizia e di ogni violenza internazionale e ragione precipua delle crisi e dei fallimenti avvenuti in tutti i tentativi di organizzazione di una comunità internazionale» [art. 96]. Questa affermazione, vera dopo l'esperienza della Società delle Nazioni, è purtroppo da sottoscrivere ancor oggi malgrado la sopravvenuta costituzione dell'ONU e della CEE. Ma il monco capitoletto finale del Codice chiude con l'art. 99 che, ai nostri fini, va attentamente letto e valutato: «La premessa fondamentale per formare un ordine internazionale e quindi assicurare positive condizioni di pace all'umanità è di rifarsi alla vera idea dello Stato e alla pratica della vita sociale e politica conforme alla legge del Decalogo e ai

RICERCA

principi della verità, della giustizia e della libertà. Questa meta suppone ed implica la ricristianizzazione dei popoli civili, cioè la volontà degli individui di vivere in spirito e verità la vita di Cristo, il che è altresì la premessa per ogni opera civilizzatrice e missionaria a favore delle popolazioni primitive e non cristiane. Ogni cristiano deve sentirsi di fronte a quest'opera suprema di salvezza della civiltà un apostolo e un martire cioè un testimone, e quindi sentire in sé la responsabilità non solo della sua vita e di quella della sua famiglia o del suo gruppo, ma della salvezza della intera comunità umana. Ogni cristiano deve perciò mostrare con la sua condotta nella vita privata, professionale e pubblica la sua convinzione che l'idea evangelica può essere strumento di affermazione, liberazione e giustizia per i singoli come per i popoli e che la cattolicità al di sopra delle distinzioni di razza e di nazionalità, tende a realizzare concretamente la comunità del genere umano nella fraternità di tutti gli uomini» [art. 99].

Questo *explicit*, questo appello conclusivo alla ricristianizzazione dei popoli, al ritorno al Decalogo, alla responsabilità privata e pubblica del credente, alla cattolicità come unico fattore di affratellamento del genere umano, chiarisce *ad abundantiam* che il Codice di Camaldoli si dirige a chi è all'interno della comunità di fede. Non appartiene al genere apologetico che ha per destinatario chi incredulo deve essere persuaso almeno alla superiorità razionale della fede. Si tratta dunque di una riflessione e dell'apprestamento di un testo operativo nell'imminenza di un generale rinnovamento della vita istituzionale e sociale del Paese. E' un servizio alla Chiesa, alla cultura cattolica, ai cittadini credenti, soprattutto a quelli di loro che saranno investiti del mandato rappresentativo alla Costituente e che avranno poi responsabilità politiche per la democrazia cristiana nei parlamenti e nei governi repubblicani. Qual è dunque lo stile di questo servizio? Non parlare a nome della Chiesa, ma soltanto di se stessi e tuttavia con quel tanto di autorevole anonimato da lasciare sì spazio alla opinabilità e al dibattito, tuttavia implicitamente accreditando una alta approvazione. Tendere ad offrire un contributo, ma con intransigente coerenza ai principi, il che vale a creare un cortocircuito tra ricerca della verità e formulazione di un precetto cogente. Immaginare che il progetto, ogni progetto, non abbia interlocutori estranei è dunque cadere costantemente nel-

l'illusione che la comunità sociale coincida con la comunità cattolica.

Quanto al metodo intellettuale, la storia è chiamata a giustificare varianti e particolarità non mutamenti di fondo e progressi, la natura così come conosciuta dalla tradizione svolge un compito normale, talora subordinata alla soprannatura rivelata, la figura umana prescelta è quella del mondo cristiano europeo.

Come s'è già visto l'elasticità massima di quest'organismo di pensiero sta nei passaggi in cui le categorie di "umano" e "cristiano" si sinergizzano e non si oppongono. Dove l'opposizione è intravista deve prevalere la seconda categoria ed eliminarsi la prima.

E' questa esperienza ancora esemplare e imitabile? Sembrano distinguibili due ordini di fini, il cui congiungimento rende oggi improponibile il modello del Codice di Camaldoli. La riflessione intraecclesiale e la proposta di costruzione sociale non possono svolgersi sullo stesso registro. La ricerca nella fede e la umile offerta di collaborare alla costruzione di una casa comune con chi non ha fede richiedono atteggiamento e parole diverse.

Altra cosa è vivere il pluralismo delle società contemporanee, dopo la caduta delle ideologie, entro spazi di comunità fortemente caratterizzate da fedi religiose o persuasioni etiche o sistemi culturali differenziati. Costruire non progetti globali, ma stili di esistenza quotidiana di comunità particolari può essere il modo oggi di mettere il fermento cristiano nella massa, senza incoerenze ma anche senza improduttive intransigenze. Se l'ideale della lettera a Diogneto dei cristiani singolarmente sparsi come atomi dell'anima orante nel corpo del mondo resta una meta indeclinabile, è però chiesta oggi il confronto tra patrimoni religiosi e culturali di entità comunitarie e non solo di isolati individui nella cornice di un ordinamento imparziale del diritto e dello Stato.

Per paradosso, un'opera di restauro, e fuori del paradosso una totalmente nuova riscrittura dell'idea di Camaldoli potrebbe incontrare una qualche validità attuale se essa valesse non per la società italiana, ma per la comunità cattolica nella società italiana.

Francesco Paolo Casavola
Presidente della Corte
Costituzionale

RICERCA

Il Codice di Camaldoli e lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa

Il Codice di Camaldoli si basa su di un metodo da sempre molto frequentato nella Chiesa e definito deduttivo, esso cioè stabilisce i principi generali da cui si deduce, appunto, in un secondo momento l'attuazione concreta. Un metodo non molto comunicativo e spendibile verso tutti, considerando la difficoltà da parte di molti abituati a interpretare la vita a partire dalla sua concretezza, in termini induttivi. Certo la vicenda dei compilatori del Codice va tenuta presente. Si usciva da uno Stato totalitario e questo forse spiega l'insistenza sulla libertà, su una libertà che parte dal basso, dalla famiglia, seguita dalla scuola, affidata e garantita dagli enti intermedi, accompagnata dall'insistenza sulla funzione sussidiaria dello Stato. Anche gli appelli alla rivelazione cristiana e l'accentuazione del suo valore è da collegarsi al fatto che si usciva dallo stato etico, che era la fonte dei principi morali cui ci si doveva ispirare. Questi richiami, allora, senza essere espressi esplicitamente in tal modo, diventavano una forma di risposta o di reazione a quanto si era vissuto fino ad allora.

Un altro principio da cui si partiva per tutte le successive deduzioni, certamente principio più che valido, fu quello della persona umana, insieme a quel carattere di garanzia dell'attività umana che è data dalla proprietà. Fin dalla *Rerum Novarum*, e dalla sua preoccupazione di fronte alle sollecitazioni del socialismo, la difesa della pro-

prietà è caratteristica della dottrina sociale della Chiesa. Infatti, nel Codice si auspica che sia il più possibile diffusa, intesa come piccola proprietà, proprio perché se la proprietà è garanzia dell'autonomia della persona, più viene difesa più la persona è garantita.

Viene accennato, inoltre, il principio, tipico della dottrina sociale attuale, che allora cominciava a spuntare, della destinazione universale dei beni. Il valore della proprietà privata, che nell'etica capitalistica è considerata il culmine del sacro, viene smorzata o arricchita della sua funzione sociale, collettiva. Nel Codice viene accennato, appunto, questo principio, perché già in precedenza era stato espresso con la formulazione della destinazione universale dei beni da Pio XII nel radiomessaggio del '41, in occasione dei cinquant'anni della *Rerum Novarum*, come correttivo al principio del diritto di proprietà.

Manca nel Codice il riferimento esplicito alla definizione dei segni dei tempi, cioè le situazioni concrete sulle quali si deve verificare l'attuabilità dei principi, che si è affermata con una certa autorevolezza soprattutto dalla *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII del 1963. Forse perché la stessa enciclica nasce da una situazione concreta, la crisi di Cuba e la tensione USA-URSS risolta proprio dalla mediazione del Papa che rimase talmente colpito dall'essere stato stru-

mento di pace che pensò a questa enciclica. Una enciclica molto importante perché prima di allora parlare di pace significava vedersi subito affiancati al pericolo comunista. Papa Giovanni nell'enciclica presenta la pace invece come un grande bene globale che poggia sui quattro pilastri della verità, della libertà, della giustizia e dell'amore. Da allora divenne possibile per tutti parlare di

Luigi Bettazzi



RICERCA

pace senza essere accusati di favorire l'URSS. Ma essa fu importante anche per la Chiesa perché per la prima volta in un documento così importante si tratta non di un tema religioso, cristiano ma di un problema che coinvolge tutti gli uomini di tutta la terra. Già due anni prima, per i settant'anni della *Rerum Novarum*, il Papa aveva scritto la *Mater et magistra*, che avrebbe potuto intitolare *Soror et comes*, la Chiesa sorella e compagna di viaggio per tutti gli uomini di buona volontà. Questa fu una sollecitazione anche per i Padri conciliari che dopo un certo tormento redassero quella che è oggi la *Gaudium et Spes*.

L'introduzione del concetto di *segni dei tempi* e la loro interpretazione, dunque, è veramente all'origine della svolta di atteggiamento della Chiesa verso il mondo. Proprio a partire poi dalla *Gaudium et Spes*, le encicliche successive si soffermano ad analizzare la situazione storica concreta in cui la Chiesa vive ed opera. Si è quasi di fronte al cambiamento di metodo da deduttivo a induttivo, anche se il cammino non si è certo esaurito.

Arrivando alle ultime due encicliche in materia sociale, netta è la differenza tra la *Sollicitudo Rei Socialis* e la *Centesimus Annus*, dove nella prima si poneva ancora l'accento sul contrasto Est-Ovest che causava il divario economico Nord-Sud, mentre la seconda ci rende consapevoli che, se prima il timore del comunismo faceva sì che si chiudessero gli occhi sulle esagerazioni del capitalismo, perché era la grande diga, oggi, quando la minaccia non sussiste più, emergono tutte le contraddizioni intrinseche al capitalismo stesso. Proprio nella *Centesimus Annus* si ritrova il principio della universale destinazione dei beni con una carica ben maggiore di novità che non al tempo del Codice. Dire che la proprietà privata non è più il principio primario, ma viene sostituito dalla destinazione universale dei beni. Quando la proprietà contrasta con questo principio deve, anche secondo la dottrina sociale, prevalere quest'ultimo.

Questo è il grande problema di oggi che certo non poteva essere affrontato così pienamente dai redattori del Codice. L'universale destinazione dei beni è, o dovrebbe essere, un principio orientatore per molti fenomeni che oggi si verificano nel mondo, molto utile anche per la loro soluzione se fosse accettato e applicato. Si pensi alle guerre di oggi, al fenomeno dell'immigrazione, all'ecologia e alla ingiustizia della distribuzione delle risorse.

Il secondo principio fondamentale della *Centesi-*

mus Annus è l'opzione preferenziale dei poveri, che in primo luogo significa guardare con gli occhi dei poveri. Troppo spesso si è abituati a vedere il mondo con gli occhi dei ricchi e dei potenti. Occorre convertire lo sguardo e farsi poveri in spirito.

Questi sono due principi che fanno capire quanto la dottrina sociale della Chiesa tenga conto delle situazioni concrete molto più che in passato. E di come le situazioni attuali siano tali da imporre un rinnovamento degli strumenti di analisi anche della Chiesa.

Concludendo occorre affermare, allora, che se è vero che il metodo deduttivo possiede alcuni valori, tuttavia anche la sollecitazione induttiva è importante per lo stesso approfondimento della dottrina cristiana.

mons. Luigi Bettazzi
vescovo di Ivrea

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

RICERCA

La figura del laico e la relazione Chiesa-mondo a trent'anni dal Concilio

Questo è un tema apparentemente facile, in realtà è imbarazzante perché bisognerebbe partire da un ampio quadro della situazione, che è molto diversificata da nazione a nazione, oltre che frammentata all'interno di ciascuna situazione.

Cercherò quindi di offrire qualche appunto orientativo. Il punto di scollinamento dell'evoluzione del discorso sul laicato in ordine al rapporto Chiesa-società, mi sembra sia quello, ancora in parte irrisolto, della accettazione della democrazia da parte della Chiesa. Non ci si riferisce, sia chiaro, al problema della democrazia all'interno della Chiesa, ma al rapporto Chiesa-società. In realtà il capitolo sull'educazione del Codice di Camaldoli è un buon esempio, ed è significativo che proprio su questo tema si sia manifestata una mentalità di fondo che è stata dominante, anche dal punto di vista della trattatistica teoretica del diritto pubblico ecclesiastico, quale prevalenza del problema del rapporto Chiesa-Stato piuttosto che del rapporto Chiesa-società civile.

Dove lo Stato, attraverso la teoria del potere indiretto della Chiesa su di esso (*ratione peccati*), doveva ricevere la propria legittimazione dal potere ecclesiastico, unico interprete della *lex naturae*, piuttosto che dal consenso. Quindi il passaggio della fonte fondamentale di legittimazione dello Stato e della sua legislazione da una fonte autorevole, ritenuta tale in forza della fede e per la rivelazione, al riconoscimento del consenso democratico come fondamentale legittimazione della

struttura dello Stato si dà attraverso la comunità civile, attraverso la carta costituzionale, è il passaggio cruciale. Si ricordi il radiomessaggio di Pio XII del '44, dove per la prima volta da parte del Magistero si ha una formale accettazione del sistema democratico, senza dimenticare, però, che lo stesso Pontefice è l'ispiratore della cosiddetta "operazione Sturzo" e di tutta la sua involuzione politica degli anni '50. E', di fatto, solo col Vaticano II che si pone in modo chiaro e decisivo da parte del magistero, il riconoscimento del sistema democratico di governo della società civile come il sistema in questo momento migliore, più capace di garantire i diritti della persona.

La svolta dal punto di vista teoretico è, probabilmente, fondata sul passaggio da una concezione nella quale si parla dei diritti della verità e dei non-diritti dell'errore, al discorso dei diritti della persona e della sua coscienza nei confronti della verità. E' su questo passaggio, quindi, che si fonda e si rende possibile l'accettazione della democrazia. Ciò significa che il problema fondamentale si sposta: non è più centrale il rapporto problematico Chiesa-Stato (autorità ecclesiastica-autorità civile), ma si impone il rapporto comunità cristiana-società civile. La conseguenza giuridico-politica di questo passaggio è esemplificata dalla decadenza dell'istituto concordatario, il quale, sebbene ci si ostini a mantenerlo in vigore, sta tirando gli ultimi respiri.

Un processo, in qualche modo parallelo, avviene all'interno dell'autocoscienza della Chiesa stessa, dove la problematica del laicato viene non dico annullata, ma perde di vigore a causa della riscoperta del soggetto Chiesa quale popolo di Dio, unico soggetto complessivo e primario della missione della Chiesa. Questa evoluzione ecclesiologica entro la concezione dell'autocoscienza della comunità, in parallelo con la evoluzione della capacità di accoglienza della figura democratica dello Stato, porta a maturazione appunto quel passaggio ricordato.

Naturalmente questo spostamento appare infinitamente più interessante e anche

Severino Dianich



RICERCA

infinitamente più complesso. Il soggetto Chiesa, seppur composto secondo il Concilio al suo interno in una *ierarchica communio*, non è più gerarchizzato, non esiste più una concezione del laicato quale soggetto secondario della missione della Chiesa rispetto alla gerarchia, o addirittura quale soggetto esecutivo della gerarchia, soggetto decisivo. Tutto ciò corrisponde, anche, ad una maturazione della coscienza democratica per cui la società è sentita non come diretta ma come partecipata. Quindi la base della società civile da un lato e la base del popolo di Dio dall'altro, non sono più semplicemente l'elemento certamente esecutore o eventualmente ispiratore delle decisioni della gerarchia (come gli autori del Codice pensavano di poter essere). Restano decisive, invece, al riguardo le parole del documento del Concilio sull'apostolato dei laici (*Apostolicam Actuositatem*) al n.2: c'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione. Se la missione è unica, il soggetto è unico ed è il popolo di Dio. E poi al n.5: la missione della Chiesa non consiste soltanto nel portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico.

Il punto d'arrivo, oggi chiaro, netto nella normale coscienza cristiana, anche se lontano dall'essere attuato nella pratica e carico di problemi, sta nel fatto che qualsiasi cristiano, in quanto membro del popolo di Dio, è responsabile della missione della Chiesa, intesa a sua volta anche come responsabilità verso i problemi della società civile.

La situazione odierna presenta di fatto una relazione Chiesa-società molto diversificata nelle diverse parti del mondo. Pensare di poter formulare una qualche risposta alla domanda su quale sia oggi la relazione fra la Chiesa e la società è al di fuori di ogni buon senso. Ma ciò che resta elemento comune, almeno in linea ideale, è il fatto che questo rapporto è, o almeno si aspira a che sia, profondamente determinato dal sistema democratico, in cui la legittimazione civile dell'ordinamento della società deriva dal consenso e solo da questo.

Il popolo di Dio, quindi, non è più il destinatario e l'usufruttuario della legislazione dello Stato in una comunità cristiana (è per la comunità cristiana che il Codice di Camaldoli si identifica con la società civile), in cui tutto viene alla fine legittimato dal giudizio della gerarchia ecclesiastica. Se questo quadro non è più in nessun modo proponibile, allo stesso tempo è molto difficile delineare un progetto

complessivo, sia per tutta la Chiesa sia all'interno delle chiese particolari, che la gerarchia dovrebbe legittimare e il laicato portare ad esecuzione. Progetti di questo genere, oltre che essere teologicamente ed anche civilmente superati, sono anche assolutamente utopici, fuori di ogni possibilità di realizzazione.

Il laico, però, è chiamato ad essere il soggetto nel popolo di Dio della missione della Chiesa dall'interno della sua propria posizione nella società. *La Chiesa nella società è il cristiano nella società*: individuo collegato comunitariamente con le più varie e diverse forme di aggregazione ecclesiale, all'interno della propria posizione nella società, là dove ogni cristiano, singolo o in gruppo, di fatto costruisce il rapporto fra la Chiesa e la società. Sarebbe difficile oggi proporre un'altra prospettiva, contraria a questa, dove il rapporto nasce dall'interno della situazione concreta del laico, singolo o comunitariamente operante. Quindi, più che interrogarsi su quale sia il progetto della Chiesa istituzionale nei confronti della società, occorre chiedersi in primo luogo quale sia la posizione del popolo cristiano all'interno della vita sociale (la sua collocazione professionale, sociale, politica).

La Chiesa come comunità, nelle sue istituzioni sembra, in questa prospettiva, destinata più a seguire che a precedere ciò che ogni cristiano realizza nella sua situazione concreta per compiere la missione ecclesiale.

don Severino Dianich
docente di teologia presso l'Istituto
Teologico Fiorentino

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

RICERCA