

## Funzioni della laicità

La semantica della laicità è piuttosto controversa. Nato come termine per designare il fedele cattolico, il battezzato che non è sacerdote o religioso, con l'epoca moderna, specialmente in Europa (in Francia e in Italia in particolare), la parola laico subisce poco a poco una sorta di inversione semantica. Con tale parola non si indica più il credente, membro del popolo di Dio (*laikos*, "colui che è del popolo" secondo il termine greco), bensì l'agnostico, il non credente, soprattutto colui che, considerando la religione un fatto eminentemente privato, è contrario all'idea che la religione faccia sentire il suo peso nella sfera pubblica. In questo senso i difficili rapporti tra Stato moderno e Chiesa cattolica, rappresentano soltanto un lato della complessa vicenda storico-culturale della laicità, la quale, investendo in generale la dialettica moderna tra religione e politica, fede e ragione, finisce per coinvolgere il senso stesso della modernità. Del resto, se ci pensiamo bene, è proprio questa la posta in gioco nell'odierno dibattito sulla laicità. Siamo di fronte allo sfinimento di certo spirito moderno, il quale, partito all'insegna della libertà, dell'autonomia e dell'emancipazione dai cosiddetti pregiudizi religiosi, si trova ormai sempre di più in balia di sistemi sociali (l'economia, l'apparato tecnico-scientifico, la stessa politica) che sembrano procedere come se gli uomini non esistessero. Le grandi sfide della bioetica, quelle della miseria scandalosa che attanaglia molti popoli della terra, quelle che scaturiscono dall'incontro tra diverse civiltà, reso inevitabile dalla globalizzazione e costantemente in bilico sul baratro dello "scontro", sono diventate insomma una sorta di cartina al tornasole della nostra crisi. Ma una cultura impregnata di pensiero debole, relativismo e scientismo e che soltanto su questa base si definisce "laica" non è certo in grado di fronteggiarle in modo "umano". Mi spiego in questo modo la sensibilità nuova che sembra emergere nei riguardi delle grandi tradizioni metafisico-religiose sulle quali il nostro Occidente, la nostra modernità occidentale si sono sviluppati. Un nome valga per tutti: Juergen Habermas. Soltanto pochi anni addietro questi scriveva con fastidiosa supponenza della fine della religione, grazie al dispiegamento dello spirito moderno; oggi, pur con molte esitazioni e incertezze, riconosce la "forza delle tradizioni religiose" nell'articolare certe "intuizioni morali", certi "possibili contenuti di verità" capaci di essere tradotti "in un linguaggio generalmente accessibile" (Habermas 2006, 35). Significative sono anche le prese di posizione di Nikolas Sarkozy in ordine alla necessità di ripensare la "laicità francese" e il ruolo pubblico della religione, come pure quelle di Marcello Pera e Giuliano Ferrara nel dibattito italiano. Ma è grazie soprattutto al magistero di Giovanni Paolo II e del suo successore Benedetto XVI, che fede e ragione, religione e politica sembrano riguadagnare il centro della scena, come dimensioni capaci di "ritrovarsi" e di illuminarsi reciprocamente, al fine, non più di rinnegare, bensì di valorizzare a pieno il contributo in termini di libertà e autonomia individuale, la differenziazione di religione e politica, diciamo pure, la laicità, della cultura moderna. Per dirla con le parole di Benedetto XVI all'Università di Regensburg, si tratta di operare una "critica della ragione moderna dal suo interno" che "non includa assolutamente

l'opinione che ora si debba tornare indietro, a prima dell'Illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna", bensì che sappia riconoscere "senza riserve" ciò che di "valido" è stato prodotto "nello sviluppo moderno dello spirito".

Se ho intitolato questo mio intervento "Funzioni della laicità" è precisamente perché considero la laicità una delle conquiste più "valide" e preziose della cultura occidentale. La differenziazione tra religione e politica, il pluralismo e la libertà delle nostre istituzioni liberaldemocratiche, la consapevolezza (soprattutto da parte dei non credenti) che tutto ciò si è sviluppato grazie al contributo decisivo della fede cristiana, nonché la consapevolezza (soprattutto da parte dei credenti) che in una società pluralista occorre saper rendere ragione delle verità che derivano dalla propria fede, evitando la pretesa che esse diventino vincolanti per tutti senza il consenso almeno della maggioranza degli interessati; tutti questi sono tratti importanti della particolare laicità che si è sviluppata in Occidente. Una laicità resa possibile e in parte purtroppo anche ostacolata, almeno in un certo periodo della storia europea, da una parte considerevole della cultura cristiana, ma che oggi nessuno dovrebbe mettere più in discussione, specialmente se si vuole impedire che la politica si faccia religione: la principale funzione, lo dico fin d'ora, della laicità.

Viviamo, come si sente dire spesso, in una società "aperta". Dobbiamo altresì riconoscere che le opinioni in merito al significato da attribuire a questa apertura sono assai discordanti. Mi pare tuttavia che almeno su un paio di punti occorra trovare al più presto un accordo. Detto in modo un po' schematico, si tratta di riconoscere anzitutto che la nostra società è aperta perché laica; in secondo luogo che questa apertura non va interpretata come indifferenza a tutto, ma che anzi, più si fanno impegnative le sfide con le quali dobbiamo fare i conti, più diventa indispensabile uscire dalla sua autocomprensione relativista, chiarendo le condizioni storico-culturali che l'hanno resa veramente possibile. Come ho già detto, in gioco è la vicenda stessa della modernità e della cosiddetta secolarizzazione, a proposito della quale giova forse ripetere qualcosa che almeno i classici della sociologia, da Max Weber a Niklas Luhmann, hanno sempre sottolineato con estrema chiarezza, e cioè che senza il Cristianesimo non avremmo mai avuto né la scienza, né la politica, né il diritto, così come si sono sviluppati a partire dall'epoca moderna. Quanto alle resistenze da parte della Chiesa cattolica al loro dispiegamento, solo in parte giustificate dall'aggressività mostrata nei suoi confronti da certa cultura moderna, esse costituiscono una vicenda amara, della quale, specialmente in Italia, sentiamo ancora oggi gli effetti negativi. La "questione romana", il clericalismo e il laicismo che ne sono scaturiti non hanno certo favorito lo sviluppo nel nostro paese di una laicità consapevole dell'importanza della differenziazione di religione e politica e della loro necessaria interconnessione. Ma soprattutto (e questo vale non soltanto per l'Italia) direi che ci hanno fatto dimenticare il debito della laicità nei confronti della tradizione cristiana, rendendo in questo modo estremamente labile l'identità della nostra cultura politica e la sua capacità di fronteggiare le grandi sfide che abbiamo di fronte, prima fra tutte quella dell'incontro con l'Islam.

Dopo l'11 settembre 2001, sappiamo che il tema dell'identità occidentale è balzato di nuovo al centro dell'attenzione. Ma sappiamo anche quante diffidenze esso

incontri nella nostra cultura. Per certi versi si direbbe che, in tema di identità, l'Occidente europeo voglia ormai conformarsi ai canoni "liquidi" di un mondo sempre più frammentato e privo di riferimenti normativi condivisi, i canoni di una cultura "debole", orgogliosa della sua debolezza, fundamentalmente relativista e, in quanto tale, aperta indifferentemente a tutto. Eppure, lo ripeto, questa è soltanto una parte della verità. Sotto la pressione del relativismo che lo minaccia al suo interno e del fondamentalismo terroristico che lo minaccia dall'esterno e dall'interno, l'Occidente europeo mostra infatti anche a qualcos'altro: per esempio una lenta, faticosa, ma evidente ripresa del tema delle radici della sua identità, una disponibilità nuova verso il ruolo pubblico della religione, nonché verso un'idea di ragione non riducibile a quella strettamente scientifica o funzionalista.

Mi sembra appena il caso di precisare come parlare di identità, a proposito della nostra cultura, non significhi affatto disporsi necessariamente a una "guerra di civiltà", né ritornare alle chiusure o alle aggressività che pure ci hanno caratterizzato nel passato; di certo però non possiamo nemmeno restare impantanati nella palude di un "laicismo" che spaccia per superstizione tutto ciò che non è "ragione scientifica", che liquida come "indebita ingerenza" tutto ciò che la Chiesa dice in materia di rispetto della vita umana dal suo concepimento alla fine, che spaccia per diritto ciò che invece è semplicemente un desiderio (come esempio, invero un po' deprimente, si veda in proposito l'ultimo libro di C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza 2006). Dobbiamo piuttosto riprendere consapevolezza di un'identità –la nostra- che è, sì, aperta, ma non relativista, permeabile verso l'esterno, diciamo pure, inclusiva nei confronti dell'altro, ma anche decisa a fronteggiare ciò che la minaccia dall'interno e dall'esterno. La forza della nostra cultura sta tutta nella capacità di relazionarsi continuamente con ciò che è "altro", senza perdere la consapevolezza di ciò che si è; nella capacità di tendersi il più possibile verso l'altro, senza spezzare i legami che si hanno con se stessi, con la propria storia e la propria tradizione. Esattamente quanto una parte rilevante della cultura occidentale non sembra più disposta a riconoscere. Basti pensare al trattamento riservato al tema delle radici cristiane nella Costituzione europea. Sappiamo invece, senza voler in alcun modo disconoscere il contributo del mondo giudaico, greco, romano o illuminista, che sono proprio le radici cristiane uno dei principali elementi portanti dell'identità europea, un'identità che è forte proprio perché elastica, non certo perché relativista, infingarda, rigida, aggressiva o chiusa verso l'esterno (Belardinelli 2004).

L'idea della trascendenza, la particolare escatologia cristiana, la stessa Chiesa, nel momento in cui entrano nella storia di un popolo e di una nazione, istituiscono una sorta di tensione costante in tutta la realtà. Di fronte al Dio di Abramo e di Gesù Cristo, nessun ordine del mondo, se così si può dire, è più lo stesso. E nonostante i fraintendimenti che possono esserci stati in proposito nel corso dei secoli, oggi pare abbastanza evidente che abbiamo a che fare con un ordine sempre attento alle distinzioni (le cose di Cesare e quelle di Dio), sempre "perfettibile", sempre sollecitato a una "novità" che, di per sé, non ammette irrigidimenti né sul piano della vita individuale, né su quello della vita sociale.

Proprio per questi motivi, riconducibili in ultimo alla trascendenza di Dio, nella quale si esalta peraltro la trascendenza dell'uomo, quale sua dimensione costitutiva, il Cristianesimo non è ipostatizzabile in nessuna delle forme secolari che sono più o meno riconducibili alla sua forza vivificante, né può essere considerato una "religione civile" in senso proprio. Chi pensa alla religione civile, e anche di questo si parla molto di questi tempi, pensa non a caso a una religione secolarizzata, capace di offrire legami, simboli, sentimenti civici e di appartenenza, attorno ai quali costruire una vera comunità, diciamo pure, una vera nazione. Ma il Cristianesimo è un'altra cosa. Pur essendo indubbiamente anche un importantissimo fattore di identità e di appartenenza "civica" (anche nazionale), il suo obiettivo primario è un altro; è quello di far conoscere la parola rivelata da Dio per la salvezza di tutti gli uomini. Come ha scritto di recente l'Arcivescovo di Bologna, Cardinale Carlo Caffarra, "la presenza della fede cristiana nella sfera pubblica non esaurisce la significatività che la fede cristiana si attribuisce in ordine al vissuto umano. Anzi, personalmente penso che non sia neppure questo l'aspetto più importante, dal punto di vista del credente, del significato che la fede ha per l'uomo" (Caffarra 2006). L'incidenza della fede cristiana come fattore di "civilizzazione" non è dunque perseguita direttamente, alla maniera della cosiddetta "religione civile", ma diventa una sorta di benefico effetto collaterale, qualcosa cioè che scaturisce soprattutto dalla capacità dei credenti di essere fedeli a se stessi, al mistero della croce e della risurrezione di Gesù Cristo.

Per inciso, faccio notare che questo è il motivo di una certa irriducibile ambivalenza del rapporto tra Cristianesimo e vita civile, del fatto cioè che i cristiani sono (o dovrebbero essere) "nel mondo", senza essere "del mondo"; ambivalenza che ha fatto da propulsore alla preziosa differenziazione tra religione e politica, senza la quale non avremmo mai avuto una cultura liberale e democratica, diciamo pure, una laicità, del tipo che si è sviluppato in Occidente. Faccio notare altresì che è questa la religiosità che muove la vita civile americana, non certo quella di una religione secolarizzata e ridotta a mero strumento di potere. Pur aspirando ad essere lievito di tutta la vita dell'uomo, il Cristianesimo non è riducibile a programma politico; pone alla politica dei "limiti" –questo sì-, limiti che consentono peraltro alla politica di articolarsi in senso liberal-democratico, senza diventare religione. Ma, fatta eccezione per le ideologie totalitarie, il Cristianesimo è compatibile con diverse opzioni politiche e di sicuro la cultura liberaldemocratica non ha nulla da guadagnare da certe marcate polarizzazioni che pongono i cristiani da una parte e i non cristiani dall'altra. Come ha sottolineato Benedetto XVI nel suo discorso di Verona, "la Chiesa non è e non intende essere un agente politico"; tuttavia essa ha anche "un interesse profondo per il bene della comunità politica". Se dunque possiamo stigmatizzare senz'altro le tentazioni del confessionarismo e del clericalismo politico, è pur vero che non si può pretendere che la Chiesa taccia, allorché nell'agenda politica, come sembra accadere sempre più spesso, entrano letteralmente questioni di vita e di morte, conflitti su problemi talmente acuti e laceranti, da chiamare in causa il senso ultimo che diamo, non soltanto al pluralismo e alla democrazia, ma alla nostra stessa vita e alla nostra dignità di persone umane. Sia le tentazioni clericali che quelle laiciste esprimono infatti una patologia della "laicità" della politica, la rottura di un equilibrio, precario e

prezioso insieme, grazie al quale la religione sa trattenersi dal diventare direttamente un “agente politico”, poiché sa che anche la sua efficacia politico-civile dipende in primo luogo dalla sua vitalità in quanto religione, e la politica sa riconoscere i propri limiti, diciamo pure, un vincolo morale che la trascende, poiché sa che da questo riconoscimento dipende in ultimo il suo carattere di politica liberale e democratica, ovvero il carattere di una politica preoccupata anzitutto di non farsi religione.

E siamo di nuovo alla principale funzione della laicità, la quale evidentemente non si assolve facendo della neutralità religiosa dello Stato una sorta di nuova religione. La volontà di escludere i contenuti religiosi o gli interventi della gerarchia ecclesiastica dalla politica rappresenta infatti semplicemente l’immagine speculare inversa di quella religione di Stato che il laicista dice di voler combattere. Tutto ciò l’abbiamo già visto con grande chiarezza (e molti purtroppo lo hanno anche vissuto sulla propria pelle) nei Paesi comunisti, dove l’ostilità nei confronti della religione è diventata una “religione politica”, secondo la terminologia di Emilio Gentile, ossia la “sacralizzazione di un sistema politico fondata sul monopolio irrevocabile del potere, sul monismo ideologico, sulla subordinazione obbligatoria e incondizionata dell’individuo e della collettività al suo codice di comandamenti” e, in quanto tale “intollerante, impositiva, integralista”, decisa a “permeare di sé ogni aspetto della vita individuale e collettiva” (Gentile 2001, XIV). Anche Hermann Luebbe ha scritto in proposito pagine assai illuminanti (Luebbe 1990, 2000). In ogni caso la laicità dovrebbe essere qualcos’altro. Potremmo dire che la sua principale funzione non è quella di sacralizzare un sistema politico, quanto piuttosto quella di metterci in guardia da tale sacralizzazione, affermando invece, da un lato, l’inviolabilità di certi diritti umani, tra i quali c’è senz’altro anche la libertà religiosa, dall’altro, l’importanza di una cultura e di istituzioni che garantiscano la pluralità delle idee, la libera competizione per il potere, il suo esercizio non ideologico e la possibilità che venga revocato attraverso mezzi pacifici e costituzionali.

In un’epoca come la nostra, nella quale, un po’ come ai tempi dei conflitti confessionali susseguitisi alla Riforma, torna a farsi sentire il problema della convivenza tra diverse culture e diverse confessioni religiose, è di questa laicità che abbiamo bisogno per consentire un pacifico pluralismo. Oggi come ieri, abbiamo bisogno di uno Stato laico che sia capace di garantire, politicamente e giuridicamente, la pacifica coesistenza di cittadini di diversa appartenenza religiosa e confessionale. Ma per conseguire questo obiettivo dobbiamo superare la comprensione dominante che, specialmente in Europa, abbiamo avuto e abbiamo della laicità. Le discussioni odierne su questo tema mostrano una sempre più evidente inadeguatezza religiosa e politica dell’illuminismo europeo, a fronte di una maggiore adeguatezza di quello americano. Con una battuta si potrebbe dire che mentre in Europa la distinzione della sfera religiosa da quella politica avviene in un contesto di reciproca delegittimazione, in America avviene all’insegna della reciproca amicizia. Ne fanno fede opere come il *Tractatus theologicus-politicus* di Spinoza, la *Lettera sulla tolleranza* di Locke, la *Religione nei limiti della pura ragione* di Kant, tanto per citare alcuni classici, come pure, e forse più ancora, la concreta prassi politico-istituzionale riguardante i rapporti tra Stato e Chiese così come si manifesta nella già citata “Questione romana” o nelle

penose battaglie culturali scatenatesi in molti Paesi europei contro la Chiesa cattolica a seguito soprattutto del Concilio Vaticano I. Il contrasto tra questo clima culturale e quello che emerge, poniamo, in *La democrazia in America* di Tocqueville è evidente. Alla volontà dell'illuminismo politico europeo di mettere la religione in un angolo corrisponde la volontà dell'illuminismo politico americano di tutelare e valorizzare il ruolo pubblico della religione. E mi pare che su questo punto i nostri amici americani abbiano ancora qualcosa da insegnarci. Il pacifico pluralismo tra diverse confessioni religiose non può certo essere garantito da uno Stato che sia a sua volta confessionale; ma nemmeno da uno Stato che, per essere laico, ritenga che tutte le confessioni religiose, in quanto tali, debbano essere considerate tutte allo stesso modo e relegate nella semplice sfera privata.

Premesso che il problema della pacifica convivenza tra diverse confessioni religiose si pone proprio perché alcune di esse, poniamo il Cristianesimo e l'Islam, pur con marcate differenze, hanno una sorta di naturale, costitutiva propensione a farsi sentire sul piano pubblico, non è pensabile che la soluzione del suddetto problema sia quella di privatizzarle tutte, poiché questo sarebbe uno snaturarle, un affronto inaccettabile al principio della libertà religiosa e della stessa laicità dello stato. Occorre pertanto battere altre strade. Una di queste potrebbe essere proprio quella di una laicità che, pur affermando il principio della distinzione tra Stato e Chiese, quindi la sovranità dello Stato costituzionale, non per questo pretenda di revocare alla religione il suo ruolo pubblico, anzi lo consideri apertamente una risorsa per la vitalità della comunità politica in generale, fatta salva ovviamente la compatibilità dei diversi valori religiosi con i valori fondamentali della stessa comunità (Pera 2006).

Le religioni, come è noto, esprimono in genere una totalità di significato e meritano tutte di essere rispettate. Ma questo non vuol dire che valgano tutte allo stesso modo. In quanto sistemi socio-culturali e istituzionali complessi, esse sono capaci di adattamento, di apprendimento e anche di autocorrezione. Tuttavia, nel momento in cui entrano in contatto o addirittura in conflitto tra di loro, anche le religioni debbono sottoporsi a una sorta di banco di prova che le costringa in un certo senso ad uscire dalla loro autoreferenzialità, ad accettarsi come articolazioni di una universale "umanità", che deve costituire la base di ogni confronto. E' nell'uomo il vero fondamento della pluralità delle religioni e delle culture; ed è il rispetto della dignità dell'uomo il vero banco di prova di ogni religione e ogni cultura, come pure di ogni libertà religiosa. E sebbene si tratti di un'idea sviluppatasi in Occidente grazie soprattutto alla religione cristiana, è pur vero che su questa base si può parlare a tutte le confessioni senza che questo appaia come una forma di omologazione religiosa. Direi pertanto che far valere nella vita civile questa idea di dignità come patrimonio non negoziabile e fondamento del nostro pluralismo rappresenti oggi un'altra importante funzione della laicità.

Trentacinque anni orsono, Arnold Gehlen scriveva che avremmo ricominciato a "prendere sul serio la religione", quando questa avrebbe riacquisito forza sufficiente per dar vita a "fronti disposti a combattere"(Gehlen 1971, 96). L'affermazione sembrerebbe quasi profetica, vista la violenza terroristica ispirata a

motivi religiosi che in questi ultimi anni ha fatto irruzione nel nostro mondo. Eppure, senza chiudere gli occhi innanzi ai terribili attentati che hanno sconvolto la vita di diverse nazioni, non possiamo permetterci di assecondare la logica della guerra di religione o dello scontro di civiltà. “Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio”, ci ha ricordato Benedetto XVI nel suo grande discorso all’Università di Regensburg. “Nel profondo”, come dice il papa, qui si tratta davvero “dell’incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione”. Ed è da questo incontro che soltanto può scaturire un vero dialogo tra le culture e le religioni. Una ragione che, anziché cimentarsi con le grandi domande della religione, la spinge nell’ambito dei desideri “privati”, non è capace di promuovere il dialogo tra diverse culture. Al contrario. Una tale ragione può solo generare diffidenza e ostilità; e questo non soltanto da parte di coloro che magari identificano *tout court* la propria cultura con la religione, ma anche da parte di coloro che, pur sensibili alla differenziazione di religione e politica, religione e scienza, religione e arte, diciamo pure fede e ragione, non si rassegnano ad accettare un concetto troppo angusto di ragione, che consideri magari “irrazionale” tutto ciò che non rientra nei rigidi canoni di ciò che è semplicemente ragione scientifica. Ancora con le parole di Benedetto XVI: “L’occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire un grave danno. Il coraggio di aprirsi all’ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza: è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente”. Ma aggiungerei che questo deve essere anche il programma di una laicità e di una modernità che vogliano uscire dal vicolo cieco in cui si sono cacciate, allorché hanno smesso di prendere sul serio la religione.

A questo proposito, merita attenzione la posizione assunta di recente da Juergen Habermas: “La controparte laica della coscienza religiosa divenuta riflessiva –egli scrive- è un pensiero post-metafisico che si definisce su due versanti. Partendo da premesse agnostiche, esso da una parte si astiene dal giudizio sulle verità religiose e insiste (con intenzione non polemica) su una rigorosa separazione fra fede e scienza. Dall’altra, si volge contro una concezione scientifica della religione e l’esclusione delle dottrine religiose dalla genealogia della ragione”(Habermas 2006, 43-44). Il tono generale del brano può destare qualche perplessità, specialmente per quanto riguarda il “pensiero post-metafisico”, ma indubbiamente siamo di fronte a un segnale che indica quanto meno la volontà di riconciliazione tra coscienza moderna e coscienza religiosa. Soprattutto trovo la posizione di Habermas interessante proprio per una laicità, che, in quanto coscienza critica della moderna differenziazione di religione e politica, fede e ragione, riesce ancora tener fermi sia il peso delle “dottrine religiose” in ordine alla “genealogia della ragione”, sia l’idea di verità come orizzonte del discorso razionale. Anche a rischio di apparire provocatorio, considero infatti la fiducia nella possibilità che la ragione abbia a che fare con la verità, con qualcosa che vale di per sé, a prescindere dal fatto che venga o meno riconosciuto, uno dei presupposti fondamentali per una adeguata comprensione della democraticità, della

liberalità, del pluralismo e della laicità della nostra cultura e delle nostre istituzioni politiche.

“Lo stato costituzionale democratico”, dice Habermas, “rappresenta in genere una forma di governo esigente, per così dire, sensibile alla verità”(Habermas 2006, 47). E a mio modo di vedere, egli ha perfettamente ragione, nonostante il fatto che, presi forse dalla regola aurea del principio di maggioranza, ce lo siamo in gran parte dimenticato. Tutti siamo più o meno d'accordo sul fatto che la laicità della democrazia, per dirla con Gian Enrico Rusconi, coincide “con lo spazio pubblico democratico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, si scambiano i loro argomenti e attivano procedure consensuali di decisione, senza chiedersi conto autoritativamente delle ragioni delle proprie verità di fede o dei propri convincimenti in generale. Ciò che conta è la reciproca persuasione e la leale osservanza delle procedure” (Rusconi 2000, 7). Ma non possiamo nasconderci i problemi che vengono fuori quando ci avviciniamo un po' di più agli elementi che compongono tale idea di laicità: la validità degli argomenti, la reciproca persuasione, le procedure consensuali di decisione. Si tratta infatti di elementi che non appartengono al medesimo ambito categoriale, né si combinano automaticamente in modo democratico; per farlo hanno bisogno di un *ethos* particolare che li ispiri e ne regoli la specialissima combinazione. A questo proposito vorrei ribadire alcune importanti ovvietà.

Non saremmo in una democrazia se la cogenza delle leggi venisse dedotta meccanicamente dalla validità degli argomenti in loro sostegno. D'altra parte una democrazia non può essere nemmeno indifferente alla bontà o meno dei suoi argomenti, diciamo pure, alla giustezza delle sue leggi, altrimenti la persuasione rischierebbe di diventare una questione puramente demagogica. Ad ogni buon conto, allorché si tratta di rendere una norma vincolante per tutti, democraticamente, non si può mai pretendere che la validità di un argomento sia più importante del numero delle persone che lo condividono. Non si può imporre alcuna norma contro la volontà della maggioranza. Ma questo non significa, ovviamente, che la maggioranza sia, in quanto tale, sempre nel giusto; significa semplicemente che, finché si vuol restare in una democrazia, nessuno può arrogarsi il diritto di imporre ciò che è giusto contro la volontà della maggioranza. Una democrazia è tanto più autentica, quanto più riesce a tener vivo il senso di questa dialettica tra la validità degli argomenti e le procedure in virtù di cui essi diventano socialmente vincolanti per tutti, anche per coloro che non li condividono. Proprio per questo essa ha bisogno di un determinato *ethos* diffuso tra i cittadini, di determinate convinzioni comuni circa la dignità e la libertà delle persone, di determinate virtù civiche, quali la fiducia (come accettare altrimenti il verdetto della maggioranza?), il senso del proprio dovere e altro ancora. Ma proprio qui sta il punto. Tanto più esiste infatti questo *ethos* condiviso, questo consenso diffuso su alcuni valori di fondo, e tanto più la vita democratica sarà incentrata sulle procedure consensuali di decisione. Questo non perché la validità degli argomenti adottati nelle discussioni politiche non abbia importanza, ma soltanto perché, essendo tali discussioni incentrate soprattutto su questioni, diciamo così, “secondarie” (non secondarie, si badi bene), ciò che diventa decisivo sono soprattutto le “procedure” in

virtù delle quali si sceglie una linea, anziché un'altra. La maggioranza vince; e vince in un contesto tale per cui, anche chi perde ne accetta di buon grado le decisioni.

La situazione cambia radicalmente nel momento in cui l'*ethos* comune di cui parlavo si indebolisce, fin quasi a dissolversi del tutto, e la comunità politica si trova per giunta ad affrontare sempre più spesso questioni "ultime", questioni, letteralmente, di vita e di morte, come sta accadendo nelle nostre democrazie. A questo punto non solo il baricentro dell'attenzione si sposta inevitabilmente sulla "validità degli argomenti", ma, essendo questi ultimi sempre più distanti gli uni dagli altri, si producono anche pericolose fratture nella comunità politica, che mettono in grave fibrillazione la stessa legittimità delle "procedure di decisione". Aborto, eutanasia, dignità dell'embrione umano sono esempi emblematici. Una certa ragione "laica" direbbe in proposito che vanno accettati soltanto quei "limiti" che sono riconosciuti dai partecipanti al discorso razionale. Ma questo non è sufficiente. Il consenso infatti può valere, e di fatto vale, come in parte ho già detto, allorché si tratta di deliberare in Parlamento questa o quella legge e renderla con ciò vincolante per tutti; ma, in linea di principio, il fatto che certi vincoli siano "discussi e accettati" non dice molto sulla loro effettiva validità. E se è vero che, nelle condizioni normali di una democrazia, l'essere "accettato" è più importante dell'essere "vero"; è altrettanto vero che questo vale soltanto finché la discussione non va a intaccare alcuni valori fondamentali, poniamo, il diritto alla vita o il diritto alla propria identità culturale. Quando questo succede, ci accorgiamo non a caso che la democrazia si inceppa; la semplice conta dei voti non è più sufficiente; maggioranza e minoranza tendono a delegittimarsi reciprocamente; in una parola, diventa decisiva la "validità degli argomenti", la loro conformità o meno alla "cosa stessa", direbbe Aristotele. Per questo considero la capacità di tener desta la "sensibilità per la verità" una funzione della laicità oggi più importante che mai.

La pratica democratica non può certo pretendere di dedurre dalla verità di un argomento il fatto che esso venga anche condiviso; la validità degli argomenti conta finché si discute; quando si tratta di "decidere", si contano le mani e la maggioranza vince. Alla fin fine, sono convinto anch'io che quest'ultima procedura sia la più preziosa in democrazia. Credo tuttavia che, proprio come dice Habermas, sarebbe uno snaturarla, se la scardinassimo, come purtroppo oggi accade assai spesso, dal suo riferimento alla "verità", a qualcosa che vale a prescindere dal fatto che venga riconosciuto. Proprio per questo, tra le altre cose, non ha alcun senso sostenere che in democrazia il credente dovrebbe agire "come se Dio non ci fosse". E' vero piuttosto il contrario. Proprio perché ha fede in Dio, il credente ha imparato anzitutto a mettere la libertà e la dignità degli uomini al primo posto (meglio l'errore liberamente scelto che la verità imposta con la forza); in secondo luogo il credente sa che una verità che sia incapace di sopportare che non la si riconosca, che la si offenda, diciamo pure che la si crocifigga, non sarebbe di una specie sufficientemente robusta. Quando poi una legge contrasta troppo con le nostre convinzioni più intime, c'è sempre, per i credenti e i non credenti, l'estremo rimedio (che dovrebbe essere anche costoso) dell'obiezione di coscienza e della disobbedienza civile.

In questo stesso contesto vengo all'ultima funzione che attribuisco alla laicità: quella di guardare alla religione per ciò che essa effettivamente è, non alle molteplici immagini di comodo che spesso ne vengono fatte. Meglio uno Stato laico che guarda alla religione e alle Chiese per ciò che esse effettivamente sono, che uno Stato laico che mira, poniamo, a trasformare la religione in una "religione civile" e le Chiese in preziose agenzie di solidarietà sociale.

A questo proposito possiamo trovare un paradossale sostegno in uno degli autori più inquietanti del secolo appena passato: Niklas Luhmann. La sua tesi, assai provocatoria, è che la religione sia ancora un importante elemento per la vita sociale, anche se non sembra più troppo importante per la vita individuale (Luhmann 1977). In quanto sistema sociale di una società sempre più differenziata e complessa, la religione non va tuttavia confusa secondo Luhmann con una "religione civile", intesa come una sorta di "tabuizzazione" dei valori fondamentali della cultura liberale (Luhmann 1986). Potremmo anche dire in questo modo: un conto è la religione e la Chiesa, quale sua organizzazione indispensabile, altro conto è la riduzione dei valori religiosi a ciò che semplicemente serve alla società, a una qualsivoglia "religione civile" (Belardinelli 1999). "La religione civile –scrive Luhmann- non è in grado di esprimere le possibilità di autentica coscienza religiosa ancora oggi possibili", poiché, in quanto tale, non è in grado di "esprimere il soprannaturale" (Luhmann 1986, 190), ossia ciò che soltanto la religione, in quanto teologia della rivelazione, può esprimere. Il codice del sistema religioso, dal punto di vista sistemico luhmanniano, è trascendenza/immanenza. La religione manifesta in questo senso la non esaustività e la contingenza del mondo, rappresenta l'irrappresentabile, il trascendente, attraverso determinate "formule di contingenza", la più importante delle quali è Dio (Luhmann 1977). Quanto alla Chiesa, essa è ciò che dà concreta visibilità sociale al "soprannaturale", al trascendente, diciamo pure, a ciò che non è disponibile.

A dire la verità, faccio una certa fatica a prendere per buona la riduzione di Dio a una semplice "formula di contingenza". Mi sembra tuttavia quanto meno curioso che un funzionalista come Luhmann parli di religione e di "funzione della religione" facendo riferimento soprattutto a Dio, alla trascendenza e alla Chiesa. Paradossalmente, infatti, proprio in questo autore, diventato ormai un vero e proprio classico del funzionalismo più radicale, troviamo spunti assai interessanti per una critica quanto mai necessaria e salutare di quello che in diverse varianti ha rappresentato uno dei limiti principali del pensiero moderno in ordine alla concezione della religione: precisamente il funzionalismo religioso, l'attribuzione alla religione cristiana di una funzione che non è propriamente quella che le attribuiscono coloro che fanno un'autentica esperienza di fede. Da Kant a Hegel, da Marx a Durkheim, tutti hanno parlato di una funzione, diciamo così, "latente" della religione, ritenuta assai più significativa di quella "reale": la religione come surrogato della vita morale o di quella filosofica, come oppio dei popoli o come fondamentale elemento d'integrazione sociale. Tutto insomma, tranne che quello che la religione, almeno il Cristianesimo, intende essere: parola rivelata da Dio per la salvezza di tutti gli uomini. Non che Luhmann sfugga ovviamente a una considerazione funzionale della

religione. *Funzione della religione* è il titolo di uno dei suoi libri più importanti. Ma confesso di provare una sensazione di salutare freschezza nel leggere da un funzionalista che la religione svolge la sua funzione sociale tenendo vivo in primo luogo, non il senso della solidarietà, dell'accoglienza o dei valori civili (tutte cose importanti, si badi bene), bensì il senso di Dio, della trascendenza e (sic!) della Chiesa.

Dicevo all'inizio che la vicenda della laicità della nostra cultura va ben oltre i rapporti tra Stato e Chiese, coinvolgendo il senso stesso della modernità. Le funzioni della laicità di cui ho parlato presuppongono tutte la riconciliazione, se così si può dire, di alcune polarità che un certo pensiero moderno ha finito per estraniare: religione e politica, fede e ragione, verità e libertà. La mia idea è che la laicità riesca ad impedire che la politica si faccia religione, che la dialettica politica si riduca esclusivamente a un gioco di "opinioni", che la stessa libertà diventi indifferente e si possa cadere vittime di nuovi fanatismi, solo a condizione che un certo spirito moderno e illuministico sappia riconciliarsi con le condizioni greche e cristiane che l'hanno reso possibile. Fortunatamente le nostre istituzioni politiche risentono ancora di queste radici, sebbene esse sembrino essersi quasi essiccate nel cuore e nella testa della maggior parte dei cittadini. Ma è assai difficile che questo stato di cose possa durare all'infinito. Quando si dice, come oggi viene ripetuto spesso con riferimento a Wolfgang Boeckenfoerde, che uno Stato laico, liberale e democratico, vive di presupposti che da solo non è in grado di garantire, si intende anche mettere in guardia dalla pretesa che esso possa sopravvivere eliminando i suoi presupposti religiosi o sfruttandoli come una sorta di rendita parassitaria. E' un monito, questo, che credo valga per l'Europa intera.

**Sergio Belardinelli**  
**(Univ. di Bologna)**

## Bibliografia

Benedetto XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena 2006.

S. Belardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999.

S. Belardinelli (a cura di), *L'Italia elastica. Tra conformismo e creatività. Religione e vita civile in Emilia Romagna, Marche e Umbria*, Ideazione, Roma 2004.

W. Boeckenfoerde, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, pp. 92-114.

C. Card. Caffarra, *Fede cristiana e sfera pubblica*, relazione tenuta all'incontro della Fondazione Magna Carta su "Religione e spazio pubblico", tenutosi a Norcia il 23-24 settembre 2006 (manoscritto).

A. Gehlen, *Religion und Umweltstabilisierung*, in O. Schatz (a cura di), *Hat die Religion Zukunft?*, Verlag Styria, Graz-Wien-Koeln 1971.

E. Gentile, *Le religioni della politica*, Laterza, Bari 2001.

H. Luebbe, *Religion nach der Aufklaerung*, Verlag Styria, Graz-Wien-Koeln 1990.

H. Luebbe, *Religione e politica dopo l'Illuminismo. Un contributo alla critica del concetto di "religione politica"*, in S. Belardinelli (a cura di), *La teologia politica*, fascicolo monografico di "Studi Perugini", n. 9, 2000, pp. 27-45.

J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2006.

N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, trad. It. a cura di S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1990; Id., *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftliche karriere eines Thema*, in Kleger H., Mueller A. (a cura di), *Religion des Buergers. Zivilreligion in America und Europa*, Kaiser Verlag, Muenchen 1986, pp. 175-194.

M. Pera, *Liberali e cristiani*, in G. Quagliariello (a cura di), *Liberalismo, cristianesimo e laicità*, Mondadori, Milano 2005, pp. 172-186.

M. Pera, *Chiesa, stato, religione, politica. E fondamentalismo*, relazione tenuta all'incontro della Fondazione Magna Carta su "Religione e spazio pubblico", tenutosi a Norcia il 23-24 settembre 2006 (manoscritto).

G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000.

C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Bari 2006.