

CONFLITTI DI LAICITÀ. L'INTELLIGENZA LAICA E LA LOGICA DELLA COSA

Il dibattito sulla "laicità" ha ormai acquisito in maniera stabile un ruolo centrale nel contesto politico contemporaneo. Le polemiche si accendono, costantemente, quando i legislatori devono affrontare temi da taluni definiti «eticamente sensibili» – come se ce ne fossero altri che, invece (ma non è così), si sottraggono al problema del bene e del male –, concernenti la famiglia, la procreazione artificiale, l'aborto, l'eutanasia... Questi temi diventano i luoghi dei «conflitti di laicità», che si accendono regolarmente e assumono almeno quattro diversi profili di dibattito:

- 1) intorno alla definizione di laicità nel contesto civile;
- 2) sul significato della laicità nel contesto ecclesiale e sulla partecipazione alla vita pubblica da parte di cittadini che appartengono a organizzazioni religiose;
- 3) riguardo alla natura, all'opportunità e ai modi degli interventi pubblici delle istituzioni ecclesiastiche e, più in generale, intorno al rapporto tra Stato e Chiesa;
- 4) sui presupposti etici dello Stato democratico, ritenuto da alcuni perfettamente autonomo nella capacità di autofondazione e di conduzione, bisognoso invece, secondo altri, del soccorso esterno da parte delle religioni.

Un ulteriore e drammatico impulso al dibattito recente è venuto dalle problematiche legate ai rapporti con la religione islamica nelle sue diverse forme: la Francia ha prodotto una legge contro l'ostentazione dei simboli religiosi nelle scuole; ma il tema del "velo" ha dimensioni europee. Tutti ricordiamo i problemi seguiti alla pubblicazione delle vignette irrisuardose su Muhammad. La laicità

comincia anche a contare i suoi “martiri”; è del 2004 l'omicidio del regista olandese Theo van Gogh, già minacciato da «estremisti islamici» per avere realizzato il film *Sottomissione*, che affrontava il fenomeno della violenza sulle donne in alcune società islamiche.

L'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa mantiene un interesse costante su questi argomenti, come testimonia la risoluzione 1510 del 28 giugno 2006, riguardante la *Libertà di espressione e il rispetto delle credenze religiose*, i “rapporti” prodotti in vista del dibattito nella sessione del giugno 2007, il recente Colloquio europeo «su questioni riguardanti lo Stato e la religione»¹.

Sembrerebbe opportuno distinguere molto chiaramente i problemi posti alle società occidentali dall'islam, e quelli riguardanti i rapporti con le Chiese, sia per le differenze intrinseche alle due religioni, sia per il ruolo diverso che le due religioni hanno avuto e hanno nella storia dell'Europa e dell'Occidente. Ma i fenomeni, pur diversi fra loro, si mischiano nelle cronache quotidiane e nei relativi commenti (a volte anche a causa di un'ideologica volontà di confondere fra loro tutti i fenomeni aventi un'apparenza religiosa, pigiandoli a forza dentro il contenitore del “fondamentalismo”) e producono un clima drammatico ed emotivo che induce una confusa ipersensibilità ai fenomeni religiosi e fa sì che una certa laicità si senta minacciata. Escono libri che fin dal titolo suggeriscono l'idea che i laici subirebbero una sorta di imbroglio; altri invitano i laici a passare al contrattacco; uno studioso notoriamente misurato, il filosofo Carlo Augusto Viano, intitola il suo ultimo libro: *Laici in ginocchio*.

L'intreccio gridato tra filosofia e drammi quotidiani porta la laicità in prima pagina; ma non è detto che aiuti a capirla. Cominciamo col domandarci che cosa essa significhi.

¹ Mi riferisco ai rapporti preparati da parlamentari di diverse nazionalità riguardanti *Nouvelles initiatives en matière de dialogue interculturel et interconfessionnel* e *Relations entre l'état, la religion et l'individu* (M. de Puig), *Blasphème, insultes à caractère religieux et incitation à la haine à l'encontre de personnes au motif de leur religion* (Mme Hurskainen), *Les communautés musulmanes européennes confrontées à l'extrémisme* (Mme Damanaki), *Dangers du créationnisme dans l'éducation* (M. Lengagne). Il «Colloque sur des questions ayant trait à l'état et à la religion» si è svolto a Strasburgo presso il Consiglio d'Europa il 27 febbraio 2007, organizzato dalla “Commission de la culture, de la science et de l'éducation”.

1. UNA DEFINIZIONE DI LAICITÀ E COME CI SI È ARRIVATI

Scegliamo un laico – riconosciuto come tale da tutti gli interlocutori presenti nel dibattito pubblico, nonostante i diversi contenuti che essi attribuiscono al concetto di “laico” – per ottenere una definizione il più possibile condivisa di laicità. Nicola Abbagnano è stato uno dei maggiori esponenti dell'esistenzialismo europeo del Novecento e autore di uno dei manuali di storia della filosofia più diffusi nelle università e nei licei italiani. Un'ulteriore diffusione l'ha avuta quando un grande gruppo editoriale, che sottolinea la propria laicità, nel 2006 ha distribuito la sua *Storia della filosofia* completa di *Dizionario*, a un prezzo molto basso in aggiunta al giornale quotidiano o al settimanale. Nella voce «laicismo», Abbagnano scrive: «Con questo termine si intende il principio dell'autonomia delle attività umane, cioè l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli cui esse si ispirano. Questo principio è universale e può essere legittimamente invocato in nome di qualsiasi attività umana legittima: intendendosi per attività “legittima” ogni attività che non ostacoli, distrugga o renda impossibile le altre».

Nel «principio del laicismo», come Abbagnano lo chiama, egli inserisce molte cose e importanti, che vale la pena di elencare con attenzione:

- la raggiunta consapevolezza del valore dell'essere umano non solo per il suo destino trascendente, ma anche nell'esercizio della sua dimensione naturale e storica;
- la formazione di una coscienza personale libera e matura, capace di riconoscere e difendere i propri diritti e di imporsi dei doveri, senza alcuna costrizione da parte di poteri esterni;
- lo sviluppo di un'intelligenza critica, che porti, attraverso le diverse discipline e i diversi modi con i quali si può esprimere, alla libera formazione delle opinioni, allo sviluppo della conoscenza scientifica, alla ricerca della verità in ogni campo dell'esistenza;
- il riconoscimento della capacità umana di darsi regole e leggi, di scegliere e organizzare le proprie istituzioni; l'affermazio-

ne dello Stato di diritto, garante delle libertà e della tolleranza delle diversità.

È un elenco, come si vede, che comprende le migliori conquiste della civiltà occidentale maturate nel corso dell'ultimo millennio – ma attingendo ai tesori dell'antichità –; anzi, è una lettura di tutta intera la civiltà occidentale in chiave di «laicismo», dato che lo stesso Abbagnano, per spiegare il concetto, risale ai primi secoli dell'era cristiana.

A questo punto, è inevitabile sollevare un'obiezione: è fortemente arbitrario mettere sotto la voce «laicismo» tutto ciò che Abbagnano vi inserisce; il termine «laicismo», infatti, è venuto assumendo negli ultimi decenni connotati ideologici, in particolare di tipo antireligioso, che non si rispecchiano nelle parole del filosofo. Si dovrebbe, più propriamente, parlare oggi di «laicità» e attribuire ad essa ciò che Abbagnano metteva nella sporta del laicismo: in caso contrario, una particolare posizione ideologica contemporanea – il laicismo antireligioso, appunto – si approprierebbe di una tradizione che contiene, invece, ben altre ricchezze, anche di origine religiosa.

Correttamente intesa, l'idea di laicità raccoglie i frutti del lungo cammino storico che ha portato al riconoscimento della corretta e reciproca autonomia dei diversi campi dell'attività umana, liberandoli da ogni forma di controllo ideologico e totalitario che impedisce il loro sviluppo e la libera espressione delle persone che vi agiscono. *La laicità è il frutto di una cultura del rispetto e del limite*: non è un caso che tale idea giunga alla sua piena formulazione nel corso del Novecento, il secolo che ha sperimentato proprio il “non-limite” nell'uso istituzionale della forza, che i diversi regimi totalitari hanno fatto, per imporre “verità” e “confessioni” ufficiali.

Questa idea di laicità, proprio perché maturata anche attraverso la dura esperienza della violazione dei più essenziali diritti delle persone e dei popoli, non significa dunque affatto assenza di regole e di autorità, purché liberamente istituite o riconosciute. La libertà della persona nel suo agire, così come il libero sviluppo della ricerca della verità, deve avere come guida non certo una

imposizione esterna, ma *la verità stessa contenuta nelle cose*, e prima di tutto *nelle persone e nei loro diritti*: questa stessa verità che sta dentro le cose e che chiede riconoscimento e rispetto può costituire, per il vero laico, *un limite molto più rigoroso e invalicabile di qualunque potere esterno*. La cultura della laicità consiste, essenzialmente, nella domanda intorno al senso della cosa, nel rispetto della *logica della cosa*: è l'affermazione dell'esigenza della libera ricerca della verità di se stessi e del mondo. Abbagnano indica due "campioni" di questa ricerca libera e rigorosa: Guglielmo d'Ockham, che rivendicò la libertà di pensiero filosofico, e Galileo Galilei, che fece la stessa cosa in campo scientifico; il primo era un frate francescano, il secondo una persona di profonda religiosità cristiana. Ma allora – il sospetto viene –, non ci sarà un legame profondo tra il cristianesimo e l'affermarsi della laicità?

In effetti, il primo importante atto che storicamente dà origine a quella cultura della distinzione e del limite che sta alla radice della laicità è generalmente riconosciuto essere quello di papa Gelasio I, che nel 494 si rivolge all'imperatore Atanasio rivendicando l'esistenza di un'«autorità del pontefice» oltre al «potere del re». Con Costantino il cristianesimo era diventato religione dell'impero; se da un lato le persecuzioni erano finite, dall'altro lato l'imperatore – già "romano" e ora anche "cristiano" – si trovava investito di una sacralità che prima non aveva; e non apparteneva alla mentalità antica separare lo Stato dalla religione: veniva molto più spontaneo, piuttosto, rinforzare l'uno con l'altra; la religione si trovava così sottomessa ad un imperatore che tendeva ad interpretare il ruolo sia del potere politico sia di quello religioso². Per questo, l'atto di papa Gelasio si può definire "rivoluzionario": perché spezza l'ideologia dell'impero "universale" che aveva sostenuto i grandi regni dell'antichità; un'ideologia in virtù della quale ogni persona e ogni attività umana trovavano il loro senso ultimo nel sovrano, che governava in rappresentanza del divino.

² Rimando, per un approfondimento, al mio *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/6) 114, pp. 727-797; ripubblicato in P. Coda - L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 173-236.

È interessante il fatto che Abbagnano riconosca l'importanza di Gelasio, ma non rimandi al fondamento sul quale il papa si basava: il primo atto che storicamente spacca l'unità politico-religiosa del mondo antico, e di cui bisogna tenere conto nella storia delle idee, è in realtà compiuto da Gesù stesso, quando separa ciò che è di Cesare da ciò che è di Dio: in quelle parole riportate da Matteo (22, 21) si trova il principio sul quale basare le costruzioni concettuali capaci di spezzare l'antica ideologia dell'impero sacro: dare a ciascuno ciò che gli è proprio, cioè rispettare le diverse identità e i diversi compiti, la «logica della cosa».

È vero che l'ideologia politica sacrale si rivelerà talmente forte da riuscire in parte a rientrare, successivamente, all'interno della stessa Chiesa, la quale impiegherà del tempo per liberarsi di taluni aspetti dell'antica mentalità sopravvivenuti in epoca cristiana: non si può nascondere il pedaggio che la Chiesa ha pagato alle mentalità delle diverse epoche. Ma non si devono neppure ignorare gli elementi di reale progresso che essa ha introdotto nella storia umana; elementi che, pur avendo anche una radice nella Rivelazione, sono stati trasmessi alla cultura umana in forma pienamente razionale e, per questo, sono stati assimilati e vissuti da credenti e non credenti.

Penso, per fare degli esempi, alla nozione di «persona» – oggi di uso comune per indicare l'identità originale di ogni essere umano, portatore di diritti inalienabili, e nella ricchezza delle sue relazioni –, nozione scaturita dai dibattiti di teologia trinitaria dei primi tre secoli cristiani. Penso a Tommaso d'Aquino, che sviluppa l'idea di un'autonomia delle realtà naturali: la natura vive in base ad una propria legge, data da Dio, ma appartenente alla natura; e sulla base della legge naturale, gli esseri umani sono capaci di dare a se stessi, liberamente e razionalmente, le leggi positive di cui hanno bisogno, e il titolare di tale potere sovrano è l'insieme del popolo (*totius multitudinis*).

Il cristianesimo dunque collabora a più riprese alla formazione di una cultura della distinzione e del limite. Non deve stupire, allora, che la visione «alta» della laicità sia pienamente condivisibile dal punto di vista di una cultura cristiana.

2. CHI È IL LAICO NELLA CHIESA

In effetti, il concetto di laicità ha percorso una strada anche all'interno della storia della Chiesa, dove, oggi, ha un suo specifico significato. I laici costituiscono la grande maggioranza del «popolo di Dio» e vivono la loro vocazione e missione in mezzo a tutti gli altri uomini e donne; loro compito specifico è quello «di animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico»³.

Ma la loro «testimonianza a Cristo» non si esprime affatto attraverso nuove «crociate» con le quali tentare di imporre una «visione confessionale» all'intera società, come qualcuno, ricorrentemente, sembra temere; al contrario, nello spirito del Concilio Vaticano II – e della cultura della distinzione e del limite –, i cristiani, quando agiscono «quali cittadini del mondo, sia individualmente sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprie di ciascuna disciplina, ma si sforzeranno di acquistarsi una vera perizia in quei campi»⁴. Quali sono le ragioni profonde di questo rispetto per i diversi ambiti della realtà e per i molteplici linguaggi con i quali essa si esprime? Qual è, insomma, la radice dell'attenzione per la «logica della cosa»?

La Chiesa ha una partecipazione profonda a tutto ciò che l'umanità vive, proprio perché vive nell'umanità: le conquiste di questa, come pure le sue tragedie e le sue notti, sono quelle della Chiesa stessa, la quale è chiamata a risolvere in sé la notte dell'umanità e ad annunciare, all'umanità e con l'umanità, la luce della Risurrezione, «Ed è in questo compito tremendo e stupendo – sottolinea Giuseppe Maria Zanghì –, che proprio il laico è in prima fila, come colui che essendo pienamente *nel* mondo pur

³ Codice di diritto canonico, II, can. 225, § 2.

⁴ Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 43, Città del Vaticano 1965. La riflessione ecclesiale sui laici troverà successivamente una specifica espressione nell'Esortazione Apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, su *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano 1988.

senza essere *del* mondo, può annunciare la risurrezione, ma dopo essersi fatto carico – come il Cristo sulla croce – delle piaghe, delle tenebre, delle angosce dell'uomo contemporaneo; e fare sgorgare da esse – perché il laico, pur essendo nel mondo, è con il Cristo nella risurrezione – la luce della Trinità, con una intensità pari alla densità delle tenebre da cui essa emerge» ⁵. È nei laici che la Chiesa si dona al mondo, rivelando ad esso l'amore di Dio. Mentre infatti il sacerdozio ministeriale si esprime nel donare sacramentalmente Cristo al Popolo di Dio (con l'Eucaristia), «è ministero del laico essere il Cristo nelle vie del mondo: e non tanto nell'annuncio kerigmatico della novità evangelica – anche –, quanto soprattutto nell'annuncio vitale e dunque culturale in senso ampio, dell'Evangelo, rifondendo e plasmando la vita quotidiana in tutti i suoi aspetti, così che essa assuma la “forma” del Risorto» ⁶.

Il laico dunque è realmente Chiesa nel dare Cristo al mondo, non sacramentalmente, ma attraverso l'amore che viene da Dio ed è incarnato nel vivere quotidiano, in particolare quell'amore reciproco che, come spiega il Vangelo di Giovanni, più chiaramente manifesta l'essere discepoli di Gesù (*Gv* 13, 34-35): «Questa – conclude Zanghí – è l'identità del cristiano, e dunque del laico. Egli è chiamato ad essere, nel dispiegamento dell'amore reciproco, ministro dello Spirito del Cristo *nel mondo*. E questo vuol dire: ministro dello Spirito nella cultura, nella politica, nel pensiero sia filosofico sia scientifico, nell'arte, nell'economia... Nel complesso e ampio mondo dei Dialoghi» ⁷.

Comunicare lo Spirito del Risorto alle realtà umane significa farle uscire dalla notte, trasformarle dall'interno per farle essere più pienamente loro stesse: “perfezionarle” dunque, come recita il *Codice di diritto canonico*, cioè far sì che, ad esempio, la politica sia veramente ciò che deve essere, che l'economia sia veramente

⁵ G.M. Zanghí, *La ministerialità dei laici*, in «Nuova Umanità» XXIII (2001/3-4) 135-136, p. 333.

⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁷ *Ibid.*, p. 337.

all'altezza del proprio compito. L'azione del laico cristiano *non* *sostituisce i soggetti politici, economici e sociali con dei soggetti ecclesiali*, ma, anzi, porta quei soggetti civili alla piena maturazione della loro identità, nel rispetto della loro logica specifica: "amare" in politica, ad esempio, significa amare *politicamente*, attraverso cioè gli strumenti e il linguaggio della politica, non introducendo nell'esercizio di essa discorsi religiosi o teologici incongrui. La politica esce dalla propria notte e "risorge" non quando parla il linguaggio della religione, ma quello di una politica seria, capace di realizzare il bene comune.

È questo il cuore della logica trinitaria, quella che si dispiega davanti ai nostri occhi attraverso l'Incarnazione, la straordinaria avventura nella quale Dio assume il linguaggio dell'uomo e fa Sua la logica di quella "cosa" che è l'uomo. Non solo: Dio si consegna – e al contempo abbraccia – tutto il cosmo: comunica i propri misteri con parole che usano la logica del «chicco di grano», del «lievito nella pasta», degli «uccelli del cielo» e dei «gigli del campo»: Gesù spiega che i segreti di Dio sono nascosti nella logica propria di ogni cosa, perché ogni cosa, la quale viene da Dio, nel proprio modo originale "dice" Dio. Ecco perché i laici, il popolo-*laos* di *questo* Dio, il Dio che incarnandosi si fa uomo, non temono, assumendo il linguaggio della politica o quello dell'economia, o quello della scienza, di perdere la loro identità cristiana, la quale è, anzi, proprio espressione di quel Dio Amore che ha assunto l'umanità.

In questa vita che rivive quotidianamente il mistero d'amore dell'Incarnazione, il laico cristiano ha una strada da percorrere: Cristo prende sempre più possesso dell'umanità del cristiano, nell'esercizio quotidiano dell'amore nelle sue funzioni di lavoratore, di cittadino: in ciò che il laico fa si accresce e si stratifica un patrimonio d'amore umano-divino che assume il nome della cosa, non quello di Dio (il Quale, nella cosa, incarnandosi tace, per farla essere; non dice Sé, perché il creato sia): se nel fare politica ho ancora bisogno di citare il Vangelo, vuol dire che non l'ho vissuto abbastanza perché esso venga spiegato dalla mia politica, *in re*. Se nell'ambito politico si affaccia un soggetto religioso che pretende di fare politica, vuol dire, da un lato, che la politica è ancora de-

bole e immatura, e vuol dire, d'altro lato, che chi è religioso ha amato ancora troppo poco la politica, la quale ancora non è diventata ciò che deve essere.

È essenziale, dunque, distinguere due diversi concetti di laicità: la laicità come realtà ecclesiale (ne fanno parte solo i laici cristiani) e la laicità come condizione della cittadinanza (ne fanno parte tutti i cittadini, cristiani e non).

Il primo concetto è quello del laico in quanto membro della Chiesa. La sua azione è azione ecclesiale. Ad esempio, i Movimenti ecclesiali laicali, quando agiscono come Movimenti, sono Chiesa, anche se composti da laici: in accordo con la gerarchia ecclesiale possono affermare dei principi, possono intervenire nello spazio pubblico – ed è un intervento ecclesiale –, ma non possono scendere in campo compiendo scelte politiche particolari; se lo facessero, stante il loro rapporto di appartenenza ecclesiale e di obbedienza nei confronti della gerarchia, si tratterebbe di una ingerenza ecclesiale in campo politico.

Il secondo concetto di laicità interviene quando i laici cristiani vogliono agire come cittadini: debbono farlo “al di fuori” delle loro appartenenze ecclesiali. E ciascuno lo deve fare assumendo una responsabilità personale; e l'eventuale associarsi (in partiti, associazioni, comitati, ecc.) sulla base di tali responsabilità personali, deve avvenire sul terreno civile, non su quello ecclesiale, usando il nome proprio di ciascuno, non quello della realtà ecclesiale alla quale si appartiene.

Questa è la “logica della cosa” che viene dall'Incarnazione. E quando il Concilio Vaticano II scriveva di rispetto per le leggi di ogni disciplina, non si limitava ad esprimere una direttiva o un auspicio, ma parlava sulla base dell'esperienza già vissuta da numerosi laici cristiani, i quali hanno realizzato la perfezione della loro vita cristiana attraverso l'impegno pubblico appassionato per la libertà e il bene comune, impegno rispettoso e costruttore delle regole e dei principi della democrazia.

3. STATO E CHIESA TRA COLLABORAZIONE, NEUTRALITÀ, INDIFFERENZA

La cultura del rispetto e del limite trova applicazione anche nei rapporti tra Stato e Chiesa. In questo senso, è da sottolineare l'esistenza di quella che potremmo chiamare «via italiana», percorsa con reciproca soddisfazione da entrambi i soggetti ed interpretata con grande correttezza proprio al suo più alto livello, durante il presente pontificato, dalla Presidenza della Repubblica italiana, prima con Carlo Azeglio Ciampi, poi con Giorgio Napolitano.

3.1. La «via italiana»

L'attuale presidente e il papa Benedetto XVI in più occasioni hanno esposto una comune visione di collaborazione tra Stato e Chiesa. Il presidente Napolitano, nel suo discorso di fine d'anno agli italiani si è così espresso: «Su questi grandi temi – la pace, in Terra Santa innanzitutto, tra israeliani e palestinesi; il dialogo con altre civiltà e altre fedi, nella distinzione e nel reciproco rispetto; il ruolo dell'Europa – colgo una profonda sintonia con la Chiesa cattolica, con le sue espressioni di base, con le sue voci più alte»⁸; e il giorno dopo, in un messaggio a Benedetto XVI a commento del discorso che il papa aveva fatto per la *Giornata mondiale della pace*, scrive: «Sono certo, Santità, che anche quest'anno il suo messaggio penetrerà le coscienze, contribuendo alla crescita ed alla diffusione nel mondo della cultura della pace, fondata su solidi valori etici, che costituisce il presupposto di un futuro migliore per tutti, innanzitutto per le giovani generazioni»⁹.

Queste affermazioni esprimono una strutturazione molto solida del dialogo e della collaborazione tra Stato e Chiesa, alla qua-

⁸ *Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano*, Palazzo del Quirinale, 31 dicembre 2006.

⁹ *Messaggio del Presidente Napolitano a S.S. Benedetto XVI in occasione della Giornata mondiale della Pace*, Roma, 1° gennaio 2007.

le corrisponde un'analogia visione da parte del papa. Esiste insomma un pensiero condiviso, un incontro che avviene proprio sul terreno della ragione laica, retamente intesa, che crea uno spazio comune senza oscurare le diverse identità. Benedetto XVI, in occasione della visita ufficiale del Presidente in Vaticano, il 20 novembre 2006, riconosce infatti che, in forza del Concordato Lateranense, «la Repubblica italiana offre a diversi livelli e con diverse modalità un prezioso e diuturno contributo allo svolgimento della mia missione di Pastore della Chiesa universale»¹⁰; il papa sottolinea cioè che la Repubblica non si limita a tutelare genericamente la libertà religiosa dei cittadini, ma riconosce la missione specifica che la Chiesa cattolica compie e vi contribuisce attraverso «una fattiva collaborazione a vantaggio del ministero petrino e dell'opera della Santa Sede». E richiama, il papa, il testo della *Gaudium et spes*, dove il documento del Concilio Vaticano II sottolinea sia l'autonomia della comunità politica e della Chiesa l'una dall'altra, che spiega il modo diverso con il quale esse svolgono il loro servizio, sia l'opportunità della loro collaborazione, perché quel servizio è rivolto «alla vocazione personale e sociale delle stesse persone umane»¹¹. E mette questo testo in relazione con i corrispondenti passi della Costituzione italiana, del Concordato e del successivo Accordo del 1984.

Il riferimento alla Costituzione è essenziale, perché spiega il rispetto che la Chiesa porta all'autonomia dello Stato e della dimensione civile: «I fedeli laici – sostiene Benedetto XVI – non agiscono per un loro interesse peculiare o in nome di principi percepibili unicamente da chi professa un determinato credo religioso: lo fanno, invece, nel contesto e secondo le regole della con-

¹⁰ *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione della Visita ufficiale di S.E. il Signor Giorgio Napolitano, Presidente della Repubblica Italiana, Città del Vaticano, 20 novembre 2006.*

¹¹ «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace quanto meglio coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo», *Gaudium et spes*, 76.

vivenza democratica, per il bene di tutta la società e in nome di valori che ogni persona di retto sentire può condividere. Ne è prova il fatto che la gran parte dei valori, che ho menzionato, sono proclamati dalla Costituzione italiana, che quasi sessant'anni or sono venne elaborata da uomini di diverse posizioni ideali»¹².

Con la stessa logica della distinzione e del rispetto usata dal papa, il presidente Napolitano può allora riaffermare la collaborazione tra Stato e Chiesa e perfino «una comune missione educativa là dove sia ferito e lacerato il tessuto della coesione sociale, il senso delle istituzioni e della legalità, il costume civico, l'ordine morale. Conosciamo e apprezziamo, più in generale, come ho avuto modo di dire nel mio primo Messaggio al Parlamento, la dimensione sociale e pubblica del fatto religioso»¹³.

3.2. Il modello dell'indifferenza

Come si vede, la «via italiana» ai rapporti con le religioni è in effetti, per molti aspetti, profondamente diversa da quella intrapresa da altri Stati; da quella francese, ad esempio, che Catherine Kintzler espone molto bene: «Non resta che una sola possibilità per far sì che una credenza non sia né oggetto né motivo di persecuzione: è che ci sia una legislazione civile sovrana, e che questa sia in una condizione di indifferenza assoluta in materia. L'indifferenza si traduce giuridicamente attraverso il silenzio della legge: è in questo senso che si tratta di un dominio privato»¹⁴. E conclude la trattazione sottolineando che la scuola pubblica deve spiegare «perché infine questa astensione, fondata su una regola di morale razionale, suppone l'esistenza di un'etica pensabile indipendentemente dal fatto religioso. In questo senso, la laicità

¹² Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione della Visita ufficiale di S.E. il Signor Giorgio Napolitano, Presidente della Repubblica Italiana, cit.

¹³ Discorso del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano in occasione della Visita Ufficiale a Sua Santità il Sommo Pontefice Benedetto XVI, Città del Vaticano, 20 novembre 2006.

¹⁴ C. Kintzler, *Laïcité*, in A. Jacob (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II. *Les notions philosophiques*, ed. S. Auroux, Tome 1, col. 1433.

non può essere confusa con una semplice riserva: il concetto di laicità suppone l'esercizio filosofico della ragione»¹⁵.

Catherine Kintzler sintetizza, in effetti, due argomenti che ricorrono spesso negli attacchi che la mentalità laicista porta alla religione cristiana; uno riguarda l'*autonomia dell'etica*, l'altro la presunta *irrazionalità del discorso religioso*.

Per quanto riguarda il primo punto, è vero che si può vivere moralmente anche senza avere una fede religiosa; ma il paradosso consiste nel fatto che proprio questa possibilità di un'etica autonoma dalla religione è aperta, in epoca moderna, dalla cultura cristiana, come abbiamo visto in Tommaso. È dunque possibile un'etica autonoma, ma certamente essa non si è prodotta «indipendentemente dal fatto religioso», perché proprio il cristianesimo ha immesso nella cultura umana elementi di giudizio dei quali anche la ragione del non credente si serve, e vanno a contribuire alla sua coscienza morale. Ciò non tocca minimamente la libertà e l'autonomia etica del non cristiano; ma neppure è onesto fare come se le religioni non ci fossero: cercare di imporre la loro non esistenza significa falsificare la storia.

Per quanto riguarda il secondo punto, Gian Enrico Rusconi, prendendo posizione nell'attuale dibattito sulla laicità, sostiene che «il cristianesimo appartiene alla genealogia della ragione secolare e laica»¹⁶. Ciò non significa che il contributo cristiano sia solo un fatto del passato: la forza generante che si è espressa lungo la storia continua ad agire anche oggi. Il cristianesimo rimane matrice attiva e critica di democrazia; attiva perché continua a generare elementi (quali la razionalità, le virtù civili, ecc.) di cui la democrazia ha bisogno; critica perché la dimensione religiosa eccede il quadro storico, non si lascia mai ridurre solo a ciò che è già dato, non è mai solo un prodotto o un risultato del gioco delle forze, non è mai interamente determinata dalla situazione, ma possiede le risorse per innalzarsi sempre al di sopra di questa: in tal modo, mantiene in vita una coscienza costitutivamente critica.

¹⁵ *Ibid.*, col. 1434.

¹⁶ G.E. Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*, in G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006, p. 54.

In effetti il «laicismo» – il quale non ha nulla a che fare con l'autentica laicità –, non è neutrale rispetto alle diverse visioni antropologiche ed etiche, ma assume per principio una precisa posizione ideologica antireligiosa, sostenendo che le visioni religiose del mondo non hanno una rilevanza razionale e pubblica. Contro questo «laicismo» prese la parola il filosofo tedesco Jürgen Habermas, in un dialogo che si svolse a Monaco, il 19 gennaio 2004, con l'allora cardinale Joseph Ratzinger, intorno ai fondamenti morali dello Stato liberale. Per Habermas, il potere statale non può assumere una visione laicista del mondo: sarebbe in contrasto con la neutralità ideologica che lo Stato deve sempre conservare ¹⁷.

La religione cristiana non può in alcun modo venire confinata ad una dimensione esclusivamente privata. Anzitutto per ragioni storiche: per il contributo che essa ha dato alla formazione del mondo moderno, delle culture e delle identità personali e collettive.

In secondo luogo per l'attuale intensa e diffusa partecipazione dei cristiani alla vita pubblica, che essi attuano con gli strumenti e i modi previsti dalle leggi. La fede coinvolge certamente e prima di tutto una dimensione personale; ma la fede, quando è vissuta da un grande numero di persone le quali, anche e proprio in virtù di tale fede aumentano la loro dedizione al lavoro, partecipano attivamente alle istituzioni democratiche, si impegnano in favore dei cittadini più deboli, sviluppano il dialogo tra cittadini di diverse culture cooperando così alla coesione sociale, una tale fede dimostra di avere una rilevanza pubblica, che non può essere ignorata.

Giustamente, di conseguenza, il *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa* richiamava la religione non solo nell'ambito delle garanzie assicurate ai diritti individuali, ma si riferiva alle eredità religiose i cui valori sono presenti nel patrimonio europeo; inoltre, riconosceva lo status acquisito dalle Chiese nelle legislazioni nazionali degli Stati membri; e impegnava l'Unione

¹⁷ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in «Humanitas» LIX (marzo-aprile 2004), p. 250.

europea a mantenere «un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese e organizzazioni, riconoscendone l'identità e il contributo specifico»¹⁸: è proprio in questa direzione che appare necessario proseguire, con un attento discernimento nella valutazione dei diversi soggetti che il *Trattato* metteva insieme senza distinguere: religioni, organizzazioni religiose, associazioni filantropiche, o filosofiche, o solidaristiche, non sono la stessa cosa. Tutte le forme associative devono godere della stessa libertà, nel rispetto delle leggi; ma valutare nello stesso modo realtà profondamente diverse, è un errore che può provocare ingiustizie.

A questo errore si può arrivare facilmente se si applica, nei rapporti tra Stato e religioni, il «modello dell'indifferenza», proprio perché attua una triplice negazione: nega il ruolo pubblico delle religioni, nega le differenze specifiche tra religioni, nega le differenze tra religioni e altre forme organizzative.

Riconosciamo che il «modello dell'indifferenza» può trovare reali – seppure lontane – motivazioni nella storia del nostro continente. Lo Stato moderno in Europa ha dovuto de-sacralizzarsi, cioè fare un passo indietro rispetto alle religioni, proprio per riuscire ad assicurare la tolleranza e la libertà religiosa. Tra il Cinquecento e il Seicento infatti, l'Europa fu squassata da guerre fra le più sanguinose mai viste, proprio perché guerre di religione, combattute in nome di Dio e della Verità: dunque, senza mediazioni o compromessi possibili. Per assicurare la pace, lo Stato moderno ha dovuto separarsi dalle diverse denominazioni cristiane, aiutando così il cristianesimo a sottrarsi alle strumentalizzazioni politiche e a trarre da sé stesso gli elementi più autentici e più proficui per la società.

Oggi, però, questo processo storico si può considerare ormai concluso: il quadro giuridico della democrazia pluralista crea quella “distanza” dalle religioni che conferisce loro libertà; d'altra parte, questa libertà consente alle religioni di agire e di dare alla società i contributi migliori. E le migliori condizioni per favorire la ricerca del bene comune si ottengono, oggi, proprio là dove il modello dell'indifferenza viene superato da un reciproco riconoscimento tra

¹⁸ Titolo VI, I-51.

Stato e religioni, così come esso è di fatto attuato attraverso i vari trattati stipulati tra le comunità religiose e i singoli Stati.

4. RAZIONALITÀ E RELIGIONE NELLO SPAZIO PUBBLICO

Riprendiamo brevemente il pensiero del presidente Napolitano: egli ha descritto, nell'incontro con Benedetto XVI, una Europa unita, impegnata per la pace e la giustizia, che si riconosce «in grandi valori condivisi, i quali riflettono il ruolo storico e la sempre viva lezione ideale del cristianesimo»¹⁹. Tutto ciò non si traduce in una cristianizzazione dello Stato, al contrario; proprio la difesa della laicità dello Stato, infatti, porta a riconoscere i contributi ideali e morali – plurali, non solo cristiani – che esso non può originare, ma solo ricevere dal suo esterno. Ecco allora che Napolitano, proprio dopo avere sottolineato l'autonomia della politica nella sua sfera, avverte come «esigenza pressante ed essenziale il richiamo a quel fondamento etico della politica, che fa tutt'uno col patrimonio della civiltà occidentale e si colloca tra gli autentici valori della cultura del nostro tempo. Mai dovrebbe la politica spogliarsi della sua componente ideale e spirituale, della parte etica e umanamente rispettabile della sua natura»²⁰. Autonomia della politica, per il presidente, non significa che essa si fondi da se stessa: se così fosse essa si collocerebbe al di sopra delle altre forme della socialità umana e si imporrebbe alle persone come un fine, e non come un mezzo per compiere il bene sociale; significa, invece, riconoscere il limite del proprio esercizio e delle proprie competenze, e farsi capaci di ricevere dalla società le risorse culturali e morali di cui l'istituzione pubblica ha bisogno. E proprio questo preciso riconoscimento di compiti e di limiti è un'espressione di laicità.

In questo stesso senso si era espresso Benedetto XVI già in occasione della sua visita all'allora presidente della Repubblica italia-

¹⁹ *Discorso del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano in occasione della Visita Ufficiale a Sua Santità il Sommo Pontefice Benedetto XVI*, cit.

²⁰ *Ibid.*

na Carlo Azeglio Ciampi: «Legittima è dunque una sana laicità dello Stato in virtù della quale le realtà temporali si reggono secondo le norme loro proprie, senza tuttavia escludere quei riferimenti etici che trovano il loro fondamento ultimo nella religione. L'autonomia della sfera temporale non esclude un'intima armonia con le esigenze superiori e complesse derivanti da una visione integrale dell'uomo e del suo eterno destino»²¹. Il papa, con queste parole, espone la prospettiva cristiana, nella quale le «realtà temporali», cioè tutto ciò che costruiamo nella storia – la società, la politica –, si reggono su principi etici che ogni uomo può riconoscere sulla base della propria natura, cioè per il fatto stesso di essere uomo: non è necessaria la fede per distinguere il bene dal male, per organizzare una società civile, per costruire uno Stato rivolto al bene comune. Ma il credente, che condivide e afferma tale autonomia delle realtà temporali – come condizione anche della sua stessa libertà di professare una fede –, ritiene anche che i principi sui quali queste si stabiliscono abbiano il loro fondamento ultimo nella fede; questo fondamento ultimo non sminuisce il fondamento naturale, non toglie validità agli argomenti della ragione naturale, ma li rinforza. E dunque il credente, che opera facendo il bene nella società e nello Stato, obbedisce, così facendo, sia alle leggi dello Stato sia ai precetti del cristianesimo.

Ma il riferimento al «fondamento ultimo» compiuto dal papa suscitò numerose reazioni critiche, perché toccava il nervo scoperto di un problema oggi molto dibattuto e che possiamo esprimere con le parole, diventate ormai famose, del giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo il quale «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»²². Le reazioni

²¹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione della Visita del Santo Padre al Presidente della Repubblica Italiana S.E. il Signor Carlo Azeglio Ciampi, Palazzo del Quirinale, Roma 24 giugno 2005.

²² E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 75-94; tr. it.: *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

critiche al papa – e a Böckenförde, che, tra l'altro, il papa citò quando era ancora il cardinale Ratzinger, in un importante discorso del 24 aprile 1984 ²³ – vengono avanzate da coloro che temono che lo Stato liberale venga presentato come debole e bisognoso di soccorso esterno, e che lo si presenti così proprio al fine di giustificare un intervento da parte della Chiesa, come se lo Stato, senza il supporto della religione, non potesse sussistere né raggiungere i propri fini. È in questo senso, cioè in difesa dello Stato, che Gian Enrico Rusconi contrappone Habermas a Böckenförde: «Böckenförde non ammette che le (innegabili) radici storiche cristiane siano diventate o possano diventare ragioni laiche o secolari, che nella loro autonomia diventano depositarie di valori normativi, in un'ottica pluralista non relativista. [...] Constatiamo che, a differenza della necessità espressa da Böckenförde che valori morali pre-politici esercitino la funzione di garanzia per lo Stato liberale, Habermas ritiene che lo Stato possa e debba fondarsi in modo autoreferenziale esclusivamente su procedure giuridiche, prodotte e gestite democraticamente. In questa concezione proceduralista della democrazia, di ispirazione kantiana, l'autonomia dei principi e dei criteri costituzionali diventa accettabile a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro opzioni di fede, tramite razionalità» ²⁴.

A me francamente non sembra che le posizioni dei due, il giurista e il filosofo, siano radicalmente antagoniste, a meno che non si voglia strumentalizzare il discorso di Böckenförde (contro Habermas) per agire contro l'autonomia bene intesa dello Stato, in nome di una sorta di "riscossa" religiosa tesa ad aprire spazi politici a soggetti religiosi. Una volta sgombrato il campo da questa inaccettabile ipotesi fondamentalista, appare saggio chiedersi che cosa realmente intendano i due autori tedeschi, al di là delle frasi rituali abitualmente citate.

²³ Poi inserito in J. Ratzinger, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt*, in H. Schambeck (ed.), *Pro Fide et Justitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1984, pp. 747-761. Tr. it. di P. Cantoni, in «Quaderni di Cristianità», I, 2, estate 1985.

²⁴ G.E. Rusconi, *Laicità ed etica pubblica*, cit., p. 54.

Anzitutto, Böckenförde è molto lontano dall'essere un mero apologeta della Chiesa, come a volte sembra venire erroneamente presentato. Egli studia il processo di secolarizzazione che, nel corso dell'epoca moderna, arriva a togliere alla religione il ruolo di elemento unificante dello Stato. Dopo che all'unità basata sulla religione si tentò di sostituire – inutilmente secondo il giurista tedesco – vari altri legami, oggi «la domanda circa le forze vincolanti si ripropone quindi di nuovo, e ora nel suo vero nucleo: Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà. Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali»²⁵.

In altre parole, per il giurista tedesco se lo Stato vuole continuare ad essere liberale, deve accettare che le fonti della cultura e della moralità siano – come effettivamente sono – esterne ad esso, e che affondino le loro radici nel terreno sociale; e questo appare del tutto accettabile se si considera lo Stato come strumento per il bene comune e non come un fine in se stesso; non può allora disturbare il fatto che lo Stato debba continuamente attingere fuori di sé le sue risorse, proprio perché ha fuori di sé il suo fine. A mio avviso è lo stesso Böckenförde che chiarisce il significato delle sue precedenti affermazioni: «Così, ci sarebbe da chiedersi ancora una volta – con Hegel – se anche per lo Stato mondano secolarizzato, in ultima analisi, non sia necessario vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo si riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua

²⁵ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, cit., pp. 68-69.

laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare»²⁶. Egli dunque non si propone di fornire una sorta di base storico-giuridica per una rivincita della Chiesa sullo Stato; al contrario, indica ai credenti lo spazio pubblico laico come luogo appropriato e doveroso del loro impegno.

Che cosa esprime di diverso Jürgen Habermas, quando scrive che «lo Stato liberale dipende a lungo termine totalmente da mentalità che non è in grado di creare in base alle proprie risorse»²⁷? Appare logico allora che lo stesso Habermas sostenga che è possibile «dare al teorema di Böckenförde un senso non pericoloso»; infatti le virtù politiche, che lo Stato ha necessità che i cittadini acquisiscano, perché «risultano essenziali per la consistenza di una democrazia»²⁸, hanno origine necessariamente in una società civile che attinge a fonti pre-politiche. «Così è anche nello stesso interesse dello Stato costituzionale intrattenere rapporti di riguardo con tutte quelle risorse culturali di cui si nutrono la coscienza normativa e la solidarietà dei cittadini»²⁹.

Nello spazio pubblico della democrazia, in conclusione, è richiesto un reale rispetto reciproco tra tutte le diverse posizioni culturali. Ma da tale «obbligo di reciproco rispetto – sottolinea coerentemente Habermas – risultano certi doveri cognitivi. Anche i partecipanti che si esprimono in un linguaggio religioso possono pretendere di venir presi sul serio dai loro concittadini non credenti. A costoro non è quindi consentito negare *a priori* il contenuto razionale dei contributi formulati in linguaggio religioso [...] nel conflitto informale di opinioni della sfera pubblica politica, [...] la formazione dell'opinione e della volontà non può veni-

²⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁷ J. Habermas, *Introduzione*, in *Tra scienza e fede*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2006, p. VIII; testo originale: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005.

²⁸ J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, cit., pp. 242-243. Questo è il testo di un discorso tenuto da Habermas in occasione di un dialogo con l'allora cardinale Joseph Ratzinger, presso la Katholische Akademie in Bayern, il 19 gennaio 2004.

²⁹ *Ibid.*, p. 248.

re canalizzata né privata di possibili risorse di creazione del senso ad opera di divieti linguistici. In questo senso il rispetto che i cittadini laicizzati debbono dimostrare ai loro concittadini credenti ha anche una dimensione epistemica»³⁰.

Osservazione molto rilevante, questa di Habermas, perché legittima l'uso del linguaggio religioso e ne riconosce la razionalità in sede di dibattito pubblico informale. Ci dobbiamo però rendere conto che la situazione cambia quando il dibattito lascia il livello informale; la formalizzazione richiede infatti che gli interlocutori del dibattito pubblico si esprimano attraverso una razionalità e un linguaggio condivisibili da tutti. Ed è a questo punto che, sotto lo schema habermasiano della tolleranza per il linguaggio religioso nello spazio pubblico, potrebbe farsi strada l'idea che la cultura religiosa non abbia la capacità di trasferire almeno una parte dei propri contenuti in termini di razionalità pubblica. Se così fosse, avrebbe ragione il filosofo tedesco quando scrive che «la filosofia entra in gioco soltanto per la parte laica»³¹ (intendendo qui, con «laica», la parte dei non credenti).

E in effetti esiste il rischio che i credenti – ottenuta cittadinanza e rispetto per le proprie opinioni religiose e per la propria meritoria azione sociale – si autolimitino al linguaggio religioso. Il rischio è rilevante perché il linguaggio religioso non dà, a coloro che lo usano, il senso di essere limitato: ha sempre una sua razionalità e si esprime in una multiforme gamma di possibilità che hanno ciascuna una incidenza sociale: dal linguaggio della testimonianza, a quello della mistica, o della teologia, o della dottrina: non sarebbe la sola gerarchia ecclesiale a parlare, certo, ma il linguaggio rimarrebbe, nelle diverse forme, un linguaggio in quanto cristiani, non in quanto cittadini.

È chiaro che non c'è alcun motivo, per i credenti, di lasciare ai non credenti l'onere, che diventa però un potere, di operare la traduzione delle proprie idee in un linguaggio condivisibile da tutti. In tal modo, in realtà, si conferirebbe ad altri una sorta di «delega

³⁰ J. Habermas, *Introduzione*, cit., p. IX.

³¹ *Ibid.*

della razionalità», rinunciando ad esercitare in proprio una attività razionale importante e la corrispondente azione sociale e politica.

È un bene per la stessa democrazia che i credenti passino dal dibattito sul piano informale ad una formalizzazione delle proprie idee nel linguaggio pubblico. Il processo di formalizzazione implica infatti una accettazione dei principi della democrazia e delle regole del dibattito pubblico, attraverso il quale promuovere l'inclusione delle diverse culture – non solo quelle di matrice cristiana, ma tutte quelle presenti, per effetto della globalizzazione, dentro i Paesi occidentali – all'interno dello spazio democratico.

E la formalizzazione non avviene soltanto al livello della creazione della norma giuridica: i processi di formalizzazione del linguaggio, cioè della sua trasformazione in linguaggio pubblico universale, avvengono in ambiti molto più vasti della vita pubblica e, in particolare, della vita politica; ad esempio, in tutte le sedi di confronto politico istituzionale, dal consiglio comunale del più piccolo villaggio al parlamento; o nei processi – anche i più estesi e partecipati – di elaborazione politica: un partito che raccoglie il consenso ed elabora un progetto deve esattamente svolgere un lavoro di elaborazione razionale e linguistica, per passare dai linguaggi delle nicchie (anche religiose) dove incontra i gruppi particolari di cittadini, alla razionalità più aperta e condivisibile, suscettibile di diventare progetto universale di bene comune. I contenuti delle ragioni proprie del credente devono inserirsi in tutti questi processi che alimentano la democrazia, e per questo devono venire espressi attraverso una razionalità condivisibile nello spazio pubblico (dove agiscono i laici), e non solo attraverso una razionalità interna al linguaggio religioso (come potrebbe venire espressa, ad esempio, da un intervento della gerarchia della Chiesa o comunque ecclesiale).

CONCLUSIONE. DENTRO LA “COSA”

Si avverte, oggi, un senso di crisi che attraversa le democrazie; si approfondisce la percezione di un “deficit” di teoria e di si-

gnificato – prima ancora che un deficit di beni materiali – del nostro vivere insieme. E questo accade non certo per mancanza di strumenti, di merci e di opportunità (l'ordine dei mezzi abbondava), ma forse perché diventa sempre più difficile *pensare la democrazia*, pensarla e viverla nella complessità e pluralità e universalità dei suoi principi, in quanto i principi (libertà, uguaglianza, fraternità, ricerca della felicità) rimandano all'ordine dei fini. E molti si rifugiano nell'analisi delle procedure, nel calcolo delle utilità; e guardando indietro ai momenti storici delle grandi speranze democratiche, convinti ormai – disillusi – di avere osato troppo, neppure tentano più di rispondere alla pur ineludibile domanda intorno allo scopo del vivere insieme: chi mai può pensare di dare risposte collettive, quando è ormai difficile trovare perfino finalità singolari?

Un tentativo di risposta a questa crisi potrebbe venire proprio da una sorta di *incremento di laicità*, cioè da una crescita dell'impegno nello spazio pubblico da parte di soggetti i quali vi sappiano introdurre il contributo originale della loro vita e delle loro idee. Certo, la cultura del rispetto e del limite impone che la democrazia venga aiutata e sostenuta dal suo interno, rispettandone le regole e il linguaggio e, allo stesso tempo, aprendola a tutte le sue possibilità. La democrazia è oggi quel soggetto «fragile» di cui parlava Paul Ricoeur, e nei confronti del quale dobbiamo renderci responsabili, prima di tutto intendendo e rispettando la logica del suo bisogno: «Allora questa è la domanda: che faremo di questo essere fragile, che cosa faremo per lui? È verso il futuro di un essere che bisogna aiutare a sopravvivere, a crescere, che noi siamo spinti... Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre un altro a dichiararci responsabili o, come dice Lévinas, a chiamarci alla responsabilità»³².

Appare importante scavare nel senso di questa chiamata, che appare sempre più, oggi, come una richiesta di senso, come una domanda che si alza nella notte. E la natura della domanda non cambia per il fatto di venire posta da un'istituzione, da un gruppo

³² P. Ricoeur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, Comunicazione al IV congresso Neo-Personalista, Teramo 1993.

umano, da un'intera cultura, piuttosto che da un singolo uomo. È una domanda cui – dal di dentro della nostra cultura moderna e post-moderna – siamo ormai abituati a dare senso e spessore, dimentichi, sovente, che senso e spessore non sono sempre stati dalla parte dell'uomo; la nostra cultura ha dovuto apprendere l'importanza dell'essere umani, ha ricevuto dalla Rivelazione cristiana il senso profondo della propria umana consistenza; e non lo ha ricevuto nella forma di una rassicurante risposta, ma attraverso e dentro la forma di una radicale domanda di senso e di scopo: «Il Cristo nell'abbandono – scrive Giuseppe Maria Zanghì – si è messo *tutto* dalla parte della creatura, sino in fondo, offrendole la sua realtà di Dio. Dunque, dando alla creatura una straordinaria densità d'essere: tu veramente sei perché io, l'Essere, mi sono fatto sino in fondo te! È da qui che nasce, per un esempio, la passione della cultura europea per le creature proprio nella loro dimensione di creature, e per il sapere scientifico non come sapere “provvisorio”, ma come sapere di un mondo che è vero in sé e va conosciuto in questa sua verità. Ma il Cristo, nell'abbandono, è anche tutto dalla parte del Padre, ne è la Parola d'amore pienamente spiegata: la creatura, dunque, è gettata nelle braccia del Padre, è strappata, senza perdere il proprio, verso l'Essere stesso di Dio. La divinizzazione»³³.

Non può stupire allora la forza lacerante della domanda, proprio perché è dall'Incarnazione, dalla trasformazione che essa ha introdotto nella nostra cultura, che essa riceve la sua densità. È la stessa Rivelazione che continuamente sollecita la ragione umana a misurarsi con la smisuratezza del dono ricevuto e, reciprocamente, di continuo dall'umanità si alza la domanda che chiede alla fede – e gli stessi credenti la pongono, in quanto uomini, alla propria fede – di dare una risposta nella storia.

Si sbaglierebbe, allora, a considerare le «due razionalità» (ma è improprio chiamarle così) – la credente e la non credente –, che sono state esaminate come distinte nel nostro discorso sul dibattito

³³ G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 75-76.

to pubblico, come fossero due realtà separate, da far marciare parallelamente e tra le quali contrattare un accordo in caso di conflitto. No, il legame è molto più intimo: è un'unica intelligenza che vive attraverso il gioco della domanda e della risposta; dove però la domanda e la risposta sono terribilmente reali e non prevedibili e libere. Questa logica appartiene alla dinamica più profonda e specifica della civiltà occidentale germinata dal cristianesimo: l'Incarnazione crea le distinzioni perché dà consistenza alla pluralità, ma le mantiene in relazione nella fondamentale unità del Verbo incarnato; così che fa sussistere insieme "cose" quali Dio e l'uomo, che l'antichità manteneva separate; sostituisce la certezza esclusiva e sostantiva dell'"o-o", con la sfida relazionale dell'"e-e". L'umanità rimane abbagliata dalla propria stessa divinizzazione; la Luce divina si fa tenebra per il pensiero umano: «l'uomo, che è finitezza, capisce che si possa essere *o* non essere, fa difficoltà a capire che si possa essere non-essendo, che si possa non-essere essendo (il Cristo sulla croce lo esprime in maniera assoluta)»³⁴.

In conclusione, la cultura del rispetto e del limite è radicalmente legata alla possibilità, che l'Incarnazione crea, di avere identità distinte e consistenti d'essere; le quali devono imparare a convivere, devono comprendere che il «più vero» della distinzione è la relazione nella quale ciascuna riconosce se stessa – diversamente – nell'altra; per cui, ad esempio, il credente non potrà mai davvero pensare che il non credere – nella forma almeno della domanda radicale che Gesù stesso pose a Dio – gli sia radicalmente estraneo, e viceversa. Una dinamica difficile, il cui archetipo logico è quel personalismo trinitario – più volte accennato in queste pagine – che costituisce il segreto che l'Occidente ad un tempo custodisce e cela a se stesso.

Una civiltà monolitica, di soli credenti e di sole risposte, sarebbe forse più facile. Non sarebbe cristiana. Non sarebbe la nostra.

ANTONIO MARIA BAGGIO

³⁴ *Ibid.*, p. 76.

CONTENTS

«Secular conflicts» have been flaring up regularly over the past few years in Europe, sparked off particularly by issues to do with the family, procreation, abortion and euthanasia. The debate has now widened and more generally involves the understanding of secular activity and of the relations between State and religion. This article examines the historical development of the culture of respect and of autonomy that qualifies secular thought and life, distinguishing between the civil-political and intra-ecclesial meanings of «secular». It then goes on to consider the «model of indifference» and that of co-operation in State-Church relations. Finally, it examines the conditions of the debate among different cultures (especially religious and non-religious) within the public arena, with special emphasis given to the theme of rationality.