

MAURO COZZOLI

**ELEMENTI FONDANTI  
DI UN'ETICA SOCIO-POLITICA  
CRISTIANAMENTE INTESA**

*Estratto da*

«RIVISTA DI SCIENZE RELIGIOSE» - Anno VI, n. 2/1992

Pontificio Seminario Regionale Pio XI - Molfetta

# Elementi fondanti di un'etica socio-politica cristianamente intesa\*

---

Mauro Cozzoli

---

Professore di Teologia morale nell'Istituto Teologico Pugliese  
Viale Pio XI - 70056 MOLFETTA (BA)

---

La risignificazione cristiana della politica, delineata dalla teologia, ha *incidenza etica* rilevante e ineludibile. Il valore che essa rappresenta per la coscienza credente è fonte di responsabilità morale. Parliamo così di un'etica socio-politica cristianamente intesa che suscita la fedeltà e l'impegno.

Questo intendimento cristiano non avviene propriamente sul piano etico-normativo ma metaetico-fondativo. In altre parole, una morale politica cristianamente intesa non consiste in un complesso di norme e comportamenti unicamente cristiani: attinti direttamente alla fede, come tali irrinvenibili da un'etica razionale.

La comprensione teologica della politica non crea un'etica politica cristiana, aggiuntiva o diversa dall'etica umana o naturale. Ne è piuttosto la *risignificazione propriamente e innovativamente cristiana*. Come la verità della fede non si sostituisce alla verità della scienza e della tecnica politica, ma le assume in un orizzonte di significato nuovo, così la morale della fede non prescinde dalla morale della ragione ma ne motiva le esigenze sociopolitiche in modo nuovo. Si tratta di esigenze di legge naturale che il Vangelo illumina della luce sua propria.

Lo stesso magistero sociale della Chiesa, sul piano strettamente normativo, non fa che additare esigenze di etica naturale, che impegnano

\* Relazione al seminario di studio organizzato dalla Commissione Episcopale per i Problemi Sociali e il Lavoro della Conferenza Episcopale Italiana sul tema *Per un'etica socio-politica cristianamente ispirata*, Roma, 22-23 maggio 1992.

tutti. Valori e virtù sociali, come il diritto, la libertà, il bene comune, lo sviluppo, lo stato, la destinazione universale dei beni, la giustizia, la solidarietà, la sussidiarietà, la partecipazione democratica, la cooperazione tra i popoli..., e le norme in cui questi prendono corpo, — insomma i contenuti fondamentali dell'etica sociale cristiana — non sono proposti dal magistero e dalla teologia morale come esigenze esclusivamente cristiane ma universalmente umane.

Se *di fatto* certi beni e comportamenti sono difesi ed esigiti dalla morale cristiana, senza trovare adeguata accoglienza da parte della morale puramente umana, non è perché siano esclusivamente cristiani e perciò non pervii alla ragione senza la fede, ma perché la ragione viene a trovarsi in una incapacità *de facto* (non *de iure*) di riconoscerli ed esigerli.

Qui la fede viene incontro alla ragione per farla cosciente di contenuti normativi non emergenti alla sua consapevolezza o non ancora emersi in tutta la loro ampiezza, profondità ed esigibilità, oppure andati incontro a perdite e dimenticanze.

L'intendimento cristiano (lo specifico cristiano) è su un piano pre-normativo (metaetico) e perciò fondante. Si tratta non di una normativa politica cristiana o per soli cristiani, ma di un *intendimento*: un modo proprio di intendere un contenuto normativo preesistente, che il vangelo avvalorava in modo nuovo.

Avvalorare in modo nuovo, con la novità del vangelo, la morale politica significa stabilirla su più solide fondamenta, darle cioè nuovi e ulteriori motivi di esigibilità e responsabilità etica.

Nella luce del vangelo tutta la morale politica riveste e riflette il significato e il dinamismo teologale della fede, della carità e della speranza: le tre espressioni strutturali della vita teologale, rivelative dell'essere e dell'agire cristiano.

Sono la fede, la carità e la speranza a delineare la novità e la specificità (l'intendimento) cristiana della morale. Ad esse un'etica politica cristianamente intesa attinge gli *elementi fondanti*: i motivi ispiratori dell'agire politico e di esigibilità e legittimazione delle norme direttive.

Tali elementi li possiamo ricondurre a questi tre: l'ortoprassi della fede, la carità politica e l'esodo della speranza.

## L'ortoprassi della fede

La fede è virtù conoscitiva di Dio e del suo amore creatore e redentore. Dio si offre nella fede come verità per l'uomo: verità creatrice e salvi-

fica. L'uomo vi corrisponde con l'ortodossia della fede: con la professione, piena di lode e di gratitudine, di questa verità.

Per non perdersi in un assenso astratto e disimpegnato, l'ortodossia non può non esprimersi e attuarsi come *ortoprassi*: come professione operativo-attestativa della verità che essa significa.

Questa ortoprassi della fede ha nell'impegno socio-politico un campo particolare e qualificato di azione. Il cristiano vive l'impegno politico come *fedeltà della fede*. Tale lo vediamo delinearci lungo le direttrici della salvezza, della evangelizzazione e della vocazione che la fede significa per il cristiano.

1. La fede, che è all'origine della vita teologale, non estranea il cristiano dal mondo e dalla storia. La soprannaturalità della fede e della vita che essa ingenera non è una dimensione aggiuntiva e disconoscitiva della natura e delle sue strutture. La vita soprannaturale nell'uomo non inizia dove finisce quella naturale, ma comincia da questa: *la riconosce e l'assume* per elevarla. Non una vita che si trova al di sopra ma che viene *sopraelevata*<sup>1</sup>.

Ora la natura umana comporta come struttura costitutiva il co-essere sociale e politico<sup>2</sup>. L'uomo è raggiunto dalla fede nella *integralità* del suo essere. Nulla della sua umanità è «lasciato fuori», in un presunto ambito secolare, mondano, profano; ma tutto è coinvolto nel dinamismo salvifico (sopraelevante) della fede: vi è coinvolto il suo essere *socius et civis*.

La fede riflette e ritma nella vita del cristiano la dinamica *inglobante* dell'incarnazione e della risurrezione di Gesù. Il Figlio di Dio assume *totalmente* l'essere dell'uomo, non disdegnando nulla, eccetto il male morale (il peccato), della sua umanità.

Venendo nel mondo, Gesù penetra nel tessuto sociale umano e nella sua strutturazione politica. Gesù solidarizza con tutti ed ha la consapevolezza esplicita di operare nella città e per la città. Egli vive e muore al cospetto della città: «la croce è un evento pubblico, che si è svolto davanti a tutti»<sup>3</sup>.

Certamente Gesù è venuto ad annunciare il Regno di Dio, ma questo Regno con lui è venuto nella città dell'uomo: il Regno di Dio si è fatto vicino, è in mezzo a noi (cf Mc 1, 15; Lc 17, 20). Entrando nel regno

<sup>1</sup> «La redenzione di Cristo e la sua grazia raggiungono tutto l'uomo nella sua condizione umana» (GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Dolentium hominum*, 11 febbraio 1985, 2 in *Enchiridion Vaticanum* (= EV), 9, 1411).

<sup>2</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes*, 24-25, 74-75 in EV 1, 1393-1398, 1567-1578.

<sup>3</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 21 in «Il Regno Documenti», 36, 1991, 13.

dell'uomo, il Regno di Dio lo assume globalmente, in una economia di salvezza integrale: salvezza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

Gesù si china su tutte le miserie umane: morali e fisiche. La liberazione dal male fisico e dall'ingiustizia umana è espressione parziale ma ineludibile della redenzione dell'uomo. La umanizzazione della città dell'uomo nella giustizia e nella pace è momento circoscritto ma integrante della salvezza escatologica. Gesù vive e muore per questa salvezza. Nella sua risurrezione — nella glorificazione del Crocifisso — egli coinvolge tutta l'umanità solidale dell'uomo nel dinamismo elevante e trasfigurante della Pasqua.

Questo co-essere e pro-essere salvifico di Gesù esprime e qualifica la valenza socio-politica della sua missione.

La fede con cui il cristiano affida e configura a Cristo la sua vita, riflette questa *dinamica politica*. Non accidentalmente ma essenzialmente. È la dinamica di ortoprassi della fede, che ne decide la verità non meno dell'ortodossia.

Il cristiano è fedele alla parola di Dio non in una confessione astratta e disincarnata della fede, ma testimoniante il messaggio di libertà, di giustizia e di pace del vangelo. La fede è salvifica in questa testimonianza o quanto meno non senza di essa.

Per cui il Concilio richiama i credenti in Cristo che senza «senso civico», senza «quelle virtù che riguardano i rapporti sociali», come la giustizia, «non ci può essere vera vita cristiana»<sup>4</sup>. Ed il Sinodo dei Vescovi, coagulando attorno alla giustizia l'impegno socio-politico, ha potuto affermare che «praticando la giustizia il cristiano lavora per la propria salvezza»<sup>5</sup>.

È un impegno più che etico per il cristiano: è compito e responsabilità salvifica.

2. L'*evangelizzazione*, cui la fede chiama la Chiesa e il cristiano, passa ineludibilmente attraverso la promozione della società e della città dell'uomo. «L'agire per la giustizia — scrive il Sinodo dei vescovi — e partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come una *dimensione costitutiva* della predicazione del vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione

<sup>4</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 4 in EV 1, 95.

<sup>5</sup> SINODO DEI VESCOVI del 1971, *Convenientes ex universo*, III in EV 4, 1287.

In questo la teologia e il magistero sono in fedele e attuale continuità con le fonti della rivelazione e della tradizione: «chi non pratica la giustizia non è da Dio», ammonisce Giovanni (1 Gv 3, 10); e S. Agostino: «bada che tralasci di lodare Dio quando ti allontani dalla giustizia» (Sal 148, 1-2; CCL 40, 2166).

da ogni stato di cose oppressivo»<sup>6</sup>. Adoperarsi per una società più armonica nella libertà e nella giustizia è dunque annuncio testimoniante della fede.

Analizzando «il reciproco appello che si fanno continuamente il vangelo e la vita concreta, personale e sociale dell'uomo», Paolo VI conclude che l'impegno per lo sviluppo e la liberazione umana «non è estraneo all'evangelizzazione»<sup>7</sup>. «Tra evangelizzazione e promozione umana — sviluppo, liberazione — ci sono infatti *legami profondi*. Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, poiché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami di ordine eminentemente evangelico, qual è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo?»<sup>8</sup>.

Questo compito evangelizzante di promozione umana è già in se stesso impegno politico, testimonianza nella *polis* e per la *polis*, e trova nell'organizzazione sociale e nella istituzione politica della giustizia, della libertà e della pace un suo campo privilegiato, oggi come non mai, di progettualità e di azione<sup>9</sup>.

3. Nel dialogo teologale della fede la partecipazione dei cristiani alla vita politica è avvalorata dal Concilio Vaticano II come *vocazione*: «tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica»<sup>10</sup>.

È una vocazione per *tutti i cristiani*: senza esclusioni e dispense. Ma distintamente per ciascuno: *secondo la propria speciale vocazione nella comunità politica*: diversa è la vocazione del laico da quella del sacerdote, del religioso di vita contemplativa da quella del religioso di vita attiva, dell'amministratore della «cosa pubblica» da quella di un comune cittadino.

<sup>6</sup> SINODO DEI VESCOVI del 1971, *Convenientes ex universo*, III, in EV 4, 1243.

<sup>7</sup> Cf PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, 29-30 in EV 5, 1621-1622.

<sup>8</sup> *Ivi*, 31, EV 5, 1623.

<sup>9</sup> «La Chiesa realizza questa sua imprescindibile missione — [il proprio impegno per la promozione dell'uomo e il bene del paese] — attraverso l'impegno sociale e pubblico che i laici cristiani condividono con tutti gli altri cittadini e assumono mossi e illuminati dalla loro scelta di fede. Ma l'adempie anche con la sua globale testimonianza di servizio e con l'opera di evangelizzazione, che offre senso e scopo alla stessa vita e sviluppo della società» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 41, in «Il Regno Documentazione» 36, 1991, 19).

<sup>10</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et Spes*, 75 in EV 1, 1577.

C'è una *vocazione politica* per ogni cristiano che chiama alla fedeltà politica della fede, «con diversità e complementarità di forme, livelli, compiti e responsabilità»<sup>11</sup>.

L'*ortoprassi politica della fede* senza confondere fede e politica e derivare direttamente l'una dall'altra, introduce la politica nel ministero del Regno di Dio e avvicina credibilmente la fede alle vicende dell'uomo e del suo mondo.

### La carità politica

La fede avvalora la politica come *diakonia* della carità: partecipazione al *munus regale* di Cristo, ossia al ministero dell'amore con cui Cristo si è donato agli uomini per amore del Padre: egli «passò beneficiando e risanando tutti» (At 10, 38).

«La politica — scriveva Paolo VI — è una maniera esigente, ma non è la sola, di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri»<sup>12</sup>. Questo impegno è la *diakonia*, cioè il servizio, della carità.

La politica è una *maniera esigente* della carità: una modalità non unica ma ineludibile, irrinunciabile di professare «la fede operante nella carità» (Gal 5, 6). Questa ha nella politica una sua espressione particolare e qualificata che ne traccia una via di adempimento e di testimonianza. È la *carità sociale e politica*, additata come tale alla responsabilità del cristiano dal magistero sociale della Chiesa<sup>13</sup>.

1. La carità, come amore del prossimo, non si esaurisce nei rapporti interindividuali. Concerne anche il tessuto connettivo di questi, che è costituito dalla società in tutte le forme che la esprimono e la strutturano. prima fra tutte la forma politica.

Oltre il bene individuale delle persone c'è un bene della comunità delle persone, che il ben-volere, il beneficiare della carità deve adempiere con non minore sollecitudine e responsabilità. È il *bene comune*: il bene di quel «noi-tutti» sociale che i singoli, le famiglie e i gruppi intermedi costituiscono intessendo rapporti tra loro e unendosi in società politicamente strutturate, a tutti i livelli: cittadino, regionale, nazionale, transnazionale, planetario.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 42 in EV 11, 178.

<sup>12</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* 46 in EV 4, 772.

<sup>13</sup> Cf M. COZZOLI, *Etica teologale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 223-224.

Non si tratta di un bene ipostatizzato sulle persone, ricercato «per se stesso», come lo hanno configurato le ideologie e i regimi totalitari; ma di un bene che le persone possono perseguire solo unendosi in comunità sociale e politica. È dunque un bene che ridonda sempre a beneficio delle persone<sup>14</sup>. È questo il bene ricercato e voluto dalla carità sociale e politica.

Dire che «la carità sociale ci fa amare il bene comune»<sup>15</sup> è dire che ci fa cercare il bene di tutti, non più singolarmente o privatamente considerati ma socialmente e politicamente uniti. Questo tutti è *il prossimo in società*, cui la carità ci relaziona nelle comunità sociali e politiche di appartenenza.

Per tanti aspetti, ed oggi in modo sempre più articolato e complesso, l'uomo da amare ci si fa incontro meno come *proximus* e più come *socius et civis*, come l'uomo cioè che «raggiungiamo mediante la sua funzione sociale e con mediazioni sociali»<sup>16</sup>. Così che amare realmente può significare assai più o qualcosa di diverso dal bene che possiamo volere agli altri sul piano individuale e privato. Può significare ed esigere di incidere sulle condizioni istituzionali e strutturali che determinano la loro indigenza o che possono far fronte al loro bisogno. Tanto più quanto più si tratta dell'indigenza dei molti e dei bisogni fondamentali e primari, in presenza dei quali la semplice carità fraterna si sentirà impotente a sovvenirli compiutamente.

È questa la *diakonia* propria della carità sociale e politica, la cui prima via è la giustizia: «la carità dell'esigibile»<sup>17</sup>, la istituzione secondo diritto del bene voluto dalla carità.

Questa *diakonia politica* della carità, si serve di tutto lo strumentario tecnico e istituzionale che le si offre. Essa è una *dynamis* storica che produce processi di trasformazione effettiva delle situazioni in cui l'uomo da amare si trova<sup>18</sup>.

Forse, così adoperandosi, può dare una coscienza meno immediata e diretta della persona amata, rispetto all'immediazione delle forme intersoggettive d'amore. Ma non per questo è un minor amore o è meno teologale nel suo valore. Suo frutto è la *koinonia politica* degli uomini e dei popoli nella libertà, nella giustizia e nella pace.

<sup>14</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes*, 26 in EV 1, 1399-1401.

<sup>15</sup> PAOLO VI, Discorso alla sede della F.A.O. nel XXV anniversario della istituzione (16 novembre 1970) in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1971, 1153.

<sup>16</sup> Cf R. COSTE, *L'amore che cambia il mondo*, Città Nuova, Roma 1983, 280.

<sup>17</sup> R. CLEMENS, *A propos des notions de libération de la personne humaine et de société* in «Revue Nouvelle» 4, 1946, 650.

<sup>18</sup> Cf S. DIANICH, «De caritate ecclesia», *Introduzione a un tema inconsueto* in *De caritate ecclesia*, Edizioni Messaggero, Padova 1987, 80.



2. In quanto espressione della carità, la politica ne partecipa il *dinamismo teologale-trinitario*, che è l'economia di grazia dell'amore di Dio, manifestatosi in Cristo e donatoci per mezzo dello Spirito. Come tale la carità politica è vissuta anch'essa come amore da Dio, in Dio, di Dio.

*Amore da Dio:* Dio è la fonte e il principio dell'amore (cf 1 Gv 4, 8.19; 1 Gv 4, 7). La carità politica è effusione attestativa dell'amore di Dio che è la carità di Cristo per noi e dello Spirito in noi.

*Amore in Dio:* vivere l'impegno politico come ministero della carità significa ritrovare l'oggetto dell'amore — il «noi-tutti» socio-politico — in Dio, ossia nell'economia della sua paternità che significa l'economia della nostra *fraternità e prossimità* in Cristo. Il «noi-tutti» socio-politico è modalità del farsi prossimo e fratello dell'altro: il modo proprio della città che la carità riconosce, assume e adempie.

*Amore di Dio:* costruire la città dell'uomo, per il cristiano, è costruire la città di Dio. Perché la carità è sempre intenzionata da Dio e dal suo Regno. Per cui adoperarsi per il regno dell'uomo è adoperarsi per il regno di Dio. Il bene fatto al fratello, che Gesù ritiene come fatto a sé (cf Mt 25, 24-40; 10, 40), è *tutto* il bene ricercato dalla carità: anche il bene comune. D'altronde l'amore di Dio — come la fedeltà d'amore di Gesù al Padre — è indivisibile dall'amore dei fratelli: è amore a Dio invero nei fratelli, secondo tutte le relazioni ad essi, compresa e non esclusa quella socio-politica.

Una carità per il prossimo che vuol essere espressione dell'unica e indivisa carità per Dio, in un mondo sempre più interdipendente e strutturato, nel quale le relazioni fra gli uomini sono mediate da grandi istituzioni<sup>19</sup>, non può non volersi come carità sociale e politica. Questa non è una carità aggiuntiva e facoltativa: è, come non mai, una via esigente e obbligata di carità per tutti, secondo la vocazione di ciascuno. Una via che, non meno del «farsi prossimo» diretto e immediato, invera l'amore per Dio e ama Dio nell'uomo: una via di carità tutt'intera, che esprime *diakonia e dossologia*.

## L'esodo della speranza

Partecipe, come espressione di carità, dell'economia salvifica della fede, la politica ne riflette la dinamica di speranza.

La speranza è la profezia del futuro di Dio, dischiuso dalla Pasqua

<sup>19</sup> Cf R. COSTE, *L'amore*, cit., 280.

di Cristo. Tutto l'impegno cristiano è sotto la promessa di questo futuro e da esso attratto e dinamizzato: «noi ci affaticiamo e lottiamo perché speriamo nel Dio vivente» (1 Tm 4, 10).

Il cristiano attinge alla speranza in Dio il «perché», la carica cioè di senso e di motivazione per la fatica e la lotta. Tutt'altro che motivo di fuga dal mondo e di proiezione nel cielo — come una certa ascetica ha lasciato credere e i maestri del sospetto hanno denunciato — *la speranza in Dio è la fonte del più sofferto ed esigente impegno per il mondo.*

La speranza non proietta il cristiano nel cielo sottraendolo alle responsabilità della terra, ma lo ripone nel mondo, nella società e nella città dell'uomo, come il «luogo» del farsi della speranza, dello snodarsi del cammino che essa significa e traccia.

1. La speranza non è un'attesa stantia e passiva, ma itinerante, militante del futuro promesso. Questo non è un *novissimum* immobile nel suo dover-essere, ma un *adventus*: *avvento* che muove come *esodo*, come dover-essere operativo, l'esistenza cristiana.

Gesù annuncia come veniente il regno di Dio. La salvezza che esso promette è già cominciata, oggettivamente per l'umanità con la Pasqua di Gesù e soggettivamente per ogni cristiano con il battesimo. Tra questo «già» incoativo della salvezza escatologica e il «non-ancora» del compimento ultimo e definitivo si snoda il cammino della speranza. Il cristiano e la Chiesa lo percorrono come *esodo missionario*, come adempimento della *pro-missio*, della missione-per il mondo che la speranza (la promessa del veniente regno di Dio) significa e suscita<sup>20</sup>.

In questo adempimento missionario della promessa il cristiano e la Chiesa assentono operativamente al venire e farsi salvifico del regno di Dio nella propria vita, nel mondo e nella storia. Assentire operativamente significa lasciarsi coinvolgere dall'*av-venire* del regno di Dio e della sua giustizia (cf Mt 6, 33; Lc 12, 31). Il cristiano e la Chiesa si lasciano coinvolgere sintonizzando con la propria vita alle esigenze di questa giustizia e divenendone testimoni credibili.

Il futuro della speranza, nel suo *av-venire*, muove come *impegno attestatore* tutta la libertà cristiana: questa è testimonianza incoativa e figurativa del futuro di Dio.

Adoperarsi per la promozione umana e l'umanizzazione del mondo, affaticarsi e lottare per una città dell'uomo più armonica nella giustizia, nell'amore e nella pace, significa essere testimoni reali e convincenti di

<sup>20</sup> Cf J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1969, 206-207, 278 ss.

quel «regno di verità e di vita, di santità e di grazia, di giustizia, di amore e di pace»<sup>21</sup> annunciato e atteso nella speranza.

Con questo impegno i cristiani e la Chiesa anticipano e prefigurano credibilmente l'*eschaton* della speranza: essi sono segni di speranza e rendono ragione della speranza che è in loro (cf 1 Pt 3, 15).

2. In questa testimonianza del Regno veniente e promesso s'iscrive l'impegno politico del cristiano. Essa lo comprende ineludibilmente come dimensione qualificata della missione d'amore per l'uomo suscitata dalla speranza.

Adoperarsi politicamente per la promozione umana e l'umanizzazione del mondo significa assentire attivamente alla innovazione escatologica dell'umanità e del mondo: vuol dire concorrere incoativamente e prefigurativamente all'instaurarsi di quei «nuovi cieli e terra nuova nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 Pt 3, 13; cf Is 65, 17; 66, 22; Ap 21, 1).

L'impegno politico è sostenuto dalla speranza che adoperarsi per la città terrena è costruire la città eterna. Questa non si afferma per distruzione negatrice della città dell'uomo ma per innovazione liberatrice. La politica è momento di questa innovazione escatologica: è anticipazione dell'eterno nel tempo e introduzione del tempo nell'eterno.

La speranza avvalora così il bene umanamente *penultimo* della politica, rapportandolo all'*ultimo*, che è il regno di Dio, e motivandolo come attività umana. Questa non si perde: non è soggetta alla vanità dell'effimero e all'usura di un mondo che passa. Nulla di questo amore per l'uomo va perduto, ma entra a partecipare del «già» compiuto della liberazione pasquale di Cristo, in cammino e in tensione prolettica verso il «non-ancora» pieno e definitivo dell'*eschaton*.

«La speranza escatologica — così si esprime il Concilio — non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà *nuovi motivi a sostegno* dell'attuazione di essi»<sup>22</sup>. Per i cristiani «l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa *prefigurazione che adombra il mondo nuovo*. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande

<sup>21</sup> Messale Romano, *Prefazio della solennità di Cristo Re*.

<sup>22</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes*, 20, EV 1, 138.

importanza per il regno di Dio. Infatti, beni quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, *li ritroveremo* poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, *purificati e trasfigurati*, quando Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale»<sup>23</sup>.

Il cristiano attinge alla speranza il motivo e il senso dell'impegno più grande e sofferto e professa la sua speranza in questo impegno.

È facile in politica — solcata da grandi e continui conflitti e tanto spesso dominata da arrivismi, menzogne, ingiustizie e soprusi — la tentazione dello scoraggiamento, del disinteresse e del disimpegno. La speranza infonde e alimenta nel cristiano quella *passione del possibile* che lo sostiene nella fatica e nella lotta, nell'insuccesso e nella delusione e gli dà la ferma persuasione che, malgrado tutto, la verità vince sulla menzogna, la giustizia ha ragione dell'ingiustizia, l'amore è più forte del sopruso.

Per cui, nonostante tutto, vale la pena ed è doveroso affaticarsi e lottare. Tirarsi fuori, farsi i fatti propri, rassegnarsi al peggio, assecondare il «così fan tutti», dare deleghe in bianco, è peccato contro la speranza.

Il cristiano non può abbandonare la politica alla fatalità del «non può essere altrimenti», e chiudersi in una professione consolatoria della speranza. Sarebbe disperare insieme di Dio e dell'uomo.

Nella finalizzazione al *novum ultimum* di Dio, la speranza, mentre avvalorata l'impegno politico come momento del cammino escatologico del cristiano nel mondo, lo preserva da ogni caduta assolutizzante nel penultimo. La politica infatti è insidiata dalla tentazione di riverberarsi su se stessa, di fare delle proprie conquiste l'approdo ultimo della liberazione umana.

La speranza in Dio avanza nei confronti di queste una riserva: in nome del *novum ultimum* escatologico le relativizza come conquiste penultime e provvisorie. C'è sempre per la politica un «ulteriore»: un cammino ulteriore da percorrere per una meta ulteriore da raggiungere. La speranza libera così la politica da ogni tentazione totalitaria e da ogni presunzione totalizzante e la risospinge, nella storia, verso l'unico assoluto, che è il regno di Dio e la sua giustizia.

## Conclusione

Assunta la politica nel dinamismo avvalorante della fede-carità-speranza, il cristiano la riconosce e la vive come esigenza e fedeltà teologale.

<sup>23</sup> *Ibid.*, in EV 1, 1440-1441.

Questo significa che l'impegno socio-politico non è relegabile in un ambito mondano e secolare, che l'uomo della preghiera e della liturgia, della catechesi e dell'apostolato sentirebbe come alieno alle responsabilità sue proprie o come esigenza di un'etica puramente naturale.

L'impegno socio-politico appartiene *in modo proprio* all'essere e all'agire del cristiano nel mondo, avvalorato dalle motivazioni fondanti ed esigenti della fede, della carità e della speranza. Così che il cristiano né può sottrarsi a tale impegno senza autosmentirsi, né lo vive dicotomicamente, sdoppiando la propria libertà tra una responsabilità sociale e politica e una responsabilità cristiana e teologale. Egli vive nella fede-carità-speranza un'unica fedeltà a Dio, nella fedeltà politica all'uomo.

Questa coscienza di valore e di esigenza propriamente cristiana dell'impegno socio-politico, ha indotto i nostri Vescovi a segnalarlo esplicitamente tra i percorsi qualificati e ineludibili di quella *testimonianza evangelizzante della carità*, additata alla chiesa italiana come il progetto orientativo della pastorale di questo decennio<sup>24</sup>.

La carità, «cuore del vangelo» è «la via maestra dell'evangelizzazione»<sup>25</sup>: «il vangelo della carità non si annuncia se non attraverso la carità»<sup>26</sup>. Compreso e vissuto come testimonianza di carità, l'impegno socio-politico ne condivide la «grande forza di evangelizzazione»<sup>27</sup>.

La «presenza responsabile dei cristiani nel sociale e nel politico», proposta come «via privilegiata attraverso cui il vangelo della carità può farsi storia in mezzo alla nostra gente»<sup>28</sup>, è più che *diakonia* di giustizia e di amore. È profezia e ministero del Vangelo di Cristo agli uomini.

Si tratta allora di *evangelizzare la politica*, lungo i percorsi della fede, della carità e della speranza, *perché la politica diventi evangelizzante*.

Evangelizzare la politica significa metterne in luce la novità fondativa cristiana che induce ad assumerne le responsabilità come *compito etico e più che etico*: come impegno di evangelizzazione, che compete ad ogni cristiano nella specificità e singolarità delle vocazioni e dei ministeri.

<sup>24</sup> Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* 40-42, 50-52 in «Il Regno Documentazione» 36, 1991, 19-20, 22-23.

<sup>25</sup> Cf *ivi*, 9 in «Il Regno Documentazione» 36, 1991, 11.

<sup>26</sup> *Ivi*, 32 in «Il Regno Documentazione» 36, 1991, 17.

<sup>27</sup> *Ivi*, 24 in «Il Regno Documentazione» 36, 1991, 14.