

Per una laicità senza aggettivi

Giacomo Cives

La laicità dello Stato caratterizzata dalla separazione dalla Chiesa e dalla tutela da una reciproca invadenza è un tema d'attualità. Con aggettivazione ambigua e riduttiva si tende oggi a insidiarla e in sostanza a limitarla da parte della Chiesa erodendo le posizioni avanzate e aperte raggiunte in questo campo dal Concilio Vaticano II. A fare il punto sui pericoli spesso nascosti e mascherati e le insidie delle proposte in questo campo e a difendere in ultima istanza il valore dell'autonomia dello Stato e delle coscienze dei cittadini, un apporto davvero importante è recato ora dal volume di Gustavo Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*¹.

«Contro l'etica della verità – scrive Zagrebelsky (p. VII) – significa *a favore* di un'etica del dubbio. Al di là delle apparenze, il dubbio non è affatto il contrario della verità. In certo senso, ne è la ri-affermazione, è un omaggio alla verità. È incontestabile che solo chi crede nella verità può dubitare, anzi dubitarne».

Il dubbio è fiducia nella conoscibilità, ma insieme consapevolezza della sua problematicità. «Il dubbio [...] presuppone l'afferrabilità delle cose umane, ma, insieme, l'insicurezza di poterle afferrare veramente, cioè la consapevolezza del carattere necessariamente fallace o mai completamente perfetto della conoscenza umana, cioè ancora la coscienza che la profondità delle cose, pur se sondabile, è però inesauribile». E l'autore conclude: «Il dubbio contiene dunque un elogio della verità, ma di una verità che ha sempre e di nuovo da essere esaminata e ri-scoperta. Così l'etica del dubbio non è contro la verità, ma contro la verità dogmatica» (p. VIII).

In conclusione «essere per l'etica del dubbio non significa affatto sottrarsi al richiamo del vero, del giusto, del buono e del bello, ma, propriamente, cercare di rispondere alla chiamata, in libertà e responsabilità verso sé stessi e verso gli altri».

Allora elogio del dubbio come strumento di ricerca, inesauribile e incessante, di una verità senza maiuscola, una verità senza dogma. L'A. sottolinea il valore della continua ricerca dell'uomo che deve essere senza prosopopea e intolleranza, sapendo che si tratta di una ricerca interminabile, ispirata al me-

¹ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

todo della ragione e nutrita di una speranza umanistica e laica e non derivata e derivabile – come oggi si afferma con intolleranza – esclusivamente della fede. Ma non hanno recato speranza filosofia greco-romana, Umanesimo e Rinascimento, fiducia nell'uomo interprete delle Scritture, Illuminismo, Rivoluzione francese, Socialismo? Speranza non senza frutti, e liberazione da autoritarismi e sopraffazione.

Viene subito spontanea un'analogia su di una riflessione che in anni lontani mi colpì profondamente: parliamo piuttosto di «veramente» che non di verità, facilmente declinante verso la rigidità ontologica, diceva Dewey, propugnatore del metodo dell'intelligenza, che unisce logica, etica, politica, educazione, e che problematizzando l'esperienza guida a soluzioni provvisorie via via a loro volta da problematizzare, nella dinamica fini-mezzi, in un cammino continuo, rischioso e senza conclusioni ultime in cui si realizza la dignità dell'uomo.

Il tema del dialogo del dubbio, del rischio, della ricerca, della validità della relatività responsabilizzante e operosa, senza albagia e intolleranze, è certamente anche il tema di Dewey, caro alla nostra generazione di laici democratici, e insieme, per guardare all'Italia, dei Borghi, dei Visalberghi, dei Capitini, degli Abbagnano, dei Bobbio (del resto questi particolarmente anche qui considerato in un saggio specifico, oltre che in altre occasioni).

Gustavo Zagrebelsky, che in *Contro l'etica della verità* ha raccolto numerosi articoli e saggi di questi ultimi anni apparsi specialmente su «La Repubblica», è stato presidente della Corte costituzionale ed è autorevole docente di Diritto costituzionale e Giustizia costituzionale nell'Università di Torino. Tra la sua numerosa produzione voglio ricordare *Lo Stato e la Chiesa* dalla tematica affine a quella di questo volume laterziano (Roma, La Biblioteca di Repubblica, 2007), in cui Ezio Mauro nella «Introduzione» ha fatto presente come lo studioso in risposta alla domanda di fondo «Chiesa e democrazia sono compatibili?» rispondeva (pp. 6-7) che «è ovvio che la Chiesa ha il diritto (per il Concilio Vaticano II è addirittura un dovere) di pronunciarsi su qualunque materia, anche di competenza schiettamente dello Stato, per ricordare la sua dottrina pertinente. Ma queste prese di posizione sono destinate alla coscienza dei credenti e di quanti riconoscono alla Chiesa un'autorità morale con cui confrontarsi: mentre l'articolazione pratica delle scelte politiche è demandata all'autonoma decisione dei laici, credenti e non credenti, sotto la loro responsabilità».

Nelle prese di posizione di papa Ratzinger, secondo Zagrebelsky, ha continuato Mauro, pare tornare «la dottrina del cardinale Bellarmino della *'potestas indirecta in temporalibus'* da parte della Chiesa», quando ritenga di ingerirsi nelle competenze statali, «se c'è una ragione religiosa per farlo». E quando lo Stato non si confà, ecco ora l'accusa di relativismo, edonismo, nichilismo.

Contro l'etica della verità è una risposta puntuale dello studioso, formulata in termini di grande chiarezza con alta ispirazione culturale e insieme minuziosa attenzione per il dibattito attuale, all'offensiva restauratrice ratzingeriana, contrapposta alle grandi aperture della Chiesa al mondo contemporaneo

del Concilio Vaticano II, voluto e sostenuto, contro le resistenze della Curia², dai due grandi pontefici illuminati Giovanni XXIII e Paolo VI.

Il Concilio, ricorda Zagrebelsky, presentava per la prima volta per la Chiesa nella *Gaudium et spes* l'adesione alla democrazia, sia pure come scelta preferenziale³. La Chiesa si offriva allora alla libera adesione dei credenti, non era al servizio della affermazione dei poteri (p. 56), e si muoveva nello spirito di Bonhöffer espressa nel testo *Resistenza e resa*⁴, scritto nella prigionia nazista, Bonhöffer il teologo protestante che è stato assassinato nel 1945 poco prima della fine della guerra. Si trattava della proposta non dell'«autorità del dogma trionfante» ma del «fragile, umile e responsabile ascolto del sussurro divino che chiede di essere inteso fuori di ogni garanzia di certezza» (pp. 152-153).

Mi si permetta a margine di ricordare che la contrapposizione delle tesi di papa Ratzinger, orientata al ritorno alle intransigenze del passato, di fronte alle aperte e innovative scelte del Concilio Vaticano II, è stata anche rilevata nel recente mio saggio *Laicità e religioni oggi*⁵.

L'A. mostra l'insidia dell'insistente proposta del Vaticano di inserire nella Costituzione europea il riferimento alle origini cristiane della cultura dell'Europa. A parte che quelle radici, come già ricordavo a proposito della speranza, sono molteplici e tutt'altro che solo cristiano-cattoliche, è evidente l'intento della Chiesa, dice l'A., di usare questo riconoscimento ai fini di un trattamento di favore (cfr. p. 17) per ottenere via via l'esposizione del crocefisso negli uffici pubblici, maggiori sovvenzioni per le scuole cattoliche, più spazio per l'insegnamento nelle scuole della religione cattolica, esenzione fiscale per le istituzioni cattoliche, e avanzare «la candidatura a valere per la società tutta intera, per esempio, oggi, su questioni come il divorzio, l'aborto, la ricerca scientifica e i suoi limiti, le forme della convivenza delle persone, il concepimento della vita e il controllo delle nascite, la disponibilità della vita nei suoi momenti terminali». E poi «l'equiparazione simbolica delle autorità religiose alle autorità civili nelle cerimonie civili e la partecipazione istituzionale [...] delle autorità civili alle cerimonie religiose [...], la spettacolarizzazione e, quindi, l'omogeneizzazione [...] del momento religioso e di quello civile». Un riconoscimento che sarebbe grave fonte di ambiguità, «perché ripropone un'alleanza tra religione e potere pubblico, dove la forza etica dell'una è chiamata a sorreggere la forza politica dell'altro e viceversa» (pp. 31-32).

Tutta questa invadenza della Chiesa è coperta dalla sua proposta di una «nuova e giusta laicità». Ciò in opposizione al netto principio della separazione tra Chiesa e Stato risultato dalla tragedia delle guerre di religione (p. 44) e da noi oggi in aperta violazione dei principi del preambolo della «Revisione del

² Cfr. G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, Il Mulino, 2005.

³ G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica*, cit., pp. 87 e 135.

⁴ Cfr. D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa*, trad. it., Cinisello Balsamo, San Paolo, 1988.

⁵ G. CIVES, *Laicità e religioni oggi*, in F. CAMBI (a cura di), *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, Roma, Carocci, 2007, pp. 101-114.

Concordato» del 1984, nel quale all'affermazione costituzionale della separazione tra Stato e Chiesa si affiancava quella della Chiesa, sancita dalla *Gaudium et spes* del Concilio, per cui la missione ecclesiastica «non è governare, ma diffondere il messaggio evangelico, illuminando così la vita sociale e promuovendo il 'bene comune'» (p. 53). Là si dichiarava (cap. IV, n. 76) che «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome nel loro campo».

La giusta laicità non è dunque per nulla laica e nasconde con l'idea contro-riformistica della «*potestas indirecta*» della Chiesa quella del «cattolicesimo-religione civile», che «sembra essere assai gradito, per i vantaggi materiali che possono derivare, sia agli uomini di Chiesa che a quelli dello Stato» (p. 57). Questa idea, pur sostenuta dalla Chiesa fin dal IV secolo, «appare come una bestemmia dal punto di vista del messaggio di Gesù di Nazareth, ridotto a strumento di governo e ideologia».

Ma molte altre, oltre a questo insorgente conflitto implicito, pur non denunciato per i reciproci vantaggi intanto derivati, tra Costituzione e nuova visione di una «giusta laicità», sono le insidie delle attuali proposte e iniziative ecclesiastiche.

Così Zagrebelsky denuncia l'ipocrisia del dialogo proposto dalla Chiesa oggi (pp. 81-85): un dialogo in realtà apparente, segnato dalla superbia della Chiesa, che si considera unica detentrica della Verità, e guarda ai credenti di altra fede o non credenti con falsa tolleranza, disposta a dialogare solo per opportunismo, con arroganza, con fini apologetici e mirando alla conversione altrui, con umiltà non vera e solo tattica. Ben altra, rileva ancora l'A., era l'ispirazione del Concilio.

Con uguale nettezza l'A. risponde alla tesi della supremazia della Chiesa che viene avanzata anche ad uso dei non credenti nel nome della natura e del «diritto naturale», che a sua volta ricondurrebbe al Creatore. Ma il diritto naturale «è il terreno dei più radicali conflitti» (p. 107), e si è prestato alle formulazioni più diverse. Lungi da una validazione scientifica e universale, il diritto naturale, su cui tanto insiste l'indicazione pontificia, si rivela in ultima istanza «non [...] un concetto biologico o sociologico bensì, con Tommaso d'Aquino, teologico», come sostenuto dal «teologo della Casa pontificia» Wojciech Giertych in un Congresso internazionale sul diritto naturale tenutosi presso l'Università Lateranense nel febbraio 2007.

Bisogna ben distinguere per la Chiesa, sostiene Zagrebelsky, l'etica della verità da quella della carità. La prima parla per concetti astratti, la Vita, la Famiglia, l'Umanità, e scivola nell'esercizio del potere e del dominio, la seconda implica «un concreto rapporto di dedizione che coinvolge e si esprime in concreti atteggiamenti, azioni e rapporti di compassione (nel senso proprio di azione in comune)» (p. 97). Compassione, si può anche rilevare per inciso, un tema di fondo (a proposito di dialogo interreligioso) del buddismo. Circa il quale non posso dimenticare un affollatissimo convegno tenutosi nell'Aula magna della «Sapienza» di Roma nel 2002, promosso dall'associazione buddista Soka Gakkai, nel quale Aldo Visalberghi ed io esaminammo le convergenze presenti tra la pedagogia di ispirazione buddista e quella di ispirazione occidentale (io in particolare mi occupai delle analogie del pensiero educativo

del giapponese Makiguchi, morto nel 1944 in prigione, durante la seconda guerra mondiale, ove era stato rinchiuso per il suo anticonformismo e pacifismo, e Maria Montessori, non sorda specie nel suo periodo indiano, alle suggestioni della visione cosmopolita del «piano cosmico»).

Gesù di Nazareth, nota l'A., pratica «l'amore concreto», non fa uso di «verità generali e astratte» (p. 18). Si rivolge ai singoli «tormentati da malattie e dolori» e propone parabole che «parlano tutte di esseri umani in carne ed ossa». La Chiesa dell'etica della verità, o meglio Verità, propone invece una dottrina impersonale che vuol essere universale ma che supplisce con il legalismo all'indebolimento della fede.

E a proposito di questo indebolimento, la Chiesa non si limita a proporre le sue indicazioni ai credenti, perché le sostengano e le praticino, ma tratta pure come istituzione con i governi, perché impongano a tutti, credenti e non credenti, le sue affermazioni. Una procedura, un doppio tavolo, un «doppio peso» che sono un vero «problema per la democrazia» (p. 95). La democrazia è un terreno aperto alle possibilità, alla comprensione, al confronto e alla mediazione, e non accetta posizioni rigide irrinunciabili, escludenti incontri fattivi e accomodamenti. Nessuno nega alla Chiesa di ispirarsi a principi di fondo come del resto alla democrazia di guardare a criteri fondamentali di uguaglianza, di tolleranza. Ma da questi devono derivare determinazioni pratiche condivise, sia pur caratterizzate da provvisorietà e possibilità di revisione. La ragione, la disponibilità, il dialogo effettivo rimangono basi per il cammino storico della democrazia, segnata da consapevolezza della relatività positiva, segnata – si torna al punto di partenza – dalla valorizzazione della apertura al dialogo e del rifiuto del dogma e dell'eterodirezione delle coscienze.

La conclusione di *Contro l'etica della verità* implica l'affermazione di una appunto laica speranza: quella che il dubbio animatore e vitalizzante sia vissuto anche dai credenti. «Il dubbio non è condizione esistenziale esclusiva del laico» (p. 155). E a questo proposito l'A. ricorda dalla Bibbia «il mormorio di un vento sottile» con cui il Signore comunica al profeta Elia sul monte Oreb. E al parlare del Signore in «questo modo discreto» agli uomini ben «si attaglia quanto dice il Salmista: 'Una parabola ha detto l'eterno, due ne ho udite'».

Così bisogna distaccarsi, scrive con equilibrio l'A., da un lato dall'asservimento al dogma, dall'altro all'esclusivismo di un dubbio compiaciuto, radicalmente scettico e fine a se stesso. Per credenti e laici, «tra questi due estremi, è aperto il campo di una vasta cooperazione» (p. 156). Quella che è richiesta per una autentica e vitale «convivenza democratica».

Con tonalità analoghe invitava a farsi laiche le confessioni religiose Franco Cambi⁶, scrivendo che «è necessario portare laicità (tolleranza, dubbio, dialogo) nello stare-nel-religioso e aprirlo così con altre forme del religioso stesso, sollecitando non solo il riconoscimento delle differenze e la loro legittimazio-

⁶ F. CAMBI, *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in F. CAMBI (a cura di), *Laicità, religioni e formazione*, cit., p. 43.

ne, ma anche un'opera di confronto e/o di integrazione tra confessioni diverse, che da nemiche possono e debbono farsi collaborative e aperte all'ascolto e, appunto, al dialogo». Tra laici e perché non anche con le prospettive dei non credenti? E Cambi prosegue: «Anche questo è un compito pedagogico e di complessa, molto complessa portata. [...] Esso indebolisce e spiazza le identità. Queste rispondono chiudendosi in se stesse e rilanciando le vecchie forme di appartenenza (a matrice dogmatica: si parla di 'radici fondanti', di strutture irrinunciabili; e così si creano, subito, steccati) e di presenza sociale (il proselitismo da un lato, gli accordi politici dall'altro), proponendosi [...] quale nuova matrice di un'etica pubblica, che rimette le chiese in un legame partecipato con gli Stati, cui si offre – nel tempo di una deriva pluralistica letta come relativismo e questo», aggiungiamo arbitrariamente, «come scetticismo e agnosticismo etico – un'ancora ideologica». E su questa frontiera si attesta particolarmente la Chiesa cattolica, per cui «oggi, nel cattolicesimo soffiano più venti di restaurazione che di dialogo e rinnovamento», edulcorando e accantonando lo stesso Concilio, «reintepretato in modo neocon».

Senza dubbio cattolici del «dissenso» (ma, repressi, oggi in forte diminuzione), «cattolici adulti», «cattolici a modo loro» si adoperano per far passare la Chiesa dal dogmatismo autoritario all'autentico dialogo, in una prospettiva democratica non strumentale. Ahinoi, sono però oggi in forte minoranza, in una Chiesa nettamente recessiva, che via via vien spegnendo, si è rilevato più volte, le conquiste del Concilio Vaticano II.

Ma incontrato nelle pagine precedenti il motivo della speranza lasciamo che la speranza laica nella forza della ragione e della disponibile solidarietà aperta degli uomini seguiti a sostenere credenti e non credenti in un futuro spontaneo incontro in una piena società democratica, libera e giusta.

Intanto è bene, per il bene di tutti, che venga responsabilmente contrastata l'offensiva clericale in atto, che vuole respingere al passato preconciliare. Come fa egregiamente *Contro l'etica della verità*, un libro denso e illuminato, che abbiamo voluto segnalare, illustrandolo e commentandolo, per la sua capacità di sgonfiare con serenità e limpidezza tante invadenti argomentazioni ecclesiastiche attuali, non prive di pretestuosità e spesso di sostanziale arroganza, dietro apparenza di benevola discorsività.