

ESODO

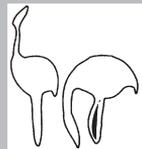


*λαὸς*  
*riflessioni sulla laicità*

**Bolpin, Bovo, Caena, Corradini, Donà, Dusi, Garrone, Goisis,  
Lucchesi, Pin, Plescan, Politi, Rizzi, Rubini, Salvarani, Zanin.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 1 gennaio-marzo 2006 - Anno XXIX - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



λαὸς - riflessioni sulla laicità

**Editoriale** *C. Oriato e C. Rubini* pag. 1

## PARTE PRIMA: λαὸς - riflessioni sulla laicità

### Il dibattito

Laicità "per addizione"	<i>B. Salvarani</i>	pag. 8
Laicità per una "società buona"	<i>M. Politi</i>	pag. 11
Il valore indivisibile della laicità	<i>P. Dusi</i>	pag. 15
Il pregiudizio laico	<i>M. Donà</i>	pag. 21
Verde o blu?	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 25
L'incerto confine tra bene e male	<i>G. Plescan</i>	pag. 32
Per una ridefinizione della laicità	<i>A. Rizzi</i>	pag. 36

### Fede e laicità

Credere senza appartenere	<i>G. Corradini</i>	pag. 44
Ripensando la laicità	<i>G. Goisis</i>	pag. 49
Paolo Sarpi, cristiano e laico	<i>C. Pin</i>	pag. 52
Apologia dello spirito laico	<i>R. Zanin</i>	pag. 57
"Etsi dei darentur": definizione dei termini	<i>C. Bolpin</i>	pag. 60
La casa vuota	<i>B. Bovo</i>	pag. 65

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

### Echi di Esodo

In margine al quaderno "Memorie e Riconciliazione"	<i>P. Caena</i>	pag. 68
Intervista a Daniele Garrone	<i>a cura di E. Pastorelli e L. Scrivanti</i>	pag. 73
Garota: fame di redenzione	<i>C. Bolpin</i>	pag. 78

*Le immagini all'interno del numero, di João Batista e di Adelia, sono prese dal libro "I rami dell'arcobaleno - Solidarietà in festa", curato da Sandro Spinelli (Verona 2002).*

## Editoriale

*“...e però l’opinion tua appresso te stesso seguila parcamente e leviter, non caricandoti né anco delle tue opinioni, ch’è un’arroganza...”*

La semplice e lineare frase riportata in questo numero da Corrado Pin - tanto più sorprendente se si pensa che è pronunciata nella prima metà del ‘600, in piena controriforma - è di fra’ Paolo Sarpi, fautore della sovranità dello Stato in cui viveva, la Repubblica di Venezia, e della sua autonomia, allora di frequente attentata dall’ingerenza, vera ingerenza, dell’autorità papale.

Nonostante non vi fosse nella società di allora la sensibilità moderna per la laicità, né vi fosse nell’autore una consapevolezza di affermarla, la frase riportata può considerarsi emblematica di una riflessione su di essa. O meglio, emblematica di quegli aspetti della laicità che ci hanno coinvolto e appassionato nella redazione del quaderno, non sempre coincidenti con gli aspetti più generali del dibattito in corso.

Infatti molto si sta dicendo su questo argomento. Il termine laicità sta diventando un contenitore tematico di riflessioni: sullo stato, sulle religioni in rapporto allo Stato, su quali valori debbano prevalere nella società e come, sul rapporto tra culture, senza contare che il tema laicità si ripropone come dibattito interno alle Chiese e alle religioni, circa i diversi ruoli dei fedeli rispetto alle autorità e alle gerarchie.

La pubblicistica e le bibliografie cominciano a diventare veramente molto vaste. Tuttavia si sorvola facilmente sull’aspetto, a parer nostro più importante e decisivo, che vede nella laicità prima di tutto un abito mentale, un modo di essere e di pensare le relazioni umane, una *forma mentis*, un metodo e uno stile di vita: quello di chi, in ogni ricerca di senso, con autonomia e indipendenza, parte da domande cui sa già di poter dare risposte solo parziali, provvisorie, raggiunte con il dubbio, la riflessione e il dialogo.

### **Dalla laicità come stile e metodo allo Stato laico, dall’idea alla concretezza**

Questa laicità si distingue nettamente dall’atteggiamento di chi, invece, si muove da risposte preordinate e si pone domande solo per giustificarle. In ciò, a noi pare, sta il sale della distinzione e dello smarcarsi della condizione del laico dai portatori di dogmi e di verità assolute. Per questo la frase di Sarpi dice già tutto.

È solo apparentemente sorprendente che un atteggiamento di fondo così mobile e privo di certezze, possa poi, per molteplici passaggi, tradursi in un’istituzione, lo Stato, di cui si richiede, proprio attraverso il suo carattere laico, solidità e certezza, una soltanto: la certezza del diritto e dell’essere garante della possibilità per tutti di esprimere un proprio credo, meglio anco-



ra, un proprio punto di vista o anche una semplice opinione.

La riflessione sulla laicità, del resto, si muove sempre al confine tra l'essere teorica, speculativa, in un certo senso - e nel senso migliore - astratta, e la concretezza delle forme e delle situazioni contingenti in cui cerca di tradursi e mettersi alla prova.

Restando ancora alla laicità come abito mentale, emergono altre sfaccettature di tale atteggiamento, che ci sono sembrate interessanti: la disponibilità critica e autocritica, l'ironia e, più ancora, l'autoironia. E la curiosità, una predisposizione che, andando oltre il semplice disincanto, valorizza l'errore e lo contempla sempre come possibilità, in consonanza con il metodo che guida la ricerca scientifica, un ambito, questo, in cui la laicità, fatta di prove e controprove, razionalmente considerate, è la condizione normale.

### **La laicità non esclude verità ed eticità**

Questa prospettiva ci ha convinto, nonostante ci si renda conto della complessità delle mediazioni che deve affrontare: tutto qui sta lo spazio di una ricerca sulla laicità che, diversamente, sarebbe già chiuso e di fatto improduttivo. Ciò che però appare riduttivo è il definire, come è stato fatto, *questa* laicità come relativismo puro e semplice o, peggio, nichilismo e assenza di senso. Da molti interventi emerge come l'abito mentale laico non rinunci a porre domande e ad avere punti di vista decisi e profondi, ad avere una verità propria. Tuttavia è una verità che non può e non deve imporsi agli altri e, in ciò, non è mai assoluta.

È anche limitativo restringere la riflessione sulla laicità al solo piano umano e, per così dire, materiale terreno. Ricorre nel numero la consapevolezza dell'opportunità che la laicità, come abito mentale, riceve e soprattutto dà alle religioni e alla ricerca spirituale che le religioni conducono.

È infine un'opportunità per una ricerca sull'etica. Al riguardo c'è chi sottolinea come la laicità si ponga quale luogo o condizione di un'etica comune che addirittura precede o va oltre la storica diversa declinazione in religioni, da una parte, e politica e Stato, dall'altra: è la laicità come *status* comune che ricupera la condizione di *laòs*, di popolo, il consorzio umano.

### **Valori laici, cultura laica o solo criterio di convivenza?**

C'è un punto che gli interventi nel quaderno e il dibattito redazionale, che pur hanno considerato il problema, non sono riusciti a sciogliere. La laicità, interpretata come abito mentale, scopre la sua possibile contraddizione nel tradursi in principi di fondo, come sembra a taluni necessario.

Il dilemma può essere questo: la laicità è un sistema di valori alternativo a quelli confessionali, oppure interpreta fino in fondo la sua natura, evitando di avere in partenza valori propri autonomi e definiti, mutandoli sempre in corsa



lungo il filo della storia?

C'è chi pone un problema serio, se la scelta cade verso quest'ultima posizione, che si potrebbe definire dell'*interrogazione permanente*, ed è il rischio che essa sia una teoria senza risposte, insostenibile, destinata a soccombere di fronte alla forza degli assoluti confessionali. C'è una scuola di pensiero oggi che tende appunto a scegliere una laicità forte e valoriale, proprio per evitare tale rischio. All'interno di questa posizione, c'è chi articola questa opzione, mediandola, ma esigendo comunque un orizzonte etico e alcuni punti fissi valoriali della laicità (per esempio, alcuni principi universali di giustizia e di parità, ritenuti irrinunciabili), comunque prevedendo una determinazione assoluta nell'intenzione dell'azione di giustizia, per quanto temporalmente circoscritta a quell'atto e per colui che la persegue.

C'è chi, invece, non solo vede il rischio e il pericolo nell'accettare lo scontro sul terreno della contrapposizione valoriale (e in questi termini tale rischio è condiviso da molti, compresi i sostenitori dell'altra posizione), ma escluderebbe proprio per questo una definizione valoriale della laicità, spostandola sul terreno della prassi o, meglio, sul metodo e sul criterio della convivenza, e in ciò rendendola autorevole, proprio perché evita di definirsi per contrario. Non esisterebbe, dunque, in questo caso, una cultura laica in sé, anche per lo Stato di diritto e le sue Istituzioni, che andrebbe semmai attribuita e ridotta come posizione di parte, e con tutti i suoi limiti, ai sostenitori della versione "forte" (è ciò che nel dibattito corrente solitamente viene definito "laicismo").

Quanto al termine "cultura laica" bisognerebbe intendersi, perché nell'uso lessicale in entrambe le posizioni c'è chi pensa che la propria opzione sia in qualche modo una "cultura laica", e la ritiene tale anche chi la interpreta soprattutto come metodo e criterio di convivenza, e bisogna dire che la confusione deriva non tanto dall'incertezza dell'aggettivo laico, quanto dalla costante ambivalenza del termine cultura.

Si è in bilico. Entrambe le opzioni hanno la loro dose di controindicazioni. Va tuttavia messo in evidenza che anche in una dimensione sempre rivedibile della laicità (la laicità come metodo o criterio della convivenza), il suo fondamento contingente sta nei patti di cittadinanza che storicamente gli uomini si danno, che non possono non far riferimento ai principi o alle teorie che in un determinato momento storico sembrano garantire maggiormente la possibilità di convivere nel modo più soddisfacente.

Questo fondamento più che condiviso, sembra sottinteso in generale da tutti coloro che hanno condotto questa ricerca.

### **Laicità, religioni, professioni di fede e ingerenze**

Nel quaderno si ripropone qualche volta, trasversalmente agli interventi, sempre sotto l'aspetto dell'interrogativo, la possibile contraddizione tra laico e



cattolico, ma le conclusioni sembrano portare ad un superamento di quella che emerge sempre più come una falsa contrapposizione.

L'altra questione complementare a quest'ultima è quella dell'ingerenza della Chiesa nei confronti dello Stato Italiano, che va valutata alla luce dell'idea di laicità come libertà di opinione, e ci pare che questo metodo emerga nel quaderno.

Bisognerebbe rispondere al quesito: quella della Chiesa è solo un'opinione o è obiettivamente qualcosa di più che viola l'autonomia dello Stato? La risposta, anche in questo caso, resta aperta, e in queste pagine si vede già un indirizzo nel distinguere ciò che è opportuno da parte della Chiesa, anche nell'esprimere un'opinione, e ciò che effettivamente è in contrasto con un principio di laicità e con uno Stato di Diritto.

### **La libertà religiosa come valore laico e la laicità alternativa alle ideologie**

Altri spunti interessanti emergono. La libertà di espressione è coerente con la laicità, anche e soprattutto la libertà religiosa. Anzi, in certi contesti, il cammino di laicità consiste nell'esatto contrario di ciò che si pretende nell'Europa occidentale, nei casi in cui la religione prevarica: l'apertura alla libertà religiosa, laddove questa è stata negata per decenni, è un percorso di laicizzazione della società e non il contrario, come superficialmente si potrebbe pensare. Non solo: la condizione storica in cui la libertà religiosa è stata.

Un altro chiarimento, che non sembra proprio superfluo, porta a dire inoltre che l'emancipazione verso una situazione di laicità non si attua solo verso le religioni propriamente dette, qualora vogliano effettivamente prevaricare, ma anche nei confronti di tutti i sistemi dogmatici e ideologici, vere e proprie religioni terrene, che impongono o intendono imporre con la forza un credo, qualunque esso sia, alla società.

Si potrebbe più sommessamente commentare e aggiungere che ogni pensiero forte, religioso o no, che pretenda di imporsi, è nemico di una dimensione di laicità anche nelle relazioni interpersonali, in cui sovente la religione non c'entra proprio niente e ci si deve difendere semplicemente dalle prevaricazioni teoriche e soprattutto dalle azioni conseguenti.

### **Laicità come utilità, convenienza e convivenza nel mondo globalizzato**

In una certa versione, che sembra tuttavia quella maggiormente ricorrente, la laicità è strumento di convivenza, si è detto. E l'obiettivo sempre più urgente della convivenza mette in una luce diversa, e per certi aspetti nobilita, l'idea dell'utilità e della convenienza, che spesso è stata tacciata di individualismo egoistico. Se regole e norme laiche, improntate a favorire la dignità per tutte le espressioni su un piano di equità, sono proprio per questo efficaci, *convenienti* e *utili* per perseguire la convivenza pacifica, la laicità ci sembra una buona cosa



anche per questa efficacia non trascurabile. Ma la convivenza nelle costituzioni democratiche è normata per chi ne è coinvolto, riguarda in definitiva i cittadini di quel luogo determinato.

Oggi la laicità, in modo più ambizioso ma forse più fecondo, allarga i suoi orizzonti alla convivenza globale, se così si può dire. In un mondo globalizzato e in una società multietnica, in una società culturalmente plurale, che si va, volenti o no, imponendo anche in occidente, anche in Italia, la laicità può essere garanzia di convivenza delle diversità: lo Stato laico tutela tutti, tutte le culture, nel riconoscimento della loro "relativa" fondatezza e dignità, su un piano di uguaglianza rispetto alla legge dello Stato, accettando ogni credo, se questo è manifestato senza danneggiare o ledere i diritti di ogni cittadino.

### **Laicità come equidistanza attiva o inattiva**

Il banco di prova della concretezza pone però dei problemi non risolvibili facilmente. Resta il dilemma di come praticamente lo Stato laico debba attuare l'equidistanza nei confronti delle opinioni, delle culture, delle opzioni, specie appunto in una società che vuole essere plurale.

L'interrogativo si configura più o meno così: lo Stato deve lasciar fuori da sé, dalle istituzioni pubbliche, alla medesima distanza, le culture con i relativi simboli, dando loro agibilità nel privato o nella società civile (che non è poco, non è solo privato, è già un livello civile e pubblico che precede l'istituzione), evitando di caricarsi di valori attivi e attuando una sorta di "rispetto inattivo" di tutti, una sorta di neutralità inattiva? Oppure deve accettare di farsi contaminare dalla società civile, ammettendo la visibilità e la pratica nel suo spazio pubblico - e in egual misura - di espressioni, credi, segni, con un metodo "per addizione", come viene suggerito nel quaderno con un'immagine efficace, pur tutelando le diverse identità dalle imposizioni delle più forti?

È evidente il rischio, nel primo caso, che pure sembra il più astrattamente coerente e inattaccabile sul piano formale della laicità: lo svuotamento valoriale dello Stato, lo smarrimento di un senso complessivo riconoscibile, una situazione asettica, perfetta sul piano laico-formale, ma staccata dalla società reale di cui bisogna comunque tener conto. È altrettanto evidente il rischio nel secondo caso: la babele di segni, la confusione dei piani, uno Stato che diviene una forma di sincretismo che lo rende irricognoscibile e, ancora, l'ingestibilità pratica e l'annullamento di tutto, non per difetto ma per eccesso, quasi come nel primo caso, nell'impossibilità, laicamente parlando, di definire chi ha più o meno titolo ad esser presente con i suoi principi e i suoi credi.

### **Laicità di matrice illuminista-occidentale o dimensione di molte culture?**

Non siamo così disattenti, a questo punto, dal non vedere che si utilizza come possibilità di convivenza mondiale un principio, quello di laicità, classi-



camente occidentale, di matrice illuminista, per certi aspetti autoreferente rispetto al resto delle culture del pianeta e collegabile a quell'idea di democrazia, di origine occidentale, che molti ritengono inesportabile, ed etichettata di neocolonialismo culturale.

Non siamo neppure, a questo punto, così distratti da non ricordare, prima ancora che ci fosse fatto notare in questo quaderno, che lo Stato laico di matrice illuminista è stato visto da una certa critica marxista (poco incline a valorizzare la convivenza pacifica) come una struttura solo formalmente democratica e, proprio in virtù della sua equidistanza, interclassista, pacificatrice della conflittualità sociale e quindi nemica di una democrazia sostanziale. Eppure: si è proprio sicuri che la laicità, nella dimensione che sta assumendo oggi, sia proprio solo europea, illuminista, figlia della modernità occidentale (borghese, direbbe Marx)?

La lettura di molti articoli di questo numero ci fa sapere che molta laicità è autonoma e svincolata da questa matrice, o ne costituisce un passo avanti decisivo anche sul piano dell'uguaglianza sociale, o è radicata da molto tempo in altri contesti, in altre parti del mondo, e soprattutto che è presente, per quanto in modo contraddittorio, anche nelle tradizioni religiose più antiche del mondo e nello stesso giudaismo-cristianesimo. Infatti non si può non riflettere sull'ottimismo nei confronti dell'umano che contiene l'atto della creazione divina, in cui l'uomo è all'apice del creato. L'uomo e la sua conseguente autonomia di scegliere il bene e il male, in una condizione, una volta di più, laica.

*Cristina Oriato e Carlo Rubini*





PARTE PRIMA

*λαὸς* - riflessioni sulla laicità

L'autore, direttore di 'Tempi di fraternità' e saggista, riafferma la norma del carattere laico dello Stato: "... la laicità è il presupposto del pluralismo, tratto ineliminabile delle democrazie (...), è fondata su un patto in cui soggetti diversi, portatori di tradizioni e valori diversi, accettano di convivere nella stessa comunità civile, liberi di esprimere la propria identità ma anche tenuti a riconoscere e rispettare le norme" che essa si è data.

## Laicità "per addizione"

"... la religione che mi pare più adatta è la religione... che sceglierò per la mia vita personale. In quanto re non posso imporla a tutto il mio popolo. Il mio stato deve restare laico, affinché ciascuno sia libero di scegliere quella che gli sembra la verità essenziale" (1).

Si conclude così un bel racconto sulla scoperta del valore della laicità, firmato da un pastore protestante svizzero col gusto della *fiction*. La vicenda è ambientata in un regno, uno come tanti, in cui si avverte una certa crisi spirituale e, di conseguenza, il bisogno di una religione che assicuri senso, valori, ordine sociale. "Solo una religione ci salverà", pensa il sovrano, ben convinto che nulla più di una fede possa migliorare le virtù morali dei suoi sudditi e rafforzare il senso di patria e di unità della nazione. Una fede, sì, ma quale? Illuminato dai fidi consiglieri, il sovrano indice un vero e proprio *torneo della spiritualità*. La religione che lo avrebbe vinto, sbaragliando i concorrenti, sarebbe diventata *la* religione del regno, l'unica ammessa e quella in cui i cittadini si sarebbero necessariamente riconosciuti. Per decreto regale. Ma le cose non vanno lisce come si pensava e, alla fine del torneo, il re con la sua giuria si ritrovano in enorme difficoltà, tanto che, nell'epilogo della storia, non viene decretata la supremazia di una religione, ma affermata una norma generale: quella del carattere laico dello stato. Sarà tale norma a garantire un'autentica libertà religiosa, e quindi ad assicurare un prospero futuro al regno, nel pluralismo, nel dialogo, nella democrazia (2).

Il tema è però, lo sappiamo, complicato e spinoso: si parli dei *teocons* americani o delle correnti fondamentaliste che si rafforzano giorno dopo giorno nelle varie tradizioni religiose, si ragioni di Costituzione europea o dei rapporti tra il vecchio continente e la Turchia, le questioni della laicità emergono subito con prepotenza. Come ci si richiama alla laicità quando si ragiona dell'esposizione dei crocifissi nelle scuole pubbliche o del velo indossato dalle donne islamiche...

Il fatto è che non è facile definire la laicità, e spesso si attribuiscono alla parola significati assai diversi tra loro.

La laicità (da *laòs*, popolo), per il cristiano, è in primo luogo un dato fondante della rivelazione biblica, già presente nel Primo Testamento. Nasce con la creazione narrata nella Genesi, con la netta distinzione fra il Dio creatore e il mondo sua creatura, quale contestazione della sacralizzazione della terra che



era caratteristica dei culti della fertilità cananei; viene confermata dalla linea strategica della fedeltà alla terra, che però non deve diventare idolo, che trova il suo culmine, a mio parere, nella *Lettera agli esiliati* di Babilonia di Geremia 29,1-23; e trova un'ulteriore radicalizzazione nell'incarnazione di Gesù di Nazaret, fino alla straordinaria pagina del suo colloquio con la donna di Samaria (Gv 4,1-42), in cui egli annuncia l'approssimarsi del tempo in cui Dio sarà adorato *in Spirito e Verità*, e non più negli spazi sacri di questa o quella religione. Lo stesso Paolo farà sua tale indicazione a più riprese, e soprattutto nella Prima Lettera ai cristiani di Corinto (7,29-31), dove - in ragione del fatto che il tempo ormai si è accorciato - i credenti sono chiamati a comportarsi nel mondo *come se non* ne usassero appieno, poiché la sua scena sta passando.

Storicamente, è facile constatarlo, le cose sono andate diversamente, e la dinamica del *già e non ancora* è stata sovente soppiantata da una pesante occupazione del potere politico da parte delle chiese cristiane, fino a dar forma a dinamiche che - con un termine moderno - sarebbe persino ovvio definire di perfetto integralismo. Con le dovute eccezioni, naturalmente. Ma il senso autentico della laicità cristiana presuppone la distinzione dei piani, il rispetto dell'opinione altrui e un paziente, complesso lavoro di discernimento sulla realtà, per riconoscere e rispettare l'alterità, la diversità.

Occorrerebbe, in tale direzione, una prospettiva di *laicità per addizione e di relazione*. Una laicità, cioè, non di pura garanzia o di pura distinzione, ma capace di riconoscere particolari tradizioni che nel loro impiantarsi non ledano i diritti di nessuno e, semmai, arricchiscano la comunità di nuovi valori e nuovi costumi: una laicità fondata su un patto in cui soggetti diversi, portatori di tradizioni e valori diversi, accettino di convivere nella stessa comunità civile, liberi di esprimere la propria identità ma anche tenuti a riconoscere e rispettare le norme che quella comunità si è liberamente data.

Se questa è l'idea della laicità, la sua applicazione politica - peraltro - non è altrettanto lineare. Verrebbe da dire che la laicità è il presupposto del pluralismo, tratto ineliminabile delle democrazie, che non si riduce né a mera tolleranza illuministica, né a puro e semplice relativismo.

Al contrario, a fronte di un rinnovato protagonismo delle chiese e delle religioni, di una visibilità sociale e di un indubbio ricupero di credibilità dopo la stagione della *morte di Dio* e dell'eclissi del sacro, in Italia non mancano rigurgiti di laicismo di vecchio stampo, di mancata presa di coscienza della rilevanza pubblica del dato religioso e di sua oggettiva banalizzazione, coi risultati che sono sotto gli occhi di tutti: dalle mancate Intese con troppe realtà religiose, alla Legge sulla libertà religiosa di cui siamo ancora in attesa, dalla sottovalutazione del problema dell'insegnamento delle religioni (al plurale)



nella scuola pubblica con una prospettiva certa di generalizzata ignoranza su questo tema cruciale e una non infondata di una sorta di balcanizzazione dell'insegnamento religioso (3). Per non citare che di passaggio il fenomeno strano - ma non troppo - dei cosiddetti *atei devoti* (la linea Ferrara-Pera, per intenderci)...

Di qui, gli esiti amari cui assistiamo: il provincialismo e le chiusure, la tremenda ignoranza della Bibbia, *libro assente*, e delle cose religiose, la sostanziale impossibilità di convivere positivamente col pluralismo religioso, al massimo accettato di fatto ma malsopportato di diritto; il cosiddetto conflitto dei simboli (crocifisso *versus* velo), e così via. Di qui, la difficoltà di accettare il fatto che le istituzioni politiche e le organizzazioni confessionali siano legate da rapporti di autonomia e di reciproco rispetto: in funzione, peraltro, di un auspicabile arricchimento vicendevole. Di qui, la difficoltà di una prospettiva che si potrebbe definire di *laicità per addizione*.

La strada appare in salita: stiamo rischiando di non riuscire a riconoscere questo auspicabile *kairòs*, civile e religioso ad un tempo, di non apprezzarlo e di non poter coglierlo nella sua reale portata. Come ha ammesso qualche tempo fa l'allora arcivescovo di Milano, Carlo M. Martini, "il pluralismo religioso è oggi una sfida per tutte le grandi religioni, soprattutto per quelle che si definiscono come vie universali e definitive di salvezza... Se non si vuole giungere a nuovi scontri, occorrerà promuovere con forza un serio e corretto dialogo interreligioso".

È questa la sfida - non solo squisitamente religiosa, ma anche civile, sociale e politica - che ci sta davanti: e credo davvero valga la pena di non lasciarla cadere, da tutti i punti di vista.

Brunetto Salvarani

#### Note

1) S. KESHAFJEE, *Il re, il saggio e il buffone*, Einaudi, Torino 2000, p. 186.

2) Cfr. P. NASO, *Laicità*, EMI, Bologna 2005.

3) A tale proposito, mi permetto di rimandare al mio recente *Educare al pluralismo religioso. Bradford chiama Italia*, EMI, Bologna 2006.



*L'autore, giornalista e corrispondente di "Repubblica", di fronte alle continue tensioni esistenti tra Chiese e Stato in Italia, cerca di "accennare telegraficamente ad alcuni punti di riflessione, partendo dal presupposto che se è riesplso lo scontro tra clericali e anticlericali, come suggerisce lo storico cattolico Giorgio Campanini, anche la gerarchia ecclesiastica deve porsi degli interrogativi".*

---

## Laicità per una "società buona"

Qualcosa non funziona ai piani alti del Palazzo Italia. C'è uno stato di frizione continua tra potere ecclesiastico e potere politico (almeno con una parte delle forze politiche), che non corrisponde alla realtà riscontrabile nel territorio e nella società profonda. Ho girato l'Italia per tre anni, guardando e interrogando il cattolicesimo contemporaneo e riportando poi tutto nel mio libro *Il Ritorno di Dio* (ed. Mondadori), e ho verificato l'esistenza di un Paese segnato fortemente dalla tradizione cristiana e, al tempo stesso, serenamente laico. Caratterizzato da una realtà vivacissima di cattolici impegnati e praticanti - una minoranza, certo, ma corposa e attiva - tra i quali non ho riscontrato né un complesso di stato d'assedio né pulsioni di proselitismo aggressivo né intolleranze per gli altri. Al contrario, ho visto propensione alla collaborazione tra cattolici e non cattolici, disponibilità al dialogo, consapevolezza che la buona novella non si impone ma si propone nel rispetto della dignità di tutti.

Eppure tra i Palazzi (come li chiamava Pasolini) le dissonanze esistono, e alla tentazione di interferenze ecclesiastiche sui processi legislativi si contrappongono disordinate richieste di revisione concordataria, da parte di alcuni ambienti laici.

E allora si impone una riflessione sulla laicità, proprio per portare sulla scena "in alto" quella saggezza e tolleranza popolare che si riscontra "in basso".

Proverò ad accennare telegraficamente ad alcuni punti di riflessione, partendo dal presupposto che se è riesplso lo scontro tra clericali e anticlericali, come suggerisce lo storico cattolico Giorgio Campanini, anche la gerarchia ecclesiastica deve porsi degli interrogativi. E naturalmente, aggiungo, lo stesso spetta agli ambienti laici.

1. L'Italia del nuovo millennio è saldamente ancorata in Europa. Ce lo ricorda la moneta con cui facciamo la spesa. La moneta è sempre un simbolo potente. Anche nel Vangelo serve a Cristo per segnare immediatamente qual è lo spazio della religione e quale l'ambito statale. Europa vuol dire che oggi non ha più senso parlare di rapporto tra Stato e Chiesa. Ma tra Stato e Chiese al plurale. Viviamo in un'*agorà*, dove si incontrano il Cattolicesimo, il cristianesimo della Riforma protestante, l'Ortodossia, l'Ebraismo, l'Islam, un Umanesimo variamente declinato.

2. Dispiace vedere affiorare talvolta sulle pagine dell'*Avvenire*, o in qualche



intervento della gerarchia cattolica. Un atteggiamento negativo verso alcuni pronunciamenti del Parlamento europeo, come se a Strasburgo operassero alieni venuti da chissà dove, nemici del cristianesimo, o persone non ben consapevoli dei valori fondamentali della nostra «comune umanità».

A Strasburgo votano parlamentari eletti nelle singole nazioni europee, nazioni di secolare cultura cristiana, e se votano in un certo modo, significa che riflettono l'orientamento del loro elettorato. Quindi se il cattolico tedesco Poetering, *leader* del Partito popolare europeo, si pronuncia a favore di un'estensione dei diritti familiari essenziali alle unioni *gay*, non si può far finta che improvvisamente sia un politico ignaro della radici cristiane dell'Europa.

3. L'Europa ci fa capire che ogni idea di una Religione di Stato è definitivamente superata. Lo è anche in Italia, chiaramente dopo la revisione concordataria del 1984. Però è importante sgombrare il campo da ogni visione (o tentazione) neocostantiniana. E questo non per anticlericalismo, ma perché non è più realistico pensare che in una società plurale una sola confessione possa immaginare di plasmare la società secondo un'unica, sua verità.

4. Una società plurale non è sinonimo di marmellata indistinta, in cui galleggia qualsivoglia posizione. Piuttosto esige il riconoscimento della dignità del pensiero appartenente a diverse tradizioni. L'Ortodosso che ammette la possibilità di sciogliere e ribenedire un matrimonio, il Musulmano che, a fronte del pericolo di vita, privilegia la salvezza della madre e riconosce la possibilità di interrompere una gravidanza, perché - come dicono - va «salvato l'albero», il Rabbino capo di Roma che annuncia la sua intenzione di votare su alcuni quesiti del *referendum* sulla procreazione assistita, la Moderatrice della Tavola valdese che si pone il problema di un segno di accoglienza per le coppie *gay*, lo Stoico che si misura con l'eutanasia: non sono «relativisti» dalla coscienza superficiale, ma espressioni di una spiritualità e di una riflessione sull'umano degne di considerazione.

5. Non è più praticabile nemmeno la tradizionale dicotomia credenti/non credenti (inconsiamente ricalcata sul binomio fedele/infedele, pericolosamente riportato in auge nel mondo d'oggi dai fondamentalisti e dai cattivi maestri che predicano lo scontro di civiltà). Preferisco parlare di credenti e diversamente credenti, per dare conto a tutti coloro che si interrogano sui valori dell'esistenza e della con-vivenza, di ciò che è vita e di ciò che è distruzione, di ciò che è ragione e tensione spirituale.

Non è possibile che - come succede a volte nei *mass media* - passi l'immagine del «non credente» come una sorta di anatra zoppa, un handicappato dello spirito. Si può credere realmente che Norberto Bobbio sia ontologicamente



inferiore ad Antonio Fazio, solo perché quest'ultimo va sinceramente a messa?

6. Più che mai nella società plurale la laicità, intesa come «legittima autonomia delle realtà temporali» e della politica (traggo la definizione dal cardinale Camillo Ruini), è necessaria e indispensabile. Proprio per prevenire il confliggere tra integralismi e fondamentalismi. E tuttavia sono convinto che abbiamo bisogno di una Nuova Laicità. La vecchia tradizione laica, nata dall'Illuminismo e inveratasi con le rivoluzioni americana e francese, si è sviluppata sostanzialmente sullo sfondo di una società cristiana e nel presupposto che il vero «*liberal*» fosse sostanzialmente agnostico.

7. Oggi la situazione è molto mutata. La secolarizzazione è avanzata ed è un processo che ha investito profondamente le concezioni millenarie del sacro. Però, al tempo stesso, nella società contemporanea occidentale, disgregata e frammentata, dove lo stesso ceto medio si è frammentato cedendo il passo ad una «realtà più monocorde che omogenea», una realtà indistinta, *low cost* ma anche a scarso protagonismo, sempre meno capace di declinare le diversità delle aspirazioni, dei bisogni, dei desideri di consumo (vedi la stimolante descrizione nel libro di Massimo Gaggi ed Edoardo Narduzzi "*La fine del ceto medio*"), in questa società in cui sfuma il quadro di riferimento si manifesta nei modi più svariati - così mi sembra d'avvertire - una sete di spiritualità, un bisogno di trascendenza, una voglia d'interrogarsi sul senso della vita e della morte, un silenzioso domandare di Dio.

8. Ecco allora che la religione, le religioni si presentano come una risorsa viva delle società odierne, un pungolo potente - accanto ad altre filosofie - a riconoscere e fondare il primato della persona umana, una spinta formidabile all'umanizzazione della comunità nazionale e mondiale.

Considerarle come un fatto privato è antistorico, e sarebbe contrario ai bisogni di milioni di uomini e donne. Al tempo stesso, appare evidente che nelle nostre società, in cui si è affermata la centralità della dignità della libera coscienza, la proposta dei valori religiosi - come, del resto, di ogni altro ideale umano - non può (più) avvenire per via autoritativa e impositiva. Pastori ed educatori lo sanno bene.

Oggi è il tempo delle guide, non dei catechisti. Personaggi come don Giusani, Chiara Lubich, Luigi di Liegro hanno suscitato l'adesione di tanti giovani non proclamando «In nome di Dio io ti dico di fare così.», ma presentandosi come testimoni: «Ecco, io faccio così ispirandomi ai valori della mia fede che mi viene dal mio Dio, se vuoi seguimi».

9. Quale può essere allora l'orizzonte di una Nuova Laicità? Io vedo tre



dimensioni.

- La laicità è l'«*agorà*», lo spazio comune in cui si ritrova la multiformità delle fedi e delle filosofie esistenziali contemporanee, spazio comune aperto a tutti, perché garantito dalla distinzione tra sfera religiosa e sfera delle istituzioni.

- Laicità è l'impegno a lavorare perché l'«*agorà*» diventi il luogo (e non ce ne può essere un altro) dove si costruisce la convivenza fra le diverse "alterità".

- Ma vorrei dire di più. Non possiamo accontentarci di una laicità concepita

solo come misuratrice di regole. Oggi deve esistere una laicità positiva. Vissuta come aspirazione ad un confronto fecondo tra le fedi, le testimonianze di valori, le correnti di pensiero. Perché solo con questo approccio attivo, attraverso la ricchezza del confronto, sarà possibile rifondare un sistema di valori condivisi, o almeno tracciare un cammino verso una «società buona», che valorizzi l'individuo e lo sviluppi nella fraternità e nella solidarietà con i suoi simili.

Confesso che ho rubato l'aggettivo a una riflessione del patriarca Scola. Ma perché non usare il termine, se è illuminante?

Marco Politi



Osserva l'autore, magistrato dal 1960 al 2003, componente del C.S.M e di varie Commissioni: "Ha ragione chi afferma che la laicità è (...) un dato orientamento culturale, una inclinazione soggettiva, una dimensione esistenziale (...), ma quando entra in rapporto con il diritto, la laicità implica una relazione, dato che funzione del diritto è proprio quella di prevenire e dirimere conflitti, che sono innanzitutto relazioni".

## Il valore indivisibile della laicità

1. Nella sua accezione originaria, tutta interna alla comunità religiosa, il termine "laico" veniva utilizzato per designare un soggetto che non appartiene alla gerarchia ecclesiastica (ai "Chierici").

In seguito questa terminologia si è molto ampliata e, allo stesso tempo, confusa, dato che ora si parla, spesso approssimativamente, di laico, laico credente, laico non credente, laicista, ateo, ateo-devoto, miscredente...; e, corrispondentemente, si prospettano distinzioni non adeguatamente elaborate tra laicità, laicismo, anticlericalismo, ateismo, laicità "buona", (dunque anche) laicità "cattiva", nichilismo...

Tanto vale prendere atto del fatto che al "laicismo" ci si riferisce oramai come a una versione estrema e degenerata della "laicità".

Per questo non mi sento di condividere la proposta di indicare come "laicista" il non credente, così contrapponendolo al credente "laico": proprio per evitare che i non credenti siano, in quanto tali, investiti dei connotati negativi comunque attribuiti al laicismo.

È dunque meglio parlare di laici credenti e di laici non credenti, distinguendo subito da questi ultimi coloro che vivono come assoluta una credenza diversa o opposta a quella religiosa, dato che per ciò stesso si pongono fuori dalla laicità. Ma a patto di tenere sempre presente che anche i laici non credenti hanno una fede (una de "Le due fedi", a cui Arrigo Levi ha dedicato pagine molto intense), una "fede laica", spesso vissuta con intensità, rigore e dedizione non certo inferiori alle fedi religiose.

Anche la "fede laica" implica qualcosa di "assoluto", e ciò consiste per l'appunto nel rifuggire dall'imposizione di valori totalizzanti, che non siano il perseguimento dell'uguaglianza, del pluralismo e della democrazia.

Altro che relativismo, secondo il quale tutto sarebbe indifferente ed equivalente! Per questo provoca amarezza l'invito: "Non occorre che crediate nella religione cattolica; basta che vi comportiate come se vi credeste", quasi si avesse a che fare con un puntiglio stravagante privo di dignità e coerenza. Per un cattolico non suonerebbe addirittura irriverente la proposta: "Non occorre che tu ti faccia ebreo; basta che ti comporti come se Cristo non fosse figlio di Dio"?

Questa elaborazione lunga e complessa è opera della filosofia (dall'illuminismo in poi), della politica (a partire dalla nascita degli Stati democratici) e dello stesso magistero ecclesiastico (in particolare, con il Concilio Vaticano II) più che del diritto rigorosamente inteso.



Ma ciò non vuol dire che la laicità non presenti connessioni incisive e determinanti con il discorso giuridico, sia nei suoi presupposti, sia nelle sue espressioni concrete.

La laicità infatti è esplicitamente ancorata a principi fondamentali della Costituzione. La solenne formulazione dell'art. 7; la pari dignità sociale e l'eguaglianza davanti alla legge di tutti i cittadini, senza distinzioni di religione (art. 3); la "uguale libertà di tutte le confessioni religiose" davanti alla legge (art. 8); la parità di trattamento (né speciali limitazioni legislative, né speciali gravami fiscali) per tutte le associazioni o istituzioni con carattere ecclesiastico e fine di religione o di culto (art. 20); le caratteristiche che devono accompagnare l'istituzione di scuole non statali (art. 33); il dovere di *tutti* i cittadini di essere fedeli alla Repubblica e di osservarne la Costituzione e le leggi (art. 54)... E gli ulteriori numerosi profili che coerentemente discendono da questi tre cardini fondamentali: indipendenza e sovranità dello Stato; uguaglianza tra tutti i soggetti; *status* di cittadino.

Meno evidente e meno coltivata è l'analisi delle conseguenze che ricadono sul diritto, a seconda che il principio di laicità venga o meno rispettato.

È questo un tema che, soprattutto di recente, ha assunto una particolare rilevanza, da quando la C.E.I. è entrata nell'agone politico, in occasione del *referendum* sulla procreazione assistita.

Per affrontare, sia pure brevemente, questo tema, è necessario tenere presente che ciò che specifica il discorso giuridico nei confronti della laicità è di considerarla nell'ambito di una *relazione*.

Ha ragione chi afferma che la laicità è anche qualcosa di molto più ampio: un dato orientamento culturale, una inclinazione soggettiva, una dimensione esistenziale, tolleranza e disponibilità a confrontarsi con il possibile errore. A chi si domanda che cosa distingua ancora una destra da una sinistra, proporrei proprio la laicità, quale discriminante tra le più significative.

Ma quando entra in rapporto con il diritto, la laicità implica una relazione, dato che funzione del diritto è proprio quella di prevenire e dirimere conflitti, che sono innanzitutto relazioni. Relazioni tra soggetto e soggetto, tra cittadini e Stato, tra istituzioni dello stesso Stato, tra Stati diversi...

Tutte queste relazioni sono spesso tra loro intrecciate: ad esempio, il tipo di relazione esistente tra Stati o tra istituzioni connota quella che si instaura tra i soggetti che ad essi appartengono. Nell'ambito di ciascuna di queste relazioni la laicità chiede al diritto di *distinguere* e di *separare*. Per non confondere la coscienza privata con quella collettiva, l'interesse individuale con la funzione pubblica, il terreno con l'ultra-terreno.

2. Il tema della laicità ha il suo banco di prova più rilevante e paradigmatico



nel campo dei rapporti tra Stato e Chiesa.

Qui la relazione è tra due "ordini indipendenti e sovrani", i quali tuttavia presentano ampi spazi che inevitabilmente si sovrappongono, perché in essi il cittadino-credente è sottoposto a due distinti e autonomi statuti, che possono confliggere tra loro. Dal tipo di relazione esistente tra i due ordinamenti dipende la "qualità giuridica" della convivenza tra i soggetti che appartengono a ciascuno di essi.

Il diritto affida al principio di laicità il compito di segnare il confine che individua la competenza di ciascuna delle due sfere e le tiene separate.

In assonanza con le caratteristiche del diritto internazionale, qui non valgono tanto le solenni dichiarazioni di principio (che pure non mancano), quanto i rapporti di forza che si confrontano, pronti a dare origine - se vittoriosi - a nuovi assetti giuridici.

Il confine è mobile, perché dipende dall'efficacia con cui ciascuna delle due parti difende la propria sfera di competenza. La relazione è fortemente dialettica, perché - "fisiologicamente", direi - ciascuna delle due parti tende ad espandersi nel territorio altrui appena indifeso.

In tutti i casi in cui il regime non è di netta separazione, ogni tipo di relazione che si ispiri al principio di laicità deve inevitabilmente fare i conti con un dato paradossale: la laicità è elemento connaturato allo stato democratico, mentre la Chiesa, nel proprio ambito, non la tollera. Essa si ritiene depositaria di un credo *assoluto*, la *sola* depositaria dell'*unica* verità, mentre lo Stato democratico rifiuta non le religioni ma l'*assolutizzazione* di qualsiasi religione propagata alla sfera statale. Di conseguenza, il rispetto del confine di volta in volta stabilito non può essere lasciato alla "buona volontà" o alla "correttezza" della Chiesa, ma occorre che sia sorvegliato e garantito dalla convinta determinazione dello Stato.

Il significato principale delle pattuizioni concordatarie (stipulate nel 1929 e aggiornate nel 1984) sta in questo: la Chiesa - a fronte di determinate garanzie e privilegi - si è impegnata a "rispettare pienamente" l'indipendenza e la sovranità dello Stato, in un clima di "collaborazione".

Ciascuna delle parti conosce l'altra: "si frequentano" dal '29 e cionondimeno, nell'84, sentono il bisogno di "dichiararsi": io, Stato, sono quello improntato "ai principi sanciti dalla Costituzione" (eguaglianza, pluralismo, laicità, secondo quanto qui già ricordato); io, Chiesa, sono quella ispirata, "quanto a libertà religiosa e ai rapporti tra la Chiesa e la comunità politica", al Concilio Ecumenico Vaticano II (tutto improntato alla non ingerenza nelle vicende politiche e statali).

È alla luce di questi elementi - sintetizzati nell'abbandono della considerazione della religione cattolica come religione di Stato - che va valutato il



significato degli impegni reciprocamente assunti e il loro adempimento.

A questo riguardo sta accadendo qualcosa di singolare: mentre si continua a richiamare lo Stato italiano all'osservanza di doveri, che in realtà mai sono stati violati - a questo ormai è unidirezionalmente ridotto oggi il tema della laicità - ben pochi si chiedono se la Chiesa stia rispettando i propri. E soprattutto non si vede chi assolva l'obbligo istituzionale di difendere i diritti violati dello Stato, una volta che essi siano stati violati.

3. In effetti, proprio coloro ai quali per primi spetta questa difesa risultano preoccupati unicamente di difendere comunque le iniziative della controparte. La campagna politica avviata dalla C.E.I. in occasione del *referendum* non si è limitata a raccomandare ai fedeli la difesa di determinati valori, ma - questa è la novità - ha prescritto la strategia elettorale da adottare, usando il pulpito delle chiese e distribuendo materiale propagandistico nelle parrocchie.

Far venire meno il numero legale è espediente non ignoto alle assemblee deliberative, ma non è certo un metodo improntato alla collaborazione, ed è quello che lascia dietro di sé tensioni e amarezze per la confisca preventiva di qualsiasi confronto. In tal modo la laicità viene condivisa o ostacolata?

E quali sono gli effetti del categorico investimento ideologico sul raggiungimento o meno del *quorum* referendario? Esso di regola costituisce una sorta di "condizione di procedibilità", che non coinvolge la decisione sul merito, e pertanto può sopportare che il voto sia conoscibile. Ma concentrare nella condizione di procedibilità la decisione sul merito è una strategia che inevitabilmente pubblicizza la scelta del cittadino (mai infatti si è assistito ad una simile pletera di pubbliche dichiarazioni di voto) e consente la matematica individuazione di ciascuno degli appartenenti agli opposti schieramenti. È una scelta che tutela nel modo migliore la libertà di voto? E non offre qualche sostegno a quello steccato che si dice di temere?

Un *diktat* politico così categorico, proveniente da un'autorità che dall'inottemperanza del cittadino può far derivare riprovazione e scomuniche assai gravi sul piano religioso; che agli stessi rappresentanti del popolo promette analoghe sanzioni se non valutano buona o cattiva una legge in conformità alle indicazioni della gerarchia cattolica; quali conseguenze provoca sull'essenza del mandato parlamentare e sul principio di uguaglianza nella rappresentanza politica, tanto attiva che passiva?

In questa sovrapposizione tra scelta politica e peccato, tra l'*obbedisco* del sen. Cossiga ed il "mi inchino" del sen. Andreotti (illustri portabandiera dell'impegno politico dei cattolici) c'è qualcosa di laico che sopravvive?

Per non parlare delle "direttive" impartite a Stato, Regioni e Comuni sulle normative da adottare, o della pretesa di avere persone "di fiducia" all'interno



di strutture pubbliche, o della vicenda relativa alle esenzioni fiscali, o di quella relativa all'insegnamento del creazionismo nelle scuole statali.

Come non vedere che tutto ciò mette in gioco il tema della laicità?

4. Il Presidente della Repubblica ha rivendicato con "orgoglio" la laicità dello Stato italiano, ma è stato pressoché l'unico, tra quelli tenuti a farlo. Forse anche a causa delle imminenti scadenze elettorali, la maggioranza ha approvato i comportamenti della Chiesa, e la minoranza, e non sempre, ne ha preso blandamente le distanze.

Se alcuni settori politici hanno reagito con maggiore preoccupazione o indignazione, è stato agevole squalificarli etichettandoli, nel migliore dei casi, come agitatori di un "laicismo sfrenato e adolescenziale che non ha niente a che vedere con la laicità".

Ma il comportamento più sorprendente e anomalo è stato quello dei Presidenti di Camera e Senato, cioè proprio dei soggetti istituzionali che, principali garanti della sovranità del Parlamento, per primi avrebbero dovuto insorgere contro la *deminutio* che, colpendo esso, inficia la sovranità dello Stato.

Il Presidente della Camera, con ammirevole tempestività e a più riprese, ha assicurato che l'astensione rispetto al voto referendario è legittima. Ha aperto una porta sfondata, dato che di tale legittimità nessuno ha mai seriamente dubitato. Ma in tal modo ha evitato di affrontare il problema vero, quello che è sorto nel momento in cui la direttiva astensionistica è venuta da un ordinamento internazionale estraneo, tenuto a rispettare la sovranità dello Stato italiano. Per il resto, ha sempre vistosamente ed enfaticamente apprezzato qualsiasi iniziativa della controparte.

Il Presidente del Senato nega addirittura in radice il concetto di laicità, dato che vagheggia - riuscendo così a svilire tanto l'etica civile quanto il credo religioso - uno stato integralista, il quale dovrebbe assumere a proprio fondamento gli stessi valori della religione cattolica.

Egli si preoccupa solo "della sfrenata campagna laicista" di cui sarebbe vittima l'Italia, nonostante che autorevoli appartenenti allo stesso mondo cattolico abbiano seccamente invitato a non coltivare questo tipo di stravaganze.

Oramai non ci si aspetta dalla seconda carica dello Stato se non le battute di una "spalla" e le risonanze di una "eco" rispetto a ciò che va affermando il Pontefice. E quasi si mette al suo posto, quando esorta (lui!) i ... Vescovi ad "avere più coraggio nel difendere i valori della Chiesa".

5. Ma forse è ancora più preoccupante la giustificazione giuridica e politica che entrambi i Presidenti continuano a dare alla loro "inversione di campo". Essi invocano il principio di libertà: tutti sono liberi di dire quello che pensano; perché la Chiesa, perché il Papa, perché il Cardinale Ruini no?



Anche a questo riguardo, attraverso un'altra porta sfondata ("non si può ridurre al silenzio la Chiesa!") entra in campo un altro equivoco. Certo che la Chiesa può esprimersi in ordine a tutto ciò che ritiene la riguardi, ma non è questo il punto. Il punto riguarda le modalità con cui essa si esprime, che devono essere tali da rimanere nell'ambito della propria sfera, badando bene di non invadere quella altrui.

In questo consiste, per l'appunto, il tema della laicità, che è metodo di convivenza e regole di relazione. Solo il rispetto di esse ad opera di entrambe le parti può garantire il percorso verso la difficile realizzazione della democrazia.

Né si può invocare la libertà, se non si considerano anche i limiti che essa comporta, sempre.

Questo è un principio giuridico fondamentale, che regola qualsiasi relazione. Perché dovrebbe non valere solo nei confronti della Chiesa, che questi limiti ha solennemente riconosciuto, impegnandosi a rispettarli?

E non è vero che il Papa e la C.E.I. possono parlare allo stesso modo di qualsiasi cittadino credente. Chissà quante volte la seconda e la terza carica dello Stato hanno dovuto ricordare ai loro interlocutori politici, investiti di funzioni pubbliche, che la loro libertà deve fare i conti con gli obblighi derivanti dalla loro funzione. Papa, Vescovi e Cardinali non possono comportarsi come cittadini qualunque perché non lo sono, perché sono i rappresentanti di un ordinamento che ha assunto determinati impegni e, in quanto tali, sono tenuti a rispettarli; perché hanno una autorità, nei confronti dei credenti, che attribuisce ad ogni loro parola un rilievo particolarissimo nella sfera religiosa.

Questa distinzione tra sfera individuale e funzione pubblica riguarda ovviamente anche i Presidenti delle Camere quali difensori della sovranità del Parlamento. Ne hanno tenuto essi il debito conto?

Non sono questioni da poco.

Del resto il valore della laicità è *indivisibile*, e la sua caduta ad un determinato livello ne compromette la sopravvivenza nel complessivo sistema dei rapporti giuridici e sociali.

Paolo Dusi



*"Il vero laico non sopporta costrizioni di alcun genere. E si dice disposto a dialogare anche con chi non intenda riconoscere alcuna affinità con la prospettiva relativistica. Anzi, ritiene che proprio in tale distanza il dialogo possa farsi davvero proficuo - già Popper la pensava così".*

*L'autore è docente universitario di filosofia.*

---

## Il pregiudizio laico

Se il laico è colui il quale appartiene al popolo, o in qualche modo vive tra il popolo secolare, e l'ecclesiastico è colui il quale invece si riconosce in una chiesa, e dunque si caratterizza proprio per tale appartenenza specifica, riflettere intorno alla laicità implica innanzitutto confrontarsi con le implicazioni di tale distinzione.

Il *laikos*, dunque, non apparterebbe a questa o quella chiesa; perché sussistente solo come uno dei molti; non altrimenti caratterizzato. Come profano, ossia escluso dalla cerchia dei sacerdoti.

Là dove, al contrario, l'appartenenza ad una chiesa implicherebbe non solo l'accettazione di determinati principi, ma, *in primis*, l'accettazione del loro costituirsi come veritiere espressioni di una verità trascendente e in qualche modo assoluta. I principi dell'*ecclesia* si pongono dunque come indiscutibili; in quanto, là dove vengano accettati, non possono essere lasciati in balia del giudizio umano e dei suoi incerti criteri – esigendo piuttosto fedele obbedienza.

Certo, nel nome di un'appartenenza riconosciuta e "liberamente" accettata. Nessuna *ecclesia* potrebbe infatti far riferimento al fondamento trascendente del proprio 'credo' se non in quanto appesa ad una adesione risolutamente libera. Stante che all'Assoluto non può spettare il compito di farsi né convincente né obbligante. Insomma, l'adesione al suo Verbo è originariamente paradossale; appunto perché libera ma insieme e necessariamente non-interrogante.

Nessuno può dunque costringere all'*ecclesia*. Ma nello stesso tempo - è bene precisarlo - nessuno può costringere l'*ecclesia* a sostenere o difendere le eventuali nonché ragionevoli 'critiche' formulate dal laico. Perché l'*ecclesia* non può farsi interrogare. Essa non è tenuta a rendere ragione di sé. Perché si pone a partire da un presupposto inamovibile: per il quale il suo credo corrisponderebbe, *sic et simpliciter*, ad una vera e propria chiamata della 'verità'. E questo non è per essa in alcun modo dubitabile. Se così non fosse, infatti, l'*ecclesia* non potrebbe neppure costituirsi.

Mai il fondamento trascendente potrebbe rinunciare al silente e rispettoso assenso di coloro che si sentono uniti proprio in tale coagulante e solidale riconoscimento.

Cosa può dunque il laico nei confronti di tale vincolo d'appartenenza?



Ovvero cosa può il suo sempre incerto giudicare nei confronti dell'ecclesia?

Quali le ragioni dell'ordine di cui il laico si riconosce appunto fedele espressione? Cosa possono il popolo e i principi umani, troppo umani, su cui si fonda l'ordine secolare di cui il popolo medesimo si riconosce originaria anche se sempre fallibile espressione?

Molti sono ormai i laici che cercano di contrastare i sempre più frequenti inviti alla chiusura; quasi sempre innalzati contro le paventate fragilità del relativismo, ovvero contro la sua malcelata arroganza, da parte di Chiese delle più diverse specie.

Eppure, le questioni da tutti costoro lasciate di fatto aperte sono, a mio parere, ancora molte; e sono quelle con cui oggi il mondo intero si trova costretto a fare i conti.

Il fatto è che il relativista non può che esprimersi a partire da una prospettiva che è quella sempre più accuratamente messa fuoco da grandi protagonisti come John Stuart Mill, Thomas Jefferson, Sir Karl Popper, Bertrand Russel, Paul Feyerabend... e molti altri.

Egli ci fa capire che a tutto sarebbe disposto a rinunciare, ma mai ad un sistema in cui il restringimento del campo della libertà sia ammissibile solo se perpetrato a vantaggio della libertà medesima. E mai in nome della sicurezza, del quieto vivere, o magari in difesa della proprietà privata... o per chissà cos'altro. La libertà andrebbe dunque difesa oltre ogni misura; anche a costo di limitare il suo esercizio. Limitandola, cioè, sempre e solamente al fine di difenderla.

Come dire che, solo nel nome della libertà, ci si può disporre ad una sua qualche limitazione.

Ad esempio, ci si potrebbe trovare costretti a limitare la libertà di colui il quale volesse impedire la vendita di un certo cibo - perché ad esso contrario, magari nel nome di un credo religioso o di altro genere. Infatti, proprio per difendere la libertà di colui il quale volesse acquistare quella vivanda, ci si troverebbe ineludibilmente costretti a limitare la libertà di colui il quale intendesse impedirne in tutti i modi la vendita.

Ma la domanda che non si può eludere è la seguente; per la libertà di chi ci si può dire disposti a combattere?

Ecco: mai per quella di tutti. Perché la garantita libertà del prepotente che non volesse consentire la vendita del cibo in questione, metterebbe in serio pericolo la libertà del suo ipotetico consumatore.

Deve il sistema libertario disporsi a combattere qualsivoglia malintenzionato volto ad indebolire l'esercizio della libertà? E se si volesse invece sostenere che il vero relativista deve difendere anche la libertà di chi si professasse contrario al relativismo? Come se, dal confronto (o scontro), tutti ne avessero



da guadagnare...

Il fatto è che, se il nemico del relativismo riuscisse, magari tramite una capillare divulgazione del proprio credo, a rendere infine proibito il relativismo, il relativista non ne trarrebbe davvero alcun vantaggio!

Nel '33 in Germania accadde qualcosa che varrebbe la pena tenere sempre a mente.

Il medesimo problema dovrebbe porsi oggi anche il mondo democratico in rapporto a pretese rimaste troppo spesso inindagate. Come dire: può il democratico tollerare professioni di fede (politica o religiosa) esplicitamente non democratiche? E se sì, sino a che punto?

È vero: se non le tollerasse, difficilmente potrebbe dirsi democratico; ma se decidesse di tollerarle, quale sarebbe il conto da pagare a fine partita?

Il vero laico non sopporta costrizioni di alcun genere. E si dice disposto a dialogare anche con chi non intenda riconoscere alcuna affinità con la prospettiva relativistica. Anzi, ritiene che proprio in tale distanza il dialogo possa farsi davvero proficuo - già Popper la pensava così.

Insomma, sembrerebbe non essere di alcun giovamento il richiamo ad una qualche comunanza di valori.

Ma... siamo proprio sicuri che le cose stiano in questi termini?

Le domande che dobbiamo cominciare a porci sono dunque: che senso ha dialogare in tale lontananza di prospettive? Ma soprattutto, anche qualora ciò dovesse dimostrarsi possibile, siamo certi che a conseguirne sarebbe proprio ciò che noi 'relativisti' intendiamo quando parliamo di "dialogo"?

Andrebbe infatti ricordato che la stessa idea di dialogo e confronto presuppone una quantità non indifferente di valori e principi che, solamente, ne rendono auspicabile il costituirsi. E purtroppo, non è affatto detto che il non relativista sia disposto al dialogo; credere che ciò vada da sé è un semplice pregiudizio relativistico; implicante una fede, magari inespressa, nella naturalità ed universalità del valore dialogico. Ossia nella non storicità e non relatività, e dunque nella indiscutibile ed originaria bontà del dialogo.

Purtroppo il mondo è pieno di persone agli occhi delle quali non ha alcun senso ciò che tutti noi continuiamo ad intendere appunto per "dialogo". E' vero, vi sono islamici moderati, cattolici moderati, così come vi sono scientismi non superstiziosi... ma, in quanto moderati o in qualche modo "ragionevoli", tutti costoro sono già iscritti nel nostro orizzonte, e non costituiscono in alcun modo una reale alterità!

Sono già troppo vicini a noi, per dover essere convinti. Ché lo sono già. Appunto in quanto tranquillamente disposti a dialogare con noi.

Il problema di chi si dice laico e dunque non appartenente ad alcuna chiesa



(neppure a quella identificabile come “becero laicismo”) è dunque un problema serio. E molto complicato; ossia difficilmente risolvibile.

E’ il problema di chi ritiene non vi sia spazio alcuno per verità assolute, certezze assolute o universalità assolute (come ricordava Charles Sanders Peirce). E che fa, di tale credo, un vero e proprio stile di vita, ritenendolo quanto mai produttivo e maturo; sicuramente migliore di certe vetuste superstizioni ancora impegnate a farci credere che una verità assoluta si sarebbe davvero data nella storia – e dunque a farci sopportare qualsiasi sopruso nel nome di quel Verbo. Insomma, una verità che non avremmo alcun diritto di discutere.

D’altro canto, abbiamo davvero dei diritti ?

Questo è il punto !

L’Occidente sembra non aver dubbi; a tutti sembrano ormai evidenti ad esempio quelli che vengono continuamente evocati nel riferirsi ai cosiddetti diritti “naturali” dell’essere umano. Anche il diritto di critica sembra poter essere iscritto in tale categoria. Un diritto che dovremmo dunque sentirci autorizzati a difendere in tutti i modi; non a caso se ne sarebbero fatti promotori intellettuali della statura di Bruno, Milton e molti altri ancora.

Peccato che si tratti di menti tutte costitutivamente iscritte nel solco di una storia che è la storia del nostro Occidente ! Rispetto al quale molte altre civiltà – penso ad esempio a quella cinese – hanno tranquillamente dimostrato che ci si può benissimo sviluppare (almeno dal punto di vista economico e scientifico) anche senza democrazia e culto del liberalismo radicale.

Insomma, a me sembra che la questione sia assai più complessa di quanto potrebbe sembrare. Lo sapeva bene anche Andrea Emo.

Il laico non può assolutamente svolgere un ruolo “critico”. E soprattutto non lo è mai, critico – e davvero mai potrà esserlo, *in primis* nei confronti di se medesimo.

Ché anch’egli si ritiene – sia pur implicitamente – in qualche modo depositario di una verità assoluta; quella che, solo in quanto verità, avrebbe potuto motivarlo alla lotta radicale, sino alla messa in gioco finanche della sua stessa esistenza materiale – ritenuta di sicuro meno essenziale del “vero” di cui la medesima sembra disposta a considerarsi naturale espressione.

Lo sapeva bene, dunque, Andrea Emo, che quella esercitata in nome della libertà è sempre ed inevitabilmente un’azione assolutamente paradossale. Lo sapeva bene, che si è davvero liberi solo di negare la libertà.

E d’altronde, solo in forza di tale tragica consapevolezza, egli avrebbe potuto sottolineare che in verità “il ritmo della libertà non esiste”, in quanto è da sempre risolto in semplice e forse anche meccanico, nonché infinito, “superamento di ritmi”.

Massimo Donà



*"Dove ci sono le donne - sottolinea l'autrice, docente di filosofia, da anni impegnata nella proposta del pensiero della differenza - c'è una forma d'ordine e una sapienziale capacità di fare con quello che si ha, ci sono le basi per costruire, e la pazienza per resistere e conservare. C'è rispetto non delle regole ma dei bisogni profondi di ciascun essere umano (...). C'è quello che vale: né laico, né religioso".*

---

## Verde o blu?

Spero che quando sarà uscito questo numero di *Esodo* il dilemma sia stato ormai risolto e il cardinal Ruini abbia risposto al drammatico appello della signorina Littizzetto: "Eminenza, sulle pareti della mia camera c'è una carta da parati verde con i fiori blu: di quale colore dovrò scegliere il copriletto, verde o blu?".

Spero anche che, impegnato a meditare su tale spinoso quesito, il cardinal Ruini sia stato impossibilitato a emettere altri, stavolta non richiesti, verdetti sulle scelte politiche, sociali, economiche e sessuali delle Italiane e degli Italiani (1). Tuttavia, che Ruini taccia o no, ormai le sue esternazioni, ratzingerianamente corrette, hanno dato il via ad un gran dibattito sul tema della laicità, dei limiti dell'intervento delle gerarchie ecclesiastiche in ambito pubblico, della perniciosità del laicismo... etc. etc... provocando, a mio parere, una gran confusione di piani.

Artatamente, sia per far credere alla gente che sono in gioco questioni molto più importanti di quelle che la gente stessa reputa tali (vili problemi di denaro che manca per arrivare alla fine del mese; sciocche preoccupazioni per la salute, così mal tutelata che gli ospedali sono luoghi nei quali, più che guarigioni, avvengono inspiegabili decessi (2); *querelle* sul degrado dei trasporti urbani e ferroviari...), sia per avviare uno scambio di comunicazioni in codice tra i diversi schieramenti politici e tra gli stessi e la Chiesa.

Io credo che, se vogliamo affrontare questa questione con cognizione di causa, si debba prima fare ordine, distinguere i diversi aspetti del problema, senza semplificare né cercare scappatoie ideologiche, e poi giudicare a partire da chi si è, dal punto in cui si è.

Laico, come sappiamo, significa semplicemente "popolare", e venne scelto quale termine atto a distinguere la massa dei fedeli dalla ristretta cerchia del clero, quando si costituì, nei primi secoli dell'era cristiana, il potere di una *élite*, privilegiata e "sapiente", sulla moltitudine "ignorante" e impotente.

Questa *élite* si presentava come unica detentrica del *vero* messaggio di Cristo, ma si trovava spesso a combattere sia contro altre strutture ad essa similari (ho in mente lo scontro tra Giacomo, Pietro e Paolo per l'eredità spirituale del Maestro) (3), sia contro la concezione di una *ecclesia* non gerarchicamente organizzata, bensì fondata su rapporti di reciprocità e sull'autorità, non sul potere, di chi le aveva dato vita.

Dalle *Lettere* di San Paolo come dalla *Epistola ai Corinti* di Clemente Roma-



no, primo Papa (4), appare evidente che molte comunità resistevano alle imposizioni di una struttura kiriarcale (5), che non corrispondeva al loro modo di autosignificarsi, mentre si profilava un conflitto durissimo tra il movimento missionario, il cui fulcro era spesso costituito dalle “chiese domestiche”, fondate in gran parte da donne (6), e le strutture, elaborate sul modello della famiglia patriarcale greco-romana, grazie alle quali la Chiesa stessa andava adattandosi alla società del suo tempo.

Un’operazione che si concluse, come sappiamo bene, con successo, tanto che l’Impero poté venire a patti con la nuova, emergente potenza, e lo fece attraverso le scelte oculate di Costantino che tutto era, fuorché cristiano, ma seppe imporre alla Chiesa la propria versione dell’ortodossia con il Concilio di Nicea (7).

Come recita la *Lumen gentium*, ancora oggi la condizione dei laici è quella di rappresentare l’insieme dei Cristiani, “ad esclusione dei membri dell’ordine sacro e dello stato religioso sancito dalla Chiesa”. Un modo elegante per dire che sono laici tutte e tutti coloro alle e ai quali la sfera del Sacro è interdotta. Il meccanismo non differisce in nulla, per l’appunto, da quello che è alla base della costituzione del potere temporale, sia esso di un sovrano assoluto o di una assemblea, come hanno spiegato bene Machiavelli e Hobbes (8).

So che molte e molti obietteranno che la Rivoluzione francese ha tuttavia modificato le cose, che la caduta degli “antichi regimi” e l’abolizione dei privilegi feudali hanno posto le condizioni perché finisse il dominio politico dei pochi sulle moltitudini e si imponesse alla coscienza del mondo occidentale l’inviolabilità di alcuni fondamentali diritti come l’eguaglianza, la libertà, la fratellanza.

Per rispondere a questa obiezione userò parole, ormai anch’esse antiche, che non smettono tuttavia di stupirmi per la loro geniale incisività: sono quelle che Karl Marx ha trovato per descrivere lo Stato moderno, quello nato appunto dall’affermarsi degli ideali illuministi sulle concezioni politiche medievali.

Il suo amico-nemico Bruno Bauer (9) aveva pubblicato due saggi sul problema ebraico, e ne aveva proposto la soluzione nella Costituzione di uno Stato veramente laico, cioè capace di emanciparsi totalmente e universalmente dalla religione. Marx gli risponde con uno dei primi saggi pubblicati nei *Deutsche-Franzoesische Jarbuecher* (10) ed elabora alcune, anche oggi fondamentali, riflessioni sulla natura di questo Stato che si vuole capace di garantire appunto i diritti di ciascuno (11).

Poiché il modello di laicità allora più integrale veniva ad incarnarsi negli Stati Uniti d’America, Marx si chiede come mai proprio in quel contesto continuasse a persistere con forza il problema religioso (12). Il fatto è, sostiene



Marx, che “l’emancipazione politica dalla religione non è la completa e perfetta emancipazione religiosa, perché l’emancipazione politica non è la forma completa dell’emancipazione umana” (13).

Di più, lo Stato moderno, fondato sui valori dell’Illuminismo, è il risultato dello stesso processo di alienazione che sta alla base della religione: “Lo stato politico completo è, secondo la sua propria essenza, la vita dell’uomo in contrapposizione alla sua vita materiale... l’uomo (vi) conduce una doppia vita, non solo idealmente nella coscienza, ma nella realtà, nella vita: una vita celeste e una terrena, la vita nella comunità politica... e la vita nella società borghese...” (14).

Infatti nello Stato l’uomo si immagina libero, uguale e fratello, è *citoyen*, ha alienato una parte di sé, la migliore, trasferendola ad una sfera che lo sovrasta e lo determina (15). Nella realtà vera gli rimangono le sue peggiori prerogative, quelle che ne fanno un *bourgeois*, in conflitto perenne con gli altri esseri umani, per aumentare le differenze di censo, per vincere nella “libera” concorrenza, per vivere in un perenne conflitto di interesse. “Nella perfetta democrazia la coscienza religiosa e teologica acquista tanto più valore religioso e teologico, quanto più è, *in apparenza* (sott. mia), senza significato politico, senza fini terreni” (16).

Meglio allora lo Stato confessionale, dove è più evidente che l’emancipazione umana non si è ancora compiuta, di quello “laico”, che occulta in modo più efficace l’oppressione delle masse, alle quali viene offerta, quale contropartita di una materiale condizione di benessere, l’astratta nozione di diritto: all’uguaglianza, alla fratellanza e alla libertà, giuridiche non concrete.

Non si tratta di fare la guerra alla religione, si tratta di fare i conti con una situazione esistenziale, le cui carenze producono il bisogno di religione: forse ce ne eravamo dimenticate/i, e forse bisognerebbe anche ricordare che religione e fede non sono la stessa cosa (17).

Religione significa accettazione di regole, obbedienza alle norme, subordinazione della persona alla struttura della Chiesa, che indica sempre, lei sola, la via verso il Bene: Ruini fa il suo lavoro con onestà e trasparenza; non so quanto questo giovi oggi al potere ecclesiastico, ma sicuramente torna utile a chi, come me, preferisce vederci chiaro.

Io so cos’è importante oggi per il Papa: non la “santità della famiglia” o il “diritto alla vita”, bensì la necessità di consolidare il potere dei pochi sulle e sui molti, considerate/i irresponsabili e incapaci di distinguere non solo il Bene dal male, ma anche il meglio dal peggio.

Come accade nella gestione pubblica del nostro Paese dove gli uomini, e anche certe donne, della politica sono sempre più convinti che governare sia una questione di potere, non di servizio.



Entrambi, Stato e Chiesa, sono costituiti da un gruppo di chierici, orgogliosamente consapevoli di appartenere ad una casta, ad un ordine che si distingue e si distanzia dalle altre, dagli altri. Essi molto spesso sono logorati dal potere che *non hanno*, come ebbe a dire con la sua solita sagacia il senatore Giulio Andreotti, uno che se ne intende molto sia di Chiesa che di Stato.

Dall'una come dall'altro, guarda caso, le grandi "escluse" sono state, fino solo a ieri, le donne: io voglio offrire una mia interpretazione di questo fatto che, come tutti i fatti, non parla da sé.

L'esperienza della struttura ecclesiastica è molto lontana dalla mia vita quotidiana, ma, poiché ho assimilato questo contesto a quello statale, partirò da quest'ultimo, che conosco meglio per aver riflettuto in questi anni sulla politica, sia a livello teorico che sul piano delle pratiche, grazie al pensiero della differenza e alle scelte di tante care amiche e vicine di casa che nell'*agone* politico sono entrate, anche ai massimi livelli.

Le donne hanno dovuto sostenere una lunga battaglia per l'emancipazione, perché le loro parole potessero *contare*: in questo non sono state e non sono dissimili da milioni di uomini che si trovavano, e ancora si trovano, in una condizione di disparità e di sfruttamento.

Quello che è davvero differente, però, è che oggi le donne, non tutte, hanno smesso di illudersi che si tratti di avere o non avere i *numeri*: non è la quantità che importa, è la qualità. Il che significa che non basta alle donne essere ammesse nel *Sancta Sanctorum* della politica perché abbiano davvero voce e possano creare una situazione di reale cambiamento, di autentico passaggio ad una concezione della rappresentanza non più malata di elitarismo e di partitocolarismo. Quello che le donne, non tutte, vogliono non è un "allargamento" del potere, ma un radicale rovesciamento di prospettiva, che parta dal presupposto che non esiste la persona, finzione giuridica, dotata di diritto, nozione astratta e ideologica, ma ci sono uomini e donne, differenti nella loro natura-cultura e dunque nei loro bisogni profondi, e che di questa differenza è necessario tener conto, se si vuole agire sulla realtà (18).

Il nostro Parlamento è un luogo ancora tutto segnato dall'arroganza, inconsapevole per lo più, di maschi la cui visione del mondo raramente include il rispetto della valore dell'altra. E lei, la donna, di solito si trova male in quel contesto, segnato da un ordine in cui non si riconosce o che più spesso considera un terribile disordine.

Pure, alcune ci stanno, anche se con fatica e azzardo, perché c'è bisogno di mediazione e di esperienza e c'è la capacità di assumersi una grande responsabilità. Altre semplicemente "ci stanno", cioè accettano *tout-court* regole e riti che non solo non appartengono loro ma, di fatto, vanificano la loro presenza proprio in quanto donne in quel luogo (19).

Ecco perché sono contraria alle quote, ai numeri: non è così che si cancellerà



la distanza tra chi esercita il potere e chi lo subisce.

Sono certa che lo stesso discorso valga per la Chiesa. Una donna che diventasse sacerdote quale novità rappresenterebbe, se dovesse assumere in pieno il ruolo che ora appartiene solo agli uomini, se non potesse esprimere dentro alla struttura sacrale le sue peculiarità, le caratteristiche del suo sesso?

Ancora una volta Ruini, come Wojtila e Ratzinger, sono più scoperti: i loro "no" svelano una grande, profonda verità. Che la Chiesa è fatta di maschi, perché loro l'hanno voluta così, ci hanno lavorato per secoli a far fuori le donne, la loro autorità, la loro preziosa esperienza comunitaria, per dare vita ad un sistema kiriarcale cui non intendono affatto rinunciare.

Accade nello Stato quello che accade nella Chiesa: la loro contrapposizione è dunque artificiosa e vecchia, a meno che non vogliate prendere a modello, per comprendere gli eventi del nostro quotidiano, la visione del mondo del Conte Camillo Benso di Cavour e il suo modello di Stato, non certo democratico (20).

A me sembra che possiamo collocarci al di sopra di questa finta dialettica sacro-profano, e il punto di vista della mia differenza, che è distanza e distacco, mi spinge non solo a guardare ai meccanismi del potere, che sono sempre gli stessi, ma a saper vedere anche oltre, anche altro.

Si può fare a meno dei dogmi come delle ideologie, si può rinunciare alle appartenenze, alle identità, alle certezze. L'amore ce ne rende tutti capaci, ma le donne sanno osare di più, sanno costruire i migliori ponti, le più efficaci mediazioni. Impariamo dalle nostre storie: Eva è la prima peccatrice, ma insieme la prima che affronta, per amore della conoscenza, l'ira del Padre; Maria è la prima donna che rimette al suo posto il maschio violento del vecchio ordine patriarcale: è figlio, è una creatura piccola tra le braccia di sua madre.

Guardiamoci intorno: se sposano uomini di altre religioni, di altri sistemi politici, sono le donne a pagare i prezzi più cari; se uniscono le loro vite a quelle del "nemico" (il Serbo, il Croato, il Ceceno, il Sunnita, l'Armeno, il Nero, il Ribelle...) sono loro le più penalizzate e le peggio giudicate; se mettono la compassione e la cura al di sopra delle ostilità e della paura sono le prime a subire violenza e disprezzo: pure l'hanno sempre fatto, continueranno a farlo, in tempo di guerra come in tempo di pace.

Senza di loro e senza i tanti uomini che riconoscono il valore dell'ordine simbolico della Madre, il vero spirito del Cristianesimo sarebbe morto e sepolto, la convivenza civile sarebbe impossibile.

Dentro a questo orizzonte la gerarchia non conta e non ci sono distinzioni di grado, divisioni di caste: l'opposizione laico-chierico non ha letteralmente



senso, poiché il potere non c'entra più, né quello civile né quello religioso.

Io non voglio difendere la laicità, perché non accetto di riconoscere la legittimità di un sistema che, creando contrapposizioni artificiose, perpetua il sopruso e la subordinazione. Io desidero impegnare le mie energie per dare visibilità a quello che già esiste e per aiutare a nascere ciò che sappiamo concepire, con il desiderio e con la mente.

Le donne sanno creare sempre e ovunque comunità, civiltà; sanno intendersi anche se non parlano la stessa lingua, anche nei *lager* e nei campi profughi. Chiedete a chi si occupa di immigrazione, di inserimento sociale, di accoglienza: dove ci sono le donne c'è una forma d'ordine e una sapienziale capacità di fare con quello che si ha, ci sono le basi per costruire, e la pazienza per resistere e conservare. C'è rispetto non delle regole ma dei bisogni profondi di ciascun essere umano; c'è fede nelle buone qualità di ciascuna e ciascuno, non nei dogmi; c'è coscienza dell'importanza dei legami affettivi non difesa dell'etnia, della razza, della nazione. C'è quello che vale: né laico, né religioso.

Nadia Lucchesi

#### Note

1) Il più inopportuno intervento di Ruini riguarda, a mio parere, le motivazioni che avrebbero spinto il governo italiano a chiedere le dimissioni del governatore della Banca d'Italia Fazio. Ruini sostiene che si tratti di una crociata anticattolica contro la persona stessa di Fazio. Non credo di essere l'unica a pensare che il problema sia di tutt'altra natura, soprattutto dopo il coinvolgimento in questo *affaire* di Consorte, della lega delle Cooperative e dei leader DS.

2) A tutt'oggi, per quanto ne so, restano senza spiegazione tutti quegli episodi di morte dopo anestesia, anche in casi di operazioni chirurgiche di routine. Questo è un problema di salvaguardia della vita in essere, ma mi pare che né laicamente né religiosamente sia stato debitamente affrontato.

3) Il conflitto tra Pietro e Paolo è testimoniato anche dagli *Atti degli Apostoli*, in cui si viene a conoscenza di un loro scontro diretto ad Antiochia (*Galati 2,11 e seg.*). Nel *Vangelo di Tommaso*, testo gnostico che raccoglie i detti di Gesù ed è contemporaneo ai testi canonici, risulta che Cristo stesso aveva scelto Giacomo come suo successore ed egli infatti era a capo della comunità di Gerusalemme.

4) Clemente Romano era un discepolo di Paolo e un parente dell'imperatore Domiziano. La tradizione lo indica come Papa dal 188 al 197, infatti, proprio nella sua *Lettera ai Corinti* egli afferma la superiorità del vescovo di Roma su tutte le altre chiese sparse per il mondo. Forse giova ricordare che la chiesa di Corinti, tanto riottosa e difficile da controllare, era anche ai tempi di Paolo diretta da donne che si presentavano come profetesse della divina Sophia, alla quale veniva assimilata la figura del Cristo (cfr. E. Schluesser-Fiorenza, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia*, Claudiana, Torino 1996, p. 205).

5) È sempre la Schluesser-Fiorenza a descrivere in questi termini l'opera del Cattolicesimo romano (cfr. *ivi*, p. 31).

6) Cfr. *ivi*, pp. 211-212.

7) Il Concilio di Nicea si svolse nel 325, sotto il pontificato di Silvestro I, ma in realtà sotto la ferrea guida di Costantino, che riuscì a far diventare eresia la dottrina di Ario, per motivi



squisitamente politici. Quando infatti si renderà conto di aver troppo rafforzato una parte sull'altra, egli si riavvicinerà all'Arianesimo, cui aderiva Eusebio di Cesarea, il vescovo che sostenne di averlo battezzato in punto di morte. Forse alla fine Costantino si convertì davvero al Cristianesimo, ma certo cristiano non era nel 326, un anno dopo Nicea, dato che fece assassinare sia il figlio Crispo che la moglie Fausta.

8) Entrambi i teorici della politica chiariscono che solo una testa decide, le altre obbediscono: solo così si possono evitare i disastri della guerra civile. Hobbes ha poi elaborato un'illuminante metafora per descrivere la natura di questo potere statale: lo ha chiamato "Dio mortale" nel *Leviatano*.

9) Bauer era stato uno dei primi animatori del Doktorclub, che raccoglieva tra i suoi membri i più vivaci studenti di Hegel: c'erano Strauss e Feuerbach, Stirner e, il più giovane, Marx stesso.

10) Cfr. K. MARX, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1975.

11) Ho usato non a caso il maschile, per sottolineare il fatto che le donne non hanno visto riconosciuta alcuna delle loro richieste, anzi il semplice fatto di avanzarle le ha spesso portate alla immediata eliminazione fisica, come ben insegna l'esempio di Olimpia de Gouges.

12) Dopo Marx è stato Weber a collegare strettamente politica e religione, attraverso la mediazione del modo di produzione capitalistico. Il grande sociologo tedesco sosteneva infatti che etica protestante e spirito del capitalismo sono indisciungibili e che il loro connubio ha poi determinato la nascita di nuove strutture politiche, in particolare proprio nelle colonie inglesi d'America. Cfr. MAX WEBER, *Etica protestante e spirito del capitalismo*.

13) MARX, *Il problema cit.*, p. 363.

14) *Ivi*, pp. 365-366.

15) Ludwig Feuerbach ha applicato la categoria di "alienazione", che aveva appreso da Hegel, alla sfera della religione per arrivare a formulare la sua più celebre teoria: non è Dio che crea l'Uomo, è l'Uomo a creare Dio.

16) MARX, *op cit.*, p. 337.

17) La fede è un bisogno essenziale dell'animo umano: abbiamo necessità di affidarci a qualcuna-o, nessuna e nessuno di noi può vivere senza contare non solo sulle altre e altri, ma anche sulla condivisione di alcuni valori e certezze. La fede in Dio è una modulazione di questa dimensione spirituale. Altra cosa è la religione, cioè un sistema spesso rigidamente codificato di comportamenti, solo accettando i quali si viene accettati nella comunità, il che favorisce, come sappiamo bene, varie forme di intolleranza, di conflitto esterno e interno, di oppressione.

18) Queste nozioni, che il pensiero della differenza sessuale ha valorizzato nella sua riflessione sulla politica, vengono dal lavoro di Simone Weil, in particolare da *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*.

19) Qualcuno dovrebbe spiegare alla signora Santanchè che il gesto di alzare un dito (da lei così signorilmente scelto per sbeffeggiare quante e quanti protestavano contro la riforma Moratti) verso il nemico evoca un rito di sottomissione di tipo omosessuale del primate maschio verso un altro maschio: non mi pare che la signora sia uno scimmione e soprattutto non mi pare che sia un maschio. Ma forse lei non vede la differenza.

20) La libera Chiesa e il libero Stato sono funzionali al libero mercato. Cavour era molto chiaro quando proponeva il suo modello italiano, una nazione in cui l'unità politica era indispensabile dal punto di vista prima di tutto economico. Rosario Romeo, storico di parte liberale e avversario delle analisi gramsciane del Risorgimento come rivoluzione agraria mancata, sostiene proprio che fu la nascita dello Stato unitario la condizione indispensabile per l'industrializzazione, che avvenne sotto la guida egemone della borghesia del Nord. Al di là della mistica dell'unità, infatti, la storia del Risorgimento è stata segnata da una terribile guerra civile, il brigantaggio, e dal dominio di una ristrettissima élite (0,9%!) su tutta la popolazione.



*Secondo l'autore, pastore della comunità valdese e metodista di Venezia, "laicità vuol dire: riconoscere che vi sono molti modelli di relazioni umane (...), riconoscere che i modelli che possono aiutare le persone a vivere meglio e ad affrontare l'ansia del vivere non sono mai preconfezionati, non possono essere imposti ma al massimo proposti, riconoscere che nessun modello è di per sé migliore degli altri".*

## L'incerto confine tra bene e male

Nel 1958, in piena Guerra Fredda, il teologo riformato svizzero Karl Barth ebbe uno scambio epistolare con un pastore della Germania Democratica (1). Nei decenni precedenti Barth era stato impegnato nella lotta contro Hitler e la sua dittatura, per cui ci si poteva aspettare che la sua risposta all'appello di chi viveva in un paese dichiaratamente ostile al cristianesimo seguisse un certo taglio. Barth apre quell'opuscolo con una citazione biblica: *"Vegliate, il vostro avversario, il diavolo, gira come un leone ruggente cercando chi possa divorare. Resistetegli stando fermi nella fede, sapendo che le medesime sofferenze affliggono i vostri fratelli sparsi per il mondo"* (1Pietro 5,8-9), ma evita l'equazione diavolo-ateismo di Stato: al contrario, invita il suo corrispondente a riflettere sul fatto che per il Nuovo Testamento le caratteristiche dell'*anticristo* sono più il fascino che il ribrezzo, la capacità di coinvolgere che di costringere: *"allora, se qualcuno vi dice: Il Cristo eccolo qui, eccolo là, non lo credete"* (Marco 13,21).

Una riflessione sulla laicità, a partire da una posizione com'è quella del sottoscritto, può iniziare da questo spunto barthiano: la consapevolezza che il cristianesimo corre più pericoli quando vuol farsi sorridere che quando gli ringhiano contro.

Si ha l'impressione che la "laicità", questa sfumatura della modernità che ci costringe e che rende sempre un po' insicuri delle proprie posizioni, sia qualcosa che dobbiamo accettare *obtorto collo*, date le particolari condizioni del mondo globalizzato.

Esisterebbe un "prima", tempo mitico durante il quale eravamo tra di noi e potevamo goderci senza problemi simboli condivisi, mentre "adesso" ci sono tra noi alcuni diversi (i musulmani, gli stranieri in genere) che ci costringono a fare i conti con altri simboli - un "prima", in cui l'universo culturale era sanamente monolitico e potevamo raccoglierci attorno ai dettami dell'Autorità, garante di per sé stessa dei nostri pensieri; "adesso", invece, alcune idee sono penetrate anche nel nostro mondo ex-ingenuo, e siamo costretti ad ascoltare anche altri modelli di vita...

... Se questi sono i postulati, dovremmo cominciare a pensare che sono frutto di una visione storiografica fortemente ideologizzata. Ammesso e non concesso che l'anzianità sia di per sé un valore, gli ebrei vivono nella nostra Penisola da prima che il cristianesimo stesso esistesse, e quindi, a rigor di logica, sono più autenticamente "italiani"; la teologia dei valdesi è più o meno contemporanea al processo di auto-comprensione del papa quale "vicario di



*Cristo*“ di Innocenzo III, e dunque un altro modo di pensare alla chiesa ha la medesima saggia antichità di quella romana...

Ma laicità non è sistematica contestazione di valori altrui: è presa di coscienza del fatto che nella vita vi sono molti avvenimenti imprevisi, e che diversi approcci hanno una medesima legittimità potenziale. Certo, ciò non è facile, bisogna imparare a pensar difficile, perché, per dirla con Umberto Eco, *“né il mistero, né l'evidenza sono facili”* (2).

Una riflessione sulla laicità ha, per esempio, a che fare con l'esperienza dell'incertezza e del dolore umano e col fatto che di solito le scelte non seguono un percorso lineare, ma semplicemente sono reazione a cose che *“accadono”* e ci sorprendono. Giulio Giorello ricordava che *“siamo costretti a scegliere non nel chiaro meriggio della certezza, ma nel crepuscolo delle probabilità”* (3), e difficilmente chi ha esperienze di relazione umana e non si accontenta di valutare solo a partire dal proprio giudizio sul prossimo, può negare quanto santità e nequizia, nel *“già e non ancora”* in cui viviamo, siano aggrovigliate.

In questo senso, è difficile non concordare con le parole della Moderatore della Tavola Valdese, pastora Maria Bonafede, che recentemente ha ricordato che nel *“corso dell'esistenza siamo personalmente e ripetutamente chiamati a compiere delle scelte. E spesso si è costretti a scegliere tra alternative drammatiche. Il confine tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, tra bene e male non è quasi mai netto come lo si vorrebbe, e questo non è 'relativismo etico'. È semplicemente la condizione della vita umana”* (4). La laicità è riconoscimento della possibile positività di modelli di reazione alle vicissitudini, inattesi ma potenzialmente ansiolitici.

Questo pensiero non è astratto, ma si concretizza in una serie di *“sì”* e di *“no”*.

Il *“sì”* riguarda la possibilità che abbiamo di cercare di promuovere il maggior numero di diritti per la maggior parte di categorie di persone possibile. Dall'11 settembre 2001 in poi è diventata usuale una terminologia legata al *“conflitto di civiltà”*. Con tutti i loro limiti, queste parole hanno il vantaggio di non fare di un'ipocrita *politically correct* un feticcio spendibile in tutte le occasioni. In situazioni come queste i diversi gruppi in lotta tendono, da un lato, ad esasperare le caratteristiche che ritengono fondanti, dall'altro ad evitare che all'interno dello stesso gruppo si formino posizioni troppo *“dialettiche”*, nel timore che queste minino la coesione rispetto a un interlocutore/avversario esterno.

Al di là della scelta di campo che facciamo - più o meno vincolati dalla Storia - il risultato è comunque inquietante: la riduzione degli spazi di libertà e di democrazia (5). Più ci si allontana da un approccio laico al mondo e ai suoi conflitti, meno spazio rimane alla possibilità decisionale delle persone *“della*



strada": ne abbiamo avuto recentemente un esempio pratico fortemente simbolico con l'invito esplicito, da parte della CEI, a non andare a votare al referendum sulla procreazione assistita - cioè l'invito a boicottare quello che nel sentire di tutti è la democrazia, il libero esercizio del voto, appunto.

Non diversa è la questione delle coppie di fatto, i PACS, i diritti delle coppie omosessuali, eccetera: sembra strano che questo argomento "scaldi tanto" chi è eterosessuale e non ha problemi a sposarsi (o a non farlo): perché sentire il bisogno di vietare ad altri ciò che nessuno ti costringerebbe mai a compiere? In realtà, le prese di posizione dogmatiche rafforzano la sensazione che l'effetto di ciò che è contrario alla laicità sia proprio la diminuzione di diritti di tutti: si presuppone che esista un modo "normale" di relazionarsi, e che non sia possibile neppure considerare gli altri modi di farlo, che la cosa migliore sia tentare di ignorare la realtà, invece che riconoscerla, perché non si ha più la forza militare per reprimerli (6).

Da notare che la virulenza delle argomentazioni è inversamente proporzionale al fatto che gli stessi comportamenti siano sempre meno considerati "scandalosi" dalla gente, come ha dimostrato il fatto che essere dichiaratamente *gay* e candidato alla presidenza della Regione Puglia non costituisce una barriera insormontabile per essere eletti.

Il "no" è collegato a quell'uso volutamente confusionario di simboli che si *"fonda su un'antica, vasta e varia eredità ed ereditarietà di dedizione al culto e alla celebrazione delle apparenze, sull'imperativo di salvarle anche nella decomposizione della sostanza"* (7). Anche in questo caso la cronaca ci offre molti esempi, come l'esposizione del crocifisso nei locali pubblici.

Innanzitutto va prestata attenzione al fatto che i motivi per esporre il crocifisso sono più ambigui di quanto paiono: non è un simbolo strettamente religioso (se questo fosse l'argomento, basterebbe ricordare gli articoli 7 e 8 della Costituzione repubblicana), ma piuttosto è simbolo che "funziona" in abbinamento con altri simboli, "nazionali". Crocifisso e Tricolore presuppongono che coloro che frequentano quei locali vi si riconoscano positivamente per il fatto stesso di riunirvisi, che insomma crocifisso-Tricolore siano la "fotografia simbolica" delle società.

Ma questi presupposti non sono così veri da giustificare la forza polemica: la maggioranza delle persone non si riconosce più in quella particolare versione di religione che ama il crocifisso, né tutti gli scolari sono di origine italiana. In questo caso la scelta di laicità - cioè di rimozione di quei simboli, la consapevole decisione di spezzare l'abbinamento crocifisso-Tricolore - è un investimento in favore di una pace sociale ed etnica nel futuro prossimo. Dovremmo semmai scegliere di proporre ai cittadini di domani se essere "cristiani" o "italiani", ed è tutto nell'interesse dei cristiani premere per la seconda ipotesi



e gestirsi in proprio la prima: fin dal III sec. d. C. ci si è accorti che la simbiosi fede cristiana-nazionalità è non solo sbagliata, ma indebolisce molto il messaggio cristiano: “[i cristiani] *abitano nella propria patria, ma come stranieri... ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera...*” (8): rinunciare a questo respiro non-patriottico significa rinunciare a una parte costitutiva di noi stessi.

In sintesi, laicità vuol dire:

- riconoscere che vi sono molti modelli di relazioni umane (e anche rispetto a Dio, perché no?...);
- riconoscere che i modelli che possono aiutare le persone a vivere meglio e ad affrontare l’ansia del vivere non sono mai preconfezionati, non possono essere imposti ma al massimo proposti;
- riconoscere che nessun modello è di per sé migliore degli altri; al contrario, quando un modello non è accettato liberamente diventa inefficace proprio rispetto allo scopo che si prefiggeva.



Come diceva Bertrand Russel, “non rispettare le affermazioni autorevoli degli altri, perché troverai sempre un’affermazione autorevole opposta...”.

Gregorio Plescan

#### Note

1) K. BARTH, *Lettera a un pastore della Germania Orientale*, Paideia, Brescia 1964, p. 12.

2) U. ECO, *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano 1997, p. 83.

3) G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa*, Raffaello Cortina Ed., Milano 2005, p. 16.

4) *Micromega*, 7/2005.

5) Cfr., per esempio, B. R. BARBER, *Guerra santa contro McMondo*, Marco Tropea Ed., Milano 2002.

6) Cfr. A. CECCHI PAONE, *La maschia gioventù*, *Diario* 1/2006, pp. 64-68.

7) L. SCIASCIA, *1912+1*, in *Opere 1984-1989*, Classici Bompiani, Milano 2002, p. 307.

8) *A Diogneto*, in M. Simonetti-E. Prinziavalli, *Letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 2003, p. 143.



L'autore, teologo, responsabile del Centro S. Apollinare a Fiesole (Firenze), ha gentilmente trasmesso alla nostra rivista un capitolo del suo recente scritto 'Laicità. Un'idea da ripensare' (Pazzini Editore, Rimini 2004). Egli rifiuta la contrapposizione laico/credente: "La nuova laicità non è la parte non credente dell'umanità, ma l'intera comunità umana in quanto soggetto etico".

## Per una ridefinizione della laicità

Per ricostruire un'etica comune bisogna trovare una base di principi e di valori che, da un lato, non si identifichino semplicemente con le leggi dello Stato ma ridisegnino un costume, uno stile di vita; dall'altro, non contrappongano etica religiosa ed etica laica, ma ne colgano e raccolgano – o ne riscoprano – gli elementi condivisibili da ambedue le prospettive. Chiamo questa comune base etica *nuova laicità*.

Intendo con questa formula la posizione del soggetto umano in quanto soggetto etico, strutturalmente anteriore alla distinzione tra coscienza fondata sulla fede e coscienza fondata sulla ragione. Dicendo "strutturalmente anteriore" voglio sottolineare che non si tratta di una soggettività che esista al di fuori di una certa concezione religiosa o razionale, e possa poi eventualmente rivestirsi; la coscienza etica non esiste *prima* della motivazione di fede o di ragione ma *dentro* di essa, e tuttavia non trova in fede o ragione la propria fondazione ma il proprio involucro linguistico, il mondo entro cui capirsi.

Può essere illuminante l'analogia con la concezione del laico all'interno della Chiesa: il punto d'arrivo della nostra scorribanda storica attraverso la tradizione cristiana è stato di concepire il laico non più come una parte della comunità ecclesiale (la parte non clericale e non monastica) ma come la condizione cristiana in quanto tale, qualificata dal battesimo. Così, analogamente, la "nuova laicità" non è la parte non credente dell'umanità ma l'intera comunità umana in quanto soggetto etico, di cui credenti e "laici" (nell'accezione tradizionale) sono le figure alternative.

Mantenere il termine di *laicità* ha più d'una ragione, quella di recuperare nella sua accezione più ampia il *laòs*, intendendolo ormai come il popolo di tutti i soggetti responsabili, come la qualificazione etica degli umani; e poi mettere in luce come, all'interno di questa laicità veramente universale, vi possono essere soltanto posizioni "di parte", cioè prospettive particolari sull'universale; siano, tali prospettive, legate a una fede religiosa, siano invece legate a una visione filosofica o scientifica.

Chiamo dunque *laicità* il carattere originario del soggetto etico; originario vuol dire non deducibile da altro, che si dà come un *primum*, dal quale si può soltanto partire e a cui non si potrebbe arrivare partendo da altro.

### Autonomia del soggetto etico

1. Partiamo dal rapporto tra la dimensione etica del soggetto e la dimensione religiosa. Parlare di autonomia del soggetto etico significa qui affermare che



non c'è bisogno di un previo riconoscimento di Dio per fondare la validità degli imperativi etici: né del riconoscimento religioso né, tanto meno, di un'idea filosofica di Dio.

Non c'è bisogno che l'uomo abbia quel rapporto con Dio che è il rapporto religioso perché la coscienza etica sia valida, cioè il soggetto sia motivato ad agire in maniera eticamente positiva; per il credente Dio parla nella coscienza anche di coloro che non lo conoscono o riconoscono religiosamente.

Ancor meno, dicevo, c'è bisogno di un'idea di Dio; né sarebbe possibile, a partire da quest'idea, derivare l'imperativo etico dell'agire umano. Da quale idea di Dio dovrei infatti partire?

Dalla sua potenza? Ma la potenza di Dio è un attributo extra-etico; come potrebbe allora fondare l'agire etico? Si può avere paura del Dio potente, della sua sanzione ineludibile; ma l'etica non è basata sulla paura della sanzione; può esserne, al più, accompagnata.

Partire dall'intelligenza divina? Poiché Dio è sommamente intelligente e razionale e, d'altra parte, le sue ragioni sono troppo alte per essere capite, obbedirgli è come partecipare a questa sua superiore razionalità. In fondo, è quello che si fa con i bambini: non potendo essi comprendere le ragioni intrinseche dei comportamenti buoni, si impongono loro questi comportamenti in nome di un'obbedienza che non si discute. Pur riconoscendo a questo tipo di motivazione un alto valore, non mi pare che si tratti ancora di valore propriamente etico. Si tratta di accortezza, di saggezza, non di bontà morale; si tratta di un'etica nobilmente condizionale: se vuoi essere saggio, segui il comandamento divino; non di un'etica come manifestazione assoluta del bene.

Proviamo infine a partire dall'idea di Dio come buono, come benevolente e sommamente generoso. Come non essere legati a Lui dal dovere di gratitudine? Questa motivazione è valida, ma non è fondante dell'etica come tale. Dire che mi lega a Dio il dovere della gratitudine, significa supporre che già esista il dovere come tale, di cui la gratitudine è un settore e Dio un oggetto: il più munifico dei benefattori, e dunque il più alto dei destinatari della gratitudine. Ma chi fonda la gratitudine come dovere, chi la trasforma da bel gesto in vincolo incondizionato?

Dunque, l'etica non parte da un'idea di Dio che il soggetto possenga preliminarmente. Questo non vuol dire che essa non sia fondata sulla presenza viva di Dio nella coscienza umana; ma tale presenza, riconosciuta in una prospettiva di fede, non ha bisogno di esserlo da parte del soggetto etico come tale.

2. Ma lo stesso vale dall'altra parte, e cioè quando, in nome dell'autonomia del soggetto etico, si dice: "Non possiamo obbedire ad un'autorità esterna, l'istanza etica è dentro di noi": la Ragione, l'Io, la Storia, la Società, l'Essere.

Ora, se è vero che l'istanza etica è dentro di noi, è altrettanto vero che essa



è “fuori di noi”; l’istanza etica, quel qualcosa per cui uno sente di dover agire in un certo modo, è insieme dentro e fuori di noi, immanente e trascendente. Alla coscienza etica sono necessari due poli: da un lato sono io come volontà, come libertà e capacità progettuale, dall’altro è l’istanza del dover-essere nella sua presa su di me, qualunque sia il nome che le conferisco.

Ma allora ritorna la domanda: la Ragione (o la Storia, o l’Essere...) devono essere conosciuti anteriormente per poter poi convalidare l’imperativo morale? Ma non si ritrova qui l’impossibilità già denunciata nei confronti dell’idea di Dio? Perché dovrei obbedire alla Ragione e vivere in conformità ad essa? O ascoltare la voce dell’Essere, o agire in sintonia con la Natura o con le leggi della Storia? Per quanto alti siano questi ideali, non lo sono più di quanto lo è l’idea di Dio. Come posso da essi dedurre il dover-essere?

Si dirà che è “giusto” vivere secondo la Natura, consentire alla Ragione, ecc.; ma, ancora una volta, quest’affermazione presuppone che già si conosca l’istanza del “giusto”, del “doveroso”, e la si applichi a un certo modello di vita (secondo Ragione o Natura o altro, appunto) negandola ad altri modelli. Ma da dove viene quell’istanza?

3. A me pare che non si possa dedurre da nulla la coscienza etica, poiché essa è un’*esperienza*, e dunque strutturalmente una *conoscenza prima*, di quelle che non hanno né possono avere altro alle spalle. Il costitutivo dell’eticità non è il riferimento a un’idea religiosa o filosofica: il costitutivo dell’eticità è l’esperienza che la mia vita non mi appartiene, che non ne posso disporre, che il mio agire non è *ad libitum*, non riceve il proprio senso ultimo, la propria positività, dalle mie scelte, ma che viceversa queste sono vincolate a un’istanza che è la condizione assoluta della loro positività.

Questo carattere di esperienza e, quindi, di originarietà, riguarda sia la *forma* dell’eticità, il sentimento del dover-essere, sia i suoi *contenuti* principali: per esempio, il fatto che non posso disporre della vita altrui (“non uccidere”), che anzi la vita umana ha un valore “sacro” (di qui anche il carattere di valore etico e spesso magico legato sia al sangue sia alla sessualità, per la loro relazione con l’inizio della vita).

Queste convinzioni, per quanto assumano configurazioni diverse a seconda delle culture, non vengono ultimamente da un calcolo razionale né da una rivelazione positiva né da un’idea filosofica di Dio, di uomo o di cosmo; nascono da dentro, certo anche in forza dei bisogni vitali e della loro affermazione, ma con un sovrappiù di intenzionalità che è precisamente la loro caratura etica.

Chiamo questa originarietà dell’etica *nuova laicità*, sia rispetto a una visione di etica fondata sulla religione, sia rispetto ad una visione di etica laica, cioè – nell’accezione tradizionale del termine – fondata sulla ragione, sull’idea di



natura, insomma fondata filosoficamente.

4. Le considerazioni appena svolte non significano che il rapporto etica/religione o quello etica/ragione vadano buttati alle ortiche come irrilevanti. Significano invece che religione e/o ragione, in luogo di essere il fondamento della vita etica, ne sono la denominazione spontanea, sono un'interpretazione dell'esperienza etica. Un'interpretazione non necessariamente postuma, ma che può anche essere organica all'esperienza etica stessa, e quindi avvolgerla e come portarla dentro di sé: è il caso dell'esperienza etico-religiosa, o anche quello di chi, educato a una concezione non religiosa della vita, legge spontaneamente in una delle chiavi laico-razionali la propria e l'altrui esperienza etica.

Nelle culture premoderne l'esperienza etica si presenta sempre come esperienza di una "presenza", a volte più chiaramente personale, altre volte come forza della natura e così via, ma che ha sempre il tratto personale della voce, dello sguardo. Allora questa relazione tra l'esperienza etica e l'esperienza religiosa del divino quale fonte della prima è come un'autointerpretazione che l'esperienza etica spontaneamente si dà. *Non una fondazione ma un'interpretazione*. Così, dall'altra parte, per una coscienza moderna può essere spontanea l'idea della ragione come principio immanente-trascendente, al quale sente di dover obbedire; ma, anche qui, non si tratta di deduzione, bensì di denominazione dell'esperienza.

In ambedue i casi, questo dare un nome all'esperienza etica, anche se avviene spontaneamente (cioè senza rifarsi a teorie elaborate, siano esse religiose o razionali), appare a un'analisi fenomenologica come sotteso e già qualificato da un nome (o da una costellazione semantica) anteriore allo stesso nome di Dio o della Ragione: la *coscienza*, il *bene*, il *giusto*, quello che riconosciamo quando diciamo: "Non posso fare questo o quest'altro, anche se mi sarebbe tanto comodo farlo", oppure "È ingiusto quello che tu hai fatto"; o ancora, quando usiamo termini come rimorso, pentimento, senso di colpa, eccetera. È questo il linguaggio originario, è questa l'identità espressiva dell'esperienza etica prima.

Ed è questa che chiamo "laicità" in un'accezione inedita: questa famiglia di esperienze che accomuna credenti e non credenti, in quanto soggetti etici. Essa è evidentemente qualcosa di ben diverso dalla presunzione della coscienza religiosa che dice: "Lì dove non c'è riconoscimento di Dio, non è possibile un'etica; gli atei non possono essere etici"; ma è anche diverso da quella concezione secondo cui c'è una piattaforma etica comune a tutti, ed è quella dell'etica comune a tutti, quella dell'etica laico-razionale, a cui gli uomini religiosi aggiungono poi la loro etica specifica; così che laico-razionale diventa sinonimo di universale e di pubblico, mentre l'etica religiosa è un affare priva-



to. Secondo la concezione che qui presento, religiosità e razionalità sono le due modalità fondamentali in cui l'esperienza etica si è detta; mentre la "nuova laicità" è la dimensione esperienziale dell'etica come tale.

Come cristiano credo questo: che l'uomo etico esiste solo in forza della parola di Dio, incarnata in Gesù Cristo morto e risorto. Però, quella stessa fede che mi dice che ogni uomo etico è tale in forza di Gesù Cristo, in forza della grazia e del comandamento divino, mi porta a riconoscere quella grazia e quel comandamento anche di fuori dell'ambito della fede. È, questa, un'interpretazione della fede che si autotrascende: una fede che riconosce che il Dio cui essa aderisce è presente anche nella coscienza etica di chi non crede in lui.

### **Universalità dell'etica: il problema della verità**

Questa posizione sulla presenza dell'istanza etica in ogni coscienza, anche al di fuori dello spazio della fede, sembrerebbe garantire un consenso etico planetario su cosa è buono e cosa non lo è. Ci troviamo invece di fronte al massimo di differenziazione nei contenuti dell'etica. Sul piano della rilevazione storica si impone la constatazione della non-universalità dell'etica; mentre in linea di principio ne abbiamo affermata l'universalità.

Effettivamente, l'etica è universale in quanto esperienza del dover-essere (aspetto "formale"), ma è particolare in quanto esperienza dei contenuti del dover-essere. Non basta: in linea di principio anche molti contenuti sono universali: lo sono qualitativamente, come testimonia la coscienza etica più consapevole ed educata: infatti in ogni esperienza etica c'è anche la co-esperienza che ciò che è giusto o non giusto per me lo è anche per gli altri. C'è una universalità qualitativa dell'esperienza etica: dentro il "non posso uccidere" c'è almeno il presentimento che questo imperativo non vale per me, ma per tutti.

Dall'altra parte, però, quest'esperienza è sempre data, proprio in quanto esperienza, all'interno del mondo dell'individuo e, in quanto si oggettiva e si socializza, all'interno di una certa collettività, in quanto comunicazione e fusione delle esperienze etiche degli individui che compongono la collettività stessa. È vero, c'è anche la presenza di alcune esperienze particolarmente luminose, forti, quali, ad esempio, le figure profetiche; ma anche queste figure in tanto diventano elementi normativi in quanto entrano nella circolazione sociale del linguaggio etico, e allora vengono sentite come interpretazioni migliori di quell'esperienza che già si era fatta all'interno del proprio gruppo e della propria cultura. Se noi ammettiamo l'universalità del principio della coscienza etica e, al tempo stesso, però, la profonda differenza di fatto delle etiche, collettive e individuali, la domanda è se sia possibile, e come, costruire un'etica universale di fatto. Cioè: come è possibile costruire un consenso etico tra gli individui (nelle società complesse) e tra le culture? È il problema di



come trasformare in universalità di fatto l'universalità di principio dell'etica.

Mi pare che i modelli di soluzione possano essere ricondotti a tre.

- Il *primo* è quello più semplice, noto e sperimentato, funzionante fino a non molto tempo fa, ma che oggi, almeno in Occidente, sembra abbia chiuso il proprio ciclo di efficacia: è il *principio di autorità*. Secondo questo principio, c'è un luogo determinato, un luogo storico, che è il depositario dell'etica universale, della verità etica. Questo è stato implicitamente il principio di tutte le religioni: luogo di verità etica è il mito e la sua trasmissione. Dico "implicitamente" perché le religioni locali non si ponevano il problema dell'universalità; questo problema si impone alle religioni universali, soprattutto se esse – com'è il caso del cristianesimo – sono accompagnate dalla coscienza riflessa, cioè filosofica, del problema della verità. Allora l'insegnamento etico non può più proporsi soltanto come effetto del messaggio religioso (nel qual caso avrebbe valore soltanto per chi aderisce a quella religione) ma deve agganciarsi a un principio riconosciuto come universale: la natura umana.

Questa posizione ritrova particolare forza nel magistero morale di Giovanni Paolo II (si veda la *Veritatis splendor*): egli intende parlare non solo ai cattolici ma a tutti gli uomini, perché parla a partire dall'idea di natura umana, in nome di quello che è il luogo ideale della verità etica. Giovanni Paolo II rinverdisce così una geniale intuizione di Tommaso d'Aquino. Dal punto di vista di un'etica filosofica, Tommaso parla quasi come Kant: dice che la legge morale è scritta nei nostri cuori, nelle nostre coscienze, e quindi di per sé non abbiamo bisogno di leggi esterne, rivelate. Il principio dell'individuo eticamente maggiorenne è già nell'antropologia di Tommaso. Però egli aggiunge che questo è vero in linea di principio, non di fatto; e la ragione è l'esistenza del peccato originale che ha oscurato la coscienza morale, la ragione etica.

Ecco allora che Dio ha dato la sua rivelazione, la quale, insieme alla sua funzione propria di farci conoscere la nostra vocazione soprannaturale (Gesù Cristo, la Chiesa, la grazia, la visione beatifica), svolge anche la funzione suppletiva di illuminarci su quelle verità che, in linea di principio, dovremmo già conoscere con la ragione; tra queste, le verità morali fondamentali. Queste verità sono dunque, in teoria, razionali in quanto basate sulla natura umana e conoscibili mediante la pura ragione; ma hanno, di fatto, storicamente, bisogno della rivelazione, essendo la ragione umana offuscata dalla colpa originale. E poiché custode della rivelazione è il Magistero, esso diventa anche custode della ragione etica ritrovata.

Un'idea analoga (fatte le debite variazioni) ritornerà anche nel marxismo: il proletariato è la coscienza giusta dell'umanità e perciò il soggetto della decisiva e definitiva rivoluzione storica; ma si tratta del proletariato ideale, della coscienza proletaria "per sé", che i proletari in carne ed ossa non hanno (per-



ché hanno interiorizzata – il loro peccato originale! – la coscienza del padrone). La vera coscienza proletaria, e dunque rivoluzionaria, ha il suo luogo nel Partito (poi nel Comitato Centrale, poi nel Segretario generale). Anche qui troviamo, dunque, un luogo storico particolare in cui è presente quella verità etica di principio che invece manca alla classe generale.

Ora noi rifiutiamo, giustamente, questa soluzione; ma non è che ne abbiamo di migliori. D'altronde, essa contiene anche un aspetto valido: storicamente è vero che le coscienze etiche sono oscurate, bisognose di una guida nella ricerca della verità.

Il ricorso alla democrazia non risolve questo problema, perché la democrazia non fa verità, fa solo maggioranza; e il governo della maggioranza è una soluzione politica, non una soluzione sul piano della verità etica; senza contare, sul piano politico, i rischi della dittatura di una maggioranza che fosse totalmente svincolata dalle ragioni della verità e obbedisse unicamente a quelle dell'interesse. Bisogna trovare elementi di verità etica (di giustizia, di rispetto dei diritti dell'uomo, ecc.) a cui anche la maggioranza sia tenuta, li condivida o meno. Perciò si ricorre a degli "esperti" (in etica e in diritto), che si presume possiedano una ragione etica più consapevole, più alta. In tal modo si riconosce che vi sono coscienze più illuminate, altre meno; e questo senso della differenziazione delle coscienze è l'elemento da mantenere del principio classico d'autorità, basato sul principio di verità.

- *Seconda soluzione*: è ancora un principio d'autorità, ma non più basata sulla verità. È l'autorità del patto tra uguali, per rendere possibile la convivenza: *l'autorità dello Stato*.

Dunque, l'analogia con la soluzione precedente è che anche qui si tratta di trovare un vertice in cui riconoscere un'autorità. La differenza è che il vertice che detiene l'autorità-di-verità è tendenzialmente infallibilista, perché la verità non dipende dai numeri, mentre il vertice dello Stato (nel senso moderno e democratico del termine) viene costituito dal consenso dei cittadini e dal compromesso tra la dimensione numerica (il principio-maggioranza) e la dimensione qualitativa (il principio-verità).

La *terza soluzione* è il *dialogo*: il consenso propriamente etico tra le diverse culture, siano esse religiose (come quasi sempre nel passato) o meno. Questo consenso non è l'etica mondiale, perché tale etica rischia di essere una forma di neo-razionalismo, ma è un processo, un cammino reale delle coscienze nella loro diversità verso un punto ideale che è il riconoscimento effettivamente universale della verità etica, almeno negli ambiti di maggiore rilevanza.

Se creare un governo mondiale significa trovare il minimo comun denominatore, al quale tutti attenersi per amore o per forza, trovare la verità etica è



invece trovare il massimo comune denominatore, il *sensus plenior* dell'etica. Come fare? Leggo una pagina di un libro di Pier Cesare Bori, che parla di un'etica dei convincimenti fondamentali già presenti nelle grandi culture e nelle grandi religioni.

“La certezza che il diritto non si attua senza il sentimento dell'obbligo verso ogni essere umano, il privilegio e l'onore riconosciuto ai deboli, la superiorità di chi sa non rispondere al male con il male, ma con la forza persuasiva della parola indifesa, il valore dell'agire secondo coscienza, a prescindere dai frutti, l'idea che occorra saper governare anzitutto se stessi e la propria casa per governare gli altri, l'idea che la maggior guerra sia quella contro se stessi, l'esistenza assunta come somma di benefici che occorra restituire, il rispetto e la pietà verso ogni vivente, la vita che si acquista perdendola, la tranquillità e la pace che vengono dalla certezza di una giustizia non affidata alla storia, questi e altri sono gli antichi, profondi convincimenti che molta parte, la parte migliore dell'umanità, ha posto a base del suo vivere in società, ha espresso in una straordinaria varietà di culture popolari tra loro non isolate, e ha trasmesso, soprattutto attraverso la sapienza della donna, sino al momento presente” (P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Marietti, Genova 1991, 88-91).

Questa pagina non indica né un consenso universale già esistente, né la delineazione di un semplice principio o ideale; dicendo “molta parte, la parte migliore dell'umanità”, formula insieme un fatto (“molta parte”) e un giudizio (“la parte migliore”); come a dire che siamo in cammino verso il consenso: né già arrivati, né sul punto di partenza, ma in una situazione in cui l'incontro, il dialogo delle culture, è insieme necessario e possibile, irrinunciabile e percorribile.

In questo dialogo bisognerà distinguere e insieme connettere due momenti: da un lato, determinare una base comune, e questo è il compito delle istituzioni politiche e giuridiche; dall'altro, arrivare a un consenso delle coscienze, e questo mi sembra urgente soprattutto in Occidente, dove sempre più forte appare lo scollamento tra il livello istituzionale, che è alto (coscienza dei diritti dell'uomo, del rispetto, ecc.), e il livello di coscienza vissuta (non solo nel senso della coerenza, ma anche in quello del riconoscimento convinto), che è di grande incertezza.

A questo punto possiamo dire che *nuova laicità* è la convinzione che non c'è nessuna cultura (religiosa o laica) che non possa dare il suo contributo positivo alla scrittura di questo codice etico ideale e, d'altra parte, non c'è nessuna cultura che possa considerarsene il luogo integrale.

Armido Rizzi



"Forse è il caso di chiedersi - l'autore è redattore della rivista *Esodo* - se è possibile credere senza 'appartenere' ad una comunità chiusa che rifiuta il dubbio e, con esso, il confronto con la società moderna. Lo chiedo soprattutto a me stesso, in quanto aderente alla fede cristiana, una fede che ho sempre vissuto nel dubbio della mia inadeguatezza a testimoniarla, ma anche nei confronti dell'istituzione chiesa".

## Credere senza appartenere

Nel tempo che viviamo, segnato da una grave crisi di ideali che genera materialismo, immoralità diffusa, perdita di senso della vita, suicidi, rottura delle relazioni interpersonali, violenze di ogni tipo..., si avvertono tentativi di ricupero della moralità e della religiosità, che spesso si richiamano alle identità forti, al senso di appartenenza ad un gruppo, ad una comunità, o ad una Chiesa più rigorosa ed intransigente sul piano dell'etica.

Un fenomeno che ha segnato la rinascita religiosa negli USA, è quello dei *neocon*, caratterizzato da un forte spirito di appartenenza che accomuna vari gruppi integralisti. Appare vincente perché, senza preoccuparsi del numero dei fedeli, tende a marcare un'identità cristiana che viene manifestata nei valori ritenuti fondamentali (Dio, patria, famiglia). Recenti studi sviluppati negli USA sul fenomeno religioso, sostengono la teoria che quella esperienza, caratterizzata dalla persistenza di una forte partecipazione religiosa, suggerisce l'ipotesi che la domanda religiosa resti sostanzialmente costante, anche in realtà fortemente secolarizzate. Si scopre così che gruppi apparentemente minoritari in base al numero di aderenti, concentrano proporzionalmente molta più forza di quanto riesca a fare una Chiesa tollerante e poco esigente.

Secondo questa teoria, nelle società contemporanee vi è una domanda scarsa per forme religiose che si limitino a tollerare il *relativismo morale* dominante, anziché contestarlo. Ovunque nel mondo sembra che le comunità religiose che propongono un accostamento più rigoroso alla fede guadagnino membri, mentre quelle lassiste ne perdano.

A prescindere dall'efficacia che possono avere queste varie forme di integralismo religioso sul piano del proselitismo, è evidente, da come il fenomeno si è sviluppato negli USA, che il richiamo fortemente moralistico che anima i cosiddetti "cristiani rinati" sui temi più controversi come aborto, eutanasia, clonazione, eccetera, ha influenzato non poco l'opinione pubblica americana, incidendo sensibilmente anche sulla rielezione di Bush. Questo spirito di "crociata" ha originato però forme di intolleranza talvolta violenta, verso coloro che scelgono una prassi di vita che precinda dai contenuti etici che tali gruppi sostengono. Se la Chiesa cattolica venisse influenzata dallo spirito che anima questi movimenti, nel timore di perdere fedeli come sembra stia avvenendo (anche per problemi interni al clero nord-americano), si creeranno le condizioni per un riflusso integralistico di cui abbiamo avvertito già i primi sintomi, con il ritorno ad una visione conservatrice dal sapore preconciliare.

Una prima considerazione riguarda, ad esempio, che cosa si intende affer-



mare, in campo cattolico, quando si attribuisce la causa della perdita di valori al *relativismo* religioso.

Premesso che il relativismo è un concetto che sul piano teorico si oppone ad ogni concezione assolutistica, credo che sia ingiusto definire "*dittatura del relativismo*" (1) l'atteggiamento di coloro che si pongono degli interrogativi sulla fede, che non si accontentano di formulazioni dottrinali immodificabili su materie che trattano della sofferenza e della morte, della giustizia, o della ricerca di felicità. Queste problematiche che hanno un forte impatto sulla vita di tutti, che pongono interrogativi etici rilevanti, non possono essere affrontate sul piano civile con la pretesa di verità insita in ogni religione, emarginando chi si compromette nella fatica di vivere con le contraddizioni di questo tempo, nella ricerca di scelte politiche tolleranti (se non accoglienti) per la convivenza civile, senza per questo smarrire una prospettiva di salvezza.

Perché nella Chiesa si tende a squalificare ogni atteggiamento di fede "problematica", accomunandolo ad altre espressioni del tipo "fai da te", con un "*lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina*"? (Card. Ratzinger al Conclave) (1). L'alternativa ad un secolarismo cristiano che non ha presa sulle coscienze perché ha smarrito la vocazione profetica, barattandola con un potere mondano che offre privilegi e finanziamenti pubblici, non può essere il ritorno ad un radicalismo cristiano *duro e puro*, suscitatore di altri radicalismi.

Con ciò non voglio, per converso, giustificare il relativismo assoluto che, se spinto all'eccesso, si rivela come l'altra faccia del fondamentalismo, o certo laicismo che vorrebbe rifiutare alla Chiesa il diritto/dovere di orientare i fedeli.

Forse è il caso di chiedersi se è possibile credere senza "appartenere" ad una comunità chiusa che rifiuta il dubbio e, con esso, il confronto con la società moderna. Lo chiedo soprattutto a me stesso, in quanto aderente alla fede cristiana, una fede che ho sempre vissuto nel dubbio della mia inadeguatezza a testimoniarla, ma anche nei confronti dell'istituzione *Chiesa*. La pongo perché, riconoscendo i miei dubbi e le mie diffidenze, vorrei rappresentare in qualche misura anche l'atteggiamento laico di coloro che sono in ricerca e che sfidano religioni e ideologie a confrontarsi non sui principi ma sulla capacità di restare coerenti con quello che affermano come vero, nel proporre scelte di vita che siano per l'uomo e non per la legge. Dobbiamo imparare a storicizzare le nostre convinzioni, collocando nello spazio e nel tempo le nostre appartenenze, le nostre istituzioni, le nostre verità, misurando nel concreto la loro capacità di incarnarsi, di fare proprie le domande di donne e uomini di questo mondo.

Quanto ai "valori", ritengo che non si possano contrapporre valori cosiddetti laici a valori religiosi (o altro), in quanto i valori sono assoluti per definizione (cfr. dizionario Devoto/Oli) e come tali non sono associabili al termine



laico, che sta ad indicare un comportamento profano. Laico può essere associato a “volgare”, da *vulgus*, popolo (che equivale a *laòs* o *laïkos*), in quanto separato dal clero. Per questo laico si può anche contrapporre a ideologico, per indicare una propensione pragmatica a relativizzare gli assoluti, a storicizzare i valori, condizione essenziale per ogni dialogo, poiché sul *sacro* non si può discutere o concordare.

Come cristiano-laico, quale appunto ritengo di essere, credo che la laicità sia figlia del razionalismo, e penso che valori come la giustizia, la pace, la solidarietà, la libertà, la tolleranza, eccetera, facciano parte di un’etica di carattere universale che affonda le sue radici nell’essere umano così come si è evoluto nei secoli.

Come cristiano, credo nei valori della libertà, dell’uguaglianza e della fraternità perché sono valori rappresentati della fede che porto. Ma non mi disturba affatto che questi stessi valori siano rappresentati anche dalla Rivoluzione Francese, che pure ha fatto le sue vittime (per inciso, anche fra il clero). Come faccio a dire che sono valori *laici*, sono valori perché sono costitutivi dell’essenza umana, assieme ad altri connotati meno nobili!

In questo senso, lo Stato non è portatore di valori in sé, in quanto lo Stato è solo forma (in questo caso, dello spirito repubblicano), poiché la sostanza è nella Carta Costituzionale come enunciazione di valori condivisi dai costituenti e dai cittadini che ne sono portatori. Valori che peraltro non sono ancora stati compiutamente realizzati, e questo dovrebbe essere motivo di riflessione costante sulle cause storiche che ne impediscono la piena applicazione.

La laicità, a mio avviso, consiste proprio nell’esercizio di attualizzare/storicizzare i valori che stanno alla base della vita comunitaria, quali vengono espressi dalle differenti culture che compongono il mosaico della società moderna, facendo appello alla *ragione*, per confrontare e verificare costantemente se quei valori condivisi sui quali è fondato il patto sociale siano ancora attuali, se vengono rispettati e se ce ne sono altri con esso “compatibili” che si propongono come emergenti (ad esempio, nell’etica islamica).

Questo esercizio mira proprio ad evitare il conflitto culturale, lo scontro di civiltà spesso evocato da chi vorrebbe scardinare le basi del patto sociale per imporre la propria visione del mondo. Così farebbe bene anche la Chiesa a relativizzare alcuni assoluti, facendo i conti con la propria storia, misurando i propri comportamenti con la fedeltà a Cristo, un assoluto che si è fatto *relativo* incarnandosi nella nostra natura umana.

Voler imporre, da parte della Chiesa, un “pensiero unico” e dominante, basato su una verità pervicacemente annunciata come assoluta, con l’obiettivo di condizionare scelte politiche che riguardano tutti i cittadini, significa mettersi sullo stesso piano dei “*neocon*” e dei fondamentalisti islamici. Nessuno può



imporre idee, convinzioni religiose, comportamenti, valori, così come nessuno deve, d'altro canto, accettare acriticamente quanto giunge da contesti culturali diversi dal proprio.

Duemilacinquecento anni fa, Gautama Siddharta, divenuto Buddha, il Risvegliato, ci insegnava a filtrare gli eventi e le conoscenze attraverso le maglie della nostra esperienza, compreso il suo stesso pensiero, accettando per vero ciò che avesse superato questa prova e rigettando il resto. Cinquecento anni dopo, Gesù il Cristo, Dio fatto uomo, annunciava un messaggio di liberazione dalla schiavitù della legge antica, un annuncio di amore verso Dio e verso il prossimo, libero da vincoli, che invita ad amare i nemici fino al dono della propria vita. È questa l'essenza di un sentire libero da costrizioni, per una modalità nonviolenta di percepire il mondo e di relazionarsi con gli altri. Questo incentiva la *vita* come ricerca di sé nell'altro e dell'altro in sé non come tentazione coercitiva.

La laicità è un connotato che può, e dovrebbe, appartenere sia ai cattolici, che ai credenti di ogni fede e a chi sceglie di non attribuire forma e nome al "mistero" che attraversa la vita. Gli obiettivi di una piena libertà e responsabilità della ricerca scientifica, delle scelte procreative e familiari, di quelle riguardanti la salute e i consumi, il vivere come il morire dignitosamente, sono tutti obiettivi "laici" che possono essere fatti propri da cristiani, cattolici e non, come da ogni altro cittadino.

Voglio ribadire ancora che nessuno Stato democratico può impedire alla Chiesa di esercitare il diritto/dovere che compete alla sua missione evangelizzatrice: "*illuminando tutti i settori dell'attività umana*"(2). Non è quindi in discussione la libertà di orientamento verso tutte quelle problematiche che riguardano la "vita buona", la libertà e la responsabilità politica dei cittadini. Spetta poi alla persona aderirvi o meno se ritiene che coinvolgano la sua coscienza sostenuta (o no) dalla fede.

Lo stesso card. Scola, nel dibattito che l'ha visto protagonista assieme a Cacciari di un confronto su questo tema, ha affermato che la "*vita buona non è un pacchetto di regole a cui attenersi, poiché il cristianesimo è un incontro di libertà*".

Semmai quello che offusca la funzione evangelizzatrice è proprio il voler intervenire nella politica, con i metodi della politica, per affermare posizioni proprie della fede, salvo poi dimostrare insofferenza verso chi critica politicamente tali posizioni. Ad esempio, nell'intervento del card. Ruini sui PACS (patti civili di solidarietà) c'è stato il tentativo di porsi come soggetto di dibattito pubblico, intervenendo nel merito di normative tecnico-giuridiche, e creando così una commistione tra sacro e profano. Che il matrimonio sia un *sacramento* riguarda solo i cristiani (e quindi la Chiesa), che sono chiamati a



testimoniario con la loro vita nella reciproca fedeltà, come segno dell'amore di Dio per l'umanità. Ma questo non ha niente a che vedere con i patti civili di solidarietà che si propongono uno scopo molto più laico, come quello di riconoscere la legittimità (per lo Stato) di un vincolo che unisce le coppie di fatto (omo o eterosessuali) con tutti i doveri e diritti che questa unione comporta. C'è un valore in gioco ed ha a che fare con l'aiuto reciproco fra due persone che si amano e che s'impegnano reciprocamente. Credo che l'amore umano dovrebbe essere rispettato anche dalla Chiesa.

Per quanto già detto, non credo nella esistenza di valori definiti *laici* per distinguerli da quelli religiosi, perché in realtà è solo il dialogo che caratterizza la laicità, così come si è affermata nella cultura occidentale, perché attraverso il confronto abbiamo imparato a correggerci e ad accettare i limiti reciproci. Perché nel "confronto" abbiamo costruito il patto civile in cui siamo coinvolti come attori che aspirano a partecipare alla vita politica, così come vorremmo

partecipare alla vita della Chiesa come credenti "laici" e responsabili. Ciò che mi preme sottolineare è che nessun dialogo è possibile se non avviene nel rispetto dell'altro nella sua diversità e nel suo diritto a conservarla, perché il vero laico è quello che difende le convinzioni altrui, restando fedele alle proprie scelte razionali. Un celebre detto di Voltaire mi pare dica pressappoco così: "Non condivido le tue idee, ma sono disposto a dare la vita perché tu possa sostenerle...". Paradossalmente, ma non troppo, il *laico* Voltaire esprime con queste parole l'essenza del pensiero cristiano.

Giorgio Corradini

#### Note

1) La citazione, che fa parte dell'omelia pronunciata dal Card. Ratzinger in S. Pietro all'inizio del Conclave (aprile 2005), è importante perché delinea già lo scenario del suo pontificato.

2) *Gaudium et Spes* parte II cap. IV /76: La comunità politica e la Chiesa.



*L'autore, docente di Storia della Filosofia politica all'Università di Venezia, argomenta: "Al di là degli slittamenti semantici di volta in volta subiti, la nuova laicità, una laicità aperta, sembra potersi caratterizzare come assiduo spirito di ricerca (...); nuova laicità intesa come terreno di dialogo (terreno davvero pubblico!) tra credenti e non credenti, alla ricerca di ciò che è più autentico e profondo".*

## Ripensando la laicità

1. In un'epoca che vede l'affermarsi di stili religiosi fondamentalisti e bellicosi, con un avanzare e un retrocedere che emulano strategie di conquista, sembra urgente risemantizzare la questione: laicità/laicismo; si manifestano tre significati prevalenti nel dibattito contemporaneo: laicità come indicazione di un'area non-credente (in sinonimia con l'ateismo o l'agnosticismo); laicità come presenza di lievito delineata da figure cristiane, confidenti ma rispettose, entro le realtà temporali (i nomi più ricorrenti: Maritain, Mounier e, in Italia, Lazzati); infine laicità intesa come la globale comunità umana protesa in ricerca, in quanto soggetto critico e, soprattutto, etico, nel tentativo di farsi "finestra" per i ciechi e "voce" per le coscienze soffocate, oltre gli steccati e le barriere (quest'ultima concezione è stata, di recente, sostenuta da A. Rizzi, nell'importante opuscolo: *Laicità. Un'idea da ripensare*, Rimini 2004 - vedi pagg. 36-43 della presente rivista).

Pur guardando fino in fondo alle tre diverse accezioni che assume il termine "laicità" e cogliendo le linee di convergenza, non mi nascondo che i confronti del futuro potranno istituirsi, anche con momenti di tensione, fra i sostenitori di diverse tipologie e prospettive militanti di laicità.

2. La laicità, comunque, non può non dirsi in qualche modo "cristiana", anche se i laicisti più intransigenti semplificano la questione, magari con sfumature giacobine, e se i cattolici più tradizionalisti sono portati a disconoscere le radici della laicità, particolarmente in Europa e in America, rilevando piuttosto i punti di conflitto, rispetto ai punti di continuità.

La tradizione ebraica e la tradizione cristiana, simultaneamente anche se con sfaccettature differenti, vietano di nominare il nome di Dio e di travolgerlo nei contenziosi storici più dilemmatici e laceranti: tutto ciò non per sottovalutazione o per minimizzazione delle rispettive "fedi", ma, al contrario, per preservarne la fecondità spirituale, il messaggio di salvezza rivolto a tutti gli uomini, e a tutto l'uomo. C'è, dunque, uno specifico cammino verso la laicità del credente, del servitore zelante di Dio: lo slancio profetico denuncia qualsiasi incapsulamento della dimensione religiosa in formule politiche, anche persuasive e benefiche; non c'è gruppo o istituzione che esaurisca la singolarità dell'*homo religiosus*, e se la relazione sociale contiene, sostiene ed educa con la sua pressione modellante - in cui esercita un gran ruolo la paura -, non si deve confondere la religione "chiusa" e "statica" con quella "aperta" e "dinamica" che sconfinava nei fertili campi della libera ricerca religiosa e della stessa espe-



rienza mistica, oltre le tentazioni idolatriche.

*Laicità è anche un metodo*, orientato a relativizzare l'appartenenza e la medesima identità, ridimensionando l'ideologia/mito della purezza identitaria, con gli esiti rischiosi connessi: identità, differenza e reciprocità sono tre categorie che, nel nostro mondo globalizzato, si confrontano e scontrano, con la conclusiva necessità, a me pare, di prediligere la reciprocità; la metafora oggi più invalsa, per tradurre l'appartenenza identitaria, è quella delle "radici", ma con qualche equivoco che gli scritti di Péguy e della Weil testimoniano: in una parola, occorre purificare ed essenzializzare il tema delle radici, riconducendolo a dei significati prettamente spirituali.

3. Lungo il filo della storia, l'affermarsi dello "spirito laico" è parso coincidere, dapprima, con i filoni dell'umanesimo antropocentrico e dell'anticlericalismo del Rinascimento europeo, da Erasmo a Bruno, non trascurando l'universo fantastico disegnato da Rabelais, caratterizzato da Febvre - sodale di Marc Bloch nell'impresa di "Annales" - come l'universo dell'*incroyance*. Con il contributo critico dell'Illuminismo, segnatamente di Voltaire, genuino maestro di laicità per settori significativi e properanti della borghesia europea, prende rilievo *la politica di separazione tra lo Stato e la Chiesa*, in Europa come negli stati Uniti; non si tratta solo di un quadro legislativo, di regole "rinnovate", ma anche di un universo simbolico nitidamente definito, che cerca di trasmettere il volto di una politica autosufficiente e dignitosa, senza il freno, ma anche il nutrimento, di qualsivoglia potere spirituale.

Che si tratti di una vicenda tutta interna all'Occidente, sembra testimoniare la difficoltà dei paesi islamici ad elaborare una distinzione, convincente e apprezzabile, tra legge coranica e legge civile. Infine, il problema nevralgico pare costituito dal giudizio sulla secolarizzazione: se tale fenomeno segni solo una svolta tragica (come pensava, fra gli altri, A. Del Noce), o se per caso nelle società secolari non attecchiscano con miglior vigore semi di maturazione ed emancipazione umana.

Qui la riflessione antropologica e teologica ha come punto di riferimento la prospettiva di D. Bonhoeffer, i cui scritti, convenientemente approfonditi, consentono di chiarire il nesso fra laicità e secolarizzazione, facendoci intravedere la situazione complessa della secolarizzazione medesima nelle nostre società della tardo-modernità "fluida"; se Maritain e Mounier, accettando sostanzialmente la legge Combes sulla separazione Stato/Chiesa del 1905, hanno mostrato quanto poteva un'iniziativa creatrice dei laici cristiani sul piano temporale, soprattutto nell'ambito della cultura, Bonhoeffer permette di radicalizzare il discorso, delineando il superamento di ogni chiusura "antimoderna", e invitando a un'apertura, confidente ma non ingenua, verso i dinamismi delle realtà temporali.



Al di là degli slittamenti semantici di volta in volta subiti, la nuova laicità, una laicità aperta, sembra potersi caratterizzare come assiduo spirito di ricerca, qualità degli uomini che non si appagano delle "idee ricevute", né si piegano agli *slogans* inerti della società di massa; nuova laicità intesa come terreno di dialogo (terreno davvero pubblico!) tra credenti e non credenti, alla ricerca di ciò che è più autentico e profondo, e quindi capace davvero di generare consenso e condivisione.

Tutto ciò avevano intuito i giovani martiri della Resistenza anti-nazista del gruppo "Rosa Bianca". Meditando sulle analogie tra il totalitarismo e le rigidità della cristianità costituita, ponevano le basi di una rinnovata figura della presenza cristiana, senza alcun involucri di clericalismo, fondata solo sulla responsabilità della coscienza, che continuamente ammonisce: "Noi non taceremo".

*Giuseppe Goisis*



*Il magistero più innovativo e radicale di Sarpi sul terreno della laicità è affidato a scritture private, in cui "lo Stato non viene mai connotato da elementi confessionali e la religione, in luogo di essere considerata strumento di legittimazione dello Stato e necessario sostegno di governo, risulta mezzo politico indifferente e a volte persino dannoso". L'autore, studioso di Paolo Sarpi, è docente di storia nelle scuole superiori.*

## Paolo Sarpi, cristiano e laico

Nell'autunno del 1605 il papa Paolo V aveva inutilmente ammonito la Repubblica veneta a ritirare alcune leggi emanate anni addietro per limitare la manomorta ecclesiastica, e a non processare nei tribunali dello Stato due ecclesiastici incarcerati sotto l'accusa di gravi reati comuni. Deferente nella forma, ma inflessibile nella sostanza, il governo veneziano aveva respinto le ingiunzioni pontificie. Come in altre occasioni, e come era prassi degli Stati cattolici, il Senato della Serenissima aveva tentato per via diplomatica di scongiurare le censure ecclesiastiche minacciate dal pontefice, che invece sarebbero state comminate nella primavera del 1606: la scomunica dei governanti (doge, Senato, Consiglio dei Dieci, eccetera) e l'interdetto di tutto il dominio veneto, arma spirituale, quest'ultima, gravissima per uno Stato perché, obbligando il clero a sospendere tutte le funzioni religiose, dalla messa alla somministrazione dei sacramenti, privava la popolazione della sua normale vita religiosa.

La Repubblica aveva reagito con durezza: dopo aver ingiunto al clero di ignorare l'interdetto pontificio, aveva allontanato dai suoi territori quegli ordini religiosi (gesuiti, cappuccini, teatini...), non disposti a obbedire al Senato. Il ricattatorio interdetto verrà tolto da Paolo V, senza aver raggiunto lo scopo del cedimento di Venezia, dopo un anno di forti tensioni tra i due contendenti, con un papa che non era riuscito a creare sufficienti disordini all'interno del dominio, né a spingere gli Stati cattolici, in particolare la Spagna, a muovere guerra a Venezia, e la Serenissima che era riuscita a farsi obbedire dai sudditi, clero e laici, nonostante le indubbie lacerazioni delle coscienze di tanti cristiani messi nella difficile situazione di obbedire al papa o allo Stato.

Già nell'imminenza dei fulmini pontifici, la Repubblica aveva convocato stimati giuristi e teologi per preparare le difese sul piano giuridico e religioso davanti alla Chiesa e agli Stati europei. Un frate dell'ordine dei Servi di Maria, Paolo Sarpi, aveva riscosso particolare ammirazione presso la classe dirigente, grazie ad alcune scritture, dove con ammirevole lucidità e profonda dottrina sosteneva che il potere spirituale del pontefice non poteva legittimamente interferire in materie puramente temporali dello Stato, e che pertanto le sue censure erano nulle e invalide; bisognava - suggeriva fra' Paolo al Senato veneziano - mettere in discussione la presunzione del pontefice di dettare legge ai sovrani temporali, un potere mai ricevuto da Cristo; ma il cittadino doveva convincersi che anche l'esercizio del potere spirituale trovava un limite nell'autonomia della coscienza del cristiano, lui responsabile direttamente di fronte a Dio, senza coperture o intermediazioni della gerarchia cattolica: l'ob-



bedienza al papa non esimeva il cristiano dalla sua responsabilità personale, obbedire a un ordine ingiusto, sia pur del papa, era peccato.

Lo Stato, poi, sarebbe venuto meno al suo potere sovrano se avesse ceduto alle ingiunzioni di Paolo V: "Non posso restar di dire - insegnava Sarpi - che nessuna ingiuria penetra più nell'intimo d'un principato quanto che la sovranità sii limitata e sii soggetta a leggi d'altrui: tanto è principe chi possiede molta, come poca parte del mondo, né Romolo fu manco principe che Traiano, né Vostra Serenità al presente è maggiore che li maggiori suoi, quando non usciva il loro imperio le lagune"; e perentoriamente concludeva: "Chi leva una parte dello Stato al principe, lo fa principe minore, ma lo lascia principe; chi li impone leggi e lo vuole obligare, se bene possedesse un'Asia intiera, lo priva della essenza di principe" (1).

Non c'è da meravigliarsi se, ammirato dal magistero sarpiano, il Senato nominava il frate veneziano suo teologo, e lo affiancava ai suoi consultori *in iure*. Così fra Paolo, fino ad allora stimato filosofo e teologo, ma soprattutto matematico e scienziato eccellente nell'ottica, nella medicina, nella meccanica e nell'astronomia (bastino a provarlo le attestazioni dell'amico Galilei e di Fabrici d'Acquapendente), usciva dalla torre d'avorio dell'intellettuale per dare il suo contributo, a fianco del governo veneziano, di cristiano e di cittadino, nella contesa con il papato controriformistico, non volendo unirsi a quanti stimavano "meglio servir in ozio che faticar in libertà".

Sarpi, durante l'anno della celebre contesa (di cui ricorre quest'anno il quattrocentesimo anniversario), il portavoce più autorevole e convincente delle ragioni della Repubblica. Sua la stesura delle minute dei documenti ufficiali per rispondere alle ingiunzioni pontificie, in cui fa dire al Senato: "Noi, quando abbiamo avuto bisogno d'istruzione nelle cose spirituali e che toccano la salute dell'anima, siamo ricorsi alli prelati della santa Chiesa che la governano e hanno da Cristo ricevuto questo carico [...]; ma in quello che pertiene ad un principe sapere per governare la sua republica ad onor de Dio, utilità della santa Chiesa e quiete e tranquillità delli soggetti, per grazia e benignità de Dio siamo a bastanza instrutti dalla sapienza et esempi de' nostri maggiori" (2).

Quando poi, nell'estate di quell'anno, era scoppiata la celebre *guerra delle scritture*, che vedeva in centinaia e centinaia di libri e *pamphlet* fronteggiarsi in Italia e in Europa intellettuali sia laici sia ecclesiastici, chi a favore di Venezia, chi della Santa Sede, sarà quella di Sarpi la voce più limpida e ascoltata in Europa a far fronte ai difensori della parte pontificia, i quali, pur con sfumature diverse, apertamente esaltavano i poteri teocratici insindacabili del papa su fedeli e Stati.

Sarpi difendeva l'autonomia dello Stato, la totale indipendenza, anzi estraneità, dei due poteri e insegnava che anche gli ecclesiastici di uno Stato erano sudditi non diversamente dai laici, e che i privilegi di cui godevano



erano concessioni del potere secolare, che non li esentava dalle leggi a cui tutti erano sottoposti.

Una concezione che sarà alla base della sua quasi ventennale consulenza teologica e giuridica della Serenissima, e che ancora alla vigilia della morte ribadirà nella formula cristallina: “Non si possono incontrare e urtarsi se non quei che camminano per la medesima via; ma quei che vanno per diverse strade non possono né urtarsi né incomodarsi; [...] il regno di Cristo non è di questo mondo, ma in cielo, e però la religione cammina per via celeste e il governo di stato per via mondana, e perciò uno non può mai incomodar l’altro” (3).

Una formula che solo all’apparenza potrebbe suonare come un consensuale accordo di spartizione dell’esercizio del potere, un *concordato* di sapienti dosaggi tra due poteri sovrani e indipendenti. Che era la soluzione auspicata anche da esimi giuristi francesi, tra i più tenaci difensori dell’autonomia del sovrano e della Chiesa gallicana, ma che Sarpi giudicava insoddisfacente e pericolosa. Nessuna pacifica coesistenza paritaria è possibile, per Sarpi, tra i due poteri, poiché la “*maiestas non vult mutuas operas, illas vult omnes subiectas, nihil oportet rege maius, nihil regi par*” (4) (la maestà dello Stato non vuole reciproci servizi, vuole tutti sottomessi, nulla può essere maggiore del sovrano, nulla pari a lui).

Lo Stato - e non si dimentichi che fra Paolo si tratta di uno Stato cattolico, confessionale - non intende interferire nei compiti precipui della Chiesa, alla quale Cristo ha dato “potestà di insegnare la verità della sua santa dottrina, e quali siano e buone e cattive opere, e di ammonire e ri-prendere li delinquenti acciò si emendino”; ma sta allo Stato garantire che tutto si svolga nell’ordine, nel rispetto delle sue leggi.

Quasi rudemente, Sarpi insegnava al governo veneziano: “Il paroco ha autorità di confessare li infermi della sua parochia, ma non potrà entrar in casa per far questo santo ufficio senza licenza espressa o tacita del padre di famiglia [...]; e quando dicesse: ‘quest’anima è commessa da Dio alla mia cura e però voglio trattar con lei dovunque la sia’, potrebbe aver per risposta dal patrone di casa: ‘questa casa è commessa da Dio alla mia cura, e pertanto io non voglio che alcuno ci entri a far qual si voglia cosa senza che io lo sappia’ [...]. Così nelli domini, se ben Cristo ha dato alli suoi ministri l’auttorità di far le fonzioni ecclesiastiche, per metter questa in atto ha voluto che vi sii il consenso di chi domina nel luoco” (5). Allo Stato spetta legiferare sulle modalità di vita dei cittadini ed esercitare un’azione coercitiva, qualora si infrangessero le leggi; nessun potere coattivo invece spetta alla Chiesa, neppure riguardo ai tribunali dell’Inquisizione o all’operato del clero.

In verità, formulazioni in gran parte teoriche, persino nello Stato veneziano tradizionalmente geloso della sua autonomia, e che fra Paolo ammoniva a



ricuperare i diritti sovrani sottrattigli col tempo dagli ecclesiastici, dalla materia matrimoniale, ai tribunali dell'Inquisizione, al controllo della stampa, all'autonomia dell'insegnamento universitario, eccetera.

Cose del secolo decimosettimo, che poco hanno a che fare con il nostro presente. Inconcepibile oggi un papato che minacci uno Stato perché intende processare un sacerdote accusato di reati comuni, o scomunichi un intero governo perché impone tasse sui beni del clero. Ma a inizio Seicento quella della Serenissima era stata una battaglia quasi temeraria e la sua vittoria un cocente smacco del papato controriformistico nel momento più alto della sua trionfalistica rivincita sull'Europa della Riforma.

Sarpi proseguirà, a momenti solitariamente, la battaglia iniziata nel 1606 - una battaglia civile e religiosa, che approderà a quel capolavoro della storiografia europea che è *l'Istoria del concilio tridentino* - contro la Chiesa romana, che egli considerava la più lontana dal messaggio evangelico tra le Chiese cristiane del mondo europeo, proprio perché venuta meno da tempo alla sua natura spirituale che "cammina per via celeste", perché "il regno di Cristo non è di questo mondo, ma in cielo".

Ma sul tema della laicità, il magistero più innovativo e radicale di Sarpi non è affidato alle consulenze per la Repubblica o agli scritti usciti a stampa, ma a scritture private mai edite, se non ai giorni nostri, ma di sicuro circolanti ben presto in ambito veneziano ed europeo. In esse, contrariamente a quanto sostenuto dai pensatori contemporanei, lo Stato non viene mai connotato da elementi confessionali e la religione, in luogo di essere considerata strumento di legittimazione dello Stato e necessario sostegno di governo, risulta mezzo politico indifferente e a volte persino dannoso: enorme affermazione in un'Europa da quasi un secolo vittima di guerre di religione, e in cui già si annunciava prossima la più tragica di tutte, la Guerra dei Trent'anni. Intuizione geniale che anticipa di oltre un secolo il pensiero europeo, ma per ora tenuta dal servita prudentemente tra le sue carte private.

Di più: in una silloge acutissima di considerazioni morali (i cosiddetti *Pensieri medico-morali*), in cui non fa mai la sua comparsa la divinità, la religione risulta non necessaria all'uomo morale. Dunque, per il Sarpi *privato*, uno Stato può essere tale senza un fondamento religioso, e un uomo può essere morale senza l'ausilio religioso.

Un Sarpi politico e morale che prescinde dal mondo trascendente? Non è da escludersi: perché il Sarpi religioso, che medita attraverso le lettere paoline e il vangelo giovanneo sul mistero della grazia e sulla giustificazione per fede, che si fa leggere nelle ore dell'agonia la passione secondo Giovanni e i passi paolini sull'abisso della divina misericordia, questo Sarpi cittadino del regno di Cristo, sa che il regno mondano, civile, a cui appartengono l'uomo politico e l'uomo morale, vive nella dimensione dell'umano.



### Postilla conclusiva

Ho volutamente evitato l'uso del termine "laico" nell'accezione moderna, che sarebbe risultato fuorviante, oltre che anacronistico. Peraltro, porre la questione sulla laicità di Paolo Sarpi avrebbe comportato un discorso pieno di molti "distinguo" e, come per molteplici altri aspetti dell'enigmatica figura sarpiana, ancora *sub iudice*. Meglio, allora, il ricorso a frammenti esemplificativi di un abito mentale, di un modo di guardare all'uomo e alla sua storia; un modo profondamente partecipe alle sorti umane e, nello stesso tempo, disincantato, come trapela costantemente in quel capolavoro massimo della storiografia europea che è *l'Istoria del concilio tridentino*.

O, per ricorrere ancora a un frammento, come risulta da un monito che Sarpi rivolge a sé stesso e che potrebbe (anacronisticamente?) valere anche oggi, quale prerequisito di ogni laicità: "Sempre ricordati ch'ogni ragione ha la contraria, e ch'hai trovato la tua bilancia non giusta, et il tuo tocco falso, onde non è sicuro operar per ragione, la quale, se ben non sai sciogliere, la scioglierai dimani, o la scioglierai un altro dì, et al sicuro la soluzione ci è; e però l'opinion tua appresso te stesso seguila parcamente e *leviter*, non carican-doti né anco delle tue opinioni, ch'è un'arroganza, sì come né anco dell'altrui, ch'è una fantastica ignoranza" (6).

Corrado Pin

### Note

1) Cfr. il *Trattato sopra la forza e validità della scomunica giusta e ingiusta; e sopra li rimedi de iure e de facto da usare contro le censure ingiuste*, in Paolo Sarpi, *Consulti*, a cura di C. Pin, vol. I (1606-1609), tomo I, I Consulti dell'Interdetto (1606-1607), Pisa-Roma, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2001, p. 247.

2) Cfr. *Minute di lettere per risponder all'ultimo breve circa li prigionieri*, in Paolo Sarpi, *Consulti*, cit., p. 298.

3) Cfr. Paolo Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969 [rist. nei «Classici Ricciardi-Mondadori», Milano-Napoli 1997], pp. 1282-3.

4) Cfr. Paolo Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1961, p. 141.

5) Cfr. *Scrittura sui benefici ecclesiastici nel Dominio veneziano*, in Paolo Sarpi, *Consulti*, cit., p. 915.

6) Cfr. *Pensieri medico-morali*, in Paolo Sarpi, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, edizione critica integrale commentata, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano-Napoli, Ricciardi, 1996, p. 627.



*L'autore, docente di filosofia nei licei, ha difficoltà a riconoscere possibile la convergenza di convinzioni tra laici e cattolici: "A mio parere, anche l'assoluto deve farsi relativo, deve cioè mettersi in discussione con le altre posizioni, sul loro stesso piano. E non è forse questo vero spirito laico? Non è forse questa vera democrazia? (...). Può un pensiero religioso, basato sulla fede, rinunciare (per amore di dialogo) al dogmatismo?"*

---

## Apologia dello spirito laico

Non è difficile, di questi tempi, sentir parlare di contrasti tra laici e cattolici, a proposito di questa o quella legge. Al contempo, però, tutti sembrano sostenere la possibilità di una convergenza di convinzioni, sulla base dell'ovvia considerazione che un laico può essere cattolico e un cattolico laico. Ma è veramente tanto ovvia tale considerazione? Non è piuttosto più onesto riconoscere che, al fondo, permane un contrasto di principio? Un contrasto che si potrebbe illustrare nei termini di una contrapposizione tra chi - il cattolico - comunque difende un dogma (cioè un complesso di verità non discutibili, pena la trasformazione della sua fede in un "vago misticismo religioso"), e chi - il laico - considera l'antidogmatismo (*Di nessuna chiesa* (1), recita il titolo di un recente pamphlet di Giulio Giorello) un principio irrinunciabile.

Ben venga il laicismo, allora, per poter cantare insieme con Don Giovanni: "Viva la libertà!". Ma è proprio questo il punto; e cioè che, al fondo, per il cattolico (o comunque per chi appartiene a una qualsiasi chiesa) il laico è un libertino o, altrimenti detto, un relativista - e il relativismo (come di recente ha sostenuto anche papa Benedetto XVI) è il vero grande male del nostro secolo.

In definitiva, dunque, il contrasto risulta essere quello classico tra dogmatismo (della religione) e relativismo (laico).

Apertamente a favore del relativismo si schiera Giorello nel libro sopra citato, un'opera di spirito laico e illuminista che io condivido pressoché per intero, ma che pure, alla fine, non mi pare del tutto convincente, in quanto debole di fronte a chi - il dogmatico - avrebbe buon gioco nel dire: "Certamente in epistemologia si può anche sostenere che va bene tutto (*anything goes*), così come si può essere tolleranti nei confronti di culture e religioni diverse, ma quando si parla di valori fondamentali, allora non si può transigere, e il relativismo va necessariamente abbandonato".

Dal punto di vista etico - si sostiene - lo spirito laico, in quanto relativista, diventa indifferenza ai valori, vuoto scetticismo, arrendevolezza, complicità.

Ma è proprio vero? Io credo di no, almeno non nella misura in cui siamo in grado di fare (kantianamente) una distinzione tra contenuti e forma. Infatti, se per quanto riguarda i contenuti di valore il relativismo è una posizione a mio avviso ineccepibile e irrinunciabile, non per questo il laico è tenuto ogni volta a rinunciare a prendere posizione in senso assoluto. Cerco di spiegare questa apparente contraddizione chiamando in campo un famosissimo passo delle Sacre Scritture. È forse relativismo etico quello che troviamo nell'*Ecclesiaste*, nell'elenco dei tempi e contrattempi che apre il terzo capitolo, quello che inizia



coi versi: "Per ogni cosa c'è il suo momento, / il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo"?

Agli occhi del dogmatico, dire "c'è un tempo per..." non può che essere un'ammissione di relativismo. Prendiamo allora gli ultimi esempi dell'elenco: "Un tempo per amare e un tempo per odiare, / un tempo per la guerra e un tempo per la pace". Noi oggi diremmo che l'amore e la pace sono dei valori assoluti; e invece Qoelet, il biblico autore di questa meditazione sulla condizione umana, ritiene che ci sia spazio anche per l'odio e per la guerra. Questo significa che egli è un libertino, un relativista etico per il quale tutto va bene (amore e odio, guerra e pace)? No, egli semplicemente dice che per essere nel giusto (per essere nella verità), bisogna fare la cosa giusta nel momento giusto; e non certo applicare astrattamente delle regole, senza tener conto delle circostanze, come vorrebbe fare il dogmatico.

Io credo che non esista alcun contenuto di valore che non ammetta almeno un'eccezione (e non ha alcun significato, soprattutto per il dogmatico, il detto secondo cui l'eccezione confermerebbe la regola) - anche solo per il motivo che l'intelligenza umana deve concepire la possibilità (e forse anche il diritto) di cadere nella stupidità, qualche volta (cosa che non fa il dogmatico, rischiando così di scambiare, in modo assoluto, la stupidità per l'intelligenza, e viceversa). Non è quindi applicando semplicemente un qualsiasi contenuto di valore (un comandamento) in modo astratto che si è nel giusto. Ribadisco: io sono nel giusto allorché, in quel dato momento, faccio la cosa giusta da fare. E, in quel momento, ciò che faccio è giusto in modo assoluto - e non perché applico un contenuto di valore assoluto, quanto perché, dal punto di vista formale (cioè secondo l'intenzione), il mio comportamento è eticamente corretto.

Si dirà, però, che in ogni nuova occasione sarò costretto a rimettermi in discussione, ripensando ogni volta a quello che sto facendo. E io rispondo che proprio questa è l'essenza dello spirito laico.

Ma dico di più.



E cioè che lo spirito laico non si limita a pretendere per sé - relativista - la possibilità di sostenere una verità assoluta; siccome è anche uno spiritello impertinente (alla maniera di Ariel nella commedia *La Tempesta* di Shakespeare), si diverte a costringere il dogmatico (Calibano) a diventare egli stesso relativista. Infatti, se come dice Prospero (lo stregone benefico della commedia), “noi siamo fatti della medesima sostanza di cui son fatti i sogni, e la nostra vita breve è circondata dal sonno” (2), allora ne deriva che anche la verità, per penetrare le nostre menti, deve farsi strada attraverso una foresta di simboli e di metafore, deve vincere le tenebre dei sogni e delle illusioni, deve farsi essa stessa opinione tra le altre opinioni. In estrema sintesi: se vuole dialogare con i mortali, la verità deve scendere dal suo piedistallo e accettare il contraddittorio.

Lo dice bene Emanuele Severino (che a volte somiglia proprio al Prospero shakespeariano) in *Studi di filosofia della prassi*: “La solidità e la validità della tesi dell’avversario stanno (...) a cuore a chi possiede la verità (...). Il quale non ha nulla da rallegrarsi se le concezioni anti- o pseudo-assolutistiche, anti- o pseudo-metafisiche rivelano troppo di frequente ingenuità e dogmatismi insopportabili: la debolezza dell’avversario è la sua debolezza: corre il rischio di considerare la filosofia come un partita che non valga più la pena di giocare, vinta in partenza, e, vedendo l’imperizia dell’avversario, di non guardar più le proprie carte o di gettarle sul tavolo. E, in questo caso, non guardar le carte significa uscire dalla verità, per di più mantenendo la goffa presunzione che ciò che si ha in mano o sul tavolo sia qualcosa di più che carta” (3).

Non me ne voglia il maestro se lo tiro in ballo in una discussione su relativismo e laicismo, ma la citazione è troppo bella (tant’è che l’ho già usata un’altra volta su queste stesse pagine, parlando di “Democrazia e verità”). Essa mostra, a mio parere, che anche l’assoluto deve farsi relativo, deve cioè mettersi in discussione con le altre posizioni, sul loro stesso piano. E non è forse questo vero spirito laico? Non è forse questa vera democrazia?

Ritorniamo allora al contrasto iniziale da cui è partita questa mia riflessione. Tale contrasto può essere in qualche modo, sia pure polemicamente, risolto? Dal punto di vista del relativismo laico direi che non ci sono problemi. La vera questione è allora la seguente: può un pensiero religioso, basato sulla fede, rinunciare (per amore di dialogo) al dogmatismo?

Ruggero Zanin

#### Note

- 1) G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Milano 2005.
- 2) W. SHAKESPEARE, *La Tempesta*, atto IV, scena I, versione di Gabriele Baldini.
- 3) E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1967 (1962), p. 23.



*A conclusione della monografia sulla laicità - più precisamente sul dibattito in corso attorno al tema, e sul rapporto fede/laicità -, l'autore, della redazione di Esodo, cerca di indicare possibili definizioni, che possano aiutare a porre i termini corretti della questione, visto che nel dibattito redazionale e negli stessi articoli vengono usati uguali termini con significati diversi, provocando confusioni e sovrapposizioni.*

## **"Etsi dei darentur": definizione dei termini**

Nel dibattito redazionale e negli stessi articoli, abbiamo notato come i termini vengano usati con significati diversi, provocando confusioni e sovrapposizioni che non aiutano a capire le divergenze. Tenta perciò di indicare possibili definizioni, che evidentemente corrispondono ad una mia visione del problema, ma che spero aiutino almeno a porre i termini corretti della questione.

### **La laicità**

Laicità è un atteggiamento culturale di fondo di continua interrogazione, un metodo e un modo di approccio. Considera che i problemi etici non hanno un'unica soluzione, che partendo da un unico presupposto si possono trarre conclusioni diverse, che i valori sono sempre relativi al contesto storico linguistico, simbolico, e agli interessi in gioco, non sono dimostrabili scientificamente e validi in ogni caso: razionalmente si possono dare ragioni per comportamenti opposti e le eccezioni sono molte e consistenti (per esempio, il valore della vita e la guerra).

Il laico non fa alcuna crociata, nemmeno in nome della laicità, è "curioso" verso le idee altrui, anche quelle contrarie, e mette sempre in discussione le proprie convinzioni con "cura" verso le verità altrui. Decide e si assume le responsabilità di quanto fa e pensa, senza rifarsi e avvalersi di garanzie esterne, controlla gli esiti e si corregge.

La laicità così intesa può essere giustificata e vissuta in modi molto diversi, ma la motivazione è indifferente. Le posizioni opposte sono il fondamentalismo (di carattere religioso o "laico" - si veda al punto successivo) e il nichilismo.

### **Fede e laicità**

Credenti e non credenti possono pertanto essere laici o fondamentalisti.

Il cristiano è laico in quanto sa che il Regno di Dio non è di questo mondo, che la propria fede è discussione e interrogazione di Dio che, a sua volta, lo mette in discussione e lo fa "altro". Rimane "nudo" di fronte al non credente e al credente in altre fedi. Il cristiano crede in un unico assoluto, rispetto al quale tutto è relativo, nel Cristo in cui Dio si rivela non come verità astratta ma come evento, chiamata, incontro, relazione.

Il "non credente" laico non sostituisce Dio con un diverso idolo, nemmeno con il proprio io, con la Ragione, od altro che viene assolutizzato; sa assumere



come propria l'interrogazione a Dio del credente.

### **La cultura laica**

Il termine "cultura" ha, in italiano, almeno tre significati diversi che, ad esempio, in tedesco vengono designati con tre diverse parole.

In primo luogo cultura può essere considerata come "visione del mondo". Laica è quindi la cultura intesa come sistema di valori che trovano fondamento nell'autosufficienza della ragione. Si definisce perciò in contrapposizione alla visione che afferma un alternativo sistema di valori fondati su principi trascendenti, religiosi. Queste due "culture" affermano, in modo speculare, valori assoluti, anche se con radici opposte. Molti definiscono "laicista" questa posizione per distinguerla dal concetto di laicità come sopra considerato.

Una seconda modalità riguarda cultura come l'insieme delle tradizioni (culturali in senso ampio, quindi anche religiose) di un popolo. Evidentemente i diversi filoni, laici e laicisti, fanno parte del patrimonio storico: quindi si può parlare dell'esistenza di più culture laiche come contributo alla formazione della "cultura" di una nazione.

La terza definizione considera i processi di formazione personali e collettivi, "culturali" appunto. Laica è quindi quella cultura che educa al metodo critico (vedi sopra, al primo capitoletto) e si contrappone ad ogni cultura di tipo religioso o laicista che pretende di negare ogni altro sistema di valori in nome del proprio, considerato assoluto (siano i valori della "vita" come della libertà individuale o della scienza...).

### **I valori**

Dopo Marx, Freud, Nietzsche... come si possono pensare ancora i "valori" senza sospetto e disincanto? Senza capire la carica nascosta di violenza e di volontà di potenza, al di sotto della coscienza personale e collettiva?

Storicamente constatiamo il fallimento dei "valori e diritti universali" che rendono astratta la persona, svuotata e indefinita. Diventa visione ideologica che giustifica la lotta di tutti contro tutti, guerre e macerie. Anche la Chiesa in nome della "natura", dei valori universali, di fatto mutati nel tempo, ha giustificato vari genocidi.

La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti, per la prima volta, dichiara che "tutti gli uomini sono uguali", ma i due concetti di "uomini" e di "uguaglianza" non sono valori in alcun modo universali. Oggi non pensiamo certamente che gli schiavi devono essere esclusi dal concetto di uomo, come avveniva allora per un lungo periodo, anche dopo l'affermazione di quei valori come universali. E non è solo un'interpretazione diversa, ovviamente. Si confondono i valori universali con quelli legati all'appartenenza ad una Chiesa, ad un gruppo, una nazione, una classe sociale...



Scopriamo così che i valori sono relativi al contesto storico determinato e agli interessi e visioni di chi ha il potere di definirli come valori.

Il laico interroga, smaschera permanentemente il carattere ideologico dei valori nel confronto con la realtà. Il dogmatico, religioso o laico, ipostatizza come universale, naturale, una tipologia storicamente determinata. Siamo in una realtà "politeista", in cui si confrontano e scontrano fedi (religiose e non) in differenti sistemi di valori universali. Cade ogni contraddittoria pretesa di trovare un nucleo minimo di valori universali. Il problema si affronta con il metodo laico, pena la negazione reciproca e la guerra di civiltà

### **Sè come un altro**

Il presupposto antropologico (sè come un altro) permette di non cedere al nichilismo, altra forma di dogmatismo, in quanto considera inutile e vuota di senso la ricerca, l'interrogazione. Il relativismo laico non è inoltre preda dell'opinione pubblica, mutevole e manipolabile, della dittatura della maggioranza. La laicità infatti non si rifà a valori e principi astratti, ma alla "evidenza" vissuta dell'esperienza dell'individualità, della struttura dell'azione e dell'esistenza interpersonale, quindi "infondata", senza bisogno di fondamento esterno (ma ciascuno può radicarla nella propria fede), che riconosce "quell'altro" dentro di sé, rispetto al quale mi conosco e riconosco. La radice non sta quindi in una identità umana astratta, l'uomo in generale, ma nel riconoscere la differenza, la verità dell'altro (portatore di esperienza di verità), che ciascuno riconosce in sé come "comune", come simile che misura la differenza e l'unicità di ogni singola persona.

L'assenza di "universalità", e di astrazione, apre la possibilità di porre il sé come alterità, come "dono" in una dimensione comunitaria, che vive la libertà e l'eguaglianza come comunione/riconoscimento delle individualità: è possibile quindi pensarsi come soggetto etico, superando anche l'idea riduttiva del soggetto di diritti e di doveri. Il riconoscimento reciproco di sé e dell'altro non è mai riducibile ai significati e ai valori definiti nei diversi contesti, ma si pone sempre come interrogazione continua ("chi dici che io sia?"), mantenendo il combattimento, la tensione tra continua interrogazione e definizione, istituzionalizzazione, pur necessaria, pena la negazione di uno dei due, il blocco della rinascita simbolica delle relazioni e delle soggettività, delle unicità personali.

Questo "sé come altro" costituisce il nucleo non alienabile, non manipolabile dallo Stato, dalla scienza... che in esso trovano fini e limiti, e che costituisce significato e finalità della comunità, non mera somma di individui né entità distinta dalle persone che la compongono, e dell'organizzazione che la società si dà (secondo la logica dell'equivalenza delle individualità, della reciprocità, della redistribuzione in favore dei più deboli).



### Lo Stato laico

Lo Stato è laico in quanto, assumendo questa logica formale, garantisce e istituzionalizza il metodo della discussione pubblica e del confronto per la soluzione dei conflitti e la formazione delle decisioni, attraverso regole e procedure democratiche che garantiscano il rispetto delle minoranze, la libertà di coscienza, e attraverso un sistema di poteri e contropoteri che permettano il ricambio delle formazioni politiche al potere, ed evitino il prevalere e l'imporsi di un sistema di valori sull'altro. Le procedure assumono quindi un ruolo decisivo e vanno difese con forza e determinazione (come dimostra l'attuale crisi italiana) da parte dei corpi intermedi che sono necessari alla vita democratica come portatori di convinzioni forti e di identità valoriali, di verità, capaci di contribuire alla formazione di quell'*ethos* civile che si manifesta innanzitutto nella passione civile per le regole democratiche dello Stato di diritto.

Lo Stato laico è fragile, ma non deve essere debole. Chi vuole imporre il proprio sistema di valori (sia clericali che laicisti) va contro lo Stato laico di diritto, che ha il compito di sviluppare la società civile che non è laica, anzi è tanto più democratica e capace di promuovere e difendere la laicità dello Stato quanto più è ricca di soggetti collettivi portatori di valori (che non hanno bisogno di avere privilegi e monopoli da parte dello Stato).

Di fronte a questo Stato laico non sta l'atomismo degli individui, che vivono i valori nel loro privato, né stanno poteri che cercano di imporre valori universali, un'etica comune, ma il pluralismo delle soggettività che si confrontano nelle "piazze", nei luoghi della discussione pubblica e della formazione delle coscienze (in ciò sta l'essenza della democrazia, che può assumere diverse forme storiche). Non quindi come "se Dio ci fosse" o come se "non ci fosse", ma "*etsi dei darentur*", cioè come se esistessero molteplici verità.

Cito alcune affermazioni del Patriarca Scola: "È necessario ripensare il potere come riconoscimento, e la società civile come lo spazio dialogico in cui questo riconoscimento reciproco tra persone e tra comunità si esercita, regolato dalle istituzioni statali". "E lo Stato non può pretendere di piegarmi a un'idea di neutralità in cui le soggettività personali e quelle dei corpi intermedi non si esprimano. Lo Stato deve garantire che queste soggettività non abbiano privilegi".

Il patto di cittadinanza si costruisce attraverso la negoziazione e non attraverso l'imposizione, impegna all'osservanza delle norme condivise al di là delle appartenenze a identità valoriali. Nella società complessa è ideologico pensare di regolamentare dall'esterno il sistema statale come quello economico-tecnologico, che devono trovare al proprio interno il sistema di regole per normare lo scontro di interessi e di valori in conflitto tra loro.



Lo Stato democratico ha quindi una propria autonomia (da mantenere sempre in tensione, in crisi, di fronte a questo conflitto di valori nella società) in quanto costituzionalizza nella norma i valori sui quali si è raggiunto il consenso, e che sono ritenuti fondamentali in un certo momento storico come criterio di tutto l'ordinamento. I valori tradotti in norma, perciò, perdono la loro propria "natura", che rimane presente nei soggetti sociali. La norma assume il carattere, il "valore" assoluto come norma che vincola tutti, indipendentemente dai valori etici in cui ciascuno crede e va interpretata all'interno del sistema di norme.

La Costituzione italiana, a garanzia della democrazia laica, afferma che la sovranità appartiene al popolo che la esercita nei limiti e nei modi stabiliti dalla legge. Il popolo che non è laico, ma è ricco di tradizioni religiose e culturali che esprimono valori, trova il limite nella legge dello Stato laico che garantisce il pluralismo delle convinzioni, al di là di ogni possibile maggioranza (per la quale la Costituzione è intoccabile), fino a tutelare le piccole minoranze e la libertà delle coscienze individuali.

Questi, ed altri, sono i valori che intervengono nel gioco democratico della vita civile (è quindi ugualmente ideologico considerare un puro formalismo e tecnicismo giuridico che non presuppone nella società lo scontro tra diverse concezioni valoriali), ma ciò non può essere confuso con i processi di costruzione e di applicazione delle norme, che devono restare nell'ambito della "legalità" e dell'ordinamento giuridico, senza ricorrere a principi esterni che diventano *a priori* ideologici. La laicità si assume la responsabilità nel trovare le soluzioni migliori tra i valori in conflitto nella società e nella concretezza delle diverse situazioni.

Assistiamo oggi ad uno "strano" paradosso. Mentre in economia si ha l'assenza di regole, ed anzi viene premiato chi viola quelle che esistono, la legge interviene sempre più a regolamentare l'ambito dei rapporti e comportamenti interpersonali privati. Lo Stato dovrebbe invece garantire il libero mercato, intervenendo decisamente contro l'arbitrio dei più forti, e ritirarsi da una massiccia giurisdicizzazione in atto per favorire lo sviluppo della società civile, in cui i valori si manifestino e confrontino, si maturino le coscienze e le responsabilità personali.

In questa direzione deve porsi anche la riflessione dello stesso "supplemento d'anima" (la carità, la pietà...) di cui ha sempre più bisogno la società, che va animata e alimentata dai soggetti sociali, ai quali lo Stato deve lasciare massimo spazio senza porsi come detentore e interprete di questi "sentimenti" collettivi.

Carlo Bolpin



## La casa vuota

La laicità è una casa: attenzione a quello che ci si mette dentro!

Sì, ognuno si trova una casa e la casa è vuota e occorre riempirla e cerca e trova roba, tanta roba, reale come una montagna, razionale come una calcolatrice, misurabile, assoluta, presente, divinità senza incertezze e senza spirito, con la solidità delle cose che si vedono, si toccano, senza la volubilità del temporaneo, il disagio dell'incerto, le complicazioni di ciò che si deve continuamente cercare e mettere in discussione e soffrire. La roba è, la roba è tutto, la roba non ha con sé l'inquietudine che procura quello che si sente ma non si vede e non si tocca, quello a cui si fatica dare un nome, che sfugge sempre e non riesci a spiegare. La roba riempie e con questa, solo con questa, molti riempiono la casa.

Ma quando vi entrano la trovano vuota. La riempiono di nuovo, ancora più roba ma ancora al rientro la trovano vuota... Di nuovo altra roba e chiudono bene ogni apertura e le porte le inchiodano, ma ancora, di nuovo, ritornano e la trovano vuota. *I pianse, i maledise, i se dispera, parchè più roba se porta e più la casa xe voda, perché manca sempre la roba, perché la roba no riempie e la casa xe voda.*

Allora portano donne e parenti e macchine e guardie e lucchetti e sistemi di sicurezza e bombe e mitra e cannoni: cose, più cose e ancora cose, donne e parenti vissuti come cose, affinché riempiano, arricchiscano, difendano. Non portano, è chiaro, affetti, amicizie, umanità, pazienza, solidarietà,... amore! E la casa resta vuota, ancora vuota, svuotata di tutto.

Sarà allora una rincorsa, folle, contro la vanità delle cose. Incapaci di capire e di fare altrimenti, procurano altra roba, questa volta rubandola in altre case! E murano la casa e si sistemano dentro, si barricano anche loro, con tutte le loro pochezze e i loro conflitti, cosicché ben presto tutto scoppia là dentro e si sparano tra loro e si scannano e si disperdono e, nella stessa follia, ognuno da capo ricomincia: un'altra casa e altra roba.

Ma è come una maledizione, *"i torna nea casa e... a casa xe voda"*.

Allegoria, possibile allegoria del laicismo, forse della laicità? Possibile.

Di una certa laicità. Della laicità che è convinta di bastare a se stessa, che crede di consistere in un girotondo continuo di diritti che rincorrono se stessi fino a diventare assoluti, privilegi di singoli, monadi incapaci di costruire rapporti con gli altri, di fare comunità.

Scandalizza qualcuno questa ipotesi? Può darsi. Consola qualcun altro? Spero di no. Perché uno, un giorno, ha detto a chi lo ascoltava e a quanti sarebbero venuti dopo: solo chi perde la propria roba la troverà. L'ha detto a tutti, nessuno escluso. E lui, per essere coerente, ha perso tutto, ha perso la vita. In modo ignominioso. Come un delinquente. Perché non si equivocasse sul significato e sulla necessità del perdere.

Ma sembra sia l'unico ad avere a buon diritto la casa piena.

Beppe Bovo



## E la casa xe voda

I crompa la casa e la casa xe voda  
i crompa la roba e i la porta nea casa  
i torna nea casa e no i trova più gnente  
i crompa altra roba e la porta nea casa  
i torna de novo e no i trova più gnente  
i porta altra roba e i la sera e i la incioda  
i torna de novo e la casa xe voda.

I pianze i maledise i se dispera  
i porta le done i parenti-serpenti  
machine guardie lucheti e "infrarossi"  
I porta le bombe i mitra i canoni  
i roba la roba i la mura nei muri  
i sbarra e i se scana  
la xe tuta 'na roda  
i torna nea casa e... la casa xe voda.

Ernesto Calzavara  
in *"e, parole mate, parole pòvare"*, 1966





PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**

ECHI DI ESODO

## In margine al quaderno “Memorie e Riconciliazione”

Il tema dell'ultimo quaderno di *Esodo* mi ha stimolato a riprendere, mettere in forma e proporre alla lettura di chi vorrà, alcuni appunti messi su carta la primavera scorsa, dopo la lettura di un testo allora appena uscito di Derrida sul perdono, le cui tracce avevo poi abbandonato per scendere su terreni meno accidentati e più legati alla concreta esperienza mia personale, e credo di molti.

Mi permetto di proporle la pubblicazione ad *Esodo*, anche se, ma forse invece proprio per questo, l'approccio di questi pensieri potrà sembrare, almeno in parte, paradossale dal punto di vista ebraico-cristiano, dal quale vengono prevalentemente gli articoli del quaderno in questione, o quanto meno diverso; ma dalla diversità si può sempre imparare almeno una cosa, se non altro che esistono anche altri modi di rapportarsi alle stesse tematiche.

Per quanto mi senta abbastanza in sintonia, quanto meno empatica, con molti tra gli articoli letti, il mio approccio vuole restare, così com'era, diverso.

Se devo fare un'osservazione critica, che vale quanto vale, almeno ai primi articoli del quaderno, devo dire che mi ha colpito questo ricorrente riferimento al legame, quasi compulsivo e direi tipico di una mentalità giuridico-religiosa, tra perdono, pentimento ed espiazione. Legame che poi circola anche nel concreto, senza tanta riflessione teologica, vedi il recente rifiuto di grazia del governatore della California che ha addotto come motivazione il principio che senza pentimento non ci può essere perdono. Attenzione, direi quindi, a questi nessi teorici e pratici insieme.

Parlando dal di fuori della prassi ebraico-cristiana, pur essendone profondamente impregnato, a motivo dell'Insegnamento in cui sono stato formato, mi sento libero di proporre un approccio che oserei dire più “sapienziale”, se mi è consentito il termine, e disincantato, al rapporto perdono-riconciliazione.

Il perdono, a mio vedere, è sì azione, certo, quanto meno un'azione mentale, ma può restare per sempre dentro il soggetto che la prova e la vuole, tanto è vero che si può perdonare nel proprio cuore anche senza essere stati volutamente oltraggiati (che pentimento si può esigere in questo caso?); e così ci si può riconciliare, e questo è interessante, con una persona verso cui si prova semplicemente avversione, senza che ci sia stata offesa, e tuttavia questa avversione “umorale” pesa sul cuore. Allora andarle incontro e vederne anche solo il volto, il suo volto, e dietro di questo che può però essere anche una maschera, vedere tutto ciò che ci accomuna, dalla nascita alla morte, vederne l'inerte nudità, questo scioglie l'avversione e riconcilia, anche se ancora è una riconciliazione che può rimanere dentro il soggetto, senza esplicitarsi necessariamente.

Ma la riconciliazione, a differenza della pura e semplice intenzionalità perdonante, è eminentemente prassi, con cui si devono confrontare prima o poi



tutti, e tutti in essa reinventarsi, prima di essere tema di riflessione, cosa che invece non a tutti è concessa.

Riconciliazione è ascesi (duro esercizio) e lo è a partire dalla riconciliazione con la propria biografia, ma di questo parlerò più avanti.

### **Perdono, disincanto, riconciliazione**

Innanzitutto se il perdono è *concesso*, che ci sia o no pentimento o espiazione, l'azione resta dualistica, e non riunitiva, riconciliante. Mentre la riconciliazione, che è un *processo* di perdono, perdono dialogante che presuppone un'ermeneutica dell'altro, dall'altro deve essere comunque sempre sancita; solo così può rompere il dualismo separante e portare, essa sì, vera pacificazione. Riconciliazione a mente aperta, come impegno totale, ma *leggero*, mai coatto, compulsivo, ma libero e liberante.

Da tener presente il rapporto tra riconciliazione perdonante e libertà. Come essere liberi se sottoposti al risentimento? Ma come anche essere liberi dalla paura di quel resto di risentimento che può facilmente restare nel cuore? Semplicemente accettandolo, direi, questo resto di risentimento, e guardandolo essere; il solo vederlo libera dall'illusione. Se ne andrà da solo, col tempo, o resterà, non importa. Guaritivo è *vedere*.

Se il perdono, e quante volte succede, non lo sentiamo sincero, se il grumo di risentimento si deve ammettere onestamente che non è ancora sciolto e che bisogna lavorarci su, allora è meglio aspettare, piuttosto che produrre una cosa spuria. Meglio ammettere a noi stessi che la nostra capacità di riconciliazione perdonante ha un limite, almeno per il momento, o verso quella persona, oppure ha un limite *tout court*. Allora può subentrare una forma più debole, graduale, sperimentale di cammino verso l'altro, che può essere anche, paradossalmente, un lasciar andare l'altro dal nostro cuore, e con lui il nostro tenace attaccamento alla convinzione che "io so perdonare, io so riconciliarmi".

Ammettere che non è così, almeno che non è sempre così, che siamo un legno storto, può portare ad una compassione accettante autentica per noi stessi, e questa accettazione non può non generare almeno una relativa pace, mentre la compulsione alla riconciliazione o al sentimento di perdono a tutti i costi non genera mai niente di autentico.

Da notare poi che i grumi di risentimento che non ci ostiniamo a sciogliere con la forza della volontà, cosa praticamente impossibile, ma che lasciamo invece *pazientemente essere*, poi col tempo spesso si ammorbidiscono e si sciolgono da soli, e se non sempre e del tutto, non è poi così importante. Importante è vederli, come ho già detto, guardarli e senza paura lasciarli essere e/o andare.

Allora direi: saper affrontare serenamente questa difficoltà di perdonare fino in fondo ma, al contempo, andare incontro con apertura, senza aspettarsi



nulla di preciso e prevedibile, apertura *vuota* (sono cose che si sperimentano, difficili da spiegare); questo porta non solo pace interiore, ma anche ad un *habitus* nuovo, ad una predisposizione verso la pace, e non solo interiore, ma accettante, accogliente, accostante, rivolta alla convivenza nel rispetto e nella giustizia, virtù fondamentali e fondanti della convivenza *politica* a tutti i livelli.

Mi pare importante porre l'accento sul fatto che il processo di riconciliazione deve partire sempre comunque da questa intenzione di apertura, di vuoto; se questa intenzionalità *buona* vogliamo chiamarla "perdono", sì, forse sarebbe il modo più casto, più umile, in definitiva più concreto di intendere e praticare il perdono, se vogliamo continuare ad usare questa parola. Perdono, o intenzionalità perdonante, riconciliante, che diventa allora tutt'altro che debole, proprio perché, essendo caricata dell'intenzione, dello sforzo umile e aperto anche al fallimento, ci allontana automaticamente dall'illusione del perdono-emozione, quello sì veramente debole, fragile fino all'inconsistenza.

Allora, per concludere con altre parole questa prima serie di riflessioni, quando succede, saper gustare il disincanto davanti alla compulsione che non accetta il fondo non risolto che resta nel cuore ed è il limite di una riconciliazione perdonante. Ancora una volta accettare il limite. Amarlo anzi, nel disincanto e insieme nell'apertura che nulla può prevedere, ma che è disposta sempre al passo in avanti dell'altro, che solo può sancire la riconciliazione. Disincanto davanti ai fatti definitivi, alla presunzione delle situazioni risolte.

La pacificazione, a tutti i livelli, interiore, interpersonale, civile, internazionale, non può essere che nella forma di una incessante riconciliazione, di un cercarsi disincantato ed aperto insieme, o non essere.

Solo nella dimensione del limite la riconciliazione può uscire dal campo delle buone intenzioni. È questa l'umiltà del perdono.

### **Sè stessi come un altro. Riconciliazione con se stesso e cura di sè**

Contrariamente a quanto troppo spesso viene detto nella tradizione cristiana, dove tutto sembra essere primariamente rivolto verso l'altro, l'amore, la responsabilità, il farsi vicino, il perdono riconciliante, credo che il primo volgersi-verso, la *prima* percezione stessa e assunzione di responsabilità non possa che essere verso sè stessi, e concretizzarsi nella cura e liberazione della propria mente-cuore, pena l'inautenticità, se non addirittura il fallimento, anche degli atti di solidarietà. E dico *prima* non tanto nell'accezione temporale, ma in senso *deontologico*, dove la propria persona è ciò che primariamente abbiamo avuto in cura, e paradossalmente e principalmente per liberarla dalla stretta dell'egoismo.

Una mente non aperta, non liberata da questa stretta egoica, non perdonantesi, è difficile che possa realizzare un autentico andare verso l'altro.



Non so se è chiaro. Cerchiamo di vedere meglio. Gesù, con tutta la tradizione ebraica, dice: “Ama il prossimo tuo come te stesso”. Il problema non sta nell’ingiunzione in sè e nemmeno in chi sia il “prossimo”, l’essere e il farsi prossimo, perché Gesù lo spiega ed è piuttosto chiaro al riguardo, ma nel “come te stesso”.

Cosa può voler dire? Io amo vedere due possibili letture di questo “come te stesso”, peraltro complementari e circolari. È un’unità di misura? Cioè “nella misura in cui ami te stesso”, o vuol dire invece *anche* “così come il prossimo tuo ama anche te stesso”?

Nel primo senso si darebbe per scontato che effettivamente ciascuno *ami* veramente (senza illudersi) se stesso, cioè abbia cura della propria mente-cuore, e non vada dietro alle distrazioni egoiche dell’*io-mio*, cosa tutt’altro che scontata; d’altra parte, quello che forse facendo violenza al senso del testo mi pare potrebbe essere un secondo “suggerimento” complementare, magari non fondato esegeticamente, ma utile in questo discorso, verrebbe a dare maggiore spessore a questo amore dato per scontato, ma che verrebbe in realtà *richiesto* anche per sè stessi.

Se cerchiamo di amare l’altro ancora avviluppati nella stretta egoica, che è la situazione normale, lo ameremo veramente male, anzi per niente, e il tutto si ridurrebbe alla famosa, peraltro utilissima nella prassi interpersonale, regola aurea, anche intesa nel suo lato propositivo e non solo in quello proibitivo.

Penso si possa formulare il tutto così: “nella misura in cui riesci ad amare veramente te stesso puoi amare autenticamente l’altro”.

Ma come si impara l’amore giusto per sè stessi, se non si ha esperienza o cognizione di che cos’è l’amore “giusto”? Restiamo nell’unità di misura? Non penso.

Nel corso degli anni, ho imparato che “giustizia” non la si può rinchiudere in un concetto. È piuttosto un qualcosa che ogni *kairòs* ci chiama a discernere di fronte all’altro e a sè stessi, come *primo* altro. È qualcosa che ha molto a che fare con l’evento e il discernimento insieme.

Ecco allora che questo “amore” tutt’altro che scontato per sè stessi (quello che rifiuta l’egoismo) non si presenta affatto come *originario*, ma deve svilupparsi con una *lunga pratica interiore*.

Per concludere, forse con maggiore chiarezza: nella misura in cui riesci ad amare *veramente* te stesso, a vedere prima, a sradicare poi quello che porta sofferenza, contrazione, prendendoti cura della tua mente-cuore per indirizzarla tramite la pratica della consapevolezza e delle virtù verso ciò che reputi “buono” sulla base di un onesto discernimento, solo allora puoi amare anche gli altri, perché avrai già posato lo sguardo compassionevole, e questo aver visto, diventato habitus, non ti potrà non far vedere la verità bisognosa dell’altro che hai davanti; l’altro come te, come te stesso.



Penso che il provocatorio “sè come un altro” di Ricoeur possa rientrare in questa visione un po’ capovolta della nostra prassi e prima ancora della nostra percezione personale. Ma, attenzione, perché il “*soi-même comme un autre*” presuppone gnoseologicamente la percezione dell’altro prima di sè stessi e poi, sì, il riuscire a vedere la propria persona come altro, come un altro, come soggetto di carenza, di bisogno (ma anche come soggetto di violenza, di confusione, di ignoranza): qualcosa da rimettere in sesto.

Questa primarietà gnoseologica della percezione dell’altro sembrerebbe andare a contraddire la primarietà deontologica della cura di sé: un’aporìa? Forse no, forse le cose si conciliano proprio nell’attimo dell’incontro.

Perché nei due movimenti comunque, sia che si parta da sè, sia che si parta dall’altro, viene a crearsi un circolo virtuoso tra la cura di sè e la cura dell’altro.

E allora la percezione dell’altro non può essere che anteriore e posteriore insieme a quella di sè, e per ciò stesso al di fuori del tempo (cioè nell’attimo dell’incontro). Ogni volta che vado verso l’altro devo essere già andato verso me stesso con compassione e ogni volta che vado amichevolmente verso me stesso devo percepirmi già come l’altro bisognoso, che devo aver già in qualche modo incontrato. Ma quando? ma dove? In questa vertigine di reciprocità senza tempo, in questo virtuoso circolo ermeneutico, si realizza forse l’autentica compassione perdonante e la possibilità di una incessante riconciliazione.

Prendo a prestito, per concludere con parole più sagge, alcune righe di Martin Buber, tratte da un libro che amo molto e che spesso mi ha aiutato: “Bisogna che l’uomo si renda conto innanzitutto lui stesso che le situazioni conflittuali che l’oppongono agli altri sono solo conseguenze di situazioni conflittuali presenti nella sua anima, e che quindi deve sforzarsi di superare il proprio conflitto interiore per potersi così rivolgere ai suoi simili da uomo trasformato, pacificato, e allacciare con loro relazioni nuove, trasformate” e, più avanti: “cominciare da sè stessi: ecco l’unica cosa che conta... non mi devo occupare di altro al mondo che non sia questo inizio” (*Il cammino dell’uomo*, Qiqajon, p. 44s).

Paolo Caena



DIALOGHI ECUMENICI E INTER-RELIGIOSI

## Intervista a Daniele Garrone

*L'intervista a Daniele Garrone, teologo e pastore della chiesa valdese, è stata raccolta e trascritta da Edo Pastorelli e da Lucia Scrivanti. Il testo non è stato rivisto dall'intervistato.*

D. *Come e quando si è lasciato coinvolgere nel dialogo ecumenico?*

R. Credo di essermi lasciato coinvolgere nel dialogo ecumenico agli inizi del mio ministero pastorale a Milano. Ero giovane pastore - avevo, allora, 27/28 anni - quando venni coinvolto nella preghiera per l'unità dei cristiani, anche se l'iniziativa ci fece molto discutere in quanto il responsabile diocesano aveva già tutto organizzato. Poi noi tutti pastori di Milano scrivemmo una lettera al cardinale Martini dicendo che bisognava ripensare la cosa, e questo fu un grande salto di qualità. In contemporanea c'era già il SAE, per cui venni invitato dal SAE e facemmo dei lavori sulla catechesi ecumenica.

Ma la mia vera iniziazione ecumenica fu la traduzione interconfessionale dell'Antico Testamento, cominciata molto prima, perché ero studente al terzo anno di teologia quando venni scelto per questo compito. Ed è stata una vera scuola: per la prima volta, dei teologi protestanti si sono incontrati con teologi e preti cattolici per anni, diverse settimane all'anno: ci siamo visti per tradurre la Bibbia - e quella era una cosa tecnica -, però poi, a fianco, c'erano pranzi, passeggiate, un'occasione, quindi, sia per stabilire un rapporto umano, sia per incominciare ad affrontare i nodi teologici.

D. *Punti di pregio e di debolezza del SAE?*

R. Mi è più facile vedere i punti di pregio. Innanzitutto non è formale dire che il SAE è un'organizzazione laica che ha tenuto nel tempo: si tratta dunque dell'affermazione delle potenzialità dei laici. Questa autonomia è stata reale, e la capacità è stata effettiva. Un altro vantaggio: credo che il Segretariato sia stato effettivamente una scuola di ecumenismo, in quanto gli incontri programmati annualmente - per l'esperienza che ne ho io - non sono semplicemente una passerella o un congresso, ma effettivamente hanno una dimensione formativa e una capacità di aggregare altri; capacità di fare un percorso che dura nel tempo crescendo. Questa è l'immagine che io ricavo.

Punti di debolezza: non lo so, perché vedo dei giovani, ma penso che anche il SAE potrebbe partecipare a un problema generale, il venir meno della generazione dei settanta-ottantenni. I settanta-ottantenni del SAE sono quelli che hanno vissuto la guerra e il dopoguerra e il secondo dopoguerra, che hanno vissuto il Concilio effettivamente come una "primavera" - come si diceva -, come l'inaugurazione di un tempo in cui si potevano fare tante cose, di un tempo in cui molto sarebbe cambiato, un tempo aperto a legittime attese. E la scomparsa fisica, biologica di questa generazione, in realtà, non è soltanto un fatto normale di un'organizzazione di fondatori cui segue un naturale ricam-



bio, è il venir meno un'epoca. Bisogna dunque farsi carico del venir meno di quest'epoca. Però mi sembra di constatare che, rispetto all'ecumenismo che io vedo nelle parrocchie, sul piano del ricambio e del coinvolgimento dei cinquantenni e dei venticinquenni, ci sia nel SAE una maggiore vivacità.

D. *Quale ecumenismo tra le chiese riformate in Italia e quale coinvolgimento delle/ nelle comunità?*

R. Se intendiamo le chiese riformate nel senso pregnante del termine, direi che l'ecumenismo è buono. Valdesi e metodisti sono addirittura una chiesa; con i battisti abbiamo già tenuto diversi Sinodi comuni, il giornale comune, dei programmi comuni; con i luterani - coinvolti nel lavoro della casa editrice Claudiana quando si facevano le opere di Calvino - siamo impegnati a diffondere la teologia protestante in Italia. La chiesa luterana, inoltre, e la facoltà di teologia in cui lavoro, hanno dato vita al centro *Melantone*. Adesso è difficile farlo crescere, dargli una struttura più potente, ma mi sembra un'idea importante sostenere un centro che permetta di far venire da tutta Europa degli studenti di teologia, dando loro la possibilità di conoscere il cattolicesimo a Roma. E, d'altra parte, mi sembra importante portare a Roma il meglio della teologia protestante, perché è a Roma che si forma la classe dirigente cattolica di domani (futuri vescovi e futuri professori di teologia). Siamo dunque un polo protestante ma ecumenico, al di là di quello che la nostra facoltà può fare e anche fa. Se ogni anno si potesse avere un apporto di docenti di varie tendenze a rappresentare l'articolazione del protestantesimo mondiale, visto che noi siamo così piccoli in Italia, ciò diverrebbe una grande occasione per interessare e per interloquire con il cattolicesimo che si forma a Roma.

Poi c'è la federazione delle chiese evangeliche in Italia, di cui fa parte anche *L'esercito della salvezza*. Gli Avventisti non ne sono membri, ma con loro abbiamo dei programmi in comune; e poi in Europa c'è la comunione delle chiese di Loinberg, in cui sono presenti la maggior parte delle chiese luterane e riformate dell'Europa continentale che hanno superato tutti gli attriti del tempo della Riforma. C'è pieno riconoscimento dei sacramenti, del ministero; intercomunione totale. Più complicato è il rapporto con il mondo così detto *evangelical*, in Italia soprattutto pentecostali. Ma si è avviato il dialogo anche con alcuni di loro - non con tutti: alcuni sono chiusi ad ogni confronto perché ci ritengono troppo liberali, troppo lontani dalla comprensione del cristianesimo compatibile con la loro visione.

Il coinvolgimento nel terreno ecumenico dentro le nostre comunità? Da un lato il discorso ecumenico è considerato come qualcosa di costitutivo. Difatti tutti i nostri documenti approvati dal Sinodo vengono studiati dalle comunità prima di arrivare al voto, e si ottiene una grande convergenza. Poi ci sono tutte le difficoltà di essere ecumenici in Italia, dove i rapporti numerici psicologica-

mente giocano in modo sfavorevole: hai l'impressione di giocare sempre di rimessa nei confronti di una macchina, anche organizzativa, enorme, sovrastante. Inoltre c'è il pericolo che la piccola realtà protestante faccia la pallina nell'albero di Natale. Come si fa ad avere un vero dialogo con questi *condizionamenti*? Si va meglio in Germania, dove siamo metà e metà. Tuttavia, finora, tutto questo non ha costituito un ostacolo. Qualcuno ogni tanto mugugna, a volte uno è veramente soverchiato dalle richieste, perché siamo così pochi.

La difficoltà più seria è rappresentata dalle continue prese di posizione della gerarchia cattolica nel terreno della politica. Ad esempio, il massiccio intervento della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) nella campagna referendaria ha suscitato tra i protestanti molte reazioni: c'era chi vedeva questo fatto come un misconoscimento dell'ecumenismo. Si fanno delle cose insieme - e sembra che il dialogo sia davvero radicato - e poi, periodicamente, emergono dei motivi di dissenso; allora c'è qualcuno tra di noi che, a fronte di questi fatti, dice che l'ecumenismo in realtà è impossibile.

Sinora il Sinodo saggiamente non ha ragionato così, e riteniamo che l'ecumenismo in Italia non sia schizofrenico, perché ecumenismo non significa avere tutti le stesse idee, e la nostra contestazione pesante nei confronti della CEI su temi politici ed etici non riguarda la comprensione della fede. Nel culto e nella messa noi recitiamo assieme lo stesso credo niceno-costantinopolitano.

Dobbiamo assumere questa contraddizione, anche se faticosa. Non si tratta infatti di un *aut-aut* (o si è tutti d'accordo oppure il dialogo è finto). Sappiamo che un conto è la CEI e un conto sono tutte le relazioni, talvolta profondissime, sviluppatasi negli anni con parroci e comunità, non soltanto scegliendoci in un ambito privilegiato di cattolicesimo orientato, di sinistra, del dissenso.

Mi ricordo che, di fronte al per noi insopportabile martellamento mediatico dell'anno giubilare, presentato come un evento cattolico romano piuttosto che di tutti i cristiani, qualche protestante propose l'*astinenza ecumenica* per un anno, per esempio non partecipando alla preghiera per l'unità dei cristiani. Io mi espressi contrariamente a questa idea ripetendo: "*Cui prodest?* La nostra astinenza ecumenica non creerebbe nessun problema agli organizzatori cattolici del giubileo. Nessuno se ne accorgerebbe, mentre, d'altra parte, rischieremo semplicemente di interrompere tutti i rapporti realizzati negli anni, perdendoci noi e perdendoci loro. Piuttosto, ben venga lo scrivere nostro sul giubileo e sulla gestione del giubileo".

Io ho scritto molto sull'argomento. Tra l'altro, una domenica sono stato invitato a predicare durante una messa - mi capita talvolta - a Treviglio. Una settimana dopo, monsignor Fisichella ha scritto un articolo, che mi ha fatto molto arrabbiare, sul *gay pride*, sul fatto che bisognava impedire agli omosessuali di marciare davanti alle chiese di Roma, perché era il giubileo e forse avrebbero detto degli *slogans* contro il papa. Allora io, senza sentirmi uno



schizofrenico o un ipocrita, come ero commosso nel partecipare alla messa a Treviglio con la predica, ho scritto ciò che pensavo sull'articolo di Fisichella, sulle sue idee, secondo me sbagliate. Ma neanche in quella circostanza siamo arrivati alla rottura, che non sarebbe servita a nulla, dando forse soddisfazione solo agli antiecumenici di una parte e dell'altra. Bisogna sempre tener aperto e approfondire con grande sincerità il dialogo, bisogna coltivare in ogni circostanza tutti i rapporti ecumenici esistenti. Tanto più in tempi di buio.

*D. Nell'ultima parte del suo intervento al convegno di Chianciano 2005 lei ha parlato dei fallimenti dell'Occidente nei confronti dell'Islam. Come porterebbe avanti un progetto di dialogo, se dovesse pensarlo? Cosa farebbe in concreto?*

R. Penso che non si debba fare nulla di particolarmente eclatante, penso che dovrebbe diventare il pane quotidiano un atteggiamento di rispetto/ascolto nei confronti dell'Islam. In tutte le circostanze (insegnando la religione, insegnando nei seminari, in televisione, nei vari dibattiti...) si dovrebbe presentare l'Islam in un certo modo. Allora l'Islam non diventerebbe sinonimo di terrorismo o, nella migliore delle ipotesi, come la minaccia alla nostra identità...

*D. Qui entra in ballo il discorso della laicità dello stato e delle chiese. Un cristiano può pronunciarsi "da cristiano" nel terreno della politica? C'è chi dice un netto no e chi un netto sì. L'Islam ci mette di fronte alle nostre contraddizioni, ci dice: "Voi siete troppo secolarizzati, e questo vi crea dei grossi problemi". Lei non pensa che dovremmo rivedere, in qualche modo, in parte, la netta separazione tra stato e chiesa?*

R. Non credo che la politica debba costruire il Bene, la Pace..., credo che la politica debba cercare di realizzare "il meno peggio". Sono molto pessimista: sono per una politica laica, non perché un cristiano debba fare finta di non esserlo, ma perché l'obiettivo della politica è molto più modesto, investire la politica di parole molto alte è rischioso. Teniamo basso il profilo.

La laicità certo che va ripensata. Ma essa non vuol dire che Dio non può essere speso nel discorso pubblico; il problema è che Dio ci entri senza rete e senza privilegi, e quelli che oggi fanno i furbi (per esempio, i conservatori) lavorano su questo equivoco. Il problema è se, in nome di Dio, si debbano risolvere i problemi propri e non quelli degli altri. Io poi che, tra l'altro, sono iperlaicista, tuttavia vado dove mi invitano, dico le cose in cui credo, sempre le stesse cose, anche se sembrano delle prediche, e però sono convinto che nessuno mi prenderà mai come una specie di prete truffaldino che vuole infilarsi dappertutto: io non conto nulla, e comunque non chiedo nulla.

Certo che, di fronte a questo laicismo, la laicità va ripensata. Ma siamo in un paese che è asfittico in materia di laicità, e non si può certo ammodernizzare una laicità che non è mai passata nel nostro paese. Qualcuno dice che oggi in tutto il mondo la laicità viene rivista, ma noi, in Italia, invece, abbiamo

sempre avuto dei problemi con la laicità. Adesso poi, con tutti questi chierichetti atei...

*D. Alcuni cattolici hanno una gran paura che si arrivi a una teologia della sostituzione, dove i protestanti avevano ragione (il discorso della giustificazione o il cresciuto interesse per la Scrittura...). I protestanti si rendono conto della difficoltà di quei cattolici che si sentono come espropriati di una loro specificità? Ci sono argomenti in cui i cattolici avevano ragione?*

R. Intanto io ho difficoltà a vedere la contrapposizione tra cattolici e protestanti. Quando partecipo a celebrazioni cattoliche mi viene da pensare che tutta la nostra austerità protestante, il nostro ridurre tutto all'osso, effettivamente sia eccessivo. Probabilmente dovremmo imparare molto.



Secondo me, la differenza tra cattolici e protestanti si riduce ad un punto: lo statuto della chiesa. È vero che, in un certo senso, alcune cose sono più facili per noi protestanti perché non diamo quella collocazione nella teologia alla chiesa, all'autoidentità della chiesa. Per me, ad esempio, dire che la chiesa in Germania - la chiesa, non qualche "testa calda" - ha ceduto al nazismo, è dolorosissimo e ha delle conseguenze, ma statutariamente è una cosa di livello diverso che per un cattolico. Qualcuno incomincia a usare la parola protestante non dico come un insulto ma quasi come un pericolo: "Ma questo è protestantico...", quando cominciamo a toccare questi nodi. Ma allora, se noi ragioniamo così siamo finiti! Certo si tratta di un altro modo di pensarsi: o sei così, o sei così. Noi dobbiamo pensare che non possiamo risolvere il problema ecumenico ipotizzando che sul nodo ecclesiologico i cattolici diventino protestanti; dobbiamo capire che effettivamente c'è un'altra visione della chiesa.

Daniele Garrone

## RECENSIONI

**Garota: fame di redenzione**

La lettura del libro di Daniele Garota (*Fame di redenzione. Il riscatto delle "cose ultime"*, Edizioni Paoline, 2005) si fa con crescente gratitudine per la passione con cui è scritto e perché aiuta a far entrare dentro ad interrogativi che inquietano e che tendiamo perciò a rimuovere. Questa tensione si sente nello stesso linguaggio semplice e lineare, senza semplificazioni, che però porta alla luce le nostre domande oscure, attraverso il confronto con l'esperienza personale e storica, con le tradizioni ebraiche e cristiane, con incursioni nell'Islam, e con il pensiero moderno.

Ringrazio quindi Daniele perché trovo tutto lui in questo testo, con una fede che non si riduce a riflessioni distaccate, e perché mi ha aiutato ad affrontare e chiarire questioni e domande che tenevo distanti, con tremore. Mi scuso se, rileggendo il libro da questo mio punto di vista, opero delle sottolineature e una selezione di temi in modo del tutto personale.

Dalla prima all'ultima pagina permane lo stupore di capire che della redenzione, cuore della vita cristiana, e senza la quale la fede è vana, le comunità ecclesiali, a partire da Vescovi e preti, non parlano, forse non ne sanno ormai più parlare. Discorrono di etica, di politica, di valori *umani e cristiani*, di un umanesimo seducente, della Chiesa come risposta all'attuale crisi storica, e capace di guidare ad un corretto progresso, ad una scienza e ad una tecnologia controllata.

La riflessione sulle *cose ultime* diventa allora come un di più incomprensibile, di cui è meglio tacere. L'aldilà diventa la rappresentazione del premio e del castigo in rapporto all'osservanza o meno delle leggi naturali interpretate correttamente dalla Chiesa. Ma è molto meglio citare il testo: il cristianesimo "*concepirebbe la redenzione come evento che accade nell'ambito dello 'spirituale' e dell'invisibile, come ciò che produce misteriose trasformazioni interiori, come ciò che opera nel mondo del singolo e dell'anima*". Questo percorso di "interiorizzazione", comune all'ebraismo e al cristianesimo, è frutto delle crisi interne all'escatologia caratterizzante le due tradizioni, in cui si produce una fuga verso lo spirituale, "*perché la redenzione attesa per troppo tempo non è mai venuta, il mondo è rimasto quello che era*".

Anche noi continuiamo a sperimentare il più grande e radicale fallimento: non solo il Risorto non torna, ma la Sua resurrezione non produce effetti nella storia, nei Suoi seguaci, nella Sua Chiesa che continua a tradirlo, a operare come tutti gli altri, come se lo Spirito non fosse presente qui ed ora nella vita dei credenti e della Chiesa. La consapevolezza di questo fallimento porta a rimuovere il significato della "fine dei tempi", per consolarsi nella presenza del divino nella propria intimità, come luce "*capace di invadere e di sollevare l'animo umano*".

Come scrive Scholem, se il Messia serve soltanto al "*regno dell'interiorità*", se

*“ogni singolo è il redentore, il messia del suo piccolo mondo, allora il messianismo, come forza storica attuale, viene liquidato, ha perso il suo fuoco apocalittico, il presentimento della catastrofe imminente”*, e dunque il suo vero carattere. Con nettezza Garota afferma: *“Ma questo non è cristianesimo”*, perché *“si salva l’anima, non la carne, si salva l’individuo, non la comunità”*. Per i cristiani, invece, l’attesa non deve consistere nell’immortalità dell’anima, ma nella resurrezione dei corpi, nella *“vita del mondo che verrà”*.

La crisi nella speranza della seconda venuta del Redentore ha portato i cristiani a porre, accanto alla spiritualizzazione, anche un processo di secolarizzazione dell’annuncio stesso, che oggi, sembra a me, porta frutti negativi in molto presenzialismo della Chiesa italiana, tesa a presentare una *speranza mondanizzata*, che aiuti a costruire una società migliore e più ordinata. Ma questa non è la salvezza portata da Cristo. La storia rimane *“il cimitero delle promesse non mantenute”* (Ricoeur). Tra storia e redenzione non c’è continuità, una sorta di evoluzione che dal miglioramento della condizione umana porti agli ultimi tempi. Questi irrompono senza necessità e linearità, inattesi. Siamo certi solo che il Cristo tornerà, non sul come e il quando. Sta a Lui la scelta del momento. Nelle nostre mani non c’è alcuna possibilità di influire sul momento e sui modi. A ciascuno sta solo la decisione sul come attendere per essere sorpresi in veglia attiva, o rinunciatari, avendolo sostituito con altri signori e potenze, col proprio io o un dio che garantisca felicità o nella vita o nell’aldilà.

Non possiamo chiudere Cristo nella nostra richiesta di garanzie, di una religione potente che dà sicurezza mondana e serenità psicologica. Possiamo solo dire: vieni Signore, ti aspetto. E sapere che arriva, inatteso, tra le macerie in cui noi abbiamo ridotto il creato. Possiamo gridare la nostra fame di redenzione, con l’unica certezza che Cristo, che nella prima venuta ha preso su di sé tutti i nostri peccati, quando tornerà porterà con sé la vita nella sua interezza, tutte le nostre relazioni, le gioie e i dolori, fatiche e dolcezze. Questa infatti sarà la vittoria definitiva sulla morte. Il salto, la frattura che la redenzione opererà, ma ha già cominciato a fare, non abbandona *“tutto ciò che ora siamo e ora abbiamo”*, ma conduce *“con sé tutto ciò che fin lì è stato”*, affinché il nuovo *“nostro corpo celeste”* comprenda trasfigurato tutto il nostro corpo umano. Perché in questo consiste la nostra *“fame di redenzione”*, la nostra sete di giustizia.

Che senso ha, infatti, la salvezza dell’anima, ora o nell’aldilà, la conoscenza e l’amore stesso di Dio, se anche una sola lagrima di una vittima innocente andrà persa? Se tutte le infamie e le violenze nella storia non saranno giudicate e redente? Se fin d’ora non sono riconosciute e salvate nella morte e resurrezione di Cristo, nell’evento eucaristico che si ripete in ogni sofferenza?

Ancora Garota: *“Se c’è una qualche ascesi, un qualche valore spirituale nella verità cristiana, queste sono in funzione della resurrezione della carne, di una salvezza cioè che ricuperi tutta la nostra realtà, fino alle cose più povere e umili. Non è la nostra*

storia e la nostra realtà che devono salire in alto per possedere il regno, è il regno che deve scendere per possedere noi e tutto ciò che ci riguarda". Redenzione è "irruzione della vita che annienta per sempre la morte strappandogli dal suo ventre buio tutti i viventi che è riuscita a ingoiare nell'arco della storia". Dando così loro Giustizia, vita eterna. "Una irruzione che Paolo attendeva da vivo, non da morto". Un desiderio che nasce dall'amore e non vuole che tutto sia perduto e finito, che l'ultima parola verso chi ci ama e si ama sia la morte. Un desiderio che è nell'uomo in quanto frutto dell'amore di Dio, del Suo stesso desiderio che si mette in gioco nella relazione con l'umanità, nel soffrire le sofferenze delle creature. L'oblio dei morti diventa una ferita in Dio stesso, la volontà di non essere dimenticati diventa la volontà di Dio di non dimenticarli, di salvare la loro memoria.

Redenzione è "ricordarci gli uni e gli altri", il legame tra le generazioni, nel Regno. Per Dio non avrebbe senso un'eternità dove non ci fosse il ricupero dell'intero nostro passato. Il patire la separazione e la perdita della memoria non è solo nostro, ma anche di Dio. La fede nella resurrezione non è una fuga dal mondo, non è la consolazione che toglie l'angoscia per i mali del mondo. Anzi, ogni dolore prodotto, come ogni gioia diffusa o negata, pesa per l'eternità, che perciò chiama ad una responsabilità inquietante. L'amore ha un prezzo di fronte al Regno che vince la morte, verso cui tende. Ogni sconfitta è una perdita e rimane tale; lascia nell'angoscia di un abbandono che il futuro riscatto non potrà compensare, ma che richiede di avere un termine, una riconciliazione. La speranza cristiana vive nell'attesa, nell'interrogazione sulla promessa, non nel possesso, nella certezza.

"Il problema insopportabile di chi crede è il dolore dell'innocente, è la morte che lascia l'umanità priva di giustizia, è veder morire giovani senza colpa mentre là, l'assassino ha la vita tranquilla". La redenzione è tutt'uno con la crocifissione e con la seconda, ultima Pasqua, attraverso cui siamo chiamati a passare, a gemere, come singoli e come creato, e in cui il grido di protesta a Dio, perché si giustifichi del dolore dell'innocente, è contemporaneamente la preghiera "Maranà tha", Vieni, Signore, la grazia del Signore Gesù sia con voi (1Cor 16,22-23), affinché Dio gridi ai morti di alzarsi. L'insaziata "fame di redenzione", non deriva dal senso di mancanza, di insoddisfazione, ma dall'esperienza di pienezza di amore, non verso una indistinta vita ma verso volti concreti e gesti anche piccoli, di comunione con persone, in particolare i più deboli, i bimbi. Per questo Daniele dedica tutto un capitolo a loro, ai figli e ai bambini, a quelli che riempiono la vita e a quelli che sono violati e offesi in tanti momenti della storia e in tanti luoghi. La fame di intimità con Dio deriva da questa ansia che niente vada perso dei dolori e delle gioie dei bambini, dell'esperienza di gioia data loro. *Sinite parvulos venire ad me. Talium est regnum Dei.*

Carlo Bolpin

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti sono utilizzati per l'invio della pubblicazione e per comunicazioni dell'associazione; non sono ceduti a terzi per alcun altro motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

---

*Collettivo redazionale:*

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 1 gennaio-marzo 2006

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Beppe Bovo, Gianni Manziega, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega  
viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia - Mestre  
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

*Quote associative:*

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 26.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo**

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: [esodo@esodo.org](mailto:esodo@esodo.org)

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa  
di Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc  
via Brunacci, 5/A  
30175 Marghera (VE)  
tel. 041/935090 - 041/932605



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

Euro 6.00  
(iva comp.)

## Prepariamo il prossimo numero

*Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.*

*Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.*

Il tema della laicità è davvero complesso e di estrema attualità.

Il numero di *Esodo* 2/2005 (*Religione senza fede*) già ha affrontato l'argomento per le implicanze che esso comporta nel terreno della religione, in particolare della religione cattolica. Il presente numero cerca di presentare i contenuti del dibattito in atto - dando spazio alle diverse posizioni, secondo lo stile della nostra rivista - e di ragionare attorno alla presunta contrapposizione fede/laicità.

Ovviamente la discussione è aperta, e saremmo lieti di dare spazio agli interventi in merito dei nostri lettori, dal momento che già sono previste alcune puntualizzazioni da parte di redattori di *Esodo*. D'altra parte, data la vastità del tema e l'eccessiva approssimazione con cui viene solitamente affrontato, abbiamo predisposto un altro numero della rivista sulla laicità.

Il n. 2/2006 svilupperà il tema della laicità nei vari contesti storico-culturali del pianeta: dall'India alla Russia, all'Africa, agli Stati Uniti d'America, agli Stati islamici, all'Italia stessa, di cui si vuole sondare la delicata questione del Concordato.

*la redazione*