

Intervento di Giancarlo Zizola

IL CRISTIANESIMO E LA LAICITÀ

Il dibattito sul contributo dei credenti alla laicità apre una questione di fondo che tocca in modo nuovo i rapporti tra religione e politica. Un tema del genere era impensabile prima del Concilio Vaticano II. Esso si pone in un'Europa largamente secolarizzata in cui il cristianesimo ha cessato di essere un riferimento comune. Ci si chiede se sia augurabile che il cristianesimo ritorni sotto specie di religione civile, ricalcata sul modello americano, tale da permettere di riunire, al di là delle appartenenze confessionali e i gradi di credenza, tutti i cittadini europei. Non converrà celebrare i funerali di questo regime di cristianità, per quanto abbia influenzato l'identità europea, e rassegnarsi al fatto che i cristiani non sono chiamati che a svolgere in avvenire il ruolo di minoranze profetiche?

E' evidente che il modo di pensare la laicità, sia nella cultura cattolica che in quella laica, è stato toccato in modo più o meno incisivo dalla crisi delle ideologie e da alcune trasformazioni del ruolo delle religioni nella società contemporanea. Mi pare che si imponga il dubbio se il pensiero politico abbia manifestato una disponibilità a comprendere la portata di queste mutazioni epocali.

Benché i processi di secolarizzazione incidano sulle religioni tradizionali, incluso l'islam, di fatto è verificabile che la secolarizzazione come narrativa della modernità non è più capace di rendere conto del fenomeno nuovo e decisivo, cioè della nuova centralità pubblica e delle funzioni sociali delle religioni. Assistiamo oggi a un gigantesco processo di riformulazione e di adattamento del religioso, come dimensione privata e individuale, e della religione, come fattore istituzionale, alle trasformazioni della società tardomoderna.

Si delinea pertanto una clamorosa inversione del principio cardinale del liberalismo politico: per i laici che hanno militato per la separazione tra Chiesa e Stato la religione era votata alla sfera del privato, della coscienza individuale. La religione era privatizzata. Oggi si verifica che le Chiese cristiane siano sollecitate a intervenire nella vita pubblica sui fronti critici dei diritti umani, della difesa dei ceti più deboli ed emarginati, delle esigenze imprescindibili dell'etica pubblica, della giustizia, della pace internazionale eccetera. Soprattutto da loro si aspetta un soffio profetico, diciamo pure utopico ad una umanità in perdita di speranza, un senso della dimensione in sequestrabile dello spirito umano, che raccolga l'utopismo caratteristico della cultura laica delle origini, della sua apertura all'Altro.

Inoltre, mentre in passato la laicità assicurava la piattaforma ideologica nobile alla lotta contro l'assolutismo clericale e teologico, oggi è sorta una nuova situazione: la religione viene riconosciuta come una delle condizioni di sopravvivenza, di espansione e di consolidamento del sistema democratico e

della cultura libertaria, e non solo in riferimento alla libertà religiosa, rispetto alle nuove insidie provenienti da una concezione puramente emancipativa e individualistica della libertà, a questa sorta di irradiazione delle teorie del neoliberalismo economico in campi strategici del futuro umano: le biotecnologie, la deregulation mediatica, la liberalizzazione della sessualità, le stesse religioni libere "alla carta", rimisurate sulle voglie dell'individuo.

Nel dialogo con Jurgen Habermas, il futuro Benedetto XVI sottolineava che "la destabilizzazione dell'ethos è il principale pericolo del nostro tempo, è il nodo della nostra crisi culturale". Ogni impegno è temporaneo, ogni fedeltà è sotto condizione. Ci si chiede se, accanto e insieme alle grandi migrazioni, la mobilità sia una dimensione talmente incisiva nella vita delle persone da far pensare che l'umanità sia tornando al nomadismo. Mobilità nello statuto del lavoro, nomadismo familiare (col tasso di separazioni e divorzi triplicato in vent'anni), nomadismo politico anche.

Con il risultato di un rilassamento del legame sociale, senza il quale una società cede il posto a un agglomerato di individui giustapposti divenuti estranei gli uni agli altri, se non competitivi reciprocamente fino all'ostilità. E per quanto riguarda il legame familiare, l'analisi di Henri Madras sull'*Europa degli Europei* (Gallimard) ha fatto riflettere sulla tendenza che sta portando la società tutta intera a strutturarsi non più sulla famiglia monocellulare ma sulla parentela, come figura allargata del legame familiare ricomposto, tanto da prefigurare un sistema in cui due poli sarebbero la mondializzazione (riprodotta dentro la struttura familiare mediante i media e Internet) e la parentela, mentre la politica sarebbe ridotta a una funzione puramente funzionale.

Se questi sono alcuni scorci possibili del mondo di domani, io credo che non si potrebbe che dare il benvenuto ad una forma di cristianesimo che, piuttosto che ritirarsi nella Tebaide spiritualista o nella irresponsabile fuga da un mondo di angoscia, si prenda in carico le sorti concrete del mondo, di questo mondo. Gli assicuri il legame con la memoria, ma una memoria spalancata sull'avvenire, come è proprio della tradizione della Chiesa.

E tanto più che di queste derive esso porta una parte di responsabilità. Proclamando l'identità assolutamente unica di ogni persona, il cristianesimo ha influenzato l'exasperazione dell'individuo. Squalificando le religioni della natura e del potere, laicizzando gli dei (sole, terra, mare, re) esso ha autorizzato l'umanità a trasformare la natura e a contestare il potere, gettando così le basi lontane dell'economia industriale e della democrazia. E' ben noto che il moderno processo di secolarizzazione sarebbe difficilmente comprensibile fuori di una prospettiva propriamente cristiana. Non a caso esso si innesta nel cuore della civiltà scaturita dalle radici cristiane, cioè dal "date a Cesare quello che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio", dal principio di distinzione tra società civile e società religiosa, tra legge civile e legge religiosa. Da queste stesse fonti è paradossalmente sgorgata la rottura, la rivolta contro l'assolutismo clericale, con la Riforma e con l'Illuminismo. Rotture che non hanno potuto misconoscere, malgrado tutto, che la laicità ben compresa, differente a un laicismo settario e antireligioso, è una idea al fondo molto cristiana, implica la

separazione, non l'esclusione, reclama di "distinguere per unire" secondo la formula cara a Jacques Maritain.

Yves Congar osservava che "il mondo non fa che rendere al cristianesimo ciò che ha ricevuto da lui in germe. Idee correnti, che i cristiani hanno talvolta un po' trascurate, ritornano loro dopo essere passate per le mani di operai più industriosi, forse anche dopo aver passato una stagione all'inferno (...). Può anche darsi che, formulando delle critiche, dei giudizi molto severi sulla vita della Chiesa, mettendo gravemente in questione certe attitudini dei cristiani, il mondo pronunci, senza saperlo, un giudizio di Dio (...). Capita pure che, sotto le questioni che il mondo pone alla Chiesa, sia Dio che interroga i suoi, stando alla porta e bussando a colpi di fatti e di avvenimenti. La Chiesa deve ascoltare simili appelli e, riservandosi il giudizio che le compete pronunciare, accettare certe questioni"¹.

Assumere questo criterio cognitivo potrebbe aiutare a un'intelligenza più chiara dei rapporti tra religione e politica. Lo stesso fenomeno della secolarizzazione, sotto questo aspetto, potrebbe essere una possibilità per meglio qualificare il credente, il quale perde le stampelle istituzionali e sociali che sostenevano il suo cammino e non potrebbe che appoggiarsi sulla sola fede in Dio. Lo stesso ordine morale di cui la Chiesa si vuole interprete e protagonista potrebbe trovare, come ha trovato, delle sollecitazioni dallo sviluppo di un'etica civile moderna, basata sulla conquista dell'autonomia, del pluralismo, della libertà ed uguaglianza dei cittadini.

In questo movimento incessante di reciprocità con la storia la Chiesa ha contratto molti debiti con correnti di pensiero e movimenti civili anche di origine non cristiana impegnati nella lotta nonviolenta (pensiamo a Gandhi) e sull'obiettivo di eliminare la guerra come istituto di diritto nelle relazioni tra i popoli, così come era stata abolita la schiavitù. La categoria dell'internazionalismo si è fatta largo a stento nella visione ecclesiocentrica prevalente nell'azione della Santa Sede, ancora sotto Pio XII, e ha dovuto attendere la "Pacem in terris" di Giovanni XXIII per essere adottata pienamente. "Che hai fatto del tuo fratello universo?" potrebbe chiedere a buon diritto il pensiero ecologico al cristianesimo, per il quale la figura di Francesco d'Assisi appare una eccezione, una magra consolazione a una regola di disprezzo della natura, abbandonata a una mentalità moderna che trasforma tutte le creature, incluso l'uomo, in oggetti.

Il fatto che la Chiesa cattolica abbia riconosciuto apertamente questi suoi debiti storici, nella Costituzione "Gaudium et Spes" del Vaticano II, rappresenta non solo una fonte di ispirazione profetica, ma anche un incessante criterio cognitivo per le teorie e prassi della laicità contemporanea. La Chiesa porta qualcosa e riceve qualche cosa. Non è del mondo ma vive nel mondo e succede che sia il mondo a prepararle, in qualche modo, il suo letto: un letto per nulla immobile, dato che si tratta del letto della storia.

Il Concilio lo riconosceva: "la Chiesa" può essere arricchita e lo è dallo sviluppo della vita sociale umana" e ammette di "ricevere aiuti vari dagli

¹ Yves Congar, *Vraie et fauste riforme dans l'Eglise*, Les Editions du Cerf, Paris 1968. ed.it. Jaca Book, Milano 1972, p.118 ss.

uomini di qualsiasi grado e condizione", anzi, riconosce che " molto giovamento le è venuto e le può venire anche dall'opposizione dei suoi avversari e persecutori".

Grazie alle affermazioni conciliari la laicità è stata riconosciuta come un valore dalla Chiesa, e non solo come statuto delle relazioni tra Chiesa e Stato ma anzitutto per il suo contenuto teologico e spirituale. Parafrasando un concetto di Berdiaev sul pane condiviso come questione prima spirituale che materiale, potremmo dire che anche la laicità è anzitutto una questione spirituale. Essa istituisce una critica ai falsi assoluti del potere economico, del denaro, della razza, della nazione, del sesso. Giovanni Paolo II affermava che la laicità "fa parte della dottrina sociale della Chiesa". Essa instaura nell'azione politica un principio antiidolatratico e antiintegralistico, di non appagamento, di ulteriorità instancabile, di razionalità bene intesa, di libertà, di pluralismo, di rifiuto del fanatismo e dell'intolleranza, di accoglienza delle differenze, di lotta al conformismo e al pensiero unico. Anche di fronte ai conflitti accesi dai fondamentalisti questa laicità interviene positivamente, cercando di deteologizzare il conflitto, di non pensarlo né di descriverlo come lotta tra Bene e Male, tra Dio e Satana.

E' come dire che la ragione moderna si trova messa in questione dagli esiti estremi delle forze di alienazione e di manipolazione messe in campo. Non si tratta solo di una crisi dello stato laico, ma di un ripensamento di fondo del paradigma ideologico della laicità, invalso storicamente, per il fatto che tocca con mano processi di totalitarismo insidiosi all'interno del sistema democratico, processi di esclusione, processi di riduzione funzionale e strumentale delle persone, di individualismo esasperato eccetera. D'altro canto si fanno luce anche segnali evolutivi attraverso i quali, mediante un processo indicibilmente doloroso, la laicità cerca di definirsi come il quadro regolatore di un pluralismo di visioni del mondo piuttosto che come un controsistema opposto all'universo religioso. Di qui lo spazio nuovo accordato alle forze spirituali e morali, invitate a collaborare al mantenimento e alla trasmissione dell'ethos democratico e alla definizione di codici di etica in diversi campi. Di qui anche la proposta, emersa in Francia, di un nuovo patto laico, che postula la laicizzazione della laicità, da intendere come patria comune per la crescita dei valori e il pluralismo delle visioni nell'interesse collettivo. Il presupposto del progetto è che la società moderna non è quella più indifferente alle religioni ma quella capace di accogliere una ricca diversità di posizioni, anche religiose per costruire assieme una alleanza al servizio di una rinnovata forma della libertà umana. Tale sarebbe l'antidoto più efficace contro i rigurgiti della violenza fondamentalista e l'uso politico della religione, per oliare gli affari e giustificare la guerra.

Questa nuova situazione interpella anche la Chiesa. Divenuta soggetto pubblico, essa sarà esposta a cercare di manifestare le proprie premure per l'umanità in modi che potrebbero dare l'impressione di non essere appropriati alla sua missione pienamente spirituale. Era anche la preoccupazione di Papa Giovanni XXIII il quale, in una nota diaristica del 1961, deplorava che i vescovi italiani si trovassero "più esposti alla tentazione di intromettersi al di là di ogni buona misura" e li sollecitava "ad astenersi dal prendere parte a qualsivoglia

politica e controversia e dal dichiararsi per l'una o per l'altra fazione o frazione". Si occupassero invece di predicare a tutti "egualmente e in modo generale la giustizia, la carità, l'umiltà, la mansuetudine, la dolcezza e le altre virtù evangeliche", essendo convinti che la predicazione del Vangelo, la cura della liturgia, l'istruzione religiosa, la preghiera eccetera possono contribuire "a risolvere anche i problemi di ordine temporale assai meglio che altri accorgimenti umani non vi possano riuscire".

Questa distinzione tra missione evangelizzatrice e ordine politico venne avallata dal Concilio Vaticano II. La "Gaudium et Spes" afferma "il diritto della Chiesa di predicare con vera libertà la fede e insegnare la sua dottrina cristiana sulla società e dare il giudizio morale anche su cose che riguardano l'ordine politico quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime". Ma la Costituzione stabilisce un limite a questo intervento laddove dice che "questo la Chiesa farà utilizzando tutti e solo quei mezzi che sono conformi al Vangelo e al bene di tutti", precisando che tali mezzi devono essere non quelli propri del potere politico, ma quelli poveri pertinenti ai servitori della parola di Dio.

La concezione polemica, sospettosa e negativa intrattenuta dalla cultura cattolica dominante circa la laicità subiva, grazie ai pronunciamenti del Concilio, una riconversione: ne prendeva atto Paolo VI che nella «*Octogesima adveniens*» (1971) ricavava dalla nuova dottrina conciliare l'indicazione fortemente innovativa e anti-integralistica secondo la quale «non è compito della Chiesa formulare soluzioni concrete, e meno ancora soluzioni uniche, per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno, anche se è suo diritto e dovere pronunciare giudizi morali su realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale».

Del resto l'esperienza della storia dovrebbe aver insegnato ai suoi rari alunni che la Chiesa non ha nulla da guadagnare dalle larghezze dei poteri stabiliti, col rischio di dare l'impressione di essere tornata portatrice di una ideologia ufficiale onnipotente. Non ha nulla da guadagnare dalla pretesa tentatrice di tornare "religione di Stato" in una condizione di reale privilegio né da una nostalgica pretesa di antagonismo clericale alla inesorabile laicità della storia. V'è da temere che per questa via essa sprechi il potenziale etico-religioso, smarrisca o faccia ombra al tesoro spirituale della sua preziosa testimonianza.

Vale in modo permanente l'osservazione dell'abate Rosmini secondo il quale la sovrapposizione del potere religioso e del potere politico nella Chiesa la snatura e che quando essa "diventa arbitra delle sorti umane, allora solo è impotente, ella è il Davide oppresso sotto l'armatura di Saul, quello è il tempo del suo decadimento".

Di qui l'impressione che la Chiesa italiana sia spinta a esorbitare dal proprio campo intervenendo sulle forme in cui lo Stato può e deve legiferare, con attente mediazioni fra l'ordine dei valori e la complessa realtà sociale in rapida trasformazione, su situazioni che di fatto sono presenti nella nostra società, che ha ben diritto di inquadrarle in un minimo di normativa civile, ad evitare mali maggiori. Posizione conciliarmente fondata e tanto più considerando le

premure espresse dall'attuale papa per il ritorno ad una fede di convinzioni, contro le derive del cattolicesimo politico.

Si ripete che la Chiesa deve dare un orientamento, una indicazione di valori, ispirandosi a un senso di compassione, di misericordia per la condizione umana: in questo la sua parola, la sua forza di convinzione sono le benvenute. Non sempre infatti la ricerca di nuove forme per l'amore umano, anche se eccedono quelle consacrate nelle istituzioni pubbliche, è priva di valori e di proprie giustificazioni di coscienza: ed è precisamente in questo sempre più ampio pianeta delle unioni informali, prive di riconoscimento giuridico, che la parola del Vangelo può essere più efficace e anche più liberante.

Quella della Chiesa è una forza spirituale da cui si attende l'annuncio alto del Vangelo sull'amore umano. La legge non fa i costumi, può solo proteggerli quando ci sono. Bisogna che l'ordine esista nelle coscienze prima che nel testo della Gazzetta Ufficiale. L'assoluta indissolubilità del vincolo matrimoniale non potrebbe essere capita che ponendosi al centro della fede cristiana, la quale fa del matrimonio un sacramento e allarga le tende del suo amore anche ai randagi dell'amore, ai feriti della vita, senza alcuna discriminazione, mettendo al primo posto nel Regno dei Cieli "pubblicani e prostitute" come Cristo assicurava.

Parafrasando una avvertenza dello scrittore cattolico Georges Bernanos – in uno scritto attualissimo del 1941 intitolato "La legge e i costumi", - si potrebbe concludere dicendo che ricristianizzare a colpi di decreti legge una nazione è forse la tentazione maggiore cui oggi la Chiesa si sta esponendo. Mentre si attira l'attenzione sul fatto che, proprio per la secolarizzazione accelerata del costume, sarebbe preferibile che la Chiesa tornasse più decisamente all'opzione della formazione delle coscienze dei cristiani. Ma se nella loro saggezza i pastori ritenessero di prendersi il rischio di intervenire anche sulle scelte concrete dell'ordine politico, allora non potrebbero esimersi dalla legge comune della discutibilità delle posizioni così affermate nell'agorà pubblica, facendosi scudo delle loro prerogative sacrali per pretendere l'immunità da ogni discussione fino a tacciare di intimidazione ogni possibile riserva o difformità di opinione.

Del resto, è l'attuale papa che ha teorizzato che alla sfida della secolarizzazione bisognerà anzi opporre una ripresa di convinzioni e di testimonianza dei cristiani: "Se noi non siamo convinti e non riusciamo a convincere non abbiamo il diritto di essere pubblici. In tal caso dovremmo riconoscere di essere superflui. Ma, attraverso la nostra assenza di convinzione, toglieremmo alla società ciò che per essa è obiettivamente insostituibile: le fondamenta spirituali della sua umanità e della sua libertà. L'unica forza attraverso la quale il cristianesimo può acquisire una valenza pubblica è, in definitiva, la forza della propria verità interiore".²

² Joseph Kardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen – Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg-Basel-Wien 1997, p.244 e 247..