

La laicità è un valore cristiano e va intesa come unità nel rispetto della diversità

Colloquio con padre Bartolomeo Sorge di Vittorio V. Alberti

Padre Sorge, nella presentazione del suo editoriale sulla laicità in Giuseppe Lazzati, che apre il numero di maggio 2009 di «Aggiornamenti Sociali» [n. 05 (2009), pp. 325-330] si legge: «La prima preoccupazione di un laico cristiano non è quella di difendere un'identità, ma di maturare il coraggio di un impegno responsabile secondo lo spirito del Vangelo».

Nel testo, lei scrive a proposito della «passione apostolica per la formazione di un laicato adulto» e di «laicità matura». Cosa si intende, dunque, per «laicità matura» e «laicato adulto»?

Il concetto di laicità va interpretato in modo nuovo, più maturo. Il laicismo, quello classico di matrice illuminista, è superato storicamente e teologicamente.

Storicamente, anzitutto. Oggi è difficile trovare posizioni assimilabili a quelle espresse da Jacques Chirac con la legge sul laicismo, che fece approvare al termine del suo mandato, con la quale si vieta in pubblico (a scuola) ogni simbolo religioso: dal velo delle ragazze musulmane alla kippah degli ebrei, al crocifisso (di «grandi dimensioni»!) dei cristiani.

Ormai, questa concezione di laicità è vecchia e superata. Non è un caso che il primo a parlare di «laicità positiva», oggi sia stato il nuovo presidente francese, Nicolas Sarkozy. Nella sua visita a Roma nel dicembre 2007 e poi ricevendo in Francia il Papa, nel settembre 2008, è arrivato a ripetere più volte che la coscienza religiosa non solo non è contraria alla laicità dello Stato e alla democrazia, ma che lo Stato ha il dovere (oltre che una grande utilità) di intessere il dialogo con le religioni e con le Chiese, in particolare con il cristianesimo.

È il medesimo concetto, che era già stato recepito dal primo Trattato costituzionale europeo (quello bocciato nel 2005 dalla Francia e dall'Olanda). All'art. 52 esso non solo riconosceva la valenza sociale della religione (comma 1), ma stabiliva che le istituzioni europee avrebbero dovuto intrattenere un dialogo trasparente e continuativo con le Chiese.

Quando nel 2007 fu presentata a Lisbona la nuova versione del Trattato costituzionale europeo (in forma abbreviata), andai subito a vedere che fine avesse fatto il vecchio art. 52. Ebbene, nonostante le proporzioni ridotte del nuovo Trattato, e nonostante la forte opposizione dei radicali che volevano abolirlo, il vecchio articolo 52 è rimasto tale e quale anche nel testo rifatto, ovviamente cambiando di numero: è divenuto infatti l'art. 16C. Non era mai successo, dall'Illuminismo a oggi, che in una Costituzione moderna si facesse riferimento esplicito al dialogo con le Chiese!

La ragione è che la situazione storica è evoluta. Chi oggi potrebbe ancora negare le ricadute sociali della coscienza religiosa? Basta vedere come e perché è caduto il Muro di Berlino oppure che cosa ha rappresentato la coscienza religiosa in America latina per la liberazione di interi popoli dalla dittatura, o l'importanza del fattore religioso – se mi è consentito ricordare un'esperienza personale – nella lotta alla mafia in Sicilia negli anni della «Primavera di Palermo», una battaglia che continua.

Dunque, sul piano storico, ormai è dimostrata la falsità del presupposto del laicismo illuministico, secondo il quale la religione sarebbe solo un fatto privato della coscienza individuale, senza alcuna valenza sociale.

In secondo luogo, però, oltre all'evoluzione storica, si deve ammettere che anche la Chiesa ha camminato. Il Concilio Vaticano II è arrivato ad affermare che la laicità è un valore cristiano, e ha fondato questa sua asserzione sulla teologia delle realtà terrestri e sulla teologia del laicato. Infatti – spiega la *Gaudium et spes* – nella natura delle cose esistono finalità intermedie e strumenti propri per raggiungerle che non dipendono dalla rivelazione: cioè non sono di origine confessionale, ma laici. È il caso della politica, dell'economia, della scienza e della tecnica, della cultura.

Di conseguenza, se il cristiano vuole dare una testimonianza coerente della sua fede, deve essere laico, cioè deve rispettare le finalità, le regole proprie e l'autonomia che Dio Creatore ha immesso nelle realtà temporali.

Questa, dunque, è la laicità matura (o «positiva»). Essa, quindi, non va più intesa come frattura o estraneità, ma – come si legge anche nel preambolo e nell'articolo 1 della revisione dei Patti lateranensi tra Stato italiano e Santa Sede del 1984 – come collaborazione tra Stato e Chiesa nel pieno rispetto dell'autonomia delle due parti. È necessario che, senza invasioni di campo, Stato e Chiesa non si ignorino a vicenda, ma cooperino al bene comune dei cittadini i quali, nello stesso tempo, sono membri dello Stato e figli della Chiesa.

Di fronte all'acquisizione di questa forma più matura di laicità, perdono importanza e sono del tutto anacronistici i residui spezzoni di vecchio laicismo illuministico che tuttora sopravvivono anche in Italia.

Rispetto al rapporto concettuale e storico tra religione e politica; religione, democrazia e libertà, l'idea del popolarismo di Luigi Sturzo che, a suo tempo, si mosse tra intransigenza religiosa e intransigenza non religiosa, oggi rappresenta una prospettiva attuabile?

Non solo l'intuizione sturziana è attuabile, ma credo che – debitamente aggiornata – sia del tutto valida nella nostra società pluralistica. Infatti, il vero problema della democrazia matura – quella, per intenderci, a cui puntava Aldo Moro quando parlava della «terza fase» (e sono convinto che le Brigate rosse l'abbiano ucciso proprio per impedirla) – è come fare l'unità tra diversi nel rispetto delle differenze.

Per raggiungere questa mèta non c'è via migliore di una laicità nuova, sulla quale appunto si fonda anche l'intuizione di Sturzo: egli infatti rivolse il suo appello non ai soli cattolici (non accettò mai l'idea di un partito cattolico o di cattolici) ma a tutti gli uomini liberi e forti, credenti e non credenti [appello agli uomini liberi e forti del 1919, ndr].

Sturzo stesso era consapevole che, così facendo, si sarebbe prodotta una divisione tra cattolici, ma – come disse alla fine del famoso discorso di Caltagirone del 1905 – è meglio essere divisi tra progressisti e conservatori, piuttosto che stare uniti e poi elidersi a vicenda e rimanere tutti prigionieri dell'immobilismo.

Pertanto, il genio politico e la sua fede profonda spinsero Sturzo ad andare al di là di ogni impostazione confessionale della politica, convinto che il servizio cristiano al bene comune passa attraverso la capacità di mediare in scelte politiche «laiche», accettabili da tutti gli uomini di buona volontà, della luce che il Vangelo e il Magistero sociale della Chiesa gettano sull'uomo. Ebbene,

questa intuizione originaria di Sturzo non si è mai potuta realizzare finora: la nascita del Partito popolare italiano, prima, e della Democrazia cristiana, poi, fu imposta da necessità storiche e contingenti; ma non era questa la sua linea, come egli stesso confessò apertamente nell'introduzione alla storia del Partito Popolare, scritta nel 1959, poche settimane prima di morire. Egli, invece, sognava la nascita di un'«area popolare democratica», riformista e non conservatrice, fondata su determinati principi morali, su un ethos condiviso, capace di fare unità tra soggetti provenienti da tradizioni politiche diverse. Fu lo spirito che poi sarebbe passato nella Costituzione repubblicana del 1948. Tante volte mi sono chiesto come abbiano fatto De Gasperi, Togliatti, Nenni, La Malfa, uomini così diversi tra loro e ideologicamente contrapposti, a firmare tutti insieme i primi dieci articoli della Costituzione. E, dopo averli firmati, De Gasperi certamente non si fece comunista, né Togliatti democristiano. Diversi erano, diversi sono rimasti. Eppure hanno trovato il modo di incontrarsi su un ethos comune, che poi altro non era che il DNA del bimillenario patrimonio culturale del popolo italiano. Posto questo comune fondamento etico, la diversità non è più un ostacolo, ma una ricchezza. I tentativi più recenti di ripensare l'intuizione sturziana furono certamente quelli messi in atto da Prodi, dall'Ulivo alla Margherita, al partito Popolare, fino all'esperienza del Partito Democratico. Il fallimento di questa iniziativa, in sé necessaria e benemerita, è stato causato soprattutto dalla mancata realizzazione di una comune cultura politica, eticamente fondata, che consentisse ai partner di andare al di là delle gabbie ideologiche di provenienza.

Non crede che oggi l'idea di laicità vada ben oltre il tradizionale confronto istituzionale tra la Chiesa e lo Stato?

Certamente. Di solito, quando parliamo di laicità, commettiamo l'errore di riferirci soltanto ai rapporti tra Stato e Chiesa. Ora, non c'è dubbio che questo fu, in principio, il senso predominante. Tuttavia, c'è anche una «laicità ideologica» che non è meno importante del significato primitivo illuministico. Infatti, esiste un dogmatismo ideologico non dissimile nelle sue manifestazioni da quello religioso, che impedisce la realizzazione di una laicità matura ed è un ostacolo altrettanto serio alla costruzione dello Stato «laico». In altre parole, accanto al confessionarismo religioso esiste pure un confessionarismo ideologico, altrettanto negativo.

Per fare un esempio, la crisi del governo di Romano Prodi nel 2008, fu causata dal fatto che, a un certo punto, vennero meno i due voti di maggioranza di cui godeva al Senato; la ragione fu che due esponenti di Rifondazione comunista furono bloccati dal loro dogmatismo ideologico (l'attaccamento ai principi marxisti della lotta di classe). Ciò fece risaltare maggiormente il comportamento esemplare di Enrico Berlinguer che, negli anni Settanta, divenuto segretario del suo partito, disse subito che avrebbe fatto ogni sforzo per rendere «laico» il PCI, intendendo «laicità» in senso ideologico, cioè come strappo dal dogmatismo marxista-leninista di Mosca. Cosa che egli puntualmente fece. Oggi dunque, quando parliamo di «laicità positiva», non ci riferiamo soltanto ai rapporti tra Stato e Chiesa, ma diamo al termine un'estensione molto più ampia.

In conclusione, non è possibile realizzare l'unità nella pluralità, necessaria sia per governare il Paese, sia per costruire l'Unione Europea e la pace nel mondo, se non si parte da una nuova concezione di laicità, intesa come superamento di ogni confessionarismo non solo religioso, ma anche ideologico. Le grandi carte internazionali dell'Onu sui diritti umani sono già un esempio di questa laicità positiva e matura.

Padre Sorge, qual è la sua idea riguardo al fondamento etico-religioso della democrazia, e sulla sua capacità di autoalimentarsi? Penso, in particolare, alle elaborazioni di Ernst-Wolfgang Böckenförde, e al celebre dialogo bavarese tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger. In questo contesto, vorrei introdurre anche il tema della «religione civile», secondo il sistema affermato

negli Stati Uniti durante gli anni dell'influenza politica del pensiero neo e teoconservatore. E, di qui, la critica che lei ha rivolto all'idea di religione intesa come «identità culturale da difendere».

La necessità di dare un fondamento trascendente alla vita democratica, allo Stato, non è un'idea nuova. Mi viene in mente uno studio del 1911 di Benedetto Croce, il quale – oltre ad aver scritto il famoso saggio Perché non possiamo non dirci cristiani – sosteneva che nessun modello di società può sorreggersi, senza un fondamento etico; nello stesso tempo però – aggiungeva – non è possibile fondare eticamente un modello di società, se manca il supporto della coscienza religiosa. Croce, dunque – lui che non era cristiano – arriva a dire che la democrazia non è autosufficiente, non è in grado di autorigenerarsi, ma ha bisogno di un apporto di natura trascendente.

Questa stessa tesi è stata poi ripresa in anni recenti da Norberto Bobbio e, ai nostri giorni, soprattutto da Jürgen Habermas nel famoso dialogo con l'allora cardinale Joseph Ratzinger: c'è bisogno – conclude pure il grande filosofo – di un'ispirazione religiosa che rianimi il fondamento etico della democrazia europea.

Non credo che la soluzione sia da ricercare nella cosiddetta religione civile, che dall'America si è diffusa ora anche da noi. Essa, infatti, è viziata dall'uso strumentale che fa della religione a fini politici. Ciò appare chiaramente, per esempio, dalla teorizzazione che ne fanno gli «atei devoti» nostrani, da Marcello Pera a Giuliano Ferrara e altri. Essi pretendono, da atei, di usare il Cristianesimo come scudo culturale e politico, in particolare contro l'«invasione» dell'Islam. Purtroppo non mancano monsignori che ci vanno a braccetto; ma bisogna avere il coraggio di dire, come ha chiarito bene il Concilio che la religione, pur potendo ispirare le culture più diverse, tuttavia non si potrà mai ridurre a cultura, senza distruggere insieme e la religione e la cultura.

Se si guarda al primo emendamento della Costituzione americana sull'incompetenza dello Stato in materia di religione (un concetto riferibile anche alla dichiarazione conciliare Dignitatis humanae, sulla libertà religiosa), l'idea americana come espressione libera della religione nello spazio pubblico si può legare all'idea della nuova laicità?

Da un certo punto di vista, direi di sì. Tuttavia – come ho appena detto –, occorre evitare il rischio di strumentalizzare la religione a finalità civiche. Su questo punto occorre essere chiari. La fede non può essere strumentalizzata a fini politici e civici, né la politica può essere usata a fini di evangelizzazione. L'autonomia della Chiesa e dello Stato deve essere totale e va preservata, senza indebite commistioni.

Tuttavia, come abbiamo visto, autonomia non è sinonimo di estraneità, né laicità è sinonimo di contrapposizione: entrambe sono destinate a incontrarsi in una leale collaborazione per il bene comune, ma senza sovrapposizioni. Quindi, i partiti non possono cercare il consenso politico usando simboli o strumenti religiosi, né la comunità ecclesiale può cercare appoggi politici alla propria missione religiosa, restituendo l'aiuto ricevuto in termini di consenso elettorale...

Padre Sorge, il neo e teoconservatorismo hanno ridotto il Cristianesimo al suo volto istituzionale eliminando il suo valore spirituale?

Direi proprio di sì. Rischiano di svuotare le istituzioni ecclesiastiche della loro anima. Infatti, la religione è essenzialmente fede. Se questa manca o si trasforma in cultura e in ideologia, le istituzioni della Chiesa che di per sé sono necessaria al servizio della fede, si trasformano invece in strumenti di potere, con danno e con scandalo per gli stessi fedeli. Cosa, purtroppo, oggi non infrequente!

In questo senso, nel suo editoriale di «Aggiornamenti Sociali» [maggio 2009] sostiene che la religione non va brandeggiata per difendere un'identità, o non si riduce a identità culturale?

Esattamente.

Anche il radicalismo laico riduce la religione a istituzione senza guardare alla sua qualità spirituale?

Certo. Tuttavia, riconoscere e salvaguardare il valore e la missione trascendente delle istituzioni ecclesiali, mentre non si può esigere da chi non ha fede, diventa invece grave responsabilità per i credenti.

Quindi, di fatto, il neoconservatorismo, il teoconservatorismo e il radicalismo laico si muovono, sebbene in certa opposizione fra loro, secondo il medesimo criterio?

Sì, la logica è la stessa. E coincidono nel fatto di essere e rimanere esterni a un ottica genuinamente religiosa.

Padre Sorge, quando la Santa Sede parla ufficialmente dei temi legati alla vita (molto più che a quelli legati alla pace nel mondo) non vi è una comunicazione adeguata degli organi di stampa? Come mai, insomma, sui giornali e telegiornali, il messaggio diffuso dalla Santa Sede non viene mai spiegato, chiarito, non ne sono mai illustrate le vere e profonde ragioni? In questo senso, l'ascoltatore o il lettore o l'analista spesso accusano la Chiesa cattolica di esporre una dottrina, addirittura, di tipo teocratico o oscurantista. Non le sembra che la sola diffusione di uno slogan (senza spiegazione), possa far fiorire – dall'una e dall'altra parte, religiosa e non religiosa - solo i radicalismi che, in quanto tali, scartano la complessità dei problemi? E, di qui, anche la povertà semplificatrice del linguaggio politico, che rivela assenza di strategia culturale...

Il problema è reale ed è grave. Esso è ulteriormente aggravato dal fatto che la Chiesa, in generale, continua a esprimere il suo insegnamento etico usando sostanzialmente termini e concetti oggi non immediatamente comprensibili, che appartengono piuttosto alla tradizione filosofica e teologica neoscolastica. Anche alcuni decreti conciliari risentono di questo limite di linguaggio. È un linguaggio che risulta assai chiaro e preciso per esprimere la dottrina. Anch'io, che ho studiato filosofia e teologia prima del Concilio Vaticano II, ho preso dimestichezza con la neoscolastica. E devo dire che mi è servita molto non solo perché mi ha insegnato a ragionare, ma anche perché mi ha consentito di compiere gli studi teologici in forma approfondita e serena.

Tuttavia mi rendo conto che se io oggi utilizzassi quelle categorie, molti non mi capirebbero. Non solo perché non si studia più la neoscolastica, ma soprattutto perché è cambiata la cultura, e con la cultura è cambiato il modo di confrontarsi con la realtà e con i problemi, il modo di esprimersi e di esprimerli.

È il problema che il cardinale Carlo Maria Martini affronta nel suo libro recente: *Conversazioni notturne a Gerusalemme*. Il suo merito è quello di usare categorie diverse da quelle tradizionali della neoscolastica, preferendo ricorrere all'uso di categorie bibliche, che risultano molto più comprensibili alla cultura di oggi, più aperte al soggettivismo dominante del pensiero moderno.

Penso anch'io che le maggiori difficoltà nella comunicazione degli insegnamenti della Chiesa oggi, specialmente per quanto riguarda alcuni problemi etici fondamentali, più che dalla dottrina in sé, provengano dal linguaggio usato e dal modo con cui vengono presentati. Voglio dire che oggi più che far cadere dall'alto della cattedra definizioni e decreti, serve l'accompagnamento della

coscienza e delle persone, le quali vanno aiutate a superare dubbi e problemi. Spesso la Chiesa viene rifiutata senza neppure essere stata capita: o perché usa un linguaggio incomprensibile o perché indispette con il suo modo (giudicato «arrogante» e poco rispettoso della libertà di coscienza) di «imporre la verità».

Quando il Pontefice parla, si rivolge all'umanità intera, al mondo, e non solo a un Paese. Di qui la difficoltà di mediazione del cattolico liberale o democratico causata dalla comunicazione parziale che offrono i mezzi di comunicazione che, in genere, favoriscono la superficialità di giudizio o, peggio, l'integralismo. L'Arcivescovo Rino Fisichella [rettore della Pontificia Università Lateranense e presidente della Pontificia Accademia per la Vita] ha molto insistito sulle argomentazioni razionali del messaggio dei vescovi, cioè sull'etica più che sulla morale. In questo senso, ha spesso ribadito che le argomentazioni dei vescovi parlano alla ragione, dunque, da parte della gerarchia non vi è imposizione fideistica. Vorrei anche chiederle la ragione per la quale, all'interno della Chiesa, non si può parlare di conservatori e progressisti, come invece spesso si sente dire.

Vi sono due ragioni. Una più esterna: avendo noi italiani il Papa in casa ed essendo egli il Primate della Chiesa italiana, siamo abituati ab immemorabili a considerarlo, per così dire, soprattutto «nostro», interessato alle «nostre» faccende. Altrove, invece, lontano da Roma, è più facile pensare, e cogliere l'aspetto universale del suo messaggio.

C'è poi una ragione più interna e di fondo. Nella Chiesa italiana, e non da oggi, si confrontano due sensibilità diverse, che fra loro non sono alternative, ma rischiano di divenirlo. Lo scontro più forte si è avuto, forse, subito dopo il Concilio, quando le due sensibilità erano indicate l'una come la «cultura della presenza» e l'altra come la «cultura della mediazione». La prima sensibilità, tanto per intenderci, era quella tipica di Comunione e Liberazione, la seconda quella dell'Azione Cattolica.

Con la «scelta religiosa», compiuta negli anni '70, da Paolo VI di fatto favoriva la linea della mediazione culturale (e della nuova laicità). Sostenuto dall'Azione Cattolica di Vittorio Bachelet, Papa Montini riuscì a portare tutta la Chiesa italiana su questa posizione. Si trattava, in pratica, di rivalutare la missione essenzialmente religiosa della Chiesa (ribadita con chiarezza dal Concilio), ponendo termine al «collateralismo» politico tra la Chiesa e la DC, nato nella situazione eccezionale dell'immediato dopoguerra quando, dopo vent'anni di dittatura fascista, gli italiani del tutto impreparati dovevano non solo ristabilire il regime democratico, ma scegliere l'appartenenza a uno dei blocchi in cui era diviso il mondo: tra gli Stati Uniti e il blocco sovietico (verso il quale spingeva il PCI, il partito comunista più forte d'Occidente). La Chiesa, in quel frangente, dovette svolgere un'azione di supplenza e sostenne la presenza dei cattolici nella DC. Ora però, negli anni '70, era chiaro che, dopo decenni di vita democratica, quell'appoggio non aveva più senso. Con la «scelta religiosa», la Chiesa italiana voleva sottolineare, in fedeltà agli orientamenti del Concilio, che il compito dei Pastori è quello di formare e illuminare le coscienze, ma senza collateralismi politici, come spiega la *Gaudium et spes*. La scelta di Paolo VI non significava affatto disprezzo o noncuranza per la politica. La Chiesa avrebbe seguito sempre con molto interesse e attenzione le vicende politiche del Paese, ma lo avrebbe fatto rimanendo sul suo piano specifico, che è quello etico-religioso e culturale.

Nello stesso tempo, accanto alla «cultura della mediazione», è sempre stata viva nella comunità ecclesiale italiana la «cultura della presenza», più cara a Comunione e Liberazione e alla quale si sentiva più vicino lo stesso Giovanni Paolo II. Infatti, egli tornò subito a parlare di «presenza sociale» trainante della Chiesa e di unità dei cattolici sul piano culturale e politico, in occasione del Convegno ecclesiale di Loreto (1985). Secondo questa sensibilità pastorale, il primato della «presenza sociale» deve tradursi a cominciare dall'affermazione della verità e dei «valori assoluti

non negoziabili», anziché dal dialogo. Il rischio, ovviamente, è quello dell'integralismo e del fondamentalismo religioso. Specialmente in politica. Infatti, l'arte politica è per definizione l'arte della mediazione; i valori assoluti non si possono tradurre immediatamente in legge, ma in regime democratico e nella società pluralistica bisogna fare i conti con il consenso e con una certa gradualità nell'avvicinarsi all'ideale. Ciò impone ai cristiani l'impegno di mediare in termini laici, accettabili anche dai non credenti, la luce che proviene dalla fede e dalla Dottrina sociale della Chiesa, seguendo fedelmente le regole democratiche, mentre si sforzano di realizzare il maggior bene possibile.

L'errore in cui spesso si cade sta nel considerare il primato della verità in opposizione al primato della carità. In realtà, carità e verità non sono alternative tra loro. Benedetto XVI lo ha messo in luce molto bene sia nell'enciclica *Deus caritas est* (2005), sia nel discorso al Convegno ecclesiale di Verona (2006) dove ha mostrato l'importanza di unire tra loro la «scelta religiosa» di Paolo VI e la «presenza sociale» di Giovanni Paolo II. Approfondirà questo discorso nella prossima sua enciclica sociale, della quale conosciamo il titolo *Veritas in caritate*? Ce bisogno: che tutti ci convinciamo che la fede non sta in una fredda adesione intellettuale alla verità, non sta nell'imporre agli altri i valori in cui crediamo; sta invece nel «fare la verità nella carità», come dice san Paolo (Efesini, 4,15). È molto importante che si faccia finalmente chiarezza su questo punto.

Anche la vicenda di Eluana Englaro (gennaio-febbraio 2009) ha escluso – o posto in secondo piano - la carità, almeno stando a quanto appreso dagli organi di informazione?

Questa, per lo meno, è stata l'impressione. Ritorna sempre più spesso, sul piano pastorale, la necessità di distinguere l'errore dall'errante, di coniugare la fedeltà alla dottrina con la misericordia verso chi sbaglia, la lotta al peccato con l'amore per il peccatore, la verità con la carità. La missione della Chiesa non è applicare freddamente le disposizioni del diritto canonico. Come Gesù, anche la Chiesa è nata non a giudicare e a condannare, ma a salvare e a dare la vita. La legge, certo, va tutelata e accettata con fede: non però a colpi di scomunica, ma per amore.

Ho sofferto molto, tempo fa, quando ho sentito della dura reazione di quel vescovo brasiliano, senza alcuna misericordia nei confronti di quella bambina di nove anni, con due gemelli in grembo, che è stata fatta abortire. Certo l'aborto è un grave peccato. E occorre ribadirlo. Ma, anziché insistere sul rigore della punizione e della scomunica prontamente comminata, perché non far sentire a quella povera bambina l'affetto materno della Chiesa, che desidera soprattutto starle vicina per aiutarla a superare quella drammatica situazione e a rifarsi una vita? Come si sarebbe comportato Gesù, lui che non ha condannato – come invece chiedeva la Legge – la donna colta in flagrante adulterio? È forse cristiano riaffermare i «valori assoluti non negoziabili», senza carità?

Come si coniuga il riconoscimento storico dell'affermazione del fattore religioso quale elemento decisivo della storia degli uomini, con le possibilità di affermazione del popolarismo, in particolare a proposito di laicità? Mutando il ruolo della religione dopo la caduta delle ideologie, e mutando dunque anche l'idea di politica, deve mutare anche l'idea di laicità? E, in questo contesto, le ripeto, occorrerebbe una ripresa del popolarismo per la definizione della nuova laicità alla luce dei mutamenti storici nel mondo attuale?

Penso proprio che sarebbe auspicabile. Finora il popolarismo, così come lo concepiva don Sturzo, non si è mai realizzato. Non c'erano le condizioni storiche per la sua attuazione, perché la società europea del '900 è stata tutta attraversata e pervasa dalle grandi ideologie, che rendevano praticamente impossibile realizzare una piena unità tra riformisti appartenenti a correnti di cultura politica tra loro opposte e dogmatiche.

Oggi, quelle ideologie sono finite, il dogmatismo ideologico di ieri non c'è più, e ciò apre la prospettiva della nuova laicità ideologica come possibilità di fare unità nella diversità. In questo nuovo contesto l'intuizione sturziana di unire tutti i riformisti in un'unica area politica non è più un'utopia. Purtroppo, come mostrano le vicende della politica italiana, siamo ancora troppo condizionati da cinquant'anni di vecchie lotte ideologiche. Ancora non siamo preparati.

Per quanto concerne in particolare i cattolici italiani, dopo la fine della «cristianità», non hanno ancora risolto il problema della loro presenza sociale e politica, anche perché non hanno ancora risolto il problema di una fede adulta, non più sociologica. Anche la Chiesa negli ultimi decenni ha mancato all'appuntamento; non si è impegnata come avrebbe dovuto nella formazione di un laicato maturo. È vero, sono nati tanti movimenti che, in qualche modo, hanno cercato di supplire; ma si è perso troppo tempo, e lo stesso Concilio non è stato ancora pienamente compreso e interiorizzato. Si sono perpetuate forme immature di fede, che spesso degenerano in forme di pietismo devozionale o addirittura di superstizione.

È urgente fare in modo che la domanda religiosa, che ritorna forte, diventi incontro con il Risorto nella Chiesa e non finisca – come spesso avviene – col rimanere una mera forma di religiosità naturalistica e psicologica e di sfociare in spiritualità tipo New Age, Yoga o Zen. L'incontro vivo con Gesù è un'altra cosa!

C'è dunque bisogno di una rinascita di fede autentica, che poi necessariamente si manifesterà nella carità, di cui il servizio politico e sociale è una delle forme più alte, accanto alla «scelta dei poveri». L'Italia ormai è da rievangelizzare.

Padre Sorge, oggi il laicato cattolico, anche rispetto alla produzione culturale, è indebolito? A parte qualche figura isolata, appare silente.

Me lo chiedo spesso anch'io: possibile che a parlare dei grandi temi etici oggi in discussione (famiglia, vita, embrione, procreazione assistita, eutanasia...) siano solo i vescovi? Se ne parlano solo i vescovi, tutti diranno che si tratta di questioni confessionali. Sono invece questioni di civiltà umana. I laici dove sono?

Certo non mancano ottimi fedeli laici, uomini e donne di fede matura e professionalmente preparati. Ma perché la loro voce non si sente? Dove sono oggi i De Gasperi, i Lazzati, i Moro? Quando lo chiedo, spesso mi sento rispondere: i laici ci sono, ma non li lasciano parlare! Forse è vero anche questo. C'è ancora troppa immaturità nella Chiesa. I ruoli della Gerarchia e dei fedeli laici non sono ancora ben definiti e, di fatto, i vescovi non si fidano dei laici.

Ora, i laici non vanno solo formati, ma bisogna riconoscere che vi sono scelte nell'ordine temporale che tocca a loro di compiere. I vescovi, certamente, devono parlare (purtroppo più spesso tacciono e la profezia è spenta dalla diplomazia!). Formare le coscienze è la loro missione. Pertanto devono giudicare anche della conformità o meno di una legge con il vero bene dell'uomo e della società, con la morale cristiana e con il Vangelo. Detto questo, però, non tocca ai vescovi dire ai parlamentari cristiani come devono votare in Parlamento, come una legge va emendata o se convenga indire un referendum. La missione evangelizzatrice della Chiesa è identica per tutti i battezzati, ma la funzione della Gerarchia e dei laici è diversa. Senza un laicato maturo e responsabile, non vi sarà neppure una comunità cristiana matura. Dopo il Concilio, la vecchia concezione «clericale» della Chiesa è ormai definitivamente superata non solo storicamente, ma anche teologicamente.

La laicità culturale presuppone la ragionevolezza (utilizzo un termine kantiano). La superstizione mina tale ragionevolezza?

Sì. Tuttavia bisogna stare attenti a non confondere la superstizione con la religiosità popolare. La religiosità popolare è una forma immatura di fede, ma è vera fede e, a modo suo, non è priva di ragionevolezza; invece la superstizione non è fede ed è del tutto irrazionale. Senza ragionevolezza, la religiosità popolare è destinata a rimanere una fede debole. Infatti, se è vero che la fede trascende la ragione, è anche vero che deve essere razionale, non può essere contro la ragione, ma su di essa si fonda. Pertanto, la superstizione, minando la ragionevolezza, mina anche la fede.

La laicità presuppone la categoria della libertà, e in essa vive sviluppandosi. Come intende il cristiano la libertà?

L'atto di fede è l'atto più alto di libertà. Io credo perché voglio liberamente credere, non perché l'oggetto della fede sia evidente. Una fede evidente non sarebbe più fede. Nella visione beatifica perderemo tutti la fede, proprio perché vedremo Dio così come egli è, e la conoscenza di lui sarà evidente. Io non posso credere, se non sono libero anche di non credere. Certo, la fede non è irrazionale, anzi suppone la ragione; tuttavia la ragione su cui l'atto di fede si fonda non potrà mai darmi l'evidenza di ciò che credo.

Perciò, è fondamentale educare i fedeli alla libertà. Essi devono sapere che andare a messa la domenica perché è obbligatorio, non è fede matura; anche gli schiavi eseguono ciò che sono obbligati a fare. Invece, si deve andare a Messa perché si crede, cioè per libera scelta, per amore; non per forza o per dovere.

Mi inginocchio dinanzi all'Eucaristia non perché sia evidente che Cristo è presente nel pane e nel vino consacrati (visus, tactus, gustus in te fallitur), ma perché voglio liberamente credere alla Parola del Figlio di Dio (auditu solo tuto creditur). Che poi io avverta, nel fondo del cuore, la grazia dello Spirito che mi attira, mi fortifica e mi aiuta a credere..., questa è un'altra cosa; ma il mio atto di fede rimarrà un atto libero di volontà. In questo sta la gloria che diamo a Dio, credendo liberamente a Lui per amore.

Credo sia utile chiarire le ragioni della sospensione della scomunica ai quattro vescovi lefebvriani (2009). In questo gesto del Pontefice, si può rintracciare un segno di connessione con l'elaborazione della nuova o sana laicità?

Più che di sana laicità, propriamente si deve parlare di carità. Il Papa ha detto esplicitamente di aver voluto fare un atto di misericordia, in obbedienza al comando di Cristo: «se tu presenti la tua offerta all'altare e ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono» (Mt 5, 23s). Ciò che maggiormente mi ha colpito nel gesto del Papa è il fatto che egli sia andato oltre il diritto e oltre la doverosa preoccupazione dottrinale. Su tutto ha dato la precedenza all'amore, in piena aderenza allo «spirito» del Concilio. Da un lato, ha ribadito con chiarezza la necessità di essere fedeli alla dottrina (i lefebvriani – ha detto – devono sapere che «non si può congelare l'autorità magisteriale della Chiesa all'anno 1962»!), ma nello stesso tempo ha offerto ai vescovi scismatici l'opportunità di intraprendere un cammino di riconciliazione con la Chiesa. Il Papa con il suo gesto ha offerto loro l'occasione di dimostrare l'attaccamento che i lefebvriani professano alla Tradizione: come potrebbero rifiutare cinquant'anni di vita della Chiesa e di insegnamento magisteriale?

La maggioranza delle critiche rivolte al Pontefice rivelano, dunque, una incomprensione diffusa del suo gesto..

Credo che esista un certo clima di prevenzione nei confronti di Benedetto XVI, sia per i lunghi anni in cui è stato Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, sia in seguito ad alcuni incidenti o disavventure, quali il discorso di Regensburg o il non essere al corrente del «negazionismo» della Shoah da parte del vescovo Williamson (uno dei quattro lefebvriani assolti). Certo bisognerà stare attenti che simili casi non si ripetano (di questo dovrebbe preoccuparsi la Curia romana...). Ciò detto, però, non possiamo non riconoscere il coraggio con cui Benedetto XVI nei suoi atti di governo della Chiesa rimane fedele ai criteri evangelici. Anche nel caso dei lefebvriani assolti, ha detto chiaramente che la sospensione dalla scomunica non comporta il loro pieno reinserimento, il quale vi sarà solo dopo che essi avranno accettato il Concilio e l'obbedienza alla Chiesa.

Quindi, essendo stato un atto di misericordia che si inquadra in un disegno molto più ampio, il Papa non ha voluto dare un segnale di accoglienza di un'istanza integrista, quale quella lefebvriana? Non si è trattato, insomma, di aprire a concezioni preconciliari...

No, in nessun modo. Nella sua lettera [Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai vescovi della Chiesa cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'arcivescovo Lefebvre, ndr] Benedetto XVI lo scrive esplicitamente, distinguendo tra «il livello disciplinare, che concerne le persone come tali, e il livello dottrinale in cui sono in questione il ministero e l'istituzione»: dunque, amore e misericordia verso le persone, ma nello stesso tempo fermezza dottrinale. La scomunica è tolta, ma finché le questioni concernenti la dottrina non saranno chiarite, «la Fraternità San Pio X non avrà alcuno stato canonico nella Chiesa, e i suoi ministri – anche se sono stati liberati dalla punizione ecclesiastica – non esercitano in modo legittimo alcun ministero nella Chiesa».

In questo modo, il Papa riesce a eliminare anche la possibilità che si possano nominare altri vescovi lefebvriani?

Certamente. È questo il primo passo con il quale i lefebvriani dimostreranno di accettare la mano tesa del Papa.

Quindi l'esperienza lefebvriana si chiuderà con la vita dei quattro vescovi? È un modo, per così dire, di circoscrivere l'esperienza scismatica nel tempo?

Certamente il permanere della scomunica avrebbe alimentato lo scisma. Come poi andrà a finire la vicenda ora che la scomunica non c'è più, è difficile dire. Ma era importante che con un gesto distensivo si compisse il primo passo verso la riconciliazione. Non resta che pregare e operare affinché essa si realizzi pienamente e quanto prima.

Quindi, concludendo, non vi è una relazione tra il gesto di Benedetto XVI e la sua idea della nuova laicità...

Formalmente parlando è difficile far rientrare il gesto di carità di Benedetto XVI nel discorso che abbiamo fatto sulla laicità. Nonostante tutto, però, un accostamento si può fare per analogia. Si potrebbe dire che la «carità», in certo senso, è il corrispettivo teologico della «laicità», in quanto la carità realizza sul piano spirituale quella unità nella pluralità, che la laicità la rende possibile sul piano socioculturale e politico. Una bella espressione di Benedetto XVI sembra autorizzare questo accostamento un po' audace: «Il cristiano – scrive il Papa (Deus caritas est, n. 31c) – sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di Lui e lasciar parlare solamente l'amore. Egli sa che Dio è amore (cfr I Gv 4,8) e si rende presente proprio nei momenti in cui nient'altro viene fatto

fuorché amare». In altre parole – possiamo tradurre – vi sono casi in cui è meglio evitare di fare discorsi «confessionali» e lasciar parlare «laicamente» solo l'amore; infatti, così facendo, sarà Dio stesso – che è Amore – a parlare («laicamente») di sé.

stampa