

SINODALITÀ E CORRESPONSABILITÀ

Milano, 6 aprile 2024

Abbiamo scelto di dedicare questo incontro su “Sinodalità e corresponsabilità”, dove l’impegno all’interno della comunità cristiana si coniuga con quello civile, a Vittorio Bellavite, a un anno dalla sua scomparsa, proprio perché Vittorio, forse come pochi altri in Italia, ha saputo sempre tenere assieme, sia pur con un coinvolgimento pratico differente a seconda delle stagioni della sua vita, l’azione politica per la trasformazione della società e il lavoro per la riforma della Chiesa.

In questo modo Vittorio nella pratica, prima ancora che nella riflessione, è andato oltre la “teologia del laicato” che innervava il Vaticano II e assegnava ai laici il compito precipuo, la “vocazione”, di “cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio” (LG 31, GS 45, AA 2, 5, 7). Questa impostazione tendeva, infatti, al di là delle intenzioni, ma inevitabilmente, a evocare un dualismo, ancora oggi a volte riemergente, degli ambiti di competenza e azione di laici e presbiteri, fino a farli coincidere rispettivamente con la sfera del “profano”, del “temporale”, da una parte, e del “sacro”, del “soprannaturale”, dall’altro.

Tuttavia dopo il Concilio è emerso con crescente chiarezza che il “nocciolo duro” della sempre auspicata “valorizzazione del laicato” non stava nella definizione di ciò che lo distingue dal clero, del suo “specifico”, individuato per l’appunto nell’apostolato sociale, bensì nel rinnovamento del modello di Chiesa e della relazione tra questa e il mondo. Al centro, infatti, andava posto il “popolo di Dio”, in cui tutti i credenti sono fundamentalmente uguali prima di ogni diversità funzionale e che tutto intero è responsabile della storia umana. Nel battesimo ogni cristiano diventa “sacerdote, re e profeta” del Regno di Dio. La Chiesa è il luogo dove il Regno di Dio è annunciato e dove se ne deve vedere una qualche realizzazione. Questo annuncio-realizzazione è fatto in tre modi: nel culto (liturgia, che ha il vertice nell’eucaristia), nel governo (“regalità”, che nel lessico di Gesù, re sulla croce, significa servizio) e nella profezia (trasmissione della verità in dialogo coi “segni dei tempi” che Gesù ci invita a leggere). Fino al recente passato il prete pareva concentrare queste tre funzioni in forma esclusiva: gestore dei sacramenti, guida della comunità e unico autorizzato a predicare. Oggi non è più così, specie dopo che la *Dei Verbum* ha dato la Bibbia in mano a ogni credente e la *Sacrosanctum concilium* ha affidato la celebrazione liturgica all’assemblea. Da una parte, quindi, salta la separazione rigida tra “azione *ad intra*”, che sarebbe propria dei chierici, e “azione *ad extra*”, che toccherebbe al laicato, dall’altra il compito del laico e della laica - cioè il servizio al mondo - diventa compito di tutta la Chiesa. Per dirla con Yves Congar, è il progressivo eclissarsi della polarità “clero-laicato” per far posto a quella “comunità e ministeri”.

Quindi il laico maturo e la laica matura non possono essere coloro che si impegnano nella società, ma vivono passivamente la propria appartenenza ecclesiale (quasi “braccio secolare” tra la Chiesa identificata nel clero e il mondo), né coloro che si coinvolgono intensamente nella comunità cristiana, ma senza prestare attenzione alla dimensione sociale (dimenticando che la Chiesa è nel mondo e per il mondo). Il laico maturo, la laica matura, è colui, colei, che, superando ogni schizofrenia, partecipa con la stessa responsabilità alla costruzione del Regno di Dio nella Chiesa e nella società civile.

È questo passaggio da una concezione della Chiesa che ruota attorno al rapporto tra i tre “corpi” (presbiteri, religiosi e laici) a una ecclesiologia che mette al centro la dinamica “comunità-ministeri” a fondare la possibilità di parlare di “sinodalità e corresponsabilità”.

Solo col pontificato di Francesco, però, il primo termine è stato messo al centro del dibattito ecclesiale, scontrandosi con una mentalità che nel precedente trentennio era tornata a sottolineare la figura “sacrale” del “sacerdote”, a ricondurre laici e laiche a ruoli di mera “collaborazione”, subalterna persino negli ambiti secolari, sulla carta affidati al loro discernimento, assegnando all’episcopato l’unica voce “autorevole”, nel quadro di una “ecclesiologia di comunione” attenta a riaffermare il principio gerarchico e di un modello di neocristianità preoccupato di far nuovamente valere una sorta di “tutela” della Chiesa sulla società o quantomeno di agire come lobby per ottenere benefici (per es. finanziamenti pubblici per le scuole confessionali) in cambio di legittimazione e consenso, più che come sale e serva.

Cattolici e politica

Posta questa premessa, poichè mi è stato chiesto di dedicare il mio intervento alla “corresponsabilità dei credenti nella società”, vorrei condividere alcune riflessioni sull’impegno politico dei cristiani oggi, nella convinzione che Vittorio ne condividerebbe l’essenziale, visto che questo approccio ha guidato la sua vita.

Negli ultimi tre decenni, l’appassionato dibattito su “fede e politica” che aveva caratterizzato gli anni del post-Concilio è evaporato insieme all’eclissi della politica, ridotta ad amministrazione di un esistente ritenuto sostanzialmente immutabile e sussunta in forma ancillare nel mercato, principio ordinatore praticamente unico della società. Certo, il richiamo al valore e alla necessità dell’impegno politico torna puntualmente nei documenti del Magistero, ma tale evocazione suona rituale, perché non solo priva di precise e contestualizzate suggestioni, ma anche puntualmente destinata a naufragare nello scetticismo, se non nella vera e propria repulsione, verso la politica oggi predominante, quantomeno in Occidente, e di certo in Italia.

Mi pare perciò necessario prima di tutto cercare di comprendere dove radicano questa distanza e questa avversione, evitando un approccio “moralista”, che le attribuisce essenzialmente a “scarsa maturità civica”, a “disinteresse per la cosa pubblica”, in fondo a piccineria ed egoismo, per vedervi semmai la “spia” di processi socioeconomici, culturali e istituzionali, di cui esse sono più le conseguenze che la causa.

L’ordoliberalismo ha svuotato la democrazia

Quando, nella seconda metà degli anni '70, il ciclo dei “30 gloriosi”, frutto della combinazione di ricostruzione postbellica, estensione del modello fordista, applicazione delle politiche keynesiane, crescita salariale, sviluppo del welfare State per vincere la sfida egemonica col “socialismo reale”, è entrato in crisi per la discesa del saggio di profitto provocata dall’eccesso di capacità produttive rispetto ai consumi e dall’aumento dei salari (e del prezzo del petrolio), per rilanciare i profitti nell’Occidente capitalista sono state varate politiche neoliberaliste, col conseguente trasferimento di consistenti quote di *Prodotto interno lordo* dal monte salari al monte profitti e rendite. Negli ultimi quattro decenni la miscela di progresso tecnico e di politiche di concentrazione della ricchezza hanno fatto sì che ai notevoli incrementi della produttività del lavoro non corrispondesse un analogo aumento della capacità di spesa dei lavoratori e delle lavoratrici. Per evitare che il contenimento dei consumi interni all’Occidente innescasse una recessione, la Germania ha puntato sulle esportazioni (l’*Unione europea* come mercato libero verso cui Berlino dirige il 70% dell’export), mentre gli Stati Uniti sull’indebitamento dello Stato (soprattutto verso la Cina) e delle famiglie, mentre l’emergere di nuove potenze (Cina, India) ha in parte assorbito la sovrapproduzione.

Al contempo la difficoltà a reinvestire i profitti crescenti nell’estensione di un’attività produttiva già tendente all’eccedenza ha dirottato capitali verso il sistema finanziario (dal 20% al 98% dell’economia mondiale), che si è gonfiato enormemente grazie alla fine del *Gold standard*, alla liberalizzazione dei movimenti di capitale, alla rivoluzione informatica, al moltiplicarsi degli attori e allo sviluppo dei prodotti derivati (nel 2018 33 volte il Pil). Ciò è stato favorito dalla penetrazione capitalista nei paesi dell’ex “socialismo reale” e dall’apertura di nuovi spazi non geografici al mercato (beni comuni, servizi pubblici, materia vivente, ecc.), con un massiccio incremento dello sfruttamento delle risorse naturali.

Oggi l’80% del capitale azionario globale è controllato dal 2% degli azionisti. La progressiva centralizzazione dei capitali ha come corrispettivo una concentrazione senza precedenti dei processi produttivi associati all’esercizio del potere: dalla scienza all’informazione, fino alla politica in senso stretto. Una potentissima oligarchia capitalistica controlla tutto, dalla produzione ai servizi, dalla distribuzione ai media, e dà forma all’architettura sociale secondo i propri valori e interessi plasmando la vita delle comunità, i modelli di consumo, l’immaginario, ecc.

Il modello neoliberalista fa dell’impresa privata mossa dall’obiettivo di massimizzare il profitto il motore della crescita economica da cui dovrebbe derivare ricchezza per tutti attraverso la trasformazione di ogni bene in merce venduta sul mercato, però, a differenza del *laissez-faire* ottocentesco, non riduce il ruolo dello Stato, ma gli assegna il compito di garante del massimo di concorrenza, che sta alla base della “società aperta” quale “principio strutturante” la vita sociale e individuale. Così la chiave del progresso viene fatta risiedere non nella cooperazione universale, ma nella competizione tra individui, fra imprese,

fra Stati, aprendo la strada all'ingresso della guerra tra le possibilità per ottenere dominio e potere, persino quando fa capolino la minaccia nucleare.

Ora, se negli anni '60 e '70 del secolo scorso, sulla spinta di poderosi movimenti sociali, si era assistito in tutto il mondo occidentale, e in particolare in Italia, a una redistribuzione dei poteri verso il basso (decentramento regionale, referendum, Consigli di fabbrica, Consigli di zona, Comitati degli utenti delle strutture pubbliche, organi collegiali della scuola, ecc.), dalla metà degli anni '70, e soprattutto dopo il 1989, si è innescato un processo inverso: dalla *Commissione Trilaterale*, che nel 1975 denunciava "l'eccesso di democrazia" come una minaccia per la governabilità degli Stati Uniti (e degli altri paesi occidentali), da risolvere con l'introduzione di tecnocratie, alla critica formulata nel 2013 dalla banca d'affari statunitense *JP Morgan* circa l'inadeguatezza delle Costituzioni del Sud Europa a favorire l'integrazione economica europea perché troppo influenzate dalle idee socialiste, la pressione delle elites economiche ha condotto al trasferimento dei poteri dalle assemblee rappresentative (Parlamento nazionale, Consigli regionali, provinciali e comunali) agli esecutivi (governo, giunte, ecc.) e a organismi sovranazionali ademocratici, reso palese quest'ultimo nel 2013 da Mario Draghi. all'epoca direttore della *Banca centrale europea*, con la famosa metafora del "pilota automatico" che avrebbe garantito la continuità delle "riforme" neoliberaliste in Italia, indipendentemente dal risultato delle elezioni politiche appena tenutesi. Ciò ha comportato una verticalizzazione drastica del potere (elezione diretta di sindaci e presidenti di regione, ruolo residuale delle assemblee elettive negli enti locali, esercizio della funzione legislativa delegato quasi totalmente ai governi, modifica dei regolamenti parlamentari per limitare l'azione delle minoranze, introduzione del sistema elettorale maggioritario, ecc.), ed è stato accompagnato dalla torsione degli istituti democratici in senso aziendalistico (ritorno delle Rsu invece dei CdF, svuotamento dei Consigli di gestione dei servizi pubblici, dei Consigli comunali o dei Consigli di istituto, sottoposti al manager sanitario, al Sindaco-manager, al Preside-manager, ecc.) con un processo di concentrazione delle decisioni che ha reso questi organismi sempre più impermeabili all'azione dei cittadini (esemplare in tal senso è stata la riforma delle pensioni varata dal governo Macron nel 2023 nonostante la contrarietà del 75 per cento dei francesi ed evitando il voto in Parlamento), ma, viceversa, assai sensibili alle pressioni delle lobbies economiche, anche a causa della trasformazione dei partiti in comitati elettorali. Ciò fino al varo di leggi repressive che irretiscono e penalizzano il conflitto, derubricato a patologia delle relazioni sociali, facendo intravedere il passaggio dalla "democrazia tecnocratica" alla "democrazia autoritaria".

A ciò ha contribuito la costruzione di un'Unione Europea come spazio economico senza frontiere interne ispirato al "principio di un'economia di mercato aperta e in libera concorrenza", ma privo, dal punto di vista istituzionale, dei requisiti democratici che richiede agli Stati per farne parte - contando su un Parlamento eletto a suffragio universale, ma senza gran parte dei poteri normalmente assegnati a questa istituzione, esercitati in sua voce da organi come la Commissione e il Consiglio, rappresentativi dei governi e non dei popoli, e da strutture tecnoburocratiche prive di qualsiasi legittimità democratica - e tuttavia destinato ad agire come istanza sovraordinatrice alle Costituzioni e alle leggi degli Stati, come "superlegge" che obbliga ogni paese a legiferare all'interno della cornice imposta dai trattati europei, ben manifestata dalla lettera Trichet-Draghi al governo italiano del 2011.

Così la rivoluzione neoliberalista ha anche formalmente subordinato al mercato la democrazia, svuotandola: le opzioni fondamentali che riguardano gli assetti strutturali della società vengono, infatti, scritte e prescritte in trattati posti al di fuori della portata della sovranità popolare, in modo da diventare imm modificabili. Il popolo può solo eleggere il personale politico che amministrerà scelte già in larga parte predefinite, perché collocate all'interno del perimetro ordoliberalista. La politica non è più percepita come uno strumento utile per migliorare le proprie condizioni di vita, affidate a rapporti privatistici, per cui la partecipazione popolare è ridotta a mero simulacro, allargando enormemente la distanza tra cittadini e istituzioni e innescando una spolticizzazione di massa e una disaffezione per lo stesso voto, con una deriva autoritaria che rischia ormai di assumere dimensione strutturale.

Restituire alla politica il primato sull'economia

Dovendo affrontare il ruolo dei cristiani in politica, è facile avere la sensazione che su questo, in realtà, tutto sia già stato detto e, al contempo, che quanto è stato detto sia sfuocato rispetto al contesto sopra descritto. A tale sensazione c'è chi attribuisce radici oggettive nel "cambiamento della società" odierna

rispetto a quella del passato, in particolare del XX secolo come “secolo della politica”, o nella frammentazione delle identità socioeconomiche in quelle “emotive”, con lo svanire del concetto stesso di “interesse generale”, o nella constatazione che a guidare il mondo oggi non sia la politica, ma il capitalismo (Emanuele Severino) o nella convinzione che a decidere tutto ormai sia la potenza della tecnologia (Umberto Galimberti).

Sebbene queste riflessioni contengono elementi di verità, a me però pare che resti ancora possibile distinguere un “ordine dei fini” (la politica) da un “ordine dei mezzi” (l’economia, la tecnica) e necessario restituire alla prima il primato, specie nel momento in cui l’umanità vede messa in discussione la propria stessa sopravvivenza da disuguaglianze sociali che disegnano scenari da *apartheid* planetario, da guerre sempre sul punto di trasformarsi in un conflitto nucleare e da processi di degrado ambientale in grado di rendere il pianeta inabitabile per la nostra specie. Ciò implica un’estensione “nello spazio” e “nel tempo” della responsabilità etica, e quindi politica, nel momento in cui la capacità d’intervento dell’essere umano sulla realtà non solo trascende i confini geografici, ma ipotoca la vita delle generazioni future, esigendo lo sviluppo di una “coscienza planetaria”.

Giustizia, pace e salvaguardia degli equilibri ecologici vengono a rappresentare anche le principali sfide odierne alla fede, perché è sul crinale mondiale tra i Nord opulenti e i Sud miserabili che passa la verifica storica della nostra adesione al comandamento dell’amore, perché riporre la fiducia suprema nell’arma atomica, posta a nostra protezione, come il vitello d’oro in testa agli ebrei nel deserto, è la vera idolatria del nostro tempo, e perché la manipolazione dell’ecosistema costituisce la forma attuale del peccato originale, quella negazione di Dio che consiste nel non riconoscersi creature, parte del creato, e nel volersi “fare come Dio”. Perciò la promozione di un ordine economico internazionale equo, improntato alla cooperazione invece che allo sfruttamento, il rispetto dei diritti dei popoli ad autoderterminarsi, l’eliminazione delle armi di distruzione di massa, specie quelle nucleari, il disarmo della terra e del cielo, la difesa degli ecosistemi, la lotta al cambiamento climatico, l’attenzione ai diritti umani ovunque vengano violati, la costruzione di democrazie inclusive e partecipative diventano obiettivi costitutivi dell’impegno politico dei cristiani.

Più in generale, mi pare che compito dei cristiani sia quello di costruire una società “in cui ci sia posto per tutte e tutti” (natura compresa) e per farlo sia necessario assumere il punto di vista delle vittime, ascoltando, per dirla con Leonardo Boff, “il grido dei poveri e il grido della terra”.

Il criterio chiave del bene comune: la “opzione per gli ultimi”...

Tradizionalmente il magistero cattolico ha indicato come fondamentale criterio guida per l’azione dei cristiani in campo politico, significativamente definita “carità efficace”, la “promozione del bene comune”. Tuttavia il concetto di “bene comune” appare troppo astratto e generico, sulla carta condiviso da tutti come ovvio, ma poi di fatto esposto alle più varie interpretazioni.

Ora, il discepolo di Gesù è chiamato, anche in politica, a contribuire alla realizzazione del progetto divino di convivenza gioiosa nella fraternità/sororità e nel servizio che la Scrittura indica col termine “shalom/pace”, o, per dirla con altre parole, all’edificazione del Regno di Dio, quell’umanità giusta, solidale, pacificata e fedele al comandamento di Cristo: “Ama il prossimo tuo come te stesso” (Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). In base all’amore saremo giudicati: “Venite, voi, i benedetti del Padre mio; ereditate il regno che v’è stato preparato fin dalla fondazione del mondo. Perché ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere; fui straniero e mi accoglieste; fui nudo e mi vestiste; fui ammalato e mi visitaste; fui in prigione e veniste a trovarmi” (Mt 25,34-36).

Questo amore si è fatto concreto nella predilezione che Gesù ha avuto per i piccoli, per gli esclusi. Essi sono i primi destinatari del suo messaggio, che suona annuncio di liberazione e perciò appare loro una “buona notizia”. Anche nell’impegno politico il cristiano è chiamato, dunque, a rendere storicamente concreto questo comandamento e può farlo compiendo una “opzione per i poveri”, perché solo una società costruita a misura degli ultimi e a partire dai loro bisogni può essere senza esclusioni né discriminazioni. Nel nostro tempo la povertà non è più, come nelle società premoderne, risultato dell’insufficiente capacità sociale di produrre beni, ma del mancato accesso di uomini e donne - sulla carta considerati portatori di diritti universali - a beni disponibili, a causa di un’inquina distribuzione della ricchezza. Quindi la povertà è oggi un’ingiustizia e i poveri sono le vittime di scelte escludenti e non di un “fatale destino”, sono gruppi umani sfruttati, discriminati e oppressi per ragioni

socioeconomiche o socioculturali. L'“opzione per i poveri” rappresenta dunque la forma aggiornata e adeguata alla “questione sociale” quale essa si configura oggi dell'antico e sempre nuovo “amore per i poveri”, che assume il carattere di “opzione”, cioè di impegno consapevole delle dimensioni strutturali della povertà e delle trasformazioni sociali richieste dal suo superamento.

L'invito a “ripartire dagli ultimi” fatto dai vescovi italiani nel lontano 1981 resta sempre attuale: esso indica il punto di vista da cui è necessario mettersi per giudicare che cosa sia il “bene comune” e offre allo stesso tempo l'unità di misura per dar vita a una società in cui tutti e tutte possano esprimersi e realizzarsi pienamente, una società che possa dire davvero di “porre al centro la persona umana”, creata “a immagine e somiglianza di Dio”.

E chi siano questi “ultimi” dipende dalle situazioni concrete: certamente le classi popolari, in un mondo che al centro ha il denaro, ma anche le donne oppresse dal patriarcato, chi appartiene a minoranze sessuali in una cultura eteronormativa, chi ha la pelle nera in una società bianca, i/le migranti in un paese che respinge chi vi cerca rifugio o esistenza migliore e fa del “salvare vite” un reato, i disabili in un sistema che idolatra produttività e performatività, ecc..

Ciò richiede una “Chiesa povera”, perché solo il vivere e condividere questa condizione permette di sviluppare una “sensibilità istintiva” al “punto di vista dei poveri” e la libertà necessaria per essere “coscienza critica” di qualunque potere e non temere la “sovversione” dei poveri.

E per chiarire come non esista contraddizione tra opzione per i poveri e amore universale, anzi l'una sia la strada per rendere effettivo l'altro, valga l'esempio del pulmino le cui porte, se progettate facendo riferimento a un ventenne, rendano difficoltoso, se non impossibile, l'accesso alla donna incinta e al portatore di handicap, mentre se costruito partendo delle esigenze di questi soggetti, non privano il giovane della possibilità di servirsi del mezzo di trasporto, ma solo del privilegio di farlo.

... anzi, dei crocifissi”

Per essere più precisi, in ultima analisi la fede cristiana consiste nel credere nel Cristo crocefisso e risorto. Credere che quel Gesù appeso al legno è Dio, e lo è proprio in quell'essere ucciso in modo ignominioso. Perciò la vita, la liberazione, la salvezza, la felicità passano da lì e seguirlo, esserne discepoli, significa compiere le nostre scelte scommettendo che quel Gesù sconfitto sia Dio. Lo dice Pietro nel suo primo discorso dopo la Pentecoste: credere che “quel Gesù che voi avete crocefisso, Dio lo ha risuscitato” (At 2,23-24), che Gesù rivela la sua divinità nel momento della sconfitta, come riconosce il centurione ai piedi della croce: “Veramente quest'uomo era figlio di Dio!” (Mc 15,39). Ma se il Dio cristiano rivela se stesso, la propria identità, nel crocefisso, allora i “crocifissi” rappresentano un “luogo teologico”, un “criterio ermeneutico” decisivo per comprendere il suo modo di guardare la realtà. Per i cristiani, quindi, i crocifissi sono il “posto” da cui guardare il mondo e giudicare la storia, se vogliono capire e fare la volontà di Dio. Qui sta la radice e la ragione della scelta preferenziale dei poveri, delle vittime, come punto di partenza e garanzia per costruire una società in cui “tutte e tutti abbiamo vita e l'abbiamo in abbondanza” (Gv 10,10). Perciò qual è il ruolo dei cristiani in politica? Contribuire a edificare un mondo in cui il povero divenga “metro di misura” e l'emarginato occupi il “centro” dell'organizzazione sociale. Quindi i “crocefissi” sono coloro che si trovano in posizione privilegiata per penetrare il mistero del Dio di Gesù. Ma i crocifissi sono le vittime di un conflitto sociale. Cristo non è “morto di vecchiaia”, ma neppure di malattia. Cioè non è tanto la morte dolorosa e prematura il luogo in cui egli manifesta la sua divinità, ma la morte violenta per mano di uomini che gli si contrappongono perché vedono da lui minacciati il proprio potere. L'“opzione per i poveri” è perciò, nella sua radice ultima, “opzione per i crocefissi”.

La croce rappresenta il supremo sigillo della fedeltà di Gesù alla missione affidatagli dal Padre, quella di mostrare che Dio è amore, respingendo le tentazioni (propriamente diaboliche) di un messianismo trionfalistico, potente e glorioso. Così, informare al modello della croce il rapporto col mondo, con la società, fa piazza pulita di ogni prospettiva di successo mondano, anzi i cristiani dovrebbero sempre vivere con inquietudine e disagio le situazioni in cui sono onorati e riveriti dai potenti; impone una vigilanza costante di fronte al rischio di conformarsi alla mentalità del potere, anche quando si è convinti di volerlo usare per rendere il mondo più conforme al Regno di Dio; ricorda che la condanna capitale di Gesù è conseguenza della sua vita e delle sue opere, le quali annunciano un Dio che privilegia i poveracci ed esige una comunità umana in cui “se uno vuol essere il primo, si farà servo

degli altri” (Mt 20,27), così mettendo in discussione le fondamenta dell’ordine religioso e politico, e suscitando un conflitto coi capi del tempio e con l’amministrazione imperiale. Scegliere di stare dalla parte dei “crocifissi” significa prendere atto delle divisioni esistenti nell’umanità e sforzarsi di superarle mettendo prima di tutto in gioco se stessi e privilegiando la via della nonviolenza e del perdono.

È la “fedeltà agli ultimi” perciò a definire le ragioni dell’impegno del credente in politica e il senso evangelico della sua presenza. Ciò naturalmente si traduce in scelte concrete ogni giorno. Non però, per quanto possibile, sulla base di una preconstituita visione ideologica del mondo, ma a partire dal tentativo di definire priorità, valutare progetti e decidere tra alternative in base a come esse cambiano la vita dei poveri e li rendono capaci di prendere in mano il proprio destino.

Questo criterio mantiene la piena rilevanza della fede sulle scelte politiche (per cui “non tutte le scelte sono compatibili con la fede”), ma in forma non integralista, nel rispetto effettivo della laicità, dell’opinabilità e del pluralismo delle opzioni concrete (legate all’analisi e alla valutazione delle situazioni storiche e agli strumenti contingenti), consentendo l’incontro con persone di diversa ispirazione ideale in un cammino di liberazione integrale della persona umana, in un progetto pienamente umano e autenticamente cristiano.

L’ambito politico è inoltre il luogo in cui, più che in altri, il cristiano è chiamato al dialogo, al confronto, al rispetto. Questo atteggiamento, che rifiuta ogni fanatismo e settarismo, non trova la sua ragione d’essere in una generica “tolleranza”, ma nasce dalla consapevolezza che il Regno non si realizza compiutamente su questa terra, che esso non si riduce e non si identifica con la storia, ma parte da essa e trova il proprio pieno compimento nell’escatologia finale. Perciò ogni realtà storica, anche quella politica, ha carattere penultimo e parziale, e in essa viene anticipato il bene del Regno, ma il male non viene vinto totalmente.

Il credente che oggi fa politica, dunque, non potrà non perseguire l’eliminazione delle disuguaglianze sociali e la redistribuzione del reddito, e non riconoscere, attraverso politiche adeguate, la priorità del diritto al lavoro, alla casa, all’assistenza sanitaria e sociale, alla cultura, al potere come partecipazione alla definizione delle scelte che riguardano la collettività, quindi mettere in cima ai propri obiettivi il superamento delle nuove e vecchie povertà (in un tempo in cui in Italia le persone in povertà assoluta hanno raggiunto il 10% della popolazione dal 4% di un ventennio fa), l’inserimento sociale di persone con disabilità, tossicodipendenza, disagio mentale, ex detenuti o lavoratori stranieri, una vita dignitosa e un ruolo sociale agli anziani, l’affermazione della giustizia di genere, il rispetto delle minoranze, ecc.

Scelta dei poveri per una politica laica

Un impegno politico fondato sulla scelta preferenziale dei poveri consente di accettare facilmente, anzi per certi versi più facilmente, la laicità dello Stato.

La laicità dello Stato, intesa secondo la storica sentenza della Corte costituzionale n. 203 del 1989, che la indica come “uno dei pilastri della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale” e la definisce come “garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale”, respinge tanto l’idea che la fede sia un fatto esclusivamente privato rispetto al quale lo Stato è indifferente, salvo configurarsi come “spazio vuoto” di religiosità (si pensi al divieto imposto in Francia ai singoli di esibire simboli religiosi in pubblico), sia l’attribuzione a uno specifico credo di condizioni privilegiate negli spazi pubblici rispetto agli altri, nelle versioni che vanno dallo Stato confessionale (in cui, per esempio, esiste una “religione di Stato”) alla diverse situazioni in cui una fede si vede garantiti diritti da cui le altre sono escluse.

Naturalmente qui si apre una questione di decisiva importanza oggi e non a caso richiamata dal card. Carlo Maria Martini nel suo famoso discorso al Sinodo dei vescovi del 1999 come una delle materie che avrebbero dovuto impegnare una sorta di nuovo Concilio: il rapporto tra etica e diritto, tra legge morale e norme civili. Infatti è sempre più evidente in teoria (meno chiaro nella pratica), specie in una situazione di pluralismo filosofico, religioso e culturale, come compito dello Stato non sia proclamare o difendere che cosa sia giusto o ingiusto sul piano morale, ma stabilire regole che consentano ai cittadini di convivere pacificamente e di essere messi nelle condizioni di realizzare se stessi. Così, per esempio, la legge che consente l’interruzione volontaria della gravidanza non afferma che abortire è bene, ma cerca di disciplinare un fenomeno sociale preesistente. E ancora, resta largamente maggioritaria la convinzione che l’adulterio sia moralmente riprovevole, ma ben pochi riterrebbero utile e opportuno

sanzionarlo penalmente. E pensiamo all'eutanasia: a chi, se non a se stesso, potrebbe un ateo riconoscere il diritto a disporre della sua vita?

Come sottolineava Giannino Piana, "ciò non significa misconoscere il ruolo dell'etica nella definizione dei dispositivi legislativi di una società. Ma l'etica cui ci si deve riferire in un contesto pluralista e democratico non può che essere un'etica 'laica', espressione di un minimo comune denominatore valoriale raggiunto attraverso il confronto tra le diverse visioni di ordine morale presenti nella società".

Questa idea di laicità positiva offre criteri di soluzione anche alla questione della presenza dei simboli religiosi negli spazi pubblici, distinguendo il caso in cui a esibirlo sia l'individuo da quello in cui esso sia esposto in una sede istituzionale: nel primo, infatti, è in gioco il diritto all'identità personale, alla libertà di coscienza e di manifestazione del pensiero; nel secondo non può che prevalere la non identificazione dello Stato con una confessione religiosa. Così, se sarebbe incostituzionale vietare a un insegnante, anche durante una lezione, di indossare una croce o la kippah, non è un caso che nel 2000 la Corte di Cassazione abbia giudicato illegittima la presenza del crocefisso o di altri simboli religiosi nei seggi elettorali, e se la Corte costituzionale non si è espressa sulla presenza dei crocifissi nelle aule scolastiche è solo perché la loro esposizione non è prevista da alcuna legge, ma da norme regolamentari degli anni '20, che, peraltro, non indicano alcun obbligo.

È evidente che questa nozione di laicità entra in tensione, quando non si scontra, coi residui di confessionarismo che trovano ancora spazio nella giurisdizione italiana, anche in ragione del regime concordatario vigente nei confronti della Chiesa cattolica, e con operazioni neoconfessionali, più o meno politicamente strumentali, che cercano, e a volte trovano, traduzione anche normativa, creando però, soprattutto nel momento in cui il pluralismo religioso della società italiana diventa anche quantitativamente consistente, cortocircuiti insolubili: se, per esempio, si sostiene che lo Stato debba finanziare le scuole cattoliche, non si capisce perché non dovrebbe fare altrettanto con scuole islamiche e fondate su altre tendenze religiose o culturali, con una conseguente "libanizzazione" del sistema scolastico, proprio nel momento in cui la prospettiva di una società sempre più pluri-etnica, multiculturale e plurireligiosa rende semmai urgente un'educazione caratterizzata dall'incontro e dal dialogo col diverso, pena il trionfo di derive razziste. Senza contare che non si comprende perché mai un cittadino Testimone di Geova o divorziato dovrebbe pagare, attraverso le imposte, per una scuola, come quella cattolica, da cui sarebbe escluso "di principio" (e non per propria libera scelta) come lavoratore o utente.

È interessante osservare che per legittimare un trattamento privilegiato a proprio favore, la Chiesa cattolica si richiami sempre più spesso al valore estrinseco – naturale o culturale – dei propri simboli, delle proprie attività e dei propri insegnamenti. Così, per esempio, anni fa l'allora segretario della Cei, mons. Giuseppe Betori, si era dichiarato favorevole a un insegnamento della religione islamica nella scuola pubblica, a patto che fosse non confessionale, essendo questo giustificato solo per il cattolicesimo in quanto fattore culturale di identità nazionale. Un argomento debole, perché rimanda a un criterio quantitativo non applicabile in materia di esercizio dei diritti fondamentali, come più volte affermato dalla Corte costituzionale, secondo cui la mera consistenza numerica non può essere idoneo principio per differenziare il trattamento tra confessioni religiose. E rivela pure la scarsa lungimiranza di chi ha voluto un insegnamento confessionale della religione, dovendone poi accettare ovviamente la facoltatività, invece di puntare su un insegnamento del fenomeno religioso, della storia e delle dottrine religiose non confessionale, ma obbligatorio.

Si ritrova qui, di fondo, il problema del rapporto tra fede e cultura, che ha visto negli ultimi decenni scontrarsi due concezioni: quella di neocristianità, secondo cui la società è tanto più cristiana quanto maggiore è lo spazio occupato da istituzioni "cristiane" (cliniche, scuole, partiti, cooperative, ecc.), e quella secondo cui ai cristiani tocca inserirsi, con la propria storia di vita/fede, in quelle di tutti per animarle dal di dentro. A me pare che la prima via riesumi il dualismo preconiziato tra Chiesa e "mondo", come due ambiti "separati" e "contrapposti", mentre il "tasso di cristianesimo" di una società si misuri da quanto dialogo, mitezza, solidarietà, ecc. ci sono in essa.

D'altro canto, seppur oggi meno in auge, grazie al pontificato di Francesco, non pare del tutto superata l'identificazione tra cristianesimo e Occidente, già vincente negli Stati Uniti dei telepredicatori *evangelical* e nel primo decennio del secolo rilanciata e declinata anche nel nostro paese nella proposta del cristianesimo come "religione civile", "fattore di coesione nazionale", fonte di "identità geopolitica".

Un'identificazione blasfema perché funzionale alla difesa di rapporti internazionali ingiusti, alla legittimazione degli interessi del mondo ricco, al tentativo di arruolare la Chiesa cattolica per trasformare in crociata lo "scontro di civiltà" che vorrebbe contrapporre il Nord del pianeta all'Islam e, per estensione, a quel Sud divenuto "tugurio del male", in sostituzione del defunto "impero del male" sovietico. E, soprattutto, nega la "cattolicità", cioè l'universalità della fede cristiana, che, con l'emergere delle Chiese d'Africa, America latina e Asia come soggetti ecclesiali, sempre più va scoprendosi, nell'incontro coi poveri, speranza dei crocifissi che chiedono vita e, nel rapporto con le culture, "sinfonia delle differenze" irriducibile a ogni neocolonialismo religioso.

Se, invece, la Chiesa cattolica mostrasse la possibilità di affrontare insieme le sfide cui si trova di fronte – in particolare la soluzione radicale della questione degli abusi del clero sui minori e il pieno riconoscimento della pari dignità e dell'accesso ai ministeri indipendentemente dal genere, dall'orientamento sessuale e dallo stato di vita – e realizzasse una "unità nella diversità", offrirebbe una testimonianza profetica a un mondo che pare incapace di risolvere le proprie crisi e gestire le proprie differenze in modo non distruttivo.

Sinodalità e opzione per i poveri

Tornando in conclusione al vincolo tra "sinodalità e corresponsabilità", mi piace ricordare che "i santi padri della Chiesa latinoamericana", come il teologo Joseph Comblin aveva definito "una generazione irripetibile di profeti dell'avvento del Regno di Dio attraverso la liberazione degli oppressi e dei poveri", cioè vescovi come Sergio Mendez Arceo, Helder Camara, Leonidas Proaño, Pedro Casaldaliga, ecc., legati alla teologia della liberazione, cui Vittorio ha sempre guardato con speciale attenzione, erano animati dalla convinzione che la trasformazione della società in senso più libero, giusto e democratico dovesse andare di pari passo col rinnovamento della Chiesa, affinché desse spazio al pluralismo, alla partecipazione consapevole e alla comunione. Anzi, l'una fosse condizione dell'altra e viceversa: la "opzione per i poveri" esige una Chiesa più fraterna, comunitaria, sinodale, ministeriale e inclusiva, e, al contempo, solo in una Chiesa che operi per la liberazione degli oppressi ciascuno e ciascuna può essere soggetto parimenti libero e responsabile, la diversità dei carismi può manifestarsi pienamente e le scelte sono compiute in modo davvero condiviso;

In questo tempo sinodale, si tratta dunque di tornare a interrogarsi anche su un progetto di società che sappia mettere davvero al centro la persona, i suoi bisogni, la sua dignità, la sua socialità, la sua speranza di pienezza, un progetto di libertà, di giustizia, di solidarietà, capace di coinvolgere quei credenti che, per dirla con le parole scolpite nel preambolo della Costituzione del Nicaragua del 1987, "partendo dalla loro fede in Dio si sono impegnati e inseriti nella lotta per la liberazione degli oppressi".