

**LA CITTÀ DELL'UOMO.
L'AGIRE E PENSARE POLITICO DI CHIARA LUBICH**

RIPENSARE LA POLITICA

Nella innegabile crisi odierna dell'agire e del pensare politico sentiamo di dover fare la nostra parte, offrendo un contributo nel chiarire alcune idee e proporre nuovi modelli di comportamento.

Ci sembra necessario cominciare col riesaminare lo stesso concetto di politica. La corrente definizione della politica quale «arte di governare, di *reggere* la cosa pubblica» contiene due carenze di fondo: a) guarda solo ai gestori del potere, trascurando i cittadini; b) non indica lo scopo del governare, rischiando di farlo fine a se stesso.

Noi pensiamo, invece, la politica come “arte di *vivere* la cosa pubblica”, come «cura dell’ordinato vivere civile in vista di uno scopo comune essenziale»: un’arte che coinvolge tutta la società nel curare lo svolgersi e il progredire della propria vita a tutela e promozione del bene dei vari soggetti sociali, individuali e collettivi, con l’obiettivo di fondo del bene comune. La politica è proprio «l’arte del bene comune»¹; il suo esercizio comporta la ragionevole distribuzione di compiti nelle diverse funzioni, compresa naturalmente la funzione del governare ai vari livelli, legiferando e amministrando. E i cittadini hanno da svolgere la funzione,

¹ I. Giordani, *Cristianizzare la politica*, Roma 1962, p. 12.

non meno essenziale, dell'osservare le leggi e vivere le istituzioni, anche operando per modificarle, sempre con serietà civica². Da loro si attende il “plebiscito di ogni giorno”, il rinnovo quotidiano del patto sociale, come qualcuno suggerisce³: senza di esso fioriscono evasioni dal senso comunitario, illegalità, contestazioni; con esso è la *polis* a fiorire, e gli stessi poteri pubblici vengono affiancati e stimolati all'arte del buon governo. A conferma viene la valutazione di una persona nota per la sua testimonianza spirituale, ma anche per le connesse «incarnazioni» nel sociale: «non si può avere un buon governo, se non si ha una buona società, un buon popolo»⁴.

Si aggiunga un altro elemento: ormai diventa sempre più evidente come non sia più possibile praticare la politica, né teorizzarla, limitando il quadro di analisi all'interno di uno Stato isolato; essa è, quindi, “arte di *vivere* la cosa pubblica planetaria”.

A parte le definizioni (sempre, comunque, significative e dense di conseguenze), oggi viene rimessa in discussione l'essenza stessa della politica. Non si crede più in essa quando tutti la vedono ridotta a mero scontro di potere tra individui, potentati economici o militari, classi, partiti, popoli, gruppi religiosi. Tale essa è stata “scientificamente” pensata da molti sostenitori di una concezione conflittuale della natura umana: tra loro Hobbes col suo

² Anche l'osservare le leggi fa parte della «scienza politica», la quale – scrive G.B. Vico – «altro non è che scienza di comandare e d'ubbidire nella città»: v. *Scienza nuova*, 1744 (terza stesura), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, p. 728. Si tratta di un ubbidire passivo delle “plebi” nelle prime due fasi del ciclo vichiano (*età degli dei, età degli eroi*), che diventa consapevolezza razionale attiva del “popolo” della repubblica nell'*età degli uomini*.

³ Sul “plebiscito di ogni giorno”, detto da Renan, riflette Dino Pasini, *Problemi di filosofia della politica*, Napoli 1977, p. 26; riferendosi ai due, uno studioso pensa ad un implicito “contratto sociale quotidiano, consistente nella accettazione delle regole della convivenza”, ma che sia accettazione rinnovata “nella sua forma più attiva e consapevole”; G. Sorgi, *Per uno studio della partecipazione politica. Hobbes, Locke, Tocqueville*, Lecce 1981, pp. 51-52. Potremmo intendere questo rinnovo quotidiano come l'intimo inventario-accettazione di diritti propri e altrui, e doveri verso gli altri, che ogni cittadino ripete a se stesso nell'atto di avviarsi al proprio mattinale cammino nella città.

⁴ Espressione di Chiara Lubich durante la seduta della Scuola Abbà, Rocca di Papa (Roma), 8 gennaio 2000. Sul suo agire e pensare politico ci soffermeremo nella seconda parte del presente studio.

*homo homini lupus*⁵, e i teorizzatori del “darwinismo sociale” come lotta degli individui per l'esistenza, con l'affermazione civile ed economica dei più forti e capaci; Marx con la lotta di classe⁶; Carl Schmitt col suo considerare essenza della politica la contrapposizione tra amico e nemico⁷.

È questo modo di intendere la politica che in quattro continenti su cinque ha generato e genera – e tenta di giustificare – i vari totalitarismi ideologici (con lager e gulag), le dittature militari, l'olocausto, le ricorrenti pulizie etniche; è tale concezione della politica che turba la vita interna degli Stati e la scena internazionale, cercando nella violenza la soluzione dei nuovi problemi dell'umanità attuale. Delusi di tale risultato, molti pensatori tentano di elaborare modelli di uomo e di società più solidi e più capaci di evitare sprofondamenti in nuove forme di «disumanesimo»⁸.

Dalla abbondante letteratura in merito e dalle numerose ricerche di nuove vie cogliamo alcuni spunti, brevi, limitati, ma scelti con intenzione.

Prendiamo il primo da un impegnatissimo tentativo di rifondare la politica, tentativo che inizia dal ridiscutere la stessa nascita della *polis*: prima che si parli di *cittadino*, bisogna prendere in considerazione *l'uomo*, l'uomo in quanto uomo, prima di ogni sua diversificazione etnica, religiosa, politica, l'uomo come apolide prima di appartenere alla società; questa gli uomini liberi la fondano con un mutuo contratto, generante un legame di reciproci-

⁵ Per T. Hobbes, v. *De Cive*, 1642, *Epistola dedicatoria*; per gli altri bisogna pensare alle “teorie delle élites” (Mosca, Pareto, Michels tra i pionieri, H.D. Lasswell tra i continuatori), all'individualismo radicale, al liberismo – economico e politico – aspirante ad una competizione al di là di regole morali e giuridiche.

⁶ Fra le tante sue opere, si può qui far riferimento a K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Londra 1848.

⁷ C. Schmitt, *Il concetto di “politico”* (1932), in *Le categorie del “politico”*, 1934, tr. it. Bologna 1972, pp. 101-165 (134-140); l'autore tedesco sostiene la sua tesi “con ragioni concretamente fondate nelle vicende umane”, ch'egli però legge in modo unilaterale “sul versante del nemico”: così rileva la critica di A. M. Baggio in *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in «Nuova Umanità», XIX, 1997/6, 114, pp. 770-772.

⁸ I. Giordani, *Disumanesimo*, in «Il Quotidiano», 13.6.1945; sull'argomento pubblicherà un intero libro dallo stesso titolo (Morcelliana, Brescia 1949, pp. 151).

tà, e lo realizzano nel rischio e col coraggio della libertà. E la libertà, in politica, è libertà con, è agire in comune⁹.

Un secondo spunto lo cerchiamo nel recente fenomeno del “nuovo comunitarismo” – in gran parte prassi ancor prima che teoria¹⁰ – come “irruzione del sociale” davanti al “politico”, tramite lo sviluppo di nuove forme di associazionismo: economico, culturale, ecologista, femminista ed anche religioso, o per particolari problemi ampi (la pace, i diritti umani) o locali (azioni cittadine). Sono forme associative spesso coordinate in reti e con forte capacità di guadagnarsi influsso o partecipazione attiva nello specifico ambito politico. Il fenomeno è visto come un processo diffuso di “iniziativa personale, comunitaria e solidale”, frutto di una nuova coscientizzazione della base e di un “ethos culturale globale, che favorisce un nuovo modo di far politica” e una sua “rifondazione” dal basso¹¹.

⁹ Questo è quanto suggerisce Hannah Arendt (1906-1975), tedesca trasmigrata in USA per sottrarsi alla politica antiebraica di Hitler; sul suo pensiero v. R. Giusti, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999, pp. 8-12, 93-98, 165-168; l’impegno primario della scrittrice tedesca appare quello di aiutare l’uomo ad essere pienamente tale, onde impedire che l’essere cittadino lo trasformi in uomo-massa e in “un cieco strumento di rovina” (*ibid.*, p. 9). Nella sua opera più famosa – *Le origini del totalitarismo*, New York 1951 – ella spiega l’affermarsi dei regimi totalitari con la tendenza dei cittadini ad evitare la partecipazione politica e a delegare tutto il potere a leaders carismatici, consegnando nelle loro mani anche la propria coscienza.

¹⁰ Una teoria sul «comunitarismo» viene presentata da una corrente di origine nord-americana (le principali pubblicazioni di C. Taylor, 1979, di A. Mac Intyre, 1981 e M. Sandel, 1982); in contrapposizione alle istanze individualistiche del liberalismo tradizionale vede la *comunità* come substrato etico e spirituale, e quale realtà al cui interno gli individui si realizzano come soggetti autonomi (cf. R. Giusti, *op. cit.*, pp. 86-88 e 91-92). Intanto prende corpo un altro “comunitarismo” pratico, dato dal sorgere in tutta l’area industrializzata di gruppi di iniziativa sociale – piccole “comunità” spontanee, talvolta occasionali – che agiscono in questo o quell’ambito della problematica odierna; su questo *fatto sociologico* interviene la riflessione teorica per comprenderne la natura e le spinte interiori, e ne sta ricavando linee per una rifondazione della politica e dell’economia, come risposta al neo-liberalismo (cf. J.C. Scannone S.J., *Società civile e neo-comunitarismo nell’America Latina*, in «La Civiltà Cattolica» 20 novembre 1999, pp. 347-358). Non pare esistano collegamenti tra il primo e il secondo, che perciò viene chiamato “neo-comunitarismo”.

¹¹ Cf. J. C. Scannone, *cit.*, pp. 349, 351-352, 355-356 e *passim*; nell’articolo sono citate pubblicazioni di singoli o collettanee, edite per lo più in Sud-Ame-

Ci sono però pensatori convinti che la crisi della politica non possa trovare la spiegazione – e tanto meno la soluzione – solo in ambito strettamente politico o in quello sociale. Da qualcuno di loro ci viene offerto un terzo spunto per andare più in là e più in alto: nell'analizzare la storia totale dell'umanità Voegelin vede l'epoca attuale, coi suoi fallimenti filosofici e politici, come “regresso spirituale”, come “sfacelo del razionale”. Per risollevarsi occorre recuperare la “consapevolezza dei principi” e l'apertura al trascendente, attingendo alle fonti del giusto ordine metafisico, etico, storico, nel cui seno potrà riacquistare ordine anche il pensare e agire politico¹².

Sulla necessità assoluta di ripartire dall'*uomo*, ma anche di riscoprirlo nella sua dimensione sacrale, insisteva Giordani nell'immediato dopoguerra¹³, mentre proclamava il suo convincimento che anche la democrazia non basta se è solo tecniche e metodo, ma le occorre un'anima per attingere a valori superiori proprio nell'interesse dell'*uomo*¹⁴.

Siamo una società sempre più complessa, pluralistica, multietnica, con accelerati fenomeni di mobilità delle persone e di trasformazioni sociali. Entro tale società occorre ripensare la politica per poter ridire con senso più universale e con maggior profondità e sincerità espressioni quali: *la politica è per l'uomo, umanizzare la politica*. Anche il parlare di *politica come servizio* non ha senso pratico, se non si coltiva un atteggiamento interiore, per cui vada maturando una nuova realtà di politica come reciproca accettazione tra dirigenti e cittadini e, negli uni e negli altri, tra di loro; un atteggiamento interiore di comprensione delle diversità e delle problematiche altrui: *politica come amore sociale*.

rica: a Santiago (1988 e 1990), Caracas (1992), Bogotá (1996), Buenos Aires (1996 e 1998).

¹² L'analisi è di Eric Voegelin (1901-1985), anch'egli emigrato in USA per motivi razziali; cf. G.F. Lami, G. Franchi (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani ed., Roma 1997, pp. 38, 46, 79, 87, 88, 91, 184, 254.

¹³ I. Giordani, *L'uomo: che se n'è fatto?*, in «Il Quotidiano» 14 giugno 1944 e *Homo res sacra*, *ibid.*, 17 novembre 1945.

¹⁴ Id., *Teologia di questa crisi*, in «La Via», 26 agosto 1950, e *Dare un'anima alla democrazia*, *ibid.*, 15 novembre 1952.

La politica: “qui è la sua dignità: d’essere servizio sociale, carità in atto”¹⁵.

LA POLIS E LE SUE VIRTÙ

Parlare di carità e amore in politica e richiamare l’aggancio di questa a realtà trascendenti sembrerebbe più spiritualità politica che non analisi scientifica della vita civile. Certo, la spiritualità ha una sua parola da pronunciare, come fa con Caterina da Siena (1347-1380), che esorta i governanti a “signoreggiare” le proprie passioni¹⁶; o con Giordani, che sulle orme della vergine domenicana propone ai cristiani in politica, “soprattutto a chi dirige”, i consigli evangelici di povertà, castità, ubbidienza¹⁷. Sono proprio i classici di scienza politica, tuttavia, a toccare argomenti di tal genere.

Lo fa Aristotele (384-322 a.C.), il cui pensiero viene così ripilogato da un suo studioso: “Lo stato può reggersi solo con la virtù”¹⁸. E il filosofo scrive: “Lo stato è virtuoso in quanto sono virtuosi i cittadini”¹⁹, e ancora: “A quanto pare, è l’amicizia a tenere unite le città”²⁰. Il già ricordato Hobbes, più noto per le sue teorie

¹⁵ Id., *La rivolta morale*, Roma 1945, p. 19.

¹⁶ Lettera a Messer Bernabò Visconti, signore di Milano (1373 o 1374): «evvi bisogno di amare», gli scrive Caterina, «amate, amate... vogliate tenere fermo la signoria della città dell’anima vostra... e trarla dalla servitù del peccato mortale» (*Lettere scelte*, [a cura di N. Tommaseo], rist. Milano 1963, pp. 48-53); cf. anche S. Caterina da Siena, *Massime di reggimento civile* (a cura di A.M. Balducci), ed. Cateriniane, Roma 1947 (riflessioni sulla lettera a Bernabò a pp. 109-111).

¹⁷ I. Giordani, *Cristianizzare la politica*, cit., p. 24.

¹⁸ Aristotele in *Politica* I, 2, 1253 a, scrive: “La giustizia è elemento dello stato”; R. Laurenti in nota 18 (Laterza, Bari 1995, p. 7) così commenta: “La giustizia è elemento dello stato in quanto virtù, e si è visto che lo stato può reggersi solo con la virtù”; nella *Introduzione*, p. XX scrive: “l’areté [la virtù], fondamento della vita dell’uomo, lo era, per rimbalzo, della polis”.

¹⁹ *Politica*, VII, 13, 1332 a.

²⁰ *Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155 a; e prosegue: “Si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all’amicizia e i legislatori perseguitano soprattutto questa, mentre tengono fuori della città soprattutto l’inimicizia, come una nemica. Tra gli amici non c’è nessun bisogno di giustizia, mentre i giusti hanno ancora bisogno

sull'aggressività, ci sorprende quando scrive che nella *civitas* è possibile per i cittadini praticare nei rapporti reciproci (*inter se*) le virtù pacifiche della giustizia e della carità, con le quali accedono *ad similitudinem Dei*²¹. Anche Machiavelli (1469-1527) parla di virtù, ma ne concentra il significato nello specifico politico, come capacità e abilità del principe nel conseguire il fine supremo: l'unità e la stabilità dello Stato²². Con Montesquieu (1689-1755) invece torniamo alla sua più ampia dimensione morale: la virtù è “l'unica forza capace di sostenere un governo popolare”; è necessaria per i cittadini, ma anche “per chi fa eseguire le leggi”, facendogli “sentire che lui stesso vi è sottomesso”; se manca la virtù “la repubblica è un corpo morto, la cui forza è costituita soltanto dal potere di alcuni cittadini e dalla licenza di tutti”²³.

Tale posizione di uno dei più autorevoli padri dello Stato moderno ci richiama la drastica affermazione di sant'Agostino (354-430): “Tolta la giustizia, cosa sono gli Stati se non grandi bri-

dell'amicizia, e il culmine della giustizia è considerato un sentimento vicino all'amicizia”. A.M. Baggio, considerando il rilievo che Aristotele dà all'amicizia nella *polis*, osserva che questo è “il sentiero che Schmitt non ha percorso”, e che invece noi possiamo imboccare per “sviluppare la conoscenza della politica definendola in base all'amicizia” (*Trinità e politica*, cit., pp. 774-775; approfondisce poi il discorso del filosofo greco, rilevandone anche i limiti, alle pp. 778-784).

²¹ Hobbes, *De cive*, *Epistola dedicatoria*: “*Profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus, et homo homini lupus. Illud, si concives inter se; hoc, si civitates comparemus. Illuc justitia et charitate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur: hic propter malorum pravitatem, recurrentum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes bellicas vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem*” («È stato detto, certamente con verità per ambedue: “L'uomo è un dio per l'altro uomo”; e “L'uomo è un lupo per l'altro uomo”; quello se confrontiamo i cittadini fra di loro; questo se guardiamo gli Stati. Lì con la giustizia e la carità, virtù della pace, si giunge alla somiglianza con Dio; qui, per la perfidia dei malvagi, anche i buoni devono ricorrere, se vogliono salvarsi, alle virtù guerresche, la violenza e l'inganno, cioè alla rapacità delle belve»).

²² N. Machiavelli, *Il principe*, 1513: il discorso sulla “virtù” con tale significato è condotto dalla prima all'ultima pagina del libro.

²³ C.S. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* 1748, tr. it. Torino 1965, a cura di S. Cotta, L. I, c. 3, 3, pp. 84-87; la virtù è il principio proprio della democrazia come la *paura* lo è del dispotismo e l'*onore* lo è della monarchia; se c'è la virtù “si è liberi con le leggi”, senza la virtù si vuole essere liberi «contro di esse», con la virtù “i beni dei singoli formano il tesoro pubblico”, senza la virtù “il tesoro pubblico diventa patrimonio dei singoli”.

gantaggi?” (vale a dire, un insieme organizzato di violenze, rubeerie, sopraffazioni personali e sociali)²⁴.

In quanto all'apertura al trascendente, ci basterà per il discorso che andiamo conducendo, un solo riferimento a uno scrittore non di temi religiosi. Giambattista Vico (1668-1744) ritiene che linguaggio, diritto naturale, leggi, forme di autorità e tipi di governo si evolvono sotto la guida di una “mente superiore”, la quale si inserisce nelle iniziative umane, spesso correggendole e comunque amplificandole al di là delle loro finalità limitate²⁵. Questa mente superiore è la “divina Provvedenza”; essa stimola i vari popoli a tendere – nella loro libertà di dare differenti risposte – verso una meta più elevata: la “eterna repubblica naturale”, che sarà frutto della “ragione umana tutta spiegata” e, allo stesso tempo, della “sapienza infinita ordinatrice” di Dio²⁶. Pur sottolineando il diversificarsi nella storia dei singoli popoli, Vico ha un forte senso dell’unità del genere umano ed usa espressioni quali “la gran città delle nazioni, l’universo dei popoli, il mondo delle nazioni”²⁷. Non da riferimenti alla Scrittura o ai teologi, ma dalla sua riflessione sulla storia globale dell’umanità egli ricava questa presenza di Dio nelle vicende umane, trattandone nel suo libro di maggior rilievo, *Scienza nuova*, che egli stesso qualifica come “teologia civile ragionata”²⁸.

²⁴ *De civitate Dei*, IV, 4: *remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (un concetto simile si trova in IV, 6); più avanti, in XIX, 21, 1, commentando la definizione di Stato che Cicerone dà nel suo *De republika* (51 a.C.), Agostino ragiona su quando uno Stato può dirsi veramente tale, e conclude: *ubi iustitia non est, non est res publica* (“dove non c’è giustizia, lì non c’è Stato”); cf. *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1978-1991, vol. V/1, pp. 256 e 260 e vol. V/3, p. 68.

²⁵ G.B. Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 416 (è la prima p. di *Scienza nuova*), 728, 968, 969 e altrove; è ciò che i suoi commentatori hanno chiamato “eterogenesi dei fini”.

²⁶ *Ibid.*, pp. 727, 731, 862, 961, 971.

²⁷ *Ibid.*, pp. 762, 858, 968; con questa visione complessiva dell’umanità Vico riecheggia il pensiero di Suarez, il maggior autore della seconda Scolastica, al quale aveva dedicato un intero anno di studio esclusivo e appassionato, come egli stesso racconta in *Autobiografia*, 1, 2.

²⁸ *Ibid.*, p. 416; questa sua visione della presenza divina nella storia umana da molti viene accostata – ma con le dovute differenziazioni – allo storicismo provvidenziale di sant’Agostino: v., ad es., F. Amerio, *Introduzione a G.B. Vico, Scienza nuova*, Brescia 1951, pp. 15-21.

I CRISTIANI E LA POLITICA

La presenza “civile” di Dio, cioè il suo rapporto con l’ambito del sociale e, specificamente, del politico, è un problema che il cristianesimo porta con sé dalle origini. Gesù rompe una plurimillenaria realtà, sia ebraica che pagana, caratterizzata dal monismo politico-religioso; egli rompe questo quando dichiara la dualità tra le spettanze di Dio e quelle di Cesare: “Date a Cesare quel ch’è di Cesare, e a Dio quel ch’è di Dio” (*Mt 22, 21; Lc 20, 25*). In tal modo enuncia la distinzione tra i due campi della religione e della politica e riconosce a questa una sua specifica sfera di competenze. Suscita però *il problema*, quando in Pilato, che lo sta mandando a morte, vede un potere “datogli dall’alto” (*Gv 19, 11*).

La stessa cosa dice Paolo, quando, entrando nella sostanza del potere politico, ne conferma la derivazione da Dio e considera i governanti ministri di Dio con funzioni di premiare o castigare i governati a loro salvezza²⁹. Pietro si trova sulle stesse posizioni³⁰, anche se di fronte al potere persecutorio lo rifiuta, scindendolo dall’autorità divina, quando afferma: “bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini”³¹; inaugura così la linea religiosa-e-politica dei martiri, da cui nasce l’epoca delle libertà umane, premessa necessaria delle libertà civili.

Su origine e funzioni dell’autorità sviluppa il discorso Agostino (354-430), che attribuisce all’impero romano una funzione provvidenziale, in vista della venuta di Cristo; egli ritiene che l’autorità politica sia una conseguenza del peccato originale, senza il quale l’uomo non avrebbe avuto alcun potere sull’altro uomo³².

²⁹ *Rm 13, 1-7*; mantiene lo stesso pensiero anche dopo le prime persecuzioni, in *Tt 3, 1*, e *1 Tm 2, 1-2*.

³⁰ *1 Pt, 2, 13-14 e 17*.

³¹ *At 5, 29*; v. anche *4, 19*.

³² Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 15: *rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori* (“Dio volle che l’essere ragionevole, creato a sua immagine, non dominasse se non sugli esseri irragionevoli, non l’uomo sull’uomo, ma l’uomo sul bestiame”); se poi c’è un “ordine delle creature” per cui alcuni sono assoggettati ad altri, *cul-*

Tommaso d'Aquino (1225-1274), invece, ritiene che ci sarebbe stata lo stesso una *potestas*, ma direttiva e non coercitiva: la società civile, con l'esigenza di istituzioni, fiorisce da Dio in quanto creatore dell'uomo per natura socievole, ma si realizza storicamente per opera della ragione e della volontà dell'uomo. Così in seno al pensiero cristiano prende corpo una linea che intende decisamente ritagliare per la sfera politica un proprio ambito specifico, distinto da quello religioso, e riserva crescente considerazione alla dimensione terrena della *civitas* ed al ruolo di protagonista che in essa spetta alla “*communitas politica*”³³. È una linea di *umanesimo cristiano*³⁴, che coltiva nel proprio seno il concetto di sovranità popolare e che si va arricchendo ed approfondendo in un lungo cammino col contributo di autori sia cattolici – in particolare Francisco Suarez – che protestanti³⁵; tra le guerre che accompagnano il formarsi di nuovi Stati, anche sotto lo stimolo, o la copertura, di rotture religiose originate dalla Riforma, vengono sviluppate elaborazioni dottrinali sul piano giuridico e politico, che preparano la nascita della moderna democrazia.

Un particolare contributo viene dal dibattito sul rapporto tra il potere ecclesiale e quello civile, che da Costantino in poi si

pa meruit, non natura (“lo ha meritato il peccato, non la natura”), cf. *La città di Dio*, cit., vol. V/3, p. 56. In merito alle persecuzioni, vale il concetto di cui si è parlato in nota 24: un regno senza giustizia non è uno Stato, ma un brigantaggio.

³³ Gran parte dei testi in merito sono raccolti da F. von Der Heyde, *Popolità nella Summa Theologica*, in AA.VV. *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Città Nuova, Roma s.d. (1974?), pp. 129-140; per l'Aquinate, scrive A. Baggio, “il soggetto legislatore originario è la comunità” (*op. cit.*, p. 745).

³⁴ J. Maritain, in *Principes d'une Politique humaniste*, Paris 1945, p. 41, scrive che “la prima filosofia autentica della democrazia” è stata quella dell'Aquinate.

³⁵ Alcuni dei principali autori, con loro testi significativi, sono indicati e commentati da A.M. Baggio, *Trinità e politica*, cit., pp. 736, 743-747, 763-767. Sembra opportuno sottolineare l'influsso esercitato dal gesuita spagnolo Francisco Suarez (1548-1617), la cui “fama si avvicina” a quella dell'Aquinate, scrive M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris 1963, p. 260; con *De legibus*, (1612) e *Defensio fidei*, (1613) apporta contributi notevoli alla dottrina politica del cattolicesimo (ruolo del popolo, natura del potere e suoi limiti, significato solo spirituale del primato papale sul potere politico). Le sue tesi, e quelle di un altro tomista suo contemporaneo, il card. Roberto Bellarmino, anch'egli gesuita, saranno di sostegno all'azione di Leone XIII quando si tratterà di “consacrare la legittimità dei regimi repubblicani e democratici” (M. Prélot, *op. cit.*, p. 268).

trascinava con frequenti sconfinamenti, ora da parte del Papa (teocrazia) in base al primato dello spirituale, ora da parte dello Stato (cesaro-papismo, giurisdizionalismo) per la teoria del diritto divino dei re (sempre, dunque, con argomenti di carattere religioso). Il dibattito si intreccia con le teorie sull'origine del potere, accentuando ora l'importanza fondante del patto sociale e del ruolo del popolo, ora le caratteristiche della sovranità. Si giunge a posizioni di estremismo; da un lato i "monarcomachi" teorizzano il diritto di resistenza e il tirannicidio³⁶, dall'altro si consolida la dottrina della monarchia assoluta, fino a considerare il re come "luogotenente di Dio"³⁷. In pratica, nella dottrina ufficiale del mondo cristiano – cattolico, protestante e ortodosso – prevale quella posizione che è stata chiamata "alleanza fra il trono e l'altare", caratteristica del cosiddetto *Ancien régime*. Saranno l'Illuminismo, la Rivoluzione americana (1775-1782) e la Rivoluzione francese (1789-1799) a cambiare profondamente il quadro culturale e lo scenario politico, mentre anche l'assetto sociale viene stravolto dall'avanzare della *rivoluzione industriale*.

PER LA NUOVA SOCIETÀ

Di fronte ai conseguenti molteplici problemi economici, sociali e politici si configurano le soluzioni proposte dal *liberalismo* e dal *socialismo*: esse non sono univoche e fisse, ma nell'un campo e nell'altro vanno assumendo forme variabili secondo i diversi

³⁶ Lo svilupparsi di un tale dibattito, con esiti simili tanto fra i protestanti che fra i cattolici, viene stimolato dalle guerre di religione e dalle reciproche persecuzioni e intolleranze in Stati a regime di assolutismo in ambedue i campi. Anche Suarez nel *Defensio fidei* prevede il caso in cui il regicidio possa essere giustificato.

³⁷ È J. B. Bossuet che espone questa teoria in *La politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, 1709 (pubblicata postuma, cinque anni dopo la sua morte); la sua è una posizione non di *teocrazia papale* (supremazia del papa sul potere politico), ma di *assolutismo teocratico* (potere politico assoluto, giustificato con motivazioni religiose).

contesti culturali, e secondo il succedersi durante l'800 di eventi storici e di elaborazioni dottrinarie, oltre che per l'impulso di operatori politici e sindacali e di movimenti riformatori o rivoluzionari.

È d'importanza tutt'altro che marginale – la sociologia della conoscenza ce lo ricorda – il dato oggettivo che questi due fenomeni socio-culturali siano fioriti e cresciuti in area di lunga tradizione cristiana – e non in area islamica o buddista o indù; a generarli, o a fornire ad essi le condizioni per nascere, è stato quello stesso terreno storico dove una tipica concezione dell'uomo, della società e del tempo (tempo sempre in cammino, non immobile o ciclico) ha favorito una forte vivacità intellettuale, lo sviluppo economico³⁸, sempre nuove acquisizioni scientifiche e loro applicazioni tecnologiche. Del comunismo è stato detto – Berdiaeff, Giordani ed altri – che si tratta di una “idea cristiana impazzita”; così è la comunione dei beni (per spirito di fraternità) trasformata in collettivismo da campo di lavori forzati, con la distruzione della persona. Lo stesso, ma in direzione opposta, può dirsi del liberalismo: questo ha preso l'uomo nel suo valore inalienabile, ma ha finito per sradicarlo dal suo riferimento a Dio (di cui è immagine vivente ed è figlio insieme con tutti gli altri uomini); e al concetto di *persona* ha sostituito quello di *individuo*, uomo che si fa valore per se stesso ed emarginia o cancella la fraternità.

Sul piano, poi, della storia delle idee non vanno ignorate – come avviene talvolta nei libri e manuali in circolazione³⁹ – le

³⁸ Questo vuol dimostrare Charles Périn, in *La richesse dans le Sociétés Chrétiennes* (1861); tesi analoga, con altro spessore e diversa ottica, si ritroverà in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), che però restringe il fenomeno all'influsso del calvinismo; si riallarga l'analisi anche al cattolicesimo con gli studi di altri economisti come W. Sombart (che vi include anche l'attività ebraico) e gli italiani G. Toniolo e A. Fanfani.

³⁹ In T. Sorgi, *I movimenti sociali cristiani: considerazioni storiografiche*, in «Ekklesia» 1967, n. 3, si rileva la tendenza degli storici di cultura laicista o marxista a dare letture ideologizzate della storia, ignorando o deformando l'azione dei cristiani (v. in part. pp. 19-22 e 26-31); vi si auspica anche un maggior impegno degli storici cristiani nell'approfondire la ricerca sull'influenza del cristianesimo nella storia civile, dei fatti e delle idee, certo con studi particolari, ma anche con analisi adeguate alla dimensione planetaria della sua presenza religiosa e sociale (pp. 32-33).

proposte di soluzione sostenute da cristiani, laici o anche membri del clero. Molti di essi, qua e là, inizialmente si muovono a titolo personale e senza ancora una visione globale, ponendosi in qualche caso anche fuori dalla ortodossia ed attirandosi le diffidenze delle strutture ecclesiali. La presenza di azione e di pensiero si fa sentire fin dalle origini della Rivoluzione americana e di quella francese; questa trova uno dei teorici più lucidi nell'abate Emanuele Sieyès⁴⁰; e proprio tra i rivoluzionari parigini, scrive lo storico Pietro Scoppola, nasce l'espressione "democrazia cristiana" a distinguere i cattolici progressisti dai cattolici conservatori⁴¹.

Bisogna dare il giusto rilievo, pur senza sopravvalutarlo, al fatto che molti pensatori di ambedue i campi hanno una ispirazione cristiana più o meno autentica, che essi non esitano a dichiarare. Così sulla sponda dei riformatori sociali possiamo osservare: la fraternità evangelica del *Nouveau Christianisme* (1825) di C.H. de Saint-Simon⁴²; il progetto – elaborato nel 1848 da Pierre Leroux – di una Costituzione in cui le istituzioni parlamentari riflettano il mistero della Trinità⁴³; la ispirazione religiosa del socialismo inglese di Robert Owen e del cartismo⁴⁴; una tipica figura come Philippe Buchez (1796-1865) che, dalla carboneria e dal sansimonismo

⁴⁰ E.J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, 1789; fu anche vicario generale della sua diocesi, ma, più politico che prete, si dedicò ben presto a quella che egli stesso definì "l'arte sociale", cioè "l'arte di assicurare e accrescere la felicità (le bonheur) delle nazioni"; Marcel Prélot considera il suo pensiero politico "di una forza eccezionale", specialmente in merito ad alcuni temi, quali *rappresentanza, nazione, costituzione* (*Histoire des idées politiques*, cit., pp. 421-433).

⁴¹ P. Scoppola, *Dal neo-guelfismo alla democrazia cristiana*, Roma 1963, p. 60; questa espressione noi vogliamo intenderla non ristretta a uno specifico partito, ma nel significato più ampio come concezione della democrazia ispirata ai valori antropologici e sociali del cristianesimo.

⁴² L'autore esalta alcuni valori del Vangelo e rivolge violenti attacchi alla gerarchia cattolica e ai luterani con l'accusa di aver tradito il messaggio di Cristo.

⁴³ Per Leroux la democrazia è una religione; egli ritiene che l'organo parlamentare non deve rappresentare ciò che una società è, ma debba essere "una rappresentanza dell'Ideale" (J. Touchard, *Storia del pensiero politico*, Parigi 1959, tr. it. Milano 1963, pp. 461-462).

⁴⁴ Il "cartismo" - così chiamato per la "Carta del popolo", pubblicata nel 1838 - fu da alcuni critici chiamato "cartismo da chiesa" (M. Beer, *Storia del socialismo britannico*, tr. it. Firenze 1964, vol. II, p. 100; v. anche vol. I, pp. 127ss. e 254ss.).

convertitosi al cattolicesimo, legge nei principi della Rivoluzione e in quelli del socialismo un'anima cristiana e considera l'intera civiltà moderna come nata interamente dal Vangelo⁴⁵.

Tale presenza dei cristiani nel dibattito per una società nuova già nella prima metà dell'800 è così consistente da attirare l'attenzione – e la preoccupazione – degli stessi Marx ed Engels, che nel *Manifesto* del 1848 sferrano uno sprezzante attacco contro il “socialismo clericale”⁴⁶.

Un più deciso e autonomo cattolicesimo sociale prende forma con altri personaggi: tra essi Federico Ozanam (1813-1853) con le sue battaglie su l'*Ere nouvelle* per una democrazia a piena partecipazione del popolo⁴⁷, e il vescovo di Magonza, Wilhelm E. Ketteler (1811-1877). Quest'ultimo a cominciare dal 1848 esalta il valore del lavoro ed elabora progetti e dottrina per trarre una soluzione della questione sociale dai principi cristiani, in dialettica con quelli liberali e socialisti⁴⁸.

Nel campo dei vari liberalismi si fa strada anche un liberalismo di cattolici, vivacissimi nella Francia post-rivoluzionaria, ma attivi, ove più ove meno, in tutte le nazioni europee e americane

⁴⁵ Impegnato nel teorizzare e nell'agire politico, nel 1848 viene eletto Presidente dell'Assemblea nazionale; esprime le sue idee in *Introduction à la science de l'histoire*, 1833 e in un altro sulla Rivoluzione francese; suscita una corrente di pensiero, e a lui si ispirano i redattori de «L'Atelier» (tutti operai), pubblicato dal 1840 al 1850, che ha come motto le parole di san Paolo: “Chi non lavora non deve mangiare” (cf. J. Touchard, *op. cit.*, pp. 461 e 467).

⁴⁶ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Londra 1848, III, 1, a: i due autori mettono insieme nel “socialismo reazionario” quello “feudale” e quello “clericale”, affermando: “il socialismo sacro è solo l'acqua santa con cui il prete benedice il dispetto dell'aristocratico”, che si accosta ai proletari, ma soltanto per averli stretti alleati contro la nuova classe della borghesia.

⁴⁷ Il dibattito sui principi politico-sociali si svolge in questo periodo in Francia soprattutto sulle pagine di periodici: cf. J.B. Duroselle, *Le origini del cattolicesimo sociale in Francia* (1822-1870), Parigi 1951, tr. it. Roma 1974, pp. 353-421 e *passim*. Ozanam, che fu anche docente alla Sorbona, è noto come fondatore delle “Conferenze di san Vincenzo de' Paoli”. Sturzo lo considera come un precursore del suo “popolarismo”.

⁴⁸ Partecipa anche attivamente alla lotta politica e da parlamentare contrasta il progetto di Bismarck sul *Kulturkampf* (battaglia per la civiltà).

(compresi gli Stati che qui si formano con la liberazione dal colonialismo) ⁴⁹.

Questo liberalismo presenta caratteristiche particolari: fa proprie le nuove libertà civili, politiche, economiche ma nel quadro dell'etica cristiana; accetta il nuovo Stato con istituzioni rappresentative; lo accetta anche come non più legato a una visione teocratica, ma lo vuole non agnostico di fronte ai valori morali e al diritto naturale; si batte per i diritti e la libertà anche della Chiesa (specialmente in merito all'insegnamento e all'assistenza); esige l'intervento legislativo dello Stato nella questione sociale.

Perciò alcuni dei cattolici liberali, specialmente l'iniziatore, l'abate Felicité de Lamennais (1782-1854), vengono considerati in qualche misura anche cattolici sociali ⁵⁰. Uno dei più noti è Charles de Montalembert (1810-1870), politico attivo e scrittore vigoroso, che sostiene vivaci battaglie in Francia per la libertà della Chiesa, contro il monopolio scolastico statale e contro il ritorno del bonapartismo con Napoleone III ⁵¹. Nello stesso tempo sti-

⁴⁹ Cf. L. Tormo y P. G. Aizpuru, *Historia de la Iglesia en America latina*, t. III: *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Madrid 1961: tra i capi indipendentisti, che pur sono imbevuti di idee enciclopedistiche europee, molti non nascondono la loro fede cattolica; e numerosi sacerdoti, in genere creoli, svolgono un ruolo determinante per l'affermarsi delle nuove libertà civili e delle istituzioni rappresentative, partecipando essi stessi come membri di giunte rivoluzionarie e dei primi parlamenti. Naturalmente il loro è un liberalismo più patriottico, che non dottrinario, ed è riempito di contenuti religiosi e umanitari e di una propria concezione pratica della politica; tuttavia del fenomeno J.C. Scannone dà questa lettura: "la concezione comunicativa del potere e della sua origine ha influito sull'indipendenza ibero-americana attraverso la dottrina di Francisco Suarez" (art. cit., p. 353); egli ritiene che la "teoria suareziana sia alla base di molti orientamenti dei padri dell'indipendenza latinoamericana, come Simón Bolívar" (ma più per una coincidenza verificatasi "senza saperlo", che non per un esplicito influsso dottrinale: *ibid.*, p. 357).

⁵⁰ Lamennais ha diverse fasi: come apologeta tradizionalista viene equiparato ai Padri della Chiesa; diviene liberale e fonda il giornale *L'Avenir* (col motto "Dio e libertà"), di breve durata (1830-1831) ma di alto spessore culturale; passa infine a posizioni di ampia apertura sociale; con i suoi libri esercita un forte influsso anche fuori della Francia; richiamato dal Papa per alcuni aspetti delle sue posizioni sia liberali che sociali, rifiuta ogni rettifica e si pone fuori dalla Chiesa.

⁵¹ Montalembert, discepolo e amico di Lamennais, è tra i più impegnati collaboratori de *L'Avenir*, partecipando con una sua personale posizione al dibattito teorico sulle libertà, e svolge azione politica per sostenerle come parlamenta-

mola al dibattito i cattolici di tutta Europa, ed è tra i principali animatori dei congressi di Malines nel Belgio (il primo si tiene nel 1863); suo è il principio “libera Chiesa in libero Stato”, fatto proprio anche dallo statista italiano Cavour⁵².

Per dire alcuni nomi di italiani che danno vita ad una presenza cattolica, con posizioni di cattolicesimo liberale o sociale (non sempre la distinzione è netta) si può pensare a Gioberti, Manzoni, Rosmini, padre Gioacchino Ventura, Tommaseo⁵³. Più vicini ai nostri tempi troviamo Giuseppe Toniolo (1845-1918), economista e teorizzatore di una politica cristiana, e il sacerdote siciliano Luigi Sturzo (1871-1959)⁵⁴. Quest’ultimo elabora ed attua un suo popolarismo, col quale nel 1919 fa tornare alla politica attiva i cattolici italiani, rimasti assenti dal 1870, dopo la fine del potere temporale dei Papi.

Come aspetti più recenti dell’umanesimo politico cattolico è d’obbligo ricordare l’*umanesimo integrale* (o *plenario*) di Jacques Maritain⁵⁵ e la *rivoluzione personalista e comunitaria* di Emmanuel Mounier: esercitano tuttora notevole influsso culturale a raggiro planetario, dentro ed oltre l’area cristiana. E non si può ignorare che anche fuori dell’Europa, specialmente nei Paesi latino-americani, fioriscono iniziative di azione e di pensiero, in genere

re, specialmente in merito ai diritti della Chiesa, proprio contro governi gestiti da liberali (anticlericali). Nei suoi collegamenti con cattolici impegnati in politica di tutta Europa, stringe amicizia in Italia con Silvio Pellico, Confalonieri, Tommaseo, Manzoni.

⁵² I. Giordani ricorda che Cavour fece suo questo principio con esplicito riferimento al politico francese, ma stravolgendone il significato a favore dello Stato: Id., *Montalembert. Dio e libertà*, Roma 1925, pp. 173-174.

⁵³ Il loro pensiero è analizzato da I. Giordani nel libro *Pionieri della democrazia cristiana* (composto tra il 1924 e 1926, ma, per defunta libertà di stampa, pubblicato nel 1945).

⁵⁴ G. Toniolo, *Il concetto cristiano di democrazia*, 1897, rist. in Id., *Saggi politici*, Roma 1957, pp. 45-110; tra l’altro, propone di aggiungere al parlamento un organo rappresentativo delle forze morali e intellettuali. Tra le pubblicazioni di L. Sturzo si possono ricordare: *La costituzione del Partito popolare italiano* 1919, *Popolarismo e fascismo* 1924, *Politica e morale* 1936, *Chiesa e Stato* 1939; scrisse anche di sociologia.

⁵⁵ In *Populorum progressio*, 42; Paolo VI usa l’espressione «umanesimo plenario», facendo in nota esplicito riferimento al libro del filosofo francese del 1936.

teologico e sociologico, per la promozione economica e civile delle popolazioni emarginate⁵⁶.

ORIZZONTI APERTI

Nel concludere questo rapido riepilogo storico-analitico, ci sembra opportuno offrire ancora alcune *considerazioni* ed invitare ad uno sguardo in *prospettiva*:

La Persona e lo Stato

Nei due secoli della società uscita dalle rivoluzioni americana e francese la presenza del pensiero e dell'azione dei cristiani si attua non come una mediazione tra due contrastanti posizioni, ma con elementi che man mano si chiariscono come tipici di una propria concezione dell'uomo e dello Stato. Questi, ad esempio: il cittadino come persona, realtà primaria, multidimensionale, radicalmente relazionale; non lotta ma collaborazione tra le classi; valore originario delle comunità intermedie – a cominciare dalla famiglia – a fianco delle quali lo Stato opera in linea sussidiaria; ammissione da parte della politica che esistono valori morali metapolitici; Stato laico ma non laicista. È un preciso *umanesimo politico cristiano*, che nel dibattito culturale, e con la concreta pre-

⁵⁶ Ci sono stati episodi (quale la teoria rivoluzionaria e la realtà guerrigliera del sacerdote Camilo Torres) e fenomeni più ampi (come la prima teologia della liberazione, con venature marxisteggianti), che hanno turbato la storia dell'impegno sociale cristiano in America Latina; ma poi s'è andata sviluppando una nuova teologia della liberazione, che – scrive J. C. Scannone – ha un suo “futuro [...] in profonda continuità, ma anche in una certa rottura” con la prima (*art. cit.*, p. 355). Comunque è una posizione chiaramente “distinta dall'immaginario rivoluzionario e socialista degli anni Sessanta e Settanta” (*ibid.*); P. Trigo, ivi citato, parla di immaginario “alternativo” tanto a quello rivoluzionario quanto a quello vigente neo-liberista.

senza nelle istituzioni e nei partiti e sindacati, ha influito sulla trasformazione dei *due umanesimi, liberale e socialista*, e ne ha favorito il reciproco avvicinamento.

Su tale processo di trasformazione e di attenuazione delle differenze ha naturalmente agito la verifica storica: questa ha senza dubbio dimostrato, e dimostra, la provvisorietà e la inadeguatezza di certe soluzioni concrete tentate dai vari liberalismi e socialismi, ponendo di continuo domande sempre più complesse. Ne viene la conclusione che per dare risposte più efficaci non basta nessuna proposta unilaterale, ma è necessario il dialogo, sia pure energico – e non la rissa – di idee e di fatti fra tutti. E bisogna mettersi in questo dialogo, partendo da una nuova concezione della politica, che accetti operativamente la presenza fondamentale della dimensione spirituale dell'uomo: è con essa che si realizza un “umanesimo plenario”, che fa l'uomo veramente uomo; è con essa che la *polis* diventa vera “città dell'uomo”;

Un cammino impegnativo

Nel graduale maturarsi di una dottrina sociale e politica cristiana decisivi sono stati gli interventi del magistero, specialmente quelli di Leone XIII, e in particolare la *Rerum novarum*, 1891. Questa però non nasce all'improvviso: essa raccoglie quasi un secolo di ricerche e di proposte fiorite in ambito cattolico⁵⁷, e conferisce loro una sistemazione organica; non segna neppure un punto bloccato d'arrivo, poiché la dottrina continua a svilupparsi con altri contributi di pensatori – preti e laici –, e trova altre tappe fondamentali in documenti di Papi successivi.

Intanto entrano in scena anche le Conferenze episcopali di varie zone del mondo, tra cui particolare risonanza hanno le Conferenze organizzate dal C.E.L.A.M. a Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992).

⁵⁷ Cf. M. Zanatta (pseudonimo di A. De Gasperi), *I tempi e gli uomini che prepararono la “Rerum novarum”*, Milano 1931.

Tra i documenti papali di più stretto interesse del pensiero politico, va forse dato particolare rilievo a quello del Natale 1944: in esso Pio XII, superando il tradizionale atteggiamento della Chiesa ufficiale, equidistante di fronte alle varie forme di governo, fa solennemente la scelta della democrazia, come il sistema più razionale che corrisponde alle esigenze di dignità dell'uomo⁵⁸, e come la condizione più idonea ad assicurare un nuovo spirito nei rapporti internazionali e la pace tra i popoli.

Una scelta del genere ha la sua importanza nel respingere le tentazioni che talvolta turbano il pensare e agire politico dei cristiani, inducendoli a ritenere più efficaci per il bene comune vie non democratiche; decisioni in tal senso sono state prese ora con motivazioni etico-religiose⁵⁹, ora poggiandole su dottrine politiche con risonanze di idee e tradizioni cristiane⁶⁰.

Dopo gli approfondimenti del Concilio Vaticano II, nuovi stimoli vengono da Giovanni Paolo II in merito ai grandi problemi economici e politici planetari, alle “strutture di peccato”, ai diritti non solo dell'uomo ma dei popoli. Gli interventi di questo papa “venuto da lontano”, così vasti e densi di interessi per la cultura contemporanea, richiamano l'attenzione soprattutto per la linea da lui dichiarata e seguita: “la via della Chiesa è l'uomo”.

Egli sembra, così, volersi immedesimare come Chiesa in tutta la drammatica crisi dell'uomo di fine millennio, e impegnarsi in modo meno cattedratico e più partecipativo, al suo fianco, nella sua ricerca di verità sulla identità umana: gonfiata, indebolita, biotecnicizzata, smarrita. Nello stesso tempo appare voler indicare nuove prospettive di metodo per la Chiesa stessa, onde far be-

⁵⁸ M. Prélot, *op. cit.*, pp. 183-184, ritiene che alla base di questa scelta ci sia l'impostazione di umanesimo politico di Tommaso d'Aquino.

⁵⁹ Così è avvenuto per l'Équador, dove Garcia Moreno (1821-1875), il “dittatore santo”, instaurava un regime assoluto per difendere la società e la religione dalle ingiustizie di governi anticlericali e per rimettere ordine anche all'interno della Chiesa.

⁶⁰ Eloquenti sono tre non lontani episodi: in Austria con Dollfuss (assassinato nel 1934), in Portogallo con Salazar (m. nel 1970) e in Spagna con Franco (morto nel 1975). Costituiscono casi tipici – con varianti nelle tre diverse situazioni politiche – di un regime *corporativo* a dichiarata ispirazione cristiana, ma con determinanti influssi della concezione autoritaria del fascismo.

ne la sua parte perché si trovino adeguate risposte, per il terzo millennio, a questa domanda preliminare:

Quale uomo?

Dopo i disumanesimi evidenziati dalla Seconda Guerra mondiale si constata un ampliarsi della riflessione cristiana sulla problematica socio-politica. Ci sembra di leggere in certi atteggiamenti del magistero il desiderio di più stretto collegamento tra il pensiero teologico e le scienze dell'uomo. Vi scorgerebbero anche quasi l'invito a una più fiduciosa collaborazione tra gli ambienti ecclesiastici istituzionalmente dedicati alla dottrina e i "non addetti ai lavori", intendendo per questi sia il laicato interno alla Chiesa, sia – visti i tanti fatti già registrati – gli studiosi sociali "esterni", nelle loro diverse colorazioni (di altre confessioni cristiane, di altre religioni, di altre culture).

In effetti si nota un fiorire di contributi ad opera di circoli e istituzioni culturali, università cattoliche e non, settimane sociali, convegni, stampa specializzata e non, e iniziative varie di singoli studiosi e di gruppi, con una diffusa tendenza a riflettere, certo, su documenti del magistero, ma anche a compiere proprie ricerche e ad elaborare proposte di prassi e di teoria.

In tale fervore vitale e intellettuale si colloca l'esperienza del Movimento dei Focolari, che da oltre cinquant'anni sta dichiarando e vivendo una sua tipica proposta spirituale, piena, a un tempo, di urgenza sociale, con specifica attenzione anche alla dimensione antropologico-politica. Le riflessioni sopra esposte e le pagine di teoria politica richiamate tendono, sì, a mettere in luce più gli aspetti umani che quelli tecnici della *polis*, proprio per leggere le radici della crisi attuale; ma hanno voluto anche scegliere alcune tematiche, che ci sono sembrate più atte a stabilire punti di riferimento col pensiero di Chiara Lubich.

Proprio nel campo in esame lei apre un orizzonte fortemente innovativo quando ci presenta un tipo di uomo ben caratterizzato: un uomo che ha in radice l'esser politico e lo sente come vocazione; lo vive nella sua *polis*, ma è aperto all'intera famiglia umana; lo con-

sidera espressione forte della sua relazionalità positiva (donativa) nella quale si realizza come uomo; lo inserisce nel quadro totale dell'essere e dell'esistere, che è un "insieme" di spirituale e di terreno, e trova nello spirituale la garanzia e lo stimolo per il concreto cammino terreno: un *trinomio* organico di profondità, ampiezza, e altezza, che attinge in quest'ultima il senso vitale delle altre due.

Questo schema di antropologia non lo troviamo teorizzato dall'autrice: lo scopo che ella si prefigge, infatti, non è di impartire lezioni accademiche sulla politica, ma di illuminare un nuovo modo di viverla. Ed ha sempre suscitato iniziative pratiche nel Movimento che attorno a lei andava sorgendo, per stimolare all'azione: un'azione recante in sé idee-forza attuative del Vangelo in situazioni concrete, idee-forza che nel viverle si chiarivano man mano nel loro aspetto anche di pensiero propriamente politico.

Prima di andare all'esame dell'aspetto teorico, conviene perciò, sul piano metodologico, volgere uno sguardo rapido, ma attento, sulle principali iniziative che lei personalmente e i suoi collaboratori hanno messo in atto. Sono numerose e potrebbero essere sostenute da abbondante documentazione, ma ne daremo qui soltanto un resoconto schematico, limitandoci alle più significative.

Chiara Lubich: da Trento all'ONU

Nata in una famiglia con forte sensibilità sociale – padre operaio, un fratello partigiano – fa nel dicembre 1943 una scelta di vita: consacrazione a Dio *nel* mondo, ciò che lei chiama "quarta strada". Comincia ad attuarla dedicandosi all'uomo: rimane nella città bombardata, mentre i suoi si rifugiano in montagna; con le prime compagne dà vita ad iniziative di assistenza immediata, e le continua a guerra finita, in modo sistematico – erano già in più di cinquecento – per "risolvere il problema sociale" di Trento⁶¹. L'udienza concessale nel settembre 1948

⁶¹ M. e P. Quartana, *Uno sguardo retrospettivo*, in *Verso una nuova umanità*, Roma 1985, p. 9 (Atti del convegno del Movimento «Umanità Nuova», 20 marzo 1983, Roma).

a Montecitorio

da Igino Giordani, scrittore politico ed ecclesiale e da tre anni parlamentare, è un incontro che dovrà rivelarsi determinante per lei e per il Movimento appena nato. È un incontro che le aprirà da un lato la via ad esperienze spirituali altissime⁶²; ma fa anche esplodere in lei quell'altra dimensione del suo disegno umano-di-vino, alla quale, mentre la manifesta nell'agire, ha dato voce con uno scritto di pochi mesi prima, leggendo nello spirito francescano un forte impegno per la "giustizia sociale"⁶³.

Giordani stimola l'esprimersi di questa dimensione, poiché nel clima di profonda sintonia spirituale che si è creato, rappresenta per lei l'urgenza della problematica politica; e mette con lei in contatto altri deputati, e, in un secondo tempo, lo stesso De Gasperi, capo del governo. Ma Giordani nel dare, riceve, e ne è a sua volta stimolato: mentre approfondisce il suo "perché" cristiano nel sociale, trasforma il "come", passando dalla polemica vigorosa, talora aspra, degli anni '20⁶⁴ al dialogo. Insieme con deputati amici del "focolare", e con politici di altri partiti, costituisce una "intesa interparlamentare per la pace", presenta col socialista Calosso la prima proposta di legge per l'obiezione di coscienza, dichiara in pubblica seduta alla Camera il dovere per i cristiani di amare anche i comunisti⁶⁵: il tutto in continua comunione con Chiara. Ciò che sta avvenendo dà occasione alla giovane trentina di mostrare sorprendenti doti di vero e proprio

⁶² Cf. G. Rossé, *Il «Carisma dell'unità» alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXII, 2000/1, 127, pp. 21-34; per il ruolo svolto da I. Giordani v. p. 22.

⁶³ C. Lubich, *Questa è l'ora di S. Francesco*, in «Amico serafico», febbraio 1948, n. 2, pp. 10-12; l'articolo è firmato "Sorella Chiara".

⁶⁴ Del Giordani d'allora possiamo ricordare *Rivolta cattolica*, Torino 1925, oltre che articoli vari su «Il popolo nuovo» e «Il popolo», talvolta con violenti attacchi personali a Mussolini, capo del governo, come in *Nemesi*, in «Il popolo», 10 dicembre 1924, p. 1.

⁶⁵ I. Giordani, *Intervento alla Camera dei deputati*, 21 dicembre 1950, pubblicato su «La Via», 30 dicembre 1950 col titolo *Nulla è perduto con la pace*.

Leader politico,

in quanto a idee ed anche sul piano operativo. Nel 1959 fonda il Centro Santa Caterina, ampliato l'anno successivo a Friburgo (Svizzera) in Bureau internazionale; e formula un "decalogo" con indicazioni di comportamenti e linee di pensiero per i cristiani che intendano ispirare davvero al Vangelo il proprio impegno politico, sia ad alti livelli istituzionali sia da cittadini responsabili.

La sua attenzione viene attratta anche dalla "Chiesa del silenzio" dell'Europa dell'Est; nel 1961 si reca oltre cortina, costituendo nella parte libera di Berlino un punto di riferimento per i suoi, che operano al di là non per tramare, ma per cercare in pacifiche attività professionali occasioni di sostegno ai cristiani – preti e laici – sotto l'oppressione. Un sacerdote dell'Est si esercita nel vivere con amore la condanna a fare il lavavetri dei negozi di Praga⁶⁶; un focolarino dell'Ovest, mandato in missione speciale, va a finire in prigione (1963), dove meraviglia i carcerieri perché invece di temerli, li ama⁶⁷. Nella Germania comunista la linea data da Chiara L. ai suoi – presenza attiva nell'amore e rispetto delle leggi dello Stato – crea comportamenti politici equivalenti ad un nuovo tipo di "resistenza"; e questa non rimane ignota all'occhio onnipresente della Stasi, nei cui rapporti segreti oggi leggiamo quasi un'ammirazione per tali strani cittadini⁶⁸.

In quell'epoca c'è un assioma della fondatrice del Movimento: "Sostieni quella realtà che vuoi far cadere". Non è sofisticata strategia umana del controsenso. È certezza morale che l'amore sincero alle persone delle istituzioni riesce a spezzare la durezza anche delle strutture più disumane; in più è profonda fede nell'agire di una linea provvidenziale nella storia, anche se a tempi diversi da quelli soltanto umani.

⁶⁶ Cf. A. Boudre, *Miloslav Vlk a Praga; un lavavetri diventa arcivescovo*, con presentazione di V. Havel, Città Nuova, Roma 1994 (Vlk oggi è cardinale).

⁶⁷ E. Fondi, *Cengia (Guido Mirti)*, in «Mariapoli» 1996, 12, pp. 11-12 (neocrologio); condannato a 4 anni di carcere, ne scontò solo 4 mesi e poi fu espulso dal Paese (deputati italiani ottennero che il dirigente del PCI Luigi Longo intervenisse sui vertici comunisti di Praga).

⁶⁸ Cf. M. Dal Bello, *Oltre il muro*, in «Città nuova», 1991, 1, pp. 27-33.

Intanto, dopo il Centro S. Caterina ha fatto sorgere Centri per economia e lavoro, arte, giustizia, educazione, sanità, comunicazione e altri ambiti del sociale. E, come risposta all'appello a Dio lanciato da Pio XII di fronte ai gravi fatti d'Ungheria (novembre 1956), ha fondato i "volontari di Dio" ("Città Nuova" 1957/1, p. 1), impegnati a santificare se stessi e le proprie attività in mezzo al mondo. A loro affida come principali animatori l'insieme dei Centri, quando nel 1968 li riunisce in unico organismo, che prenderà il nome di

Movimento "Umanità Nuova",

quale espressione nel sociale del Movimento dei Focolari⁶⁹, nel disegno globale di offrire un tipico contributo al rinnovarsi di questa epoca. Per tale disegno C. Lubich mobilita sia intere famiglie con uno specifico Movimento "Famiglie Nuove" (1967)⁷⁰, sia i giovani nelle varie fasce d'età, costituendo per loro il Movimento Gen – Generazione nuova – (1966), che poi avrà particolari diramazioni per l'impegno sociale: "Giovani per un mondo unito", "Ragazzi per l'unità"⁷¹. Tale disegno si sviluppa, con l'aiuto di don Pasquale Foresi, ancora in un'altra direzione molto concreta: nel 1967 Chiara dà il via alla costruzione di una "cittadella" a Loppiano (Incisa Val d'Arno)⁷². Prende spunto dall'aver visto la

⁶⁹ Nato come *Movimento per una "società nuova"*, (v. «Mariapoli» 68, Roma 1968, pp. 115-118), assume dopo qualche anno il nome di Movimento "Umanità Nuova", e nel 1991 avrà un suo specifico *Regolamento*; vi si indicano gli ambiti di intervento come "mondi", intendendo per questi "l'insieme delle persone che operano in uno stesso campo sociale, pur appartenendo a diversi livelli e categorie" (p. 16); il campo di cui stiamo trattando in questo tema, viene indicato come "mondo della politica e pubblica amministrazione" (pp. 19-20).

⁷⁰ A. M. e D. Zanzucchi, *I focolari e la famiglia. Notizie storiche* in Ch. Lubich, *Una famiglia per rinnovare la società*, Città Nuova, Roma 1993.

⁷¹ Nel giugno 1966 nasce il "Movimento Gen 2" (seconda generazione), a cui seguono i "Gen 3" (1970) e i "Gen 4" (1972); le due diramazioni indicate nel testo vengono fondate, rispettivamente, nel marzo 1985 e Pasqua 1984.

⁷² Un membro del Movimento dei Focolari, Vincenzo Folonari, mette a disposizione di Chiara la propria parte di eredità costituita da un centinaio di ettari in tale zona. Oggi ci sono 700 abitanti, per metà circa residenti fissi, e per l'altra studenti-lavoratori che si preparano per entrare in focolare o per accedere alle altre vocazioni in seno al Movimento.

comunità benedettina di Einsiedeln (Svizzera), ma trasforma l'idea all'oggi e la sviluppa: vuol realizzare "una città formata non da un'abbazia o da alberghi, ma da case, luoghi di lavoro, scuole, ecc., come una comune città". Vi fa confluire giovani e insegnanti, laici e sacerdoti, e poi famiglie intere, con bambini e asili, facendo sorgere attività artistiche, industriali, agricole, commerciali. Il suo progetto?: costruire una "città vera e propria", che abbia anche il "proprio folklore [...] ed esprima la propria arte e propri studi", e sia il "bozzetto di una società nuova", facendo vedere il "mondo rinnovato in città concrete, in città nuove"⁷³. I giovani della "cittadella" di Loppiano hanno costituito due complessi musicali – "Gen Rosso" per la parte maschile, "Gen Verde" per quella femminile – che danno spettacoli in varie città del mondo.

Riprendendo così il discorso sui Gen, oltre che in attività artistiche Chiara L. li coinvolge in iniziative sociali e politiche in seno alla propria gente, ma anche per ristabilire la pace tra i popoli, proprio a cominciare dai giovani, in momenti di forti tensioni, come per le isole Malvine-Falkland, per l'Irlanda del Nord, per i lavoratori turchi in Germania. Vanno ricordate per il loro taglio particolare: la "operazione Libano", con commissioni di adulti e giovani inviati a prendere contatto con capi di Stato o di governo (USA, Belgio, Spagna, Giordania) e con le ambasciate di molte nazioni⁷⁴; e l'azione epistolare condotta durante la guerra del Golfo dai più giovani del Movimento, quale indice eloquente della scelta "politica" della fondatrice di considerare "cittadini attivi" anche i bambini al loro primo saper scrivere⁷⁵.

⁷³ Cf. *Come un arcobaleno, gli "aspetti" del Movimento dei focolari*, Roma 1999, pp. 475, 479, 481 (475-486). A tutt'oggi sono 20 le "cittadelle" già costruite nei vari continenti; in qualcuna, come in Araceli (S. Paolo del Brasile) e ad O'Higgins (Buenos Aires) opera anche un polo industriale. Tutto è nato certamente per l'operosità umana, ma anche, sempre, con lampanti interventi della Provvidenza, che sono per Chiara L. e i suoi continue dimostrazioni del concreto cointeressarsi di Dio "alle nostre faccende" (v. *infra*, n. 113).

⁷⁴ G. Garagnani, *Libano: perché riprenda il dialogo* (con *Un appello ai governi* dei Movimenti internazionali "Umanità Nuova" e "Giovani per un mondo unito"), in «Città nuova», 1989, 12, pp. 12-15.

⁷⁵ M. De Stefano, *Caro Saddam Hussein..., ibid.*, 1990, 22, pp. 40-41.

Ciò costituisce la rivalutazione radicale della vocazione politica insita in ogni essere umano. In tale linea viene elaborato il “triplice patto” tra elettori ed eletti con impegno etico, programmatico, partecipativo: gli uni e gli altri agiranno secondo concetti dinamici di delega e di rappresentanza, sì che queste non esprimo la sovranità del popolo, riducendola al nudo votare ogni quattro o cinque anni, ma assicurino ai cittadini modi concreti di esercitare una continua co-gestione della cosa pubblica⁷⁶. È un patto che Chiara L. indica tra le “prime idee nuove, prime realizzazioni” del suo Movimento⁷⁷; su di esso fioriscono esperienze attuative in varie parti del mondo⁷⁸ ed anche un certo interesse della cultura politica⁷⁹.

La sua attenzione oltre che all’agire politico all’interno di un popolo, è rivolta con cura crescente a un’altra dimensione: l’*universalismo*. Il concetto dell’“unico popolo di Dio”, per lei vivissimo sul piano religioso, lo traduce in operante prospettiva socio-politica fin dai primi passi del Centro Santa Caterina (Mariapoli estiva di Fiera di Primiero, Trento 1959 e Friburgo, Svizzera 1960). Lo attua con iniziative varie anche sul campo dell’agire economico⁸⁰; e nel 1987 giunge l’entrata nell’ECOSOC (commissione economico-sociale) dell’ONU, prima come Bureau internazionale dell’economia

⁷⁶ T. Sorgi, *Votare non basta*, in «Città nuova», 1985, 11, pp. 13-15 e *Per gli eletti triplice impegno*, in «Avvenire», 31 marzo 1985, p. 11, (ed. Abruzzo).

⁷⁷ L. C., *H. c. doctorate in Humane Letters to C. Lubich*, in «Living City», july 1997, pp. 12-14 (in p. 14 riporta “Excerpts from C. Lubich’s acceptance speech”).

⁷⁸ Un primo cenno di bilancio in D. Mangano, *Il patto eletti-elettori*, in «Città nuova» 1993, 24, pp. 31-33; maggiori dati, con interviste, in D. Ropelato, *Partecipazione politica e cattolici: l’innovazione*, tesi di laurea in Scienze politiche, Università degli Studi, Firenze, 1996/97.

⁷⁹ Oltre alla tesi di laurea cit. alla nota precedente, si veda: L. Fronza Crepaz, *Il “patto” come metodo politico*, in «Gen», 1994, 10, p. 7; A.M. Baggio, *Sovranità in crisi*, in «Città nuova», 1994, 10, pp. 44-46; Id., *Eletti ed elettori*, *ibid.*, 11, pp. 47-49: lo stesso autore ha introdotto questo argomento nelle scuole della *Res nova*, da lui fondate nel 1994.

⁸⁰ C. Lubich, *Economia e lavoro nel Movimento Umanità Nuova*, in «Atti del convegno», Roma, 3 giugno 1984, pp. 10-21; in tale convegno lei fonda il Bureau internazionale “Economia e lavoro” di “Umanità Nuova”, indicandogli sette punti programmatici (p. 94).

e lavoro, poi come Movimento “Umanità Nuova”. Ripropone la prospettiva universalistica con nuovo vigore nel congresso internazionale dell’anno successivo: *Per una civiltà dell’unità* è il suo tema, a cui segue un “Appello per l’unità dei popoli”⁸¹.

Più di recente, nel suo creativo rispondere a problemi che incontra, si pone ancora due traguardi di grande portata. Da S. Paolo del Brasile, che lei vede con la “corona di spine” delle sue *favelas*, dà l’avvio nel 1991 alla “Economia di comunione”⁸². Sul piano strettamente politico, per rispondere al disagio espostole da cristiani impegnati in partiti diversi, nel maggio 1996, a Napoli, fonda il

«Movimento dell’unità».

È non un altro partito aggiunto, ma il coordinarsi spontaneo dei politici, che pur in posizioni diverse ed anche opposte, hanno saggezza e coraggio di dare priorità all’intimo della coscienza per giungere, in date occasioni, a un agire comune in difesa e promozione di valori cristiani⁸³. È una linea concreta, che presto si allarga anche ai non-cristiani per un impegno comune sui valori profondi dell’uomo⁸⁴; inoltre da azione nazionale si amplia in dialogo tra politici di diverse nazioni⁸⁵, e da azione saltuaria e congiunturale passa a presentarsi come concezione strutturale di un nuovo tipo di politica.

A questa realtà in cammino la fondatrice imprime nuovo impulso mediante una lettera dal Brasile del maggio 1998, con la

⁸¹ Id., *Per una civiltà dell’unità*, in «Atti del convegno», Castelgandolfo (Roma), 11-12 giugno 1988, pp. 10-18; v. *ibid.*, *Appello per l’unità dei popoli*, pp. 50-55 (firmato “Umanità Nuova”, “Giovani per un mondo unito”, “Ragazzi per l’unità”).

⁸² G. Boselli, *Intervista a Chiara Lubich. Una cittadella pilota*, in «Città nuova», 1991, 13, pp. 27-34; Id., *Una economia di comunione*, *ibid.*, 14, pp. 27-31.

⁸³ Le circostanze della fondazione, le idee ispiratrici, la prima diffusione in Italia e nei continenti sono ricordate da Chiara Lubich nel suo *Discorso ai politici e agli imprenditori*, Brasilia, 7 maggio 1998, riportato in «Umanità Nuova», XX, 1998/6, 120, pp. 659-666.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 661.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 663-664.

quale affida ai suoi una consegna: approfondire l'aspetto culturale. Eppure questo era già abbastanza curato con corsi di formazione e aggiornamento del Movimento «Umanità Nuova» e del Movimento «Gen», con due “scuole sociali” funzionanti da tempo in Brasile e Argentina, con le scuole della *Res nova* in Italia, oltre che con varie pubblicazioni: il quindicinale «Città nuova» (dal 1956); il mensile «Ekklesia» durato dal 1967 al 1971 e affiancato da “quaderni” ed altri volumi collettanei monotematici; e soprattutto il bimestrale «Nuova Umanità» (iniziato nel 1968) di notevole impegno scientifico, prevalentemente teologico-filosofico. C. Lubich indica ora ai suoi della politica un traguardo più alto: impegnarsi nello studio – in dialogo con la cultura contemporanea – per raggiungere veri livelli scientifici onde far fiorire una corrente di pensiero politico, che rifletta la spiritualità dell’unità⁸⁶; e nel febbraio 1999 invita alcuni esperti e studiosi di politica a formulare linee di statuto e di programma teorico e operativo, per dare al Movimento dell’unità la capacità di proporsi anche all'esterno dell’ambiente focolarino.

Intanto la presenza attiva di Chiara L. si sviluppa in modi per lei inusuali sulla scena culturale e politica: così di una piccola città, come di una cattedra universitaria o di un parlamento. Viene insinuita di premi dal netto sapore politico, come quello per la pace (Unesco, Parigi 1996) e per i diritti dell'uomo (Consiglio d'Europa, Strasburgo 1998). Riceve lauree *honoris causa* non solo in discipline strettamente attinenti la teologia o il dialogo interreligioso⁸⁷, ma anche in Scienze sociali (Lublino, 1996 e Fairfield, USA 1997), in Filosofia (Città del Messico 1997), in Scienza delle Comunicazioni sociali (Bangkok, Tailandia 1997), in Umanità e scienza della reli-

⁸⁶ Id., *Lettera da Brasilia*, 7 maggio 1998, stralci pubblicati, in «Mariapoli», 1999, 10-11, p. 15; identico impegno vi si chiede per il campo dell'economia e lavoro, i cui responsabili hanno promosso studi e ricerche, suscitando l'interesse e la partecipazione di ambienti accademici, e gestiscono un periodico “Economia di Comunione, una cultura nuova”, al sesto anno di vita; hanno curato due recenti pubblicazioni: uno “speciale” di «Nuova Umanità», XVIII, 1996/6, 108, (edito anche come L. Bruni (ed.), *Economia di comunione*, Città Nuova, Roma 1999) e L. Bruni, V. Moramarco (eds.), *L'Economia di comunione verso un agire economico a «misura di persona»*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

⁸⁷ Le riceve a Manila, Filippine, e a Taipei, Taiwan, ambedue nel 1997.

gione (San Paolo, Brasile 1998), una laurea multidisciplinare a Buenos Aires (Argentina 1998), in Scienze economiche (Pernambuco, Brasile 1998 e Piacenza 1999), in Psicologia (Malta 1999). Viene chiamata a parlare al Simposio del WCRP presso la sede ONU (New York 1997), a un incontro di imprenditori e politici presso il Parlamento federale brasiliano (Brasilia 1998), a una seduta del Parlamento federale svizzero (Berna 1998), ai deputati del PPE presso il Parlamento europeo (Strasburgo 1998), a deputati di maggioranza e opposizione presso il Parlamento di Lubiana, Slovenia (1998), a politici e pubblici amministratori a Fontem, Camerun (maggio 2000). Riceve la cittadinanza onoraria nelle città più diverse, come, per dirne solo alcune, Rocca di Papa (1995), Bologna (1997)⁸⁸, Palermo e Buenos Aires (1998), Roma (febbraio 2000). Sono tutti riconoscimenti del suo impegno operativo e intellettuale nelle concrete realtà umane e, allo stesso tempo, sono occasioni che la invitano a comunicare ancora il suo messaggio spirituale, applicandone la ricchezza di contenuti antropologici e sociali a precise situazioni civili, locali, nazionali, mondiali.

CONCEPIRE UNA POLITICA ALTA

Nell'intraprendere l'analisi della sua concezione politica, bisogna precisare che il nostro è solo un primo tentativo, basato su riflessioni, esortazioni, indicazioni programmatiche di Chiara Lubich, scritte o dette e poi diffuse attraverso una pubblicistica finora più divulgativa-narrativa che sistematica-scientifica. Qui non utilizziamo se non in minima parte il patrimonio di intuizioni ed esperienze spirituali da lei vissute nel 1949-51⁸⁹, ed ora in via di sistematizzazione ed elaborazione nella Scuola Abbà, sia per l'aspetto

⁸⁸ Il comune di Bologna le ha conferito l'onorificenza *La Turrita*, equivalente alla cittadinanza onoraria.

⁸⁹ Cf. G. Rossé, *Il «Carisma dell'unità» alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, cit.; nell'articolo si esamina solo l'inizio di tale esperienza.

teologico che per quello delle scienze umane. Va detto, comunque, che tali intuizioni ed esperienze costituiscono già la sostanza della “spiritualità dell’unità”, quale si è venuta sviluppando fino ad oggi, con le connesse forme di “incarnazione” in ogni possibile aspetto del sociale, ivi compreso l’impegno politico.

In riguardo a questo le sue posizioni si dimostrano, certamente, innanzitutto come offerta di una spiritualità che animi la “città dell'uomo”, ma anche come enunciazione di principi specificamente politici e indicazione di metodo per l’attuazione, la quale li verifica e talvolta li precede.

Premessa necessaria: chioma e radice

Una difficoltà può far velo, ma forse più per il comune lettore che non per i ricercatori e studiosi; lei infatti non ci offre né scritti sistematici di politica né pagine in cui tratti solo di politica. Costante è nel suo agire e pensare il riferimento al sacro. In tutti i suoi scritti e conversazioni risulta affermata una verità di fondo: la coesenzialità fra il divino più alto e il concretissimo agire umano, di cui quello politico è una delle espressioni più vive e problematiche.

Non è una coessenza che rischi di cadere in integralismo: la intima fusione tra i due elementi non diventa mai confusione, né schiacciamento del naturale da parte del soprannaturale. Unità e distinzione fra essi sono nel loro essere e operano nel loro esistere, secondo ciò che lei chiama “modello trinitario”: ognuno dei due ha propria specifica consistenza, e la realizza nel donarsi, rafforzando quella dell’altro.

Valorizzando i dati comuni della fede e della elaborazione teologica, Chiara Lubich sottolinea il fatto che, proprio per essere stato creato da Dio a sua “immagine e somiglianza”, l’uomo è “come un ‘tu’ che sta di fronte a Dio”, ed è abilitato a dirgli in autonomia e responsabilità il proprio “sì” o il proprio “no”⁹⁰. E

⁹⁰ C. Lubich, *Il sì dell'uomo a Dio*, 1981, in *Scritti spirituali/4 (Dio è vicino)*, Città Nuova, Roma 1995², pp. 224-228; è lo stesso Creatore che, “vede[ndo]

rilancia – con un'ampiezza e profondità da valutare, obiettivamente, in gran parte nuova – la motivazione mistica della dignità dell'uomo, dichiarata dal Vangelo per la presenza di Gesù in ognuno di noi: “Quello che farete al più piccolo l'avrete fatto a me” (*Mt 25, 40*). È un principio che lei vede valido e da attuare non solo come realtà religiosa e caritativa, ma come *ratio* di ogni agire umano in tutte quelle che in linguaggio ecclesiale vengono chiamate “realtà terrene” (famiglia, lavoro, educazione, arte, socialità, politica e via dicendo). E lo fa cominciando col precisare che amare Gesù nel fratello non può significare “usare l'uomo come mezzo per amare Dio”; ma, facendo suo il pensiero di un teologo belga, afferma: “L'uomo è in se stesso un fine [...] ha una sua grandezza intrinseca”⁹¹.

Può esserci utile ancor più un concetto da lei enunciato per un altro campo d'azione, ma di lecita applicazione anche nel nostro: l'amore inter-umano e l'amore a Dio sono “l'un dell'altro fioritura e radice”⁹². Il che vuol dire che anche quel rapportarsi inter-umano che è la politica, non solo non viene alienato nel rapporto con Dio, ma ne risulta potenziato (è fioritura, è chioma) e a sua volta potenzia il rapporto verso l'alto e può addirittura generarlo (è radice).

Si aggiunga il fatto che lei propone questa sua tematica politica – senza un minimo autocensurarsi – anche ai cosiddetti “non-credenti”. A fugare infine ogni dubbio basterà leggere i suoi scrit-

(= valutando) buone” le cose e “assai buono” l'uomo, ne afferma l'intrinseca consistenza e la valorizza con l'affidare all'uomo compiti di sovranità (*Gen 1, 26-31*); per tale suo rapportarsi all'intero creato qualcuno parla di “laicità” di Dio (cf. P. Siniscalco, *Laici e laicità*, Ave, Roma 1986, pp. 5-7 e 37-38, con bibliografia connessa).

⁹¹ *Gesù nel fratello*, 1977, in *Scritti Spirituali*, cit., pp. 219 (v. anche pp. 209-220).

⁹² Si tratta di uno “scritterello” (dice C. Lubich) del 1949, ma edito per la prima volta, e commentato, in «Mariapoli», 1996, 5, pp. 2-3 e 6, pp. 2-4; scrive ora “fioritura” ora “chioma” (dell'albero) con identico significato. In *Gesù nel fratello*, cit., l'autrice riporta un testo patristico – da lei scoperto nel comporre il volume stesso – di Gregorio Magno, che, trattando il tema dei due amori, aveva usato i termini *radici* e *chioma*, “servendosi, anche lui, – ella scrive – d'un esempio tanto familiare a noi” (*ibid.*, p. 212).

ti per costatare quale serena armonia ella veda – e ci narri – tra il cielo e la terra, con scambio vitale tra luce di quello e colori di questa, a beneficio della sofferta storia nostra terrena, proprio a garanzia e alimento del realizzarsi dell'umano.

In coerenza con tale “rampa di lancio”, applicazioni e riflessioni politiche di Chiara le troviamo che fioriscono qua e là nelle pagine “sacre” alla più pura contemplazione, senza però far mancare passi come veri e propri documenti di specifico politico; il tutto procede secondo una linea di pensiero costante, in piena continuità logica, pur con sviluppi nel tempo come approfondimento o come nuove modalità di applicazione, secondo le persone, le occasioni, le problematiche con le quali s’è trovata a dialogare.

Bisogna pur dire come da parte degli stessi suoi collaboratori – che da anni svolgono temi in simposi e congressi o pubblicano articoli a commento di suoi scritti – si sia appena all'inizio in quanto a riflessione su certi aspetti del suo pensiero concernenti più esplicitamente le scienze dell'uomo, come psicologia, pedagogia, sociologia, economia, politica⁹³.

Qualcosa però è cambiato con la “svolta” culturale avviata dalla lettera del 7 maggio brasiliano: sue pagine fin allora lette quasi esclusivamente in chiave di “spiritualità della politica”, rilette oggi con ottica “scientifica”, vengono in luce anche nei loro contenuti di precisa valenza politica, come metodo e come dottrina.

Stiamo compiendo i primi passi in tale rilettura, coscienti che bisognerà andare a un lavoro più sistematico e completo, da costruirsi a più voci.

Abbiamo risultati ancora acerbi e soprattutto parziali; possiamo però già dire che emergono evidenti e con accenti tipici diverse categorie concettuali. Cerchiamo di presentarne uno schema per offrire un'idea della struttura portante del suo pensiero sulla *polis*; passeremo poi ad una prima rapida rassegna di suoi scritti, da considerare quali “documenti” più significativi sul tema specifico.

⁹³ Qualche passo in più si è fatto per il “mondo dell'economia e lavoro”, ancora prima dei due volumi citati in n. 86, allorché si è dedicato un numero speciale di «Nuova Umanità», XIV, 1992/80-81 all'analisi, sotto diversi aspetti, della appena nata “Economia di comunione”.

Dio, l'uomo, la città

Analizziamo per sommi capi alcune di tali categorie, riprendendo il discorso sulla domanda “quale uomo?” e continuando ad esporre la sua risposta:

a) *l'uomo* di C. Lubich è radicalmente abitato dal divino, in virtù del suo essere creaturale; se aderisce ad esso, l'anima è “riempita di tutto il Cielo”, ella scrive; e ciò costituisce «“la Realtà vera di me, il mio vero io”. Così è anche per tutti gli altri uomini, pur se rimangono “ciechi alla visione di Dio dentro e fuori di loro”; a me, a ognuno che già vive tale “fusione” interiore, e la vede negli altri “sotterrata”, tocca agire per aiutarli, sì che essi la facciano risorgere in loro. Così possiamo agire insieme e portare dappertutto “Luce” e “Fuoco”. Allora tutto si rivoluziona: politica e arte, scuola e religione, vita privata e divertimento. Tutto»⁹⁴. In una parola, operiamo per la “risurrezione” della città.

È un *uomo a tre dimensioni*, quelle componenti il *trinomio* che abbiamo indicato nell'iniziare ad esporre la sua tipica risposta alla domanda “quale uomo?”. Sono: – la *profondità*, che gli scopre e illumina le radici del proprio sé; – l'*ampiezza*, che lo slancia oltre ogni confine, nella sua relazionalità orizzontale; – l'*altezza*, come “Cielo” che lo abita, anche a sua insaputa, e lo urge nella sua relazionalità verticale. È una *tridimensionalità* simile a quella che anni fa ci è sembrato di poter individuare nella concezione di uomo sottostante alla *Populorum progressio* di Paolo VI (1967)⁹⁵,

⁹⁴ C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità», XVII, 1995/6, 102, pp. 5-8, ma già pubblicato su «La Viat» del 29 ottobre 1949, n. 36, con la prima parola del titolo leggermente diversa (*Resurrezione*), a firma S. Luce (S. iniziale di Silvia, nome di battesimo di Chiara L.); nella grafia del titolo e nel cognome adattato vediamo la mano del direttore del settimanale, Igino Giordani.

⁹⁵ T. Sorgi, *Sviluppo della dottrina sociale nell'Enciclica*, in *Populorum progressio*, Quaderno di *Ekklisia*, n. 1, Roma 1967, pp. 18-39; nelle pp. 25 e 29-30 accenni sulla concezione dell'uomo, esaminata poi, come tema specifico, in Id., *Le grandi idee della "Populorum progressio". Il nuovo umanesimo*, in «L'Araldo abruzzese», 2 luglio 1967: vi si indicano così le tre dimensioni dell'umanesimo paolino: a) in profondità: comprende “tutto l'uomo” nelle sue componenti; b) in ampiezza: abbraccia l'umanità intera in una “comunione sacra”; c) in cammino: l'uomo non si realizza se non sviluppandosi, e questa è la dimensione dinamica,

ma con una differenza riguardo alla terza dimensione: considerata solo in questa enciclica, è presente come “apertura verso l’Assoluto” e come crescere dell’uomo che “non realizza se stesso se non trascendendosi”⁹⁶; nell’antropologia di C. Lubich il “divino” è dentro l’uomo, oltre che punto da raggiungere è punto di partenza, e, se è “sotterrato”, l’amore del fratello lo fa “risorgere”.

Ci troviamo di fronte un nuovo tipo di *uomo nuovo*, dotato di forte unità interiore, ricco di intelligenza dei valori realizzanti in pienezza la vita personale e sociale; è uomo capace di amare fino a dare la vita non solo per la patria o per un ideale, ma anche per ciascuno degli altri uomini, che vede tutti quali fratelli; con essi è *uomo di comunione*, qualunque sia il loro credo religioso e politico, quale che sia la loro vita concreta, anche deviante; è un *uomo-mondo*⁹⁷ aperto sull’umanità, capace di apprezzare anche le culture altrui.

Si tratta di un’antropologia che contiene molti elementi inediti, da approfondire in linea preliminare sotto l’aspetto teologico, filosofico, sociologico in sedi evidentemente diverse da questa. È opportuno dire intanto che qualche accostamento è possibile accennarla, fatte le dovute differenziazioni: con la versione buona dell’uomo di Hobbes – *homo homini deus* – che vivendo la carità e la pace si eleva *ad similitudinem Dei*⁹⁸; e con l’uomo di Aristotele, il quale ipotizza che l’intelletto “o sia esso stesso divino o sia la parte più divina che è in noi”⁹⁹. Sarebbe anche interes-

che punta verso il trascendente. Tale analisi veniva stimolata come risposta alla tesi di H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Boston 1964; tr. it. Einaudi, Torino 1967, uno dei testi ispiratori della “contestazione” giovanile, già viva in USA, Francia, Germania e in arrivo allora anche in Italia.

⁹⁶ *Populorum progressio*, 42; in un documento tutto puntato sulla crescita dei *popoli*, sono continui i richiami alla crescita dell’uomo “personale e comunitaria” (v. nn. 14, 15, 17, 18, 20, 21, 34, 36, 42, 43), secondo un’antropologia che, pur già ricchissima, non esaurisce però qui il pensiero di Paolo VI sull’uomo, e che non è possibile riferire in queste pagine.

⁹⁷ C. Lubich, *Per un uomo-mondo*, 1972, in *Colloqui con i Gen*, Città Nuova, Roma 1978³, pp. 160-169.

⁹⁸ Testo di T. Hobbes, cit. in n. 21; il filosofo inglese parla qui della “somiglianza di Dio” solo come punto di arrivo.

⁹⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a; oltre a questa ipotesi di partenza, anche per il filosofo greco c’è un punto di arrivo nel “divino”: “certi uomini diventano dèi per la loro virtù straordinaria”; ma poco dopo precisa: “è raro

sante compiere qualche confronto con la “antropologia soprannaturale” di Rosmini¹⁰⁰, e ancor più con quella, or ora accennata, dell’enciclica paolina;

b) *l’agire politico* di tale uomo è: il maturarsi in lui dell’amore inter-personale in amore sociale¹⁰¹. Questo è solidarietà e reciprocità tra cittadini, tra gruppi sociali, tra culture, tra popoli, con relazioni condotte su un modello “trinitario”; è impegno per sanare le disarmonie e piaghe sociali, quale risposta qui e oggi al grido di “Gesù abbandonato” in ogni soggetto debole e situazione critica¹⁰².

c) *il popolo*: è visto come “popolo di Dio” planetario, distribuito in etnie diverse, destinate a riscoprire il loro originale essere comune e a diventare UNO; con rispetto delle varie identità, tutte armonizzabili; dall’“amare la patria altrui come la propria” – visto dai cittadini – si passa all’amarci dei popoli fra loro e al dialogo delle culture, per giungere alla “comunione mondiale” di culture e di popoli¹⁰³.

che ci sia l’uomo divino”; a questo punto però, l’uomo saggio e virtuoso si chiude nei puri piaceri contemplativi dello spirito, raggiungendo uno stato di “autosufficienza” (*autarkia*) per cui non ha più bisogno della *polis* (*ibid.*)

¹⁰⁰ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, 1884 (postumo), rist. Città Nuova, Roma 1983, vol. 39 e 40 dell’*Opera omnia*; si veda in particolare *L’uomo perfettamente costituito*, L. II, cap. 1, vol. 39, pp. 277-311.

¹⁰¹ “Occorre partecipare coscienti alla vita di tutti i giorni [...]. E non solo alla vita privata, rapporto gomito a gomito coi fratelli, ma anche coscienti pienamente e consapevolmente dei vasti avvenimenti che si svolgono ai nostri tempi” (C. Lubich, *Pensieri* [1961], *Scritti spirituali*/1, p. 143); “oggi i tempi domandano al seguace di Cristo qualcosa di più: una coscienza sociale del cristianesimo” (Id., *Maria, regina del mondo* [Meditazioni 1959], *ibid.*, p. 218).

¹⁰² Id., *Per una civiltà dell’unità*, in *Una cultura di pace per l’unità dei popoli*, cit., p. 16: “scorgere nelle difficoltà e storture e sofferenze del mondo [...] il volto di Cristo abbandonato [...]. È lui la molla che fa scattare le migliori energie del nostro essere – specie di noi cristiani – in favore dell’uomo”. Come avviene per la “presenza” di Gesù nel fratello, anche questa “presenza” dolorante è, per la spiritualità di C. Lubich, un concetto mistico che si fa motivazione di agire storico nel tessuto sociale e politico.

¹⁰³ Id., *Popolo di Dio* (*Pensieri*, 1964), *Scritti spirituali*/1, p. 164; id., *Per un uomo-mondo*, cit., pp. 163-164.

d) *la famiglia* è soggetto sociale primario e si pone come modello, stimolo e preparazione per i singoli aspetti della comunità politica¹⁰⁴;

e) il *cittadino*: è cosciente della sua *filialità* divina, del “Cielo” che è in lui; lo è anche dell'*autorità* che, “data da Dio ad ogni uomo”, fa di lui la prima partecipazione dell’amore di Dio per la città, e lo rende “non l’oggetto ma il soggetto vero della comunità politica”¹⁰⁵; perciò tiene atteggiamenti più attivi, razionali, responsabili di fronte alle strutture; cura la propria formazione politica; agisce in unità con altri – almeno in due – e trova nuove forme di partecipazione; sceglie un partito ragionando e amando e non odiando, per convinzione e non per interesse, sa riconoscere il vero e il buono che è negli altri partiti, matura per sé e difonde una nuova concezione del ruolo dei partiti; aiuta nella verità e nella carità i gestori della cosa pubblica a svolgere bene i loro compiti; non ha nemici politici, ma solo politici con opzioni diverse dalle sue, “candidati”¹⁰⁶ anch’essi all’unità, vale a dire almeno al dialogo costruttivo;

f) *l’autorità*: “viene da Dio”, è “partecipazione” della sua autorità¹⁰⁷; l’autorità data da Dio “ad ogni uomo” costituisce la “radice della specifica partecipazione ad essa che investe” chi deve curare il governo della città¹⁰⁸. Ora, se Dio è amore, se è Trinità,

¹⁰⁴ Id., *Semi di comunione per l’umanità del terzo millennio. Una proposta*, 1993, commentato a più voci in N. Pozzi (ed.), *Come la famiglia così la società*, Città Nuova, Roma 1995.

¹⁰⁵ C. Lubich, *Il Movimento dell’unità per una politica di comunione*, Castelgandolfo, Roma, 9 giugno 2000 (cf. *infra*, p. 607).

¹⁰⁶ Id., *L’unità e Gesù Abbandonato*, Roma 1984: “ogni persona che incontriamo per strada non possiamo non considerarla candidata all’unità” (p. 47). È una “candidatura” che vale non solo per strada, ma anche nei luoghi politici: “se gli uomini attuassero l’unità [...] vedremo... famiglie... fabbriche... scuole” rinnovarsi e i “Parlamenti tramutarsi in luoghi d’incontro di uomini cui preme, più che la parte che ciascuno sostiene, il bene di tutti, senza inganno di fratelli e di patrie”: Id., *Unità: parola divina (Frammenti 1963)*, *Scritti spirituali*/1, p. 262.

¹⁰⁷ Il secondo dei 10 punti da lei indicati al Centro Santa Caterina dice: “Riconoscere l’autorità come partecipazione dell’autorità di Dio”; Id., *Tre date*, in I. Giordani, *Cristianizzare la politica*, Roma 1962, p. 42.

¹⁰⁸ Id., *Il Movimento dell’unità*, cit. (cf. *infra*, p. 607).

ne vengono due conseguenze razionali: – l'*autorità* umana partecipa dell'amore di Dio per l'uomo; – l'*autorità* è un rapporto secondo il modello "trinitario", cioè reciprocità fra governanti e governati. Modello "trinitario"¹⁰⁹ vuol dire anche non concezione monolitica e totalizzante del potere e della *polis*, ma intreccio vitale di unità e pluralismo. Viene precisato che la sovranità di Dio "non è assoluta" ed agisce col "libero contributo" dell'uomo che "può" darlo o no¹¹⁰. In tal modo si immette un'anima nel potere; e in ogni gestore della cosa pubblica si illumina la coscienza del suo operare il bene dei cittadini, nei quali scorge lo stesso "divino" che è in lui. Con tutto questo discorso Chiara L. non propone la "sacralizzazione del potere"; anzi esprime esplicito "riconoscimento della specificità della politica, con le sue proprie competenze", e respinge ogni integralismo¹¹¹. Né d'altro lato pensa alla resistenza violenta dei "monarcomachi". La sua posizione "dottrinale" trova attuazione ed esegesi nel comportamento "storico" dei suoi – già esposto – di fronte ai governi comunisti dell'Est europeo: riconoscono anche l'*autorità* politica dei "senza-Dio"; e non si limitano a "pregare per la conversione" del re ingiusto, co-

¹⁰⁹ Sull'incidenza nel politico di una concezione trinitaria, v. A. M. Baggio, *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, cit., spec. pp. 790-797; v. anche E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Roma 1989, pp. 175-190 (due capitoli specifici, dedicati a *Política e Potere-autorità*); il suo studio si richiama naturalmente ad altri autori di riflessioni sul tema trinitario, tra i quali Chiara Lubich, Klaus Hemmerle e Piero Coda, all'interno della Scuola Abbà, e Bruno Forte.

¹¹⁰ C. Lubich, *La sola buona, Scritti spirituali/2*, pp. 103-104: "Dio non è un sovrano assoluto, che chiede solo il servizio", ma ci trascina in una "divina avventura, dove [...] portiamo momento per momento il contributo della nostra libera volontà"; e precisa: "Possiamo portare!"; "possiamo", a sottolineare l'importanza del nostro *consenso*, necessario perché proceda la "avventura" disegnata da questo sovrano. Il suo regnare ha così il connotato fondamentale della *democrazia*: dove elezioni e maggioranze sono le pur necessarie istituzioni strumentali, ma la sostanza è il *consenso* libero e consapevole del *demos* (= popolo), dei singoli cittadini.

¹¹¹ Id., *Il Movimento dell'unità*, cit. (cf. *infra*, p. 608): "Nel Movimento non si vuole certo confondere religione e politica, come è avvenuto ed avviene per gli integralismi di cristiani ed anche non cristiani". Anni prima aveva ricordato che la "nostra esperienza nell'osservanza della parola *Date a Cesare quel ch'è di Cesare* (Mt 22, 21)", dimostra "la più profonda garanzia" di rispetto delle "leggi dello Stato (che non siano contro la legge di Dio)", cf. *Verso una nuova umanità*, cit., p. 46.

me suggerisce Bossuet, ma amano le persone delle strutture, anche i carcerieri, aiutandole così a gestire con più umanità il loro potere¹¹².

g) *la partecipazione*: alla luce di quanto detto nei punti precedenti e si dirà in quelli che seguono, l'*uomo* che vive il suo esser *cittadino*, titolare in radice di una *autorità*, *partecipa* alla gestione della cosa pubblica non come ad un potere che sia di altri, ma a qualcosa di proprio, ad una responsabilità affidatagli dal Creatore prima che dalle leggi di una maggioranza; ne scaturisce uno stimolo a rivedere, sul piano del diritto costituzionale e pubblico, istituti fondamentali quali la *delega*, la *rappresentanza* e la stessa *partecipazione politica*.

h) *il collegamento di umano e divino*: sembrerebbe un concetto – e, per i credenti, una realtà – del tutto religioso e spirituale; invece è finalizzato ad essere concreta categoria storica e politica. Ciò si verifica per due vie: – la fede nell'agire della *Provvidenza* dentro le vicende dei singoli e dei popoli; – il richiamo costante a concetti *mistici* (Gesù nei fratelli, specialmente negli ultimi, Gesù in mezzo a noi, l'Abbandonato in croce, il “Corpo mistico”) quali stimoli a rapporti sociali e politici molto più profondi. Nella prima via il saper di “non essere soli” nel “costruire la città terrena e rinnovare il mondo” non ci addormenta in fatalistico provvidenzialismo, ma accresce luce e vigore del nostro operare storico¹¹³. Seguendo l'altra via, C. Lubich trae dal Vangelo

¹¹² Il precedente fondamentale è di certo l'atteggiamento di Gesù davanti a Pilato e dei martiri, dei primi secoli come di oggi; ma per noi vale anche il particolare episodio di Paolo, prigioniero a Filippi: scioltesi le catene e apertesi le porte per evento miracoloso, si preoccupa per la vita del carceriere che, temendo l'avvenuta fuga dei prigionieri, sta per suicidarsi; ma egli lo rassicura, mostrandogli che sono ancora tutti lì (*At 16, 24-30*).

¹¹³ Id., *L'amore che ci rende fratelli* (*Sì, sì, no no*, 1973), in *Scritti spirituali/2*, pp. 187-188: “Se il Natale ci ricorda fino a qual punto Dio ci ha amati, e cioè fino a farsi uno di noi, è facile capire come la logica del suo amore gli faccia desiderare di essere sempre cointeressato alle nostre faccende”. Qualche anno dopo ella scrive: “si conduce la propria vita, si costruisce la città terrena, si vuole rinnovare il mondo, come se in questo sforzo dovessimo far tutto da noi”; e invece “noi non siamo soli. Se l'accogliamo, può giocarvi questa Presenza superiore e straordinaria, in grado di aiutare in maniera imprevista, di arricchire e di subli-

sempre nuove motivazioni per “mettere l'uomo al centro dei nostri interessi”¹¹⁴ e per “portare l'aiuto all'uomo alla massima tensione”, onde “ristabilire gli equilibri sociali” a risurrezione di ogni abbandonato, singolo o gruppo sociale o popolo¹¹⁵; e scava l'anima di quelli che sono al potere, sì che producano una politica più rispettosa verso l'uomo, non passionale e violenta, ma giusta e secondo ragione. Parla di “politica di Gesù”¹¹⁶ e di “Maria regina” e invita a governare con l'amore di questi Due, un governare che, come quello del sovrano divino, è garanzia di libertà¹¹⁷.

i) *l'amore*: è già presente nei punti precedenti non come un sentimento limitato alla sfera affettiva privata o elevato e circoscritto a livello spirituale, non come un preambolo al “politico”, ma come *amore sociale*, come vera e propria categoria politica. Emerge sempre più pressante il concetto di politica, essenzialmente, come rapporto e, nel pensiero di C. Lubich, come rapporto di reciprocità (= amore reciproco): – tra i cittadini ; – tra i cittadini e i responsabili pubblici; – tra questi; – tra i popoli. Anche il cointeressarsi della Provvidenza ai concreti problemi dell'uomo è la “logica dell'amore” di un Padre verso i figli; e la sovranità” e “regalità” che vengono dall'alto sono sostanziate di amore e sono poste come modello di governare amando. Quanto tratto già dai testi documentari sopra utilizzati, possiamo arricchirlo con riferimenti ad altre pagine, rileggendo il tutto con alcune specificazioni:

mare il nostro vivere quotidiano in tutte le sue manifestazioni. Un Padre, una Provvidenza divina è sopra di noi e ci segue” (Id., *Messaggio*, 20 marzo 1983, in *Verso una nuova umanità*, Città Nuova, Roma 1985, p. 45).

¹¹⁴ Id., *Per una civiltà dell'unità*, 1988, cit., p. 16.

¹¹⁵ Id., *Messaggio*, in *Verso una nuova umanità*, cit., pp. 43 e 45; l'intero *Messaggio* è una mobilitazione di passi evangelici – perfino le beatitudini – a lievitare l'agire storico concreto per la risoluzione dei problemi sociali di questa epoca.

¹¹⁶ Per “una politica di Gesù” v. *Messaggio ai politici*, Londra 12 novembre 1996, e *Il Movimento dell'unità per una politica di comunione*, cit. (cf. *infra*, p. 612).

¹¹⁷ Id., *La condottiera* (Meditazioni 1959), *Scritti spirituali*/1, p. 120: parlando di “Maria regina”, scrive: “Come quella del Figlio, la sua è regalità d'amore, il che significa che lei regnerà se noi la lasceremo fare, perché l'amore è rispetto della libertà”; ed applica questo modello spirituale, interiore, alla nostra vita concreta, relazionale: “Se abbiamo il compito di reggere gli altri, la nostra sia regalità d'amore” (*Pensieri*, *ibid.*, p. 147).

– l'amore, se è l'anima del governare, garantisce le libertà umane e civili¹¹⁸; e nobilita la “vocazione [...] di deputati e capi di Stato”, rendendola una “continua opera di misericordia”¹¹⁹ verso ogni bisogno della *polis*;

– illumina le “gallerie oscure” che interrompono il tessuto sociale¹²⁰, è fattore di efficacia organizzativa in ogni campo¹²¹, facilita il funzionare delle strutture¹²²;

– l'amore richiesto al cristiano dalla sua fede nel “Corpo mistico di Cristo”, se vissuto fino in fondo, opera su orizzonti sconfinati: farà fiorire l’“agire unicamente per amore di un altro popolo”, favorirà la “reciproca stima fra gli Stati, fra i popoli”, riuscirà a “trapiantare” l'amore il prossimo come se stessi anche nei rapporti “tra Stato e Stato”¹²³;

¹¹⁸ Id., *La condottiera e Pensieri*, testi riportati in n. 117.

¹¹⁹ *L'esame* (Meditazioni 1959), *Scritti spirituali*/1, p. 95.

¹²⁰ Id., *Le parole di un padre*, *ibid.*, p. 49; il corpo sociale diventa “una rete di gallerie oscure” se non c’è “l’unità” (= l'amore reciproco) ad “illuminare ogni rapporto con gli altri”.

¹²¹ Id. *Pensieri* (Pensieri 1961), *ibid.*, p. 142: “Niente di più organizzato di ciò che l'amore ordina e nulla di più libero di ciò che l'amore unisce”.

¹²² Id., *La «Populorum progressio»*, (*Saper perdere* 1969), *Scritti spirituali*/2, p. 34; circa il traguardo indicato ai popoli da Paolo VI, lei dice: “A qualcuno potrà apparire utopia; ma non sembrerà più tale quando l'olio della carità avrà ammorbidito gli ingranaggi delle strutture umane”. Concetto analogo viene espresso da Talcott Parsons, che si riferisce però al diritto; secondo il sociologo statunitense la funzione principale di un ordinamento giuridico è “mitigare potenziali elementi di conflitto e lubrificare il congegno dei rapporti sociali” (*The law and social control*, cit., in E. M. Schur, *Sociologia del diritto*, New York 1968; tr. it. Bologna 1970, p. 102). La carità in tal modo valorizzata da C. Lubich non è in alternativa all'ordine giuridico, come è per alcuni utopisti – tra essi Tolstoi – che preconizzano la “morte del diritto” e la sua sostituzione con l'amore. Lei, invece, ha un forte senso della legalità, trasmesso ai suoi, con apprezzamento profondo della più piccola norma; lo abbiamo già riferito ricordando il suo “Date a Cesare...” (v. precedente nota 111), e lo si potrà anche spiegare con un episodio: Andrea Ferrari, giovane focolarino, travolto all'incrocio stradale da un automezzo, alla suora che lo esortava ad accettare la volontà di Dio, rispondeva, morente ma sorridente: “Abbiamo imparato a riconoscerla sempre, come nostro ideale, anche nel rosso di un semaforo” (I. Giordani, *Tre focolarini*, Roma 1962, pp. 54-56). Nel pensiero della fondatrice del Movimento si può parlare di “diritto come amore”: in chi fa le leggi, in chi le amministra e giudica, ed anche nel cittadino, che le osserva pensando non solo per sé ma anche agli altri ed alla comunità.

¹²³ Id., *Popolo di Dio* (Pensieri 1961), *Scritti spirituali*/1, p. 164.

– ci sono altri nomi dell'*amore*: questo concetto a cui non è facile riconoscere il diritto di cittadinanza in politica, C. Lubich lo esprime anche in termini, diciamo così, “civili”, laici. Analizzando la nostra epoca, scorge “forme già realizzate di *unità* nel campo politico”, un diffuso “senso di *solidarietà*”, una ammirabile “sensibilità”, anche in altre culture, “verso una *fraternità* poggiata sull’*amore*”¹²⁴. Per suo conto auspica una “umanità come unica *fraternità*”¹²⁵. Ed afferma: “Dei tre ideali proclamati dalla Rivoluzione francese – libertà, uguaglianza, fraternità – è il terzo che deve ormai passare in primo piano, anche per ridonare senso più reale agli altri due”; poi subito applica il concetto allo specifico politico, traducendo la *fraternità* in “*dialogo*” su vari piani, compreso il procedere del pensiero politico: “l’ideale della *fraternità* è la forza che può favorire il *dialogo* non solo tra i partiti e tra i popoli, ma anche tra le grandi correnti di pensiero politico-sociale”¹²⁶.

Su ciascuno di questi concetti e sul loro organarsi in quella unità di pensiero ch’essi hanno in Chiara, bisognerà svolgere il necessario lavoro di approfondimento. Intanto ci sembra si addica una riflessione: se il contenuto dei nove punti sopra esposti (specialmente alcuni), integri un quadro che possa qualificarsi come “teologia politica” e “teologia della storia”. Non pretendiamo di affrontare qui e di risolvere la questione, che si fa delicata, soprattutto dopo che edizioni varie di “teologia politica” ne hanno compromesso il significato; talvolta, infatti, si conclude col “politizzare la teologia” o, all’opposto, col “sacralizzare il potere politico”, oppure si esaspera la cosiddetta “analogia” tra la sovranità divina e quella politica finendo col porre presupposti adatti a giustificare l’assolutismo e il decisionismo¹²⁷.

¹²⁴ Id., *L'amore che ci rende fratelli*, cit., pp. 185-187.

¹²⁵ Id., *La «Populorum progressio»*, cit.

¹²⁶ Id., *Risposte ai Vescovi*, Anzère (CH), 3 agosto 1998 (dattiloscritto, pp. 11-13).

¹²⁷ Come casi tipici delle tre diverse edizioni di teologia politica si possono ricordare rispettivamente: la teologia della liberazione in America Latina degli anni ’60-’70, la politica di Bossuet tratta dalla Sacra Scrittura, il “decisionismo” di C. Schmitt.

Sarà una questione da esaminare in dialogo tra teologi e filosofi, non solo raccogliendo con maggior completezza pensieri sul “politico” di C. Lubich, ma anche, e soprattutto, partendo dalla sua teologia. Per intanto occorre capir bene il suo pensiero su questo flusso ininterrotto del divino verso l’umano e del ritorno di questo verso il primo. Possiamo forse, per aiutarci, trarre spunto da quel tentativo di conclusione che il teologo Luigi Sartori appone al non molto lontano *convegno sulla teologia politica*¹²⁸. Di importanza fondamentale è – ci sembra egli suggerisca – che quando si parla del “darsi del *divino* dentro l’*umano*” in merito alla politica, si tenga ben presente una verità di fondo: non è solo l’autorità ad aver “capacità di *rappresentare Dio*”, né lo è “primariamente”, poiché la «prima e fondamentale *imago Dei* “è l’uomo”; è questi che “eventualmente riflette la propria “forma divina partecipata” su altre realtà come l’autorità e il potere»¹²⁹.

Ed in C. Lubich la valenza fondamentale data all’uomo come *imago Dei* è di solare evidenza, ed è una *imago* così “riempita di Cielo”, che – ne ripetiamo la citazione – se io uomo aderisco al divino, esso è “la Realtà vera di me, il mio vero io”: sembra esserci una *imago* scolpita a così alto rilievo, che potrebbe stimolare una “antropologia soprannaturale” con molte novità. Così pure, se una “teologia politica” si dovesse riscontrare in C. Lubich, se ne dovrebbe parlare in termini abbastanza diversi da quelli finora in uso.

Anche per tale questione, come per i punti già esposti del pensiero di lei, si potrebbe trarre qualche utilità dalle nostre riflessioni enunciate nella “premessa necessaria”; la quale ci accompagnerà ancora nel procedere verso la conclusione del nostro tema.

¹²⁸ L. Sartori, M. Nicoletti (edd.) *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991; vi sono pubblicati gli atti del convegno svoltosi a Trento nel maggio 1989.

¹²⁹ L. Sartori, *Introduzione*, *ibid.*, pp. 5-13.

RISORGE LA CITTÀ

Andiamo, dunque, alla ricognizione per sommi capi dei principali “documenti” del pensiero politico di C. Lubich, quasi tutti già citati. Li esporremo ora in ordine cronologico, in una operazione che servirà ad integrare l’analisi condotta su alcune sue tematiche di fondo; e li ricollocheremo nei propri contesti storici (storia del Movimento dei Focolari), evitando il più possibile ripetizioni sia con quanto già detto, sia per i “documenti” stessi fra di loro.

All’inizio della sua attività “pubblicistica” con concetti politici, oltre all’articolo sul giornaletto trentino sopra ricordato (febbraio 1948), troviamo nell’ottobre dello stesso anno uno scritto su «*Fides*», mensile di una Pontificia Opera romana, a diffusione nazionale: vi espone spirito e prima espansione dell’appena nato Movimento; accenna al “problema sociale” e alla “soluzione del dramma di oggi” (dell’oggi post-bellico), parla di “vera pace da ridare al mondo”¹³⁰. A provocare l’articolo è stato il direttore del mensile, Igino Giordani, da lei conosciuto nel settembre in un incontro, i cui elementi – luogo, personaggio, conseguenze¹³¹ – appaiono oggi come indici di una linea storica, inimmaginabile allora per la stessa protagonista: linea tesa a dare evidenza all’elemento “civile”, insito nella di lei vocazione religiosa. Si aggiunga: Giordani, terziario domenicano e ammiratore di Caterina da Siena, maestra spirituale di tanti politici¹³², vede la vergine senese riprodotta nella giovane trentina¹³³; e – così facevano i “caterinati” – le propone di far voto di obbedienza a lei. La contro-proposta

¹³⁰ *La comunità cristiana*, in «*Fides*» 1948, 10, pp. 279-280; non è firmato, ma in un corsivo a premessa il direttore spiega che è della “sorella Chiara” e parla dell’incontro avuto con lei ed altri quattro rappresentanti degli ordini francescani, religiosi e laici.

¹³¹ Si ricordi quanto detto supra, nel testo corrispondente alle note 62-65.

¹³² In *Rivolta cattolica*, 1925, Giordani la colloca al primo posto tra le figure (*metope*) ispiratrici di una “virile” politica dei cristiani (Roma 1997⁵, pp. 149-155).

¹³³ Cf. J. Gallagher, *Chiara Lubich. Dialogo e profezia*, London 1997; tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 78-79.

di lei è: un “patto” alla pari e non solo tra due, un “patto di unità in Gesù Eucaristia”. Una storia che non voglia essere solo cronaca, deve notare e valutare al giusto come l’idea del “patto” non le nasca con le sue prime compagne, ormai da un quinquennio “consumate in unità” con lei e tra loro, secondo la scelta evangelica fatta insieme e davvero vissuta. Nasce, invece, con un personaggio del “mondo”: coniugato e con figli, scrittore, molto più anziano di lei, e, soprattutto, politico in un punto alto delle istituzioni.

È segno ancor più specifico del forte radicamento che tra le altezze della “spiritualità dell’unità” godeva non solo un “civile” globale, generico, ma il vero e proprio “politico”, in un quadro di agire umano dove G.B. Vico non esiterebbe a scorgere l’agire a più ampio orizzonte di una “mente superiore”¹³⁴.

Ben presto viene un documento di portata fondamentale.

1. *Resurrezione di Roma* («La Via», ottobre 1949): vi si annuncia quella concezione dell’uomo già esposta, e vi si enuncia un *metodo*; già esperimentato nella vita di comunione del nascente Movimento, ora lo si applica per la “rivoluzione” nella vita civile: “risuscitando” il Cielo dentro il fratello, insieme con lui “compongo una cellula viva”, lei scrive; se siamo in due, Gesù è in mezzo a noi in tutti i luoghi, e con lui “tutto si rivoluziona: politica ed arte” e le altre realtà umane già sopra ricordate¹³⁵. Qui ora noteremo con forza come l’elenco indicativo inizi proprio dalla *politica*; e sottolineeremo l’importanza dell’agire anche per tale specifico ambito non da isolati rivoluzionari, ma come “cellula viva”. E la “risurrezione” non è solo di Roma, ma di ogni città¹³⁶.

¹³⁴ Per G.B. Vico v. *supra*, n. 25 e testo corrispondente; le conseguenze di tale incontro appaiono quale dimostrazione empirica di ciò che viene chiamato “eterogenesi dei fini”; C. Lubich, infatti, andava da Giordani dietro suggerimento di amici romani, col fine di *chiedere*, avendo bisogno di un locale per il suo Movimento, in via di insediarsi nella capitale; ma, trovatosi davanti a lui, dimenticò di *chiedere* e gli dette la sua esperienza evangelica in corso.

¹³⁵ V. *supra*, testo corrispondente alla nota 94.

¹³⁶ L’articolo de «La Via» viene ripubblicato in parte e con modifiche, a cominciare dal titolo: *Accendi una cellula viva (Sì, sì. No, no, 1973)*, *Scritti spirituali/2*, pp. 173-175; invece che di Roma, vi si parla di “certe città dove passi”.

È anche la *risurrezione della politica*.

2. I “19 punti” consegnati a Giordani (s.d., inedito)¹³⁷, costituiscono un *charta* dell’agire tra i parlamentari: trovare pochi, anche solo due, coi quali organizzare una “piccola congiura” di unità per “far vivere Gesù in Parlamento”; trattare come Gesù tutti i deputati senza distinzione di partito (c’è già *in nuce* il “Movimento dell’unità”); trovarsi non come politici ma come cristiani, per santificarsi in quella attività e per rendere il Corpo Mistico “vivo e fattivo” anche lì; “sappiamo di non essere soli”, perché il Cielo è lì con noi.

3. *Lettera a De Gasperi* (4 marzo 1950): C. Lubich scrive a lui come Presidente del Consiglio dei ministri: “È nostra convinzione che ogni autorità viene da Dio [...] Lei ha tutta la grazia di stato per governare l’Italia [...] dovrebbe essere l’espressione più luminosa dei suoi e degli altri”. La “grazia di stato”: a ricordargli che chi gli affida quella autorità, lo segue e sostiene come luce e come amore. “Degli altri”: è un termine che afferma il più pieno riconoscimento alla minoranza del suo rappresentare anch’essa la sovranità popolare, e a chi governa pone il problema di farsi “espressione” anche dell’opposizione.

4. *Diplomazia* (novembre 1958): ogni diplomatico nelle sue funzioni può essere spinto “dalla carità verso l’altro Stato come verso la propria patria”; se lo farà, vivrà la “diplomazia divina” che ha suo tipico l’agire per il bene dell’altro; così potrà “concorrere ad attuare rapporti tra gli Stati” come quelli di carità fra gli uomini, ed a realizzare “il testamento di Gesù tra i popoli”¹³⁸.

5. “*O sacerdoti o politici*”: è il proclama di Chiara al primo incontro del Centro Santa Caterina” (25 aprile 1959) il suo “documento” più breve, con un significato ancora da scandagliare: la politica come un sacerdozio dei laici, chiamati – è una *vocazione* –

¹³⁷ Questo documento può collocarsi intorno all’anno 1950, e probabilmente viene prima della lettera a De Gasperi, che qui segue; in essa infatti si accenna ad incontri già in corso, di Giordani e della stessa scrivente, con alcuni deputati.

¹³⁸ Id., *Diplomazia*, in «Città nuova», novembre 1958, n. 22, p. 3, riportato in (Meditazioni 1959), *Scritti spirituali*/1, pp. 91-92.

ad impegnarsi “nel fronte più minacciato dal materialismo ateo”, spiegherà nel 1962¹³⁹.

Oggi che abbiamo altri ateismi e nuovi disumanesimi, il documento è del tutto attuale; e lo ha ripetuto in una conversazione ai vescovi di varie parti del mondo ad Anzère (Svizzera)¹⁴⁰. È una *vocazione* profonda ed alta, per lei, la politica, ma senza coniugare in una sola persona le due figure del *rex* e del *sacerdos*, come in epoche passate¹⁴¹: per lei c’è o l’uno o l’altro, in chiara dualità di vie vocazionali.

6. *Decalogo del «Centro Santa Caterina»* (maggio 1959 – agosto 1960)¹⁴²:

– i primi due punti sono una rifondazione della *società* (“costruire la società su Dio, cioè sul Comando Nuovo di Gesù”) e dello *Stato* (“riconoscere l’autorità come partecipazione dell’autorità di Dio”); è una rifondazione su base evidentemente teologica ma con immediate, intrinseche fluenze umane; di queste infatti è piena la sostanza eroica del “comandamento nuovo” (amarsi fra gli uomini fino a dare la vita l’uno per l’altro), ed esse sovrabbondano dalla sorgente che è il concreto Dio-Amore, che è il “modello trinitario”, come già detto nel paragrafo f) *l’autorità*, del precedente paragrafo;

– si può collegare con essi il punto che pone Maria come modello per il pratico agire degli impegnati in politica: “dedicarsi al servizio del popolo”, ma anche dei “responsabili delle sorti del popolo”. Con questo e con i primi due si configura un quadro logico, per cui si pensa una *politica nuova*: tale da far nascere le

¹³⁹ Id., *Tre date*, cit., p. 42.

¹⁴⁰ Id., *Risposte ai Vescovi*, 3 agosto 1998, cit., pp. 10-11.

¹⁴¹ Cf. P. Prodi, *Dall’analoga alla storia. Il sacramento del potere*, in Sartori, Nicoletti, *Teologia politica*, cit., pp. 131-132; riferisce il pensiero di Hincmaro di Reims, vescovo e teologo del IX secolo, nel quadro di una ricerca sul valore, talvolta sacramentale, del “giuramento”.

¹⁴² I dieci punti vengono comunicati con lettera del 13 maggio 1959 dall’on. Enrico Roselli, presidente del Centro Santa Caterina e pubblicati per la prima volta in «*Mariapolis*», giugno 1959, pp. 12-13; nell’agosto 1960, all’incontro di Friburgo (Svizzera), il “decalogo” viene esposto con alcune modifiche e commentato come documento che “riassume in modo embrionale i principi del Centro” (C. Lubich, *Tre date*, cit., pp. 42-43). Qui ci serviamo della seconda stesura, definitiva.

condizioni perché i cittadini possano attuare l'amore reciproco sul piano civile, e si realizzi una reciprocità anche tra loro e gli investiti di cariche pubbliche;

– tre altri punti propongono: una norma preliminare di azione (“lavorare in politica spiritualmente uniti coi fratelli”) e la presenza operante sul piano legislativo (“convalidare le leggi giuste” – “studiarne” altre nuove); il tutto secondo il metodo di fondo della “spiritualità dell’unità”, applicato a questo concretissimo ambito: quella unità che attira la presenza del “divino” (Gesù *fra due o tre uniti nel suo nome*, secondo *Mt 18, 20*) per rendere più illuminato ed efficace l’agire umano;

– per la prima volta si enuncia un principio finora impensabile: “Amare la patria altrui come la propria”;

– a conclusione: considerare che la Provvidenza agisce anche nella vita nazionale e internazionale.

7. *Per l’unità dei popoli* (agosto 1959): questo anno così intenso qui raggiunge il culmine.

Il principio dell’“amare la patria altrui” viene sviluppato, e da atto dei cittadini ed unilaterale viene elevato ad “amore reciproco fra gli Stati”, in modo che sia “vivo e presente Gesù fra i popoli”: allora “sarà l’inizio di una nuova era”. È una visione profetica su scena planetaria: pace, aprirsi e donarsi delle culture, crollare delle frontiere come “barriere”, «flusso ininterrotto [...] di beni spirituali e materiali tra terra e terra». Per il suo realizzarsi un compito particolare spetta ai «popoli cristiani, o ai loro rappresentanti»: «saper immolare il loro io “collettivo”»; «vivere il Corpo mistico di Cristo in modo così eccellente da poter tradurlo in corpo mistico sociale». Si chiede a «Cristo Re», a «Maria Regina» di intervenire per poter “comporre un nuovo ordine nel mondo”¹⁴³.

¹⁴³ Id., *Discorso* pronunciato nell’agosto 1959 a Fiera di Primiero (Trento), pubblicato in *Tre date*, cit., pp. 34-39 e, col titolo *Maria, regina del mondo*, in *Scritti spirituali/1*, pp. 218-221.

8. *La «magna carta»* (1963): un elemento della «più alta e travolgente rivoluzione» apportata dal Vangelo è costituito dal punto, «là dove Maria canta: Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili». Fermiamoci al versetto più propriamente politico nel riportare il brano del Magnificat, contemplato da Chiara L. nella pagina, che s'apre dichiarando: «la magna carta della dottrina sociale cristiana inizia» da questo cantico mariano¹⁴⁴; è una pagina che, unita a quelle già ricordate nel presente lavoro – in particolare *La condottiera* e *Maria regina del mondo* – ed alle tante altre di cui è ricca la sua pubblicistica, dà una prima idea del ruolo centrale che la Vergine di Nazareth svolge nella vita e nel pensiero della fondatrice del Movimento¹⁴⁵.

Potremmo esaminare più in profondità alcuni documenti già utilizzati per precisare certe linee antropologiche e culturali (come *Per un uomo-mondo*, 1967); o per ampliare la conoscenza di tappe fondamentali, quali *Verso una nuova umanità* 1983, e *Per una civiltà dell'unità* 1988. Potremmo cercarne altri, ad es., per cogliere il tipo di lettura che Chiara L. ha dato ad eventi cruciali come il crollo del muro di Berlino (*Amare gli uni e gli altri*)¹⁴⁶; o per seguirla in un momento forse il più decisamente politico, quando è intervenuta a una seduta ufficiale dell'Assemblea federale elvetica con

9. *Prospettive per la Svizzera* (Berna 1998)¹⁴⁷: illustra l'*arte di amare* come fattore di una politica che realizzi l'unità tra le diver-

¹⁴⁴ Id., *La «magna carta»* (Pensieri 1963), in *Scritti spirituali*/1, pp. 248-254; in altro luogo scrive: «Il canto del "Magnificat" è la più alta espressione di dottrina sociale»; *Per una civiltà dell'unità*, cit., p. 16.

¹⁴⁵ Tale ruolo spiega come il Movimento dei Focolari, nei suoi Statuti approvati dai competenti organi ecclesiastici, abbia anche un altro nome: *Opera di Maria*; da lei prendono nome anche alcune realtà finora citate: i convegni di formazione e diffusione (Mariapolis estive), le «cittadelle» (Mariapolis permanenti), le principali strutture di accoglienza nelle varie zone (Centri Mariapolis), il mensile «Mariapolis» con documenti e resoconti per gli interni dell'Opera.

¹⁴⁶ Id., *Conferenza telefonica internazionale*, 28 dicembre 1989, pubblicato in *Cercando le cose di lassù*, Roma 1992, pp. 165-169.

¹⁴⁷ Id., *In nome di Dio onnipotente*, in «Mariapolis», 1998, 3, pp. 6-8; C. Lubich esalta il fatto che la Costituzione elvetica inizi con le parole riportate nel titolo. Potremmo riepilogare l'*arte di amare* nei seguenti punti: amare tutti, amare

se regioni linguistiche, l'armonia nella crescita economica, il buon funzionamento di uno Stato federale.

Per la nascita di una politica ispirata davvero all'amore, e di un nuovo ordine tra i popoli, procedono numerosi altri temi e messaggi proposti da Chiara negli anni più recenti, sempre più in sedi pubbliche, come in precedenza è stato ricordato. Ne sceglieremo alcuni per coglierne solo pochi concetti che ci sembrano centrali.

10. *Discorso presso la sede ONU* (New York 1997): rileva la comune nascita dell'ONU e del Movimento dalle sofferenze della guerra; esorta la “Conferenza mondiale delle religioni per la pace” ad affiancarsi all'ONU per sostenerla nell’“affrontare in primo luogo uno sforzo: [...] superare la categoria del nemico, di qualsiasi nemico”; invita l'ONU a farsi carico di aiutare l'umanità e comprendere quanto sia produttiva la “sofferenza accettata per amore”: essa “dona all'umanità la sua più alta dignità: quella di sentirsi non solo un insieme di popoli ... ma un solo popolo, abbellito dalla diversità di ognuno e custode delle differenti identità”¹⁴⁸.

11. Al gruppo del Partito Popolare Europeo, presso il *Parlamento Europeo di Strasburgo* (1998): C. Lubich riduce nel suo tema la parte più specificamente politica, e propone con ampiezza *l'arte di amare* e la forza risolutiva di Gesù di fronte ai problemi concreti¹⁴⁹; fa questo davanti ai parlamentari che restano sorpresi ma alla fine coinvolti e pensosi, e cominciano a riscoprire il senso vero della loro vocazione politica.

12. *Ho un sogno* (Amman, Giordania, dicembre 1999)¹⁵⁰: sogna – ne prendiamo solo la parte politica – che la fraternità vis-

per primi, amare l'altro come se stessi, amare il nemico, vedere Gesù nell'altro, per i cristiani; vedere nell'altro il profondo dell'Uomo, per i non-cristiani.

¹⁴⁸ Id., *Verso l'unità delle nazioni e l'unità dei popoli*, New York, 28 maggio 1997, in «Nuova Umanità», XX, 1998/1, 115, pp. 57-65.

¹⁴⁹ Id., *Il Movimento dei Focolari nei suoi aspetti politico e sociale*, Strasburgo, 15 settembre 1998, in «Nuova Umanità», XX, 1998/5, 119, pp. 521-531.

¹⁵⁰ Intervista rilasciata a un redattore di *Neue Stadt*, pubblicata ivi n. 1/2000, p. 15 col titolo *Grosse Hoffnungen* (Grandi speranze), e da «Città nuova», 2000, 1, pp. 8-9 col titolo qui indicato.

suta già oggi sulla terra “diventi, con gli anni del 2000, una realtà universale”; sogna il formarsi di una “cultura mondiale”, in cui “i valori dei singoli popoli s’impongano come saggezza globale”; in una visione che riecheggia, ma aggiornando, l’idea dantesca della “monarchia universale” e quella paolina della *Populorum progressio*, sogna un “mondo unito nella varietà delle genti che si riconoscono tutte nell’alternanza di una sola autorità”.

13. *Il Movimento dell’unità per una politica di comunione* (Castelgandolfo [Roma], 9 giugno 2000): è il documento recentissimo, già alcune volte citato; ne sottolineiamo solo due punti: – la *fraternità* indicata con vigore crescente come categoria politica; – la precisazione sempre più netta del “politico” come ambito che, pur nel riferimento ai valori profondi meta-politici, ha *sua propria consistenza e specifiche competenze*¹⁵¹.

Nel momento di chiudere – ma non di concludere – questi cenni di analisi, ci sembra opportuno fare un piccolo passo cronologicamente indietro, per ritornare al

14. *Messaggio ai politici* (Londra, 12 novembre 1996): inviato agli impegnati dell’appena nato “Movimento dell’unità”, riuniti nei pressi di Roma per un primo bilancio. C. Lubich si rivolge a quelli che intendono accettare la nuova linea, portando al massimo la sua provocazione dottrinale e di vita per il loro impegno politico: “pensare la politica come forse mai è stata concepita”; sulla scia di quanto per la teologia avviene nella Scuola Abbà, “far nascere una politica di Gesù”; e in ultimo, quel patto di unità che impegna a dare la vita per l’altro, lei lo sintetizza per i politici in una espressione fortissima e nuova: stringiamo “fra noi un patto reciproco di morte per la vita di Gesù in mezzo a noi”¹⁵². *Morte al proprio io*: espressione la più adatta per un campo dove un’idea, una candidatura, una legge riesce e vive solo sulla *morte dell’altro*. La prospettiva di Napoli (2 maggio 1996) era la risposta

¹⁵¹ Il discorso viene pubblicato *infra*, alle pp. 603-616.

¹⁵² *Messaggio ai politici*, in «MondoUNO», 1997/2.

ad una contingenza dei cattolici impegnati in politica. Il messaggio londinese affronta la crisi della stessa essenza della politica; ed invita a viverla, certamente, in modo nuovo, ma anche a “pensarla”, a “pensare” elaborando categorie concettuali “forse” inedite.

Dopo il crollo del muro di Berlino, si è reso più evidente il crollo delle *ideologie*; ma, soprattutto, la politica si va accorgendo che in essa crollano *anche le idealità*.

E i *disvalori* rischiano di soppiantare i *valori*, senza dei quali la convivenza di persone e di popoli è messa in pericolo.

La storia d'oggi è a uno snodo essenziale del vivere e pensare politico.

È su questo che Chiara L. lancia messaggi e speranze forti, andando per luoghi civili – oltre che per chiese e moschee e pagode – di tutti i continenti, quale “pellegrina dell'Assoluto”, chiamato nel contingente storico a rendere più umana la “città dell'uomo”.

TOMMASO SORGI