

## La sfida dell'etica e il limite della politica

MICHELE NICOLETTI

Il titolo che è stato dato a questo mio intervento parla di 'sfida dell'etica'. In realtà a lanciare la sfida oggi non è propriamente l'etica, ma, da un lato, la storia stessa, che è costituita dai bisogni e dalle speranze degli uomini, e dall'altro da quella realtà che è costituita dal bene, che è aspirazione di ciascuno, ma che è anche comandamento. Da questi due luoghi giungono le sfide alla politica: i bisogni degli uomini ed il bene che noi dobbiamo fare.

L'etica, per parte sua, è il tentativo assai limitato e parziale di riflettere sul bene e di indicare delle vie, dei principi, delle norme, dei comportamenti, dei costumi; ma non è certo qualche cosa che va sacralizzato, anche se oggi ne avvertiamo forte l'assenza: anch'essa ha i suoi limiti. È il bene, più che l'etica, ciò a cui la politica deve piegarsi e, per usare la bella espressione di Kant, ciò di fronte a cui deve «ingnocchiarsi».

C'è il rischio, in questo parlare di etica che si fa soprattutto dopo la fine delle ideologie, di fare dell'etica un luogo di potere. L'etica, allora, si trasforma nel luogo in cui qualcuno dice che cosa si deve fare, e la politica si trasforma in una mera applicazione tecnica di ciò che altrove è stato deciso. C'è nella storia - della Chiesa, ma non solo - questa oscillazione tra una sacralizzazione della politica ed una sua brutale secolarizzazione. Da un lato la politica, in qualche momento della storia, viene investita di compiti quasi sacrali (si pensi alla logica della crociata) e dall'altro v'è lo svilimento della politica a tecnica: la politica diventa solo una specie di applicazione di principi, di valori, di cose decise altrove. Si ha così da una parte il moralismo e dall'altra il rischio di una brutale riduzione della politica a tecnica, che fa del politico il braccio secolare e che lo spoglia della sua eticità.

La logica che noi vorremmo seguire è quella della politica che si ingnocchia davanti al bene, più che davanti ai custodi dell'etica, la logica del «governo senza orgoglio», per usare una bella espressione di Rosmini: una politica limitata, ma anche una politica che rivendica una sua eticità, un suo tentativo, seppure parziale, ma creativo, di fare i conti con il bene.

Andiamo dunque alla ricerca, all'interno della politica stessa, di una sua dignità etica, sfuggendo al tentativo di moralizzare la politica dall'esterno. Questo tentativo era quello che Max Weber condannava nella sua famosa conferenza, alla fine della prima guerra mondiale, su *La politica come professione* (1919), dove metteva in guardia dai rischi che porta con sé una errata coniugazione dei due mondi dell'etica e della politica. Weber è preoccupato di mostrare a quali strumentalizzazioni può essere soggetta la morale sul terreno politico. Può avvenire infatti che la morale, introdotta sul terreno politico dall'esterno e quando ormai un evento si è consumato, svolga una funzione negativa: anziché mitigare il dato di violenza e sofferenza che la storia porta con sé, legittimarlo e quasi incrementarlo. È il caso, ad esempio, di quando si lascia una fidanzata, dicendo che non la si ritiene più all'altezza dei propri "valori", invece di riconoscere il fatto esistenziale, triste e duro, che non si ama più. Così, sostiene Weber, le si fa un doppio torto: prima la si lascia, causandole sofferenza, poi, cercando di dare una motivazione etica a questo fatto, le si imputa anche - direttamente o indirettamente - una colpa. Allo stesso modo, secondo Weber, si sono comportati gli Alleati nei confronti dei Tedeschi alla fine della prima guerra mondiale, quando hanno sostenuto di aver vinto la guerra non perché più forti, ma perché più buoni. Così ai Tedeschi è stata addossata anche la responsabilità morale della sconfitta.

L'argomentazione di Weber, naturalmente, appare discutibile laddove afferma che il non amare più o il fare la guerra sono «semplici fatti esistenziali» che non hanno a vedere, già da sé con scelte etiche, ma ha ragione nell'invitarci al rispetto della logica propria delle cose umane in cui sono presenti anche conflitti di natura esistenziale, che vanno riconosciuti nella loro durezza e consistenza.

Andiamo ora alla ricerca di un'eticità propria della politica su tre fronti: quali forme (1) può avere questa politica che ricerca una sua dignità etica, quale uomo (2) può «mettere mano agli ingranaggi della storia» e quali contenuti (3) deve avere una tale azione.

### Le forme della politica

Sul tema delle forme della politica si è avuta una particolare attenzione negli anni scorsi, quando è esplosa con forza nel nostro Paese la questione morale, questione che non è affatto chiusa, come si vorrebbe far credere; nel momento in cui esplose, questo problema, legato a tangentopoli, alla mafia, e così via, è stato per noi tutti un momento di riflessione sul rapporto fra etica e politica. Ci è sembrato che questa vicenda potesse indicarci almeno tre livelli ai quali le forme della politica devono ritrovare una loro eticità: un comportamento esteriore, un atteggiamento interiore, un ordinamento istituzionale.

a) Il primo livello, quello del comportamento esteriore, riguarda il *rispetto della legge*. Il tema della legalità, tardivamente scoperto anche dalla Chiesa e dal Ministero della Pubblica Istruzione, è un primo livello irrinunciabile, in cui si gioca la moralità nelle forme del fare politica. Abbiamo convissuto per anni, ed in parte continuiamo a convivere, con una politica che non è rispettosa delle leggi, e di quelle leggi che la politica stessa spesso si è data. Il paradosso della politica dell'illegalità era infatti questo: uomini e partiti politici rifiutavano di sottomettersi non alle leggi date da un re cattivo, ma a quelle leggi che il popolo stesso si era dato, cosa che in un regime democratico è ancora più grave. La corruzione era diventata sistema, la legge era considerata come una semplice formalità.

b) Il secondo livello di questo ragionamento sulle forme della politica è quello che ci porta a ragionare sulla *"moralità"* del politico, ossia sul suo atteggiamento interiore. Si è sempre sostenuto, e giustamente, che la legalità da sola non è sufficiente: si possono rispettare le leggi, ma si può essere politicamente "immorali", cioè non avere il senso dell'etica del politico. Questa etica del politico si articolava su due cardini: il senso della "cosa pubblica" come qualche cosa che è radicalmente distinto dal particolare, dal familiare (per cui affidare un appalto ad un amico o ad un familiare può essere perfettamente legale, ma non è corretto sul piano dell'etica pubblica, laddove si ha bisogno di distinguere la sfera del pubblico dalla sfera dell'interesse privato); ed il senso della "responsabilità", il senso tipicamente ebraico-cristiano del render conto di ogni proprio atto, del render conto della politica, che anche nei suoi massimi vertici, laddove diviene sovrana, non smette mai di essere "serva", cioè di dover rendere conto alla fine della giornata all'ultimo cittadino di ciò che si è fatto (la "responsabilità" politica non può essere semplicemente legata ai momenti ufficiali delle elezioni, ma deve divenire "responsività", cioè costante atteggiamento di disponibilità a rendere conto di tutto ciò che si fa).

c) Il terzo livello è l'ordinamento istituzionale in cui questa eticità delle forme della politica si esprime. Non c'è solo un rispetto della legge, non c'è solo una moralità, uno stile del politico, ma c'è anche un insieme di strumenti politico-istituzionali che l'Occidente ha in qualche modo inventato: divisione dei poteri, controlli legislativi, giurisdizionali, amministrativi, dinamica tra governo ed opposizione, controlli della società civile (stampa, movimenti, ecc.), e così via. Tutto questo serve non a rendere difficile la vita della democrazia, ma a renderla autentica e a rendere effettivo questo «governo senza orgoglio». Tutti questi strumenti possono anche essere sottoposti a revisione, laddove rendono complessa l'assunzione delle decisioni, ma non possiamo mai dimenticare che lo stato di diritto nasce come uno stato che ha sì fiducia, ma anche sfiducia nei confronti dei detentori del potere, e che non si fida dunque ciecamente, ma mette dei controlli per evitare che vi possa essere un uso improprio di questi strumenti.

Su questo problema delle forme un certo sforzo, seppure parziale, è stato fatto. Meno abbiamo fatto, collettivamente ed anche singolarmente, per ragionare sul secondo aspetto della questione, ossia sul "tipo" di uomo che è l'uomo che deve o che può fare politica.

## Il fattore umano

Max Weber nella sua conferenza *La politica come professione* si pone la domanda: «Qual è l'uomo cui è consentito di mettere le mani nell'ingranaggio della storia?». Weber indica a questo proposito tre caratteristiche: la dedizione alla causa; la responsabilità; la lungimiranza.

La dedizione alla causa è il primo elemento. Chi fa politica è lì per servire una causa, qualsiasi essa sia, e non per servire se stesso. È per questa causa che l'uomo mette le mani nell'ingranaggio della storia ed è per essa che l'uomo usa il potere, mai per se stesso. Il peccato mortale in cui il politico incorre è, per Weber, la vanità: usare il potere per il potere, usare del potere per ricercare il consenso fine a se stesso. All'interno di questo testo weberiano c'è una condanna assai forte e suggestiva della politica-spettacolo, considerata «pachiana». Essa non è solo discutibile dal punto di vista dell'etica personale, ma è rischiosissima dal punto di vista politico complessivo, perché chi ricerca il consenso ed insegue la propria vanità rischia di portare il proprio paese alla rovina. Avere l'applauso del pubblico o anche il suo voto momentaneo non significa necessariamente avere la coesione di un paese intorno a determinate scelte.

Il secondo elemento è l'agire responsabile, cioè la capacità di caricare su di sé le conseguenze delle proprie scelte, delle proprie azioni, della colpa che ogni azione politica porta con sé. Weber ha una visione realistica della politica incline al pessimismo, come di un qualche cosa che comporta anche un commercio con il diavolo, e ciò si può almeno in parte discutere. Ma vede giustamente come la relatività e la parzialità del politico fanno sì che la politica sia limitata, porti su di sé un po' di colpa. Anche Dietrich Bonhoeffer sosteneva che nel momento in cui si decide di entrare nella storia, di compiere un'azione, questa azione non è mai innocente. Il politico deve caricare questa colpa su di sé, non sugli altri.

Il terzo elemento è la lungimiranza, il senso dello sguardo sul lungo periodo. L'uomo politico per eccellenza è colui che sa prevedere ciò che accadrà sulla distanza, non colui che segue il momento. E qui ritroviamo la lezione di Machiavelli, che paragonava lo sguardo del politico a quello dell'uomo che sa costruire gli argini di un torrente al momento giusto, non quando questo è ormai in piena e non resta che contemplare sconsolati la campagna e le case allagate.

La lezione di Weber sul tipo di uomo che ha da essere chi decide di «mettere mano agli ingranaggi della storia» è una lezione notevolissima, pur nella sua problematicità. E tuttavia essa va integrata, proprio per i rischi che porta con sé, con quanto Bonhoeffer dice nella sua *Etica*. Bonhoeffer accoglie in pieno, implicitamente, l'invito di Weber a ritrovare un'eticità propria del politico, ma cerca di sottolineare e aggiungere alcuni elementi importanti.

Anzitutto egli sostiene che la visione del politico di Weber, come uomo che prende delle decisioni che gli altri non possono prendere, è una visione aristocratica. In realtà la logica della responsabilità, dell'assunzione della colpa è una logica che riguarda tutti gli uomini e non solo alcune categorie come i politici o i genitori; in secondo luogo, non ci si può semplicemente sostituire agli altri nell'assumere le decisioni per loro senza farsi carico dell'intera loro situazione e in particolare della loro sofferenza. La sostituzione deve essere integrale. Noi, cioè, non ci sostituiamo all'altro solo nel momento del decidere per lui, ma anche nell'agire per lui, nel soffrire per lui, ed è quindi un impegno totale di vita. Chi entra nella logica della sostituzione non può limitarsi a fare il "capo" che decide per gli altri, ma deve seguire il modello della sostituzione vicaria di Cristo, cioè il pagare per gli altri: è quindi dono totale della vita.

È poi giustissima per Bonhoeffer la sottolineatura della necessità di darsi ad una causa, ma non ad una causa astratta. La responsabilità di un politico è sempre responsabilità nei confronti di persone concrete. Certo, il potere non va usato per sé, il potere va usato per altro, ma questo altro non è una causa astratta, ma sono persone concrete. Questa è la realtà da rispettare. Le cause astratte (socialismo, liberalismo, nazionalismo) sganciate da un riferimento alle persone, sono state spesso idoli a cui sacrificare molte vittime umane.

Lo sfondo di Weber, inoltre, è uno sfondo tragico: c'è il piano ideale da una parte ed il piano della realtà e dei fatti - così tristi e duri - dall'altra, in conflitto tra loro e il politico è colui che sa portare dentro di sé questo tragico conflitto. Bonhoeffer sottolinea come, dal punto di vista teologico, questa lacerazione tragica ha una sua conciliazione: ideale e reale sono riconciliati in Cristo, che è la nuova realtà. Quando l'uomo realista dice che bisogna tener conto della «realtà», «conformarsi alla realtà», non può dimenticare che dal punto di vista teologico la vera «realtà» non è la realtà dei fatti quotidiani, esistenti, rispetto cui noi dobbiamo adeguarci, ma è la realtà della divino-umanità di Cristo.

Questo dibattito così denso sottolinea un elemento importante: il problema dell'agire politico è il problema della "realizzazione", ossia della trasformazione di un'idea in realtà, della costruzione di una nuova realtà. Non possiamo considerare l'eticità della politica come una semplice applicazione di norme e di principi. Non siamo nel campo della geometria, non c'è un teorema da applicare a un caso concreto. Il fatto politico, come il fatto etico per eccellenza, è un fatto creativo. Fare il bene in una situazione determinata non è una

deduzione, non è un'applicazione, ma è una realizzazione, la costruzione di una realtà che fino a questo momento non esiste. Non c'è un bene che sta nel cielo da trasportare sulla terra, ma c'è «da fare», ossia da costruire il bene di questa situazione. Si tratta di «dare inizio» alla realtà: in questo la politica, come l'etica, non è un momento di applicazione, ma è un momento creativo. Questo fatto creativo è un fatto etico e non tecnico, è il costruire da una situazione di disordine una situazione ordinata, è un dare forma alla realtà, come dicevano Platone e poi Rosmini, quando facevano il paragone fra l'artista, che può scegliersi il materiale, ed il politico, che non può scegliersi il materiale, ma deve dare forma ad una realtà che egli si trova davanti.

Questo lavoro di realizzazione, di dare forma alla realtà implica un soggetto libero, che interpreta un principio. Il principio non può essere semplicemente applicato, ma va interpretato ed il politico è colui che avanza un'interpretazione: secondo me - egli dice - per fare il bene di questa situazione bisogna fare così. Diversamente da chi offre una interpretazione astratta (lo scienziato, ad esempio), il politico non solo avanza o abbraccia un'interpretazione, ma assume su di sé la responsabilità della via che egli indica. Egli si gioca e gioca la vita degli altri in essa. Questo è il suo elemento di rischio, di rischio anche drammatico, perché nessuno conosce a priori la soluzione certamente giusta di un problema che le condizioni storiche possono continuamente alterare. È questa la dignità che va ridata alla politica, contro tutte le teorie della *potestas indirecta*. Il politico gioca se stesso in questo azzardo, certo sulla base di principi generali, sulla base di un confronto, ma anche sulla base di un rischio di assumere una parte, di chiedere agli altri di seguirlo in quel cammino, di prendere su di sé il destino (almeno un pezzo di destino) delle persone che si affidano a lui e di farsi carico quindi della loro sicurezza. A differenza della Chiesa, il politico non può garantire la salvezza dell'anima, ma assume su di sé la responsabilità della sicurezza dei corpi e se sbaglia ne va della vita di un paese; per questo non può prescindere dal dovere della responsabilità.

Il momento della «realizzazione» è importante, perché è il momento in cui il principio etico passa nella realtà politica: non attraverso lo sbandieramento di principi e di valori universali che, gettati nel campo politico si trasformano in armi da brandire, ma attraverso questo lavoro incarnatorio, consegnato alla logica del particolare. Questo lavoro si fonda sulla capacità della persona e della sua coscienza (la porta attraverso cui l'eterno entra nel tempo), che dev'essere non solo informata ai principi, ma anche capace di questo atto creativo e responsabile, capace di vivere e operare in mezzo ai conflitti che di fronte a un problema si avanzano tra ipotesi diverse.

Questo tipo di uomo che è il politico si deve poi declinare in modalità diverse. La prima è quella del politico come amministratore. Qui c'è bisogno di una etica particolare: generosità, amore per la comunità, capacità di ascolto di tutti, mediazione, studio, competenza, capacità di trovare le risorse necessa-

rie, di portare a realizzazione le idee dall'astratto al concreto, di gestire le cose, di comandare alle persone. Bisogna dunque avere non solo delle buone idee, ma anche la capacità di realizzarle, e bisogna avere un'etica del comando, un'etica dell'autorità. Questo è un problema che non riguarda solo il campo politico, ma riguarda ogni campo in cui sia in gioco il problema del realizzare, dell'efficacia, del successo, della costruzione di opere, del lavorare con altri, del far fare agli altri. Ma, per arrivare ad essere un amministratore, un uomo di governo, in una società democratica occorre sottostare alla logica della competizione. Si giunge a questo traguardo sulla base di una lotta, di una competizione che si deve fare con altri. È questa la seconda modalità in cui si ha da declinare questo «fattore umano» della politica. È questa la dimensione della politica-guerra, dello scontrarsi con gli altri, che esplode nella guerra vera e propria, ma che è larvamente presente nella dimensione quotidiana del conflitto insito nelle elezioni o nella tattica logorante di ogni giorno.

Questa dimensione esige un'etica della competizione, della concorrenza, un'etica del gareggiare con l'altro senza odiarlo, ma con la consapevolezza che la sua riuscita significa il mio fallimento e la mia riuscita il suo fallimento (momentaneo). Siamo noi attrezzati eticamente per non perdere l'anima in questa dinamica? Qui serve spirito competitivo, capacità di accettare questo vincere e questo perdere, capacità di aderire alla propria causa in modo carnale, pieno, senza però perdere la fedeltà ai principi e senza indurirsi il cuore, serve determinazione, carattere. La capacità di fare con la coscienza pulita questo genere di attività non appartiene a tutti e richiede lunghi addestramenti nel deserto. Ma anche tutto ciò fa parte della politica.

C'è dunque bisogno di un'etica del comando, di un'etica della lotta. Nell'età delle lotte militari, la Chiesa aveva un tempo elaborato un'etica della cavalleria, una modalità etico-religiosa di vivere il conflitto. Questa modalità ha avuto certo dei momenti negativi, ma questo «ethos cavalleresco», che oggi ci appare romantico, conteneva questo tentativo di coniugare questi due elementi. Ed oggi ne abbiamo quanto mai bisogno in un'età che se non è di lotte militari è però di competizioni economiche e professionali.

### Il nocciolo etico dei contenuti

Il terzo elemento, infine, è quello dei contenuti. Non tutti i contenuti sono indifferenti. L'etica non può riguardare solo le forme (il «come») e gli uomini (il «chi»), ma anche le cose che concretamente si fanno. Una politica che voglia ritrovare la propria dignità etica non può sottrarsi al confronto con i contenuti, con i valori. Di questi contenuti - spesso però solo astrattamente considerati - le nostre biblioteche traboccano e non si può che rimandare a quelle. Solo è importante considerare il fatto che la politica «etica» ambisce ad attua-

re non questo o quel contenuto singolo, ma una situazione storica e sociale complessiva. Ogni valore deve quindi essere inserito in un orizzonte complessivo. Non posso cioè battermi con tutte le forze per risolvere il problema della disoccupazione, senza curarmi di cosa avverrà seguendo una determinata strada del problema dell'efficienza del sistema produttivo, della tenuta dell'ordine pubblico e così via. Se sfera pubblica significa sfera di tutti, nessuno può pretendere che battersi per un solo problema, magari sacrosanto, sia un agire politico in senso proprio. L'ethos della politica non è quello di occuparsi di una cosa, di rivendicare un valore, ma quello sempre di costruire dei quadri complessivi in cui i singoli valori possano essere realizzati. Il politico non può mai prescindere da questo. Ecco perché dobbiamo misurare l'eticità di una politica e di un politico sempre nel suo complesso e mai sul suo grado di coerenza con un singolo valore.

Inoltre negli sguardi di sintesi non ci si può limitare a una elencazione dei valori indifferenziata. Elencare tutti i valori, uno dopo l'altro, ricorda una vecchia strategia di potere che Paul Watzlawick, uno psicologo americano, ha ben descritto nel suo libretto *Istruzioni per rendersi infelici*. Qui - tra le istruzioni - viene indicata la strategia delle mogli che danno al marito contemporaneamente due ordini (ad esempio: butta via le immondizie e apparecchia la tavola); in questo modo, qualsiasi ordine il marito esegua, la moglie potrà mostrarsi insoddisfatta per la mancata esecuzione immediata dell'altro ordine. È una strategia antica seguita anche da coloro - specie nella Chiesa - che si limitano ad indicare elenchi di valori tutti irrinunciabili, senza porsi il problema delle compatibilità e delle priorità. È giusto, certo, ricordare tutti i valori, ma è necessario rendersi conto che la politica è il campo del parziale, del limitato, è il campo in cui, come sosteneva Rosmini, ogni bene che noi realizziamo porta con sé anche un male (che si spera più piccolo): non esistono provvedimenti politici perfetti (questo è appunto il dire che il regno di Dio non è di questo mondo). Il bene politico non è mai un bene assoluto, puro: ciò che abbiamo fatto in un campo, non lo abbiamo fatto in un altro; il mio dare qui è il mio non dare altrove. E tuttavia dobbiamo dare.

Tra tutti i contenuti quello dell'attenzione alla povertà riveste un'importanza particolare. Simone Weil nel suo libro *La prima radice* ricorda che le religioni antiche pongono come una obbligazione assoluta lo sfamare gli affamati, per cui nel momento della morte a ciascuno sarà chiesto conto se ha dato da mangiare a chi non ne aveva. Questo sul piano etico sembra rappresentare una obbligazione assoluta sia dal punto di vista personale che dal punto di vista pubblico: la politica non può rimanere indifferente di fronte a questo problema, anche se le forme della sua soluzione possono essere naturalmente differenti.

La riscoperta dell'obbligazione assoluta, che è derivante dalla situazione della povertà radicale, è dunque essenziale. Bisogna però avere la consape-

volezza che oggi noi ci troviamo in un quadro di teoria politica diverso, rispetto al passato, riguardo al tema della povertà. Nell'Ottocento il tema della povertà era stato interpretato non solo sul fronte degli «oggetti» della politica (i poveri visti come oggetto di assistenza), ma anche sul fronte dei «soggetti» (i poveri nel senso delle classi popolari erano visti come soggetti della trasformazione della società). Si pensi all'importanza, nella teoria marxista, del proletariato come protagonista della costruzione della società nuova o alla valorizzazione, nella visione cattolica, del popolo come soggetto portatore di valori autentici, quale ad esempio troviamo in Manzoni. Il nesso fra povero e popolo era un elemento importante, perché consentiva ai poveri di ritrovare una dignità, una rabbia, una volontà di riscatto. Noi abbiamo smarrito questo senso della soggettività del povero; abbiamo magari molta più attenzione, a parole, al povero come oggetto di assistenza, ma non abbiamo teorie politiche capaci di dire il povero come soggetto. Anche perché non esistono più poveri intesi come classi popolari. Esistono individui e individui di cui nessuno più tesse l'elogio: la povertà è qualcosa da cui fuggire e basta. Non si può dimenticare il grande ruolo svolto dalle teorie socialiste nel far maturare una coscienza solidaristica tra le classi più povere sottraendo all'anarchismo individualistico il popolo. L'individualismo applicato ai poveri può avere effetti anche devastanti per tutta la società di cui tra poco, quando la sbornia individualistica sarà un po' smaltita, cominceremo a renderci conto. Di questo la teoria politica non potrà non farsi carico se vorrà anch'essa essere all'altezza della sfida dell'etica. Ma in attesa che la teoria faccia i suoi passi, è bene che la prassi politica si confronti con l'obbligazione assoluta che il dar da mangiare a chi non ne ha rappresenta per chiunque. ■

## La Chiesa, i credenti e la politica nell'età del bipolarismo virtuale

GUIDO FORMIGONI

**C'**è una forte sensazione di stancante *dejà vu* nei vivaci dibattiti primaverili ed estivi su Chiesa, cattolici e politica. Che questo dipenda da meccanismi perversi del sistema della grande comunicazione, può essere anche vero, ma è un alibi parziale. Per molti aspetti, la radice del problema è ecclesiale. Il senso della memoria e della lenta maturazione della capacità di affrontare i problemi, apprendendo la lezione dai travagli del passato sembra sempre molto modesto nella nostra Chiesa. Nei cromosomi di questo popolo di Dio che vive in Italia c'è forse ancora un rapporto immaturo e disturbato con la storia.

C'è quindi anche un peso e un rischio nel tornare a occuparsi di tali dibattiti, quasi si dovesse fare i conti con prediche inutili. Ma tant'è, la situazione per certi aspetti non è seria, ma resta grave per la diffusione di molto sconcerto e forti preoccupazioni. Val quindi forse la pena tornarci sopra con qualche volontà di ulteriore chiarimento.

### La Chiesa e la discontinuità politica italiana

Un passaggio epocale si è parato nei primi anni Novanta di fronte alla Chiesa come comunità e alla sua gerarchia: la discontinuità del sistema politico italiano. La crisi ha investito anche i vertici ecclesiali, data l'opzione vinta per l'unità politica dei cattolici che aveva assunto il ruolo di perno centrale dell'immagine pubblica della Chiesa. La tradizionale e storicamente continua conferma dell'opzione politica unitaria dei credenti era stata peraltro gestita per un lungo periodo dai vertici della Chiesa italiana tenendo sostanzialmente un basso profilo. È stata invece decisamente rilanciata dalla presidenza Ruini della Conferenza episcopale, dopo il convegno ecclesiale di Loreto del 1985 (in cui il discorso di Giovanni Paolo II l'elevava in qualche modo a criterio decisivo di lettura storica di lungo periodo). In modo ancor più marcato,