

ANGIOLO **BANDINELLI** IGNACE **BERTEN** EMMA **BONINO**
JOSÉ MARIA **CASTILLO** GIULIO **COSSU** GUILLAUME **DE STEXHE**
ALEJANDRO **DE VILLAMONTE GONZÁLEZ**
GIUSEPPE **DI LEO** MARCO **ERAMO** FRANCES **KISSLING**
LUIGI **LOMBARDI VALLAURI** PAUL **LOWENTHAL**
SANDRO **MAGISTER** MARIO **MARTINI** ARMANDO **MASSARENTI**
ATTILIO **MASTROCINQUE** MAURIZIO **MORI** MARCO **PANNELLA**
MARGARITA **PINTOS** JACQUES **POHIER** PIETRO **PRINI**
FRANCESCO **PULLIA** JUAN JOSÉ **TAMAYO** THIERRY **TILQUIN**
JACQUES **VERMEYLEN** JEAN-PIERRE **WILS** GIANCARLO **ZIZOLA**

Laicità e religioni nell'Unione Europea

le emergenze Francia, Italia, Spagna

Atti del Colloquio organizzato dal
PARTITO RADICALE NONVIOLENTO
TRANSNAZIONALE TRANSPARTITO
www.radicalparty.org

Bruxelles 7 e 8 dicembre 2004

con il contributo del gruppo
ALLEANZA DEL LIBERALI E DEI DEMOCRATICI PER L'EUROPA

MARCO PANNELLA	
La parola ai cattolici	5
GIANCARLO ZIZOLA	
Il Vaticano e le sfide dell'etica	9
JUAN JOSÉ TAMAYO	
Chiesa cattolica e Stato laico in Spagna	35
JACQUES POHIER	
Le ambiguità dell'espressione: "La Chiesa dice che"	47
PIETRO PRINI	
La Chiesa oggi come apertura al discorso dell'Altro	51
MARGARITA PINTOS	
Questo è il mio corpo. Diritto riproduttivo e sessuale in una società laica	57
ANGIOLO BANDINELLI	
L'anticlericalismo "religioso" dei radicali	65
LUIGI LOMBARDI VALLAURI	
Il pericolo della globalizzazione dei neo fondamentalismi e il diritto alla libertà dalle religioni	77
JEAN-PIERRE WILS	
La religione nell'arena politica: uno sguardo critico	87
IGNACE BERTEN	
Laicità, religione e etica nell'Unione europea: le condizioni di un dibattito fecondo	93
MARIO MARTINI	
Religiosità laica in Italia: Aldo Capitini	101
MAURIZIO MORI	
I rapporti tra religioni e il mondo secolarizzato	109
SANDRO MAGISTER	
Il Vaticano oggi sotto la sfida della laicità	115
JOSÉ MARIA CASTILLO	
Pluralismo di credenze. Uguaglianza dei credenti : è possibile? Problemi ed eventuali soluzioni	125

FRANCES KISSLING	
La posizione del Vaticano riguardo i diritti delle donne	145
GIULIO COSSU	
Cellule staminali: realtà, prospettive e paure	149
JACQUES VERMEYLEN	
Etica cristiana: diritto e tolleranza	157
PAUL LOWENTHAL	
Lo Stato laico visto da un cattolico	165
ARMANDO MASSARENTI	
Se Dio è morto tutto è permesso?	
Perché la morale non ha bisogno della religione	171
FRANCESCO PULLIA	
Nonviolenza come apertura religiosa e superamento delle insufficienze del laicismo nella comprensione della realtà	179
THIERRY TILQUIN	
Le convinzioni nello spazio e dibattiti pubblici.	
Sfide per la formazione e l'educazione	185
GUILLAUME DE STEXHE	
Laicità e religione: un disaccordo fondatore	193
MARCO ERAMO	
Libertà della Chiesa e laicità delle Istituzioni :	
la lezione della "Dignitatis humanae"	201
EMMA BONINO	
Valori laici e telenovelas clericali	211
GIUSEPPE DI LEO	
Il cristianesimo alla base della laicità in Europa?	215
ATTILIO MASTROCINQUE	
Alle origini di una politica laica: Cristianesimo ed impero	219
ALEJANDRO DE VILLAMONTE GONZÁLEZ	
La cultura occidentale e il dogma del peccato originale.	
Presenza e influenza della dottrina cristiana sul peccato originale nella storia e nella configurazione della cultura occidentale.	229

La parola ai cattolici

MARCO PANNELLA

Apriamo dunque, il nostro colloquio su Laicità e Religioni nell'Unione Europea, con le emergenze Francia, Italia, Spagna. Mi sono reso conto che un'urgenza premeva nella laicità. L'ho appreso, ne ho avuto la conferma da tanti di voi, ma vivo da molti decenni come connotato essenziale della religiosità quale in e delle religiosità, ma preferisco dire della religiosità quale si manifesta in questo momento di storia, di storia delle culture, direi anche di antropologia culturale e politica; cioè che dove non vi è libertà di espressione o questa libertà di espressione è formalistica ma non corrisponde alla possibilità di ascolto degli altri, quando quindi le voci sono soffocate occorre che ciascuno di noi, sia come potenziale uditore, sia come potenziale oratore o scrittore, ritenga non inutile intervenire subito.

Paradossalmente quindi, io che con Emma Bonino, con tutti i compagni che sono qui, appartengo ad una storia che molto spesso, quando diventa pubblica, politica, diventa in realtà, clandestina. Per di più, ho sentito l'urgenza di onorare quello che abbiamo sempre pensato e che la ricchezza e le ricchezze delle religiosità, delle religioni, la ricchezza ad esempio della teologia e della storia teologica, la ricchezza del pensiero, anche di questa forma del pensiero, è ricchezza ineliminabile, senza ferire anche gli altri aspetti della religiosità, ma anche della vita umana nel suo assieme. Quindi mi sono detto, ci siamo detti, la parola soprattutto ai cattolici, perché ho anche avuto di recente modo di dirlo in polemica con il cardinale Ratzinger (nel 2004 ancora non era papa, ndr), noi sappiamo che molto spesso, nella vita delle comunità, quando diventano chiuse, o tendono ad essere molto chiuse, si eleggono degli avversari esterni, si promuovono a barbari, ad anticiviltà nemico mortale, per potere poi meglio, in realtà, effettuare una sorta di terrorismo ideologico ed umano al proprio interno.

Annibale è alle porte, la Repubblica o la Città non può avere una vita secondo le leggi che le sono proprie, ma deve sospenderle, per-

ché Annibale, il demonio, quello che sia è alle porte e rischia anche di essere anche dentro di noi. E mi sembra che una costante della storia anche moderna, contemporanea, in questo momento rischiamo di viverla di nuovo. Mi sono chiesto quante voci cattoliche, quanti scrittori cattolici e di ogni tipo di connotazione, di presenza artistica anche, letteraria, oltre che filosofica, teologica, culturale, oggi noi conosciamo e la convinzione è che se non la conosciamo non è perché non vi sia ma perché non ci è consentito di conoscerla. Abbiamo, d'altra parte, nell'altro secolo spesso, credo in molti, sottolineato lo straordinario momento di religiosità e di grandi conversioni che ha vissuto la Francia dalle leggi Combes in poi e qui compio una piccola violenza, dall'inizio del 900 in poi, sicuramente nel momento in cui la Chiesa sembrava in Francia spogliata di potere, spogliata anche di forza, abbiamo conosciuto per i primi 50 anni, straordinarie voci francesi che hanno rappresentato la Francia per molti versi, che erano appunto di convertiti al cattolicesimo e alla manifestazione cattolica, come manifestazione di libertà per tutti e non come richiesta di privilegi corporativi.

I VALORI, GLI OBIETTIVI, LA POLITICA

Io non credo che il compito laico sia quello di perseguire come obiettivi i valori, non credo che i valori debbano divenire obiettivi laici della politica. Credo che l'intimità e la potenzialità rivoluzionante dell'essere laico è quello di scegliere obiettivi della città, obiettivi di leggi, di regolamenti; obiettivi di città che possano essere condivisi anche da coloro che perseguono e nascono da valori altri dai nostri. La coincidenza tra valore e obiettivo, a mio avviso, ripropone discorsi come: la religione è anche etica, l'etica è anche religione, la religione è anche dottrina sociale.

C'è quel determinismo tra i distinti dello spirito dal quale bisogna guardarsi e che non è proprio del Positivismo ma semmai dello Spiritualismo e in qualche misura dell'Idealismo. Credo, quindi, che noi dobbiamo laicamente tentare di perseguire obiettivi che costituiscano, diano, conferiscano, seminario valore lì dove inizialmente vi è il perseguimento di valori diversi. In qualche misura, c'è il persegui-

re, il concepimento, la concezione quanto più immacolata possibile del nuovo del pensiero, mettere alla luce con amore il nuovo possibile in quell'angolo della città, in quell'angolo del territorio e delle coscienze. Io non parlo dell'Italia dei valori, dell'Europa dei valori, dell'Occidente dei valori; i valori ci sono, ma sappiamo anche che, sepolti, sono i valori immensi dell'Estremo Oriente; ci si smarrisce se ci si riavvicina alla storia del mondo, a quanto noi abbiamo rappresentato con la nostra splendida e terrorizzante storia, anche un'apparente sepoltura per civiltà, cultura e umanità pari almeno alla nostra. Nella consapevolezza di questa ricchezza, io sono convinto che quando ragionevolmente e scandalosamente si scoprono delle leggi umili, nuove, che regolino il nostro stare insieme nella città, nel mondo, nel secolo, allora probabilmente crescono dei valori sempre più "universali", sempre più "eterni", cioè sempre più duraturi e certo più duraturi della finitezza.

*sintesi dell'intervento
non rivista dall'oratore*

Il Vaticano e le sfide dell'etica

GIANCARLO ZIZOLA

Scrittore e giornalista. Vaticanista per il "Sole 24 ore", dopo esserlo stato per "Il Giorno", "Il Messaggero", "Panorama".

Le sfide dell'etica specialmente nel campo della biopolitica e delle bioscienze offrono uno scorcio particolarmente rivelatore dell'atteggiamento della Chiesa cattolica sul fronte critico del rapporto con la società secolarizzata, e più precisamente sul fronte dei rapporti tra leggi morali della Chiesa e leggi civili degli Stati. Non è irrilevante osservare come il papato consideri parte di uno stesso compito dell'autorità spirituale di interporre ieri come limite alla tirannia dei regimi comunisti, oggi come limite a ciò che classifica "il nuovo totalitarismo" del mercato, del pensiero unico e del neoscientismo all'opera nelle manipolazioni dell'embrione.i

Se procediamo a una distinzione tra i diversi rami degli interventi pontifici, privilegiando quelli che reagiscono alla laicizzazione scientifica di zone coperte in passato dalla riserva del sacro, come il principio della vita, l'amore umano e il momento della fine, non per questo possiamo minimizzare la portata di un approccio unitario e globale di cui il papato afferma di volersi far carico di fronte a questioni strategiche del futuro umano. È noto che la Chiesa non rifiuta più il confronto con la cultura "laica" e con altre culture, impegnandosi a cercare con esse la via per affrontare insieme i problemi di natura essenzialmente etica e culturale, che toccano la coscienza del cittadino, prima che la sfera religiosa del credente. Come ha osservato Giovanni Paolo II nel discorso all'ONU, il 5 ottobre 1995, "la legge morale universale, scritta nel cuore dell'uomo, è quella sorta di grammatica che serve al mondo per affrontare questa discussione circa il suo stesso futuro".

Il "no inequivocabile" opposto da Giovanni Paolo II alla guerra di Bush all'Iraq ha a che fare con lo stesso ordine di motivazioni

della campagna per il cambio del modello predatorio di globalizzazione e della offensiva anti-abortista.

Questo non significa che le questioni ricevano lo stesso grado di intensità e di coerenza nella rivendicazione del diritto della vita, come vedremo. E anche il tasso di obbligatorietà dei comportamenti etici dei cattolici nei diversi rami citati subisce delle variazioni con una scala decrescente dal privato al politico. Dunque, possiamo notare subito che all'unità dell'approccio corrisponde una differenziazione delle pratiche etiche concrete.

Per scampare alla sirena dell'antiquariato ottocentesco nel dibattito, fin troppo ripetitivo, sul senso della laicità, vorrei atterrare subito su una pista delimitata da alcuni fari direzionali: sarebbe depistante, o meramente apologetico, fingere di non riconoscere che senza lo sviluppo delle bioscienze moderne difficilmente il magistero morale della Chiesa romana si sarebbe staccato dal dualismo di impronta manichea nella visione antropologica, fino a sviluppare una autentica teologia personalista della corporeità sessuata.

Similmente, non riusciremmo a immaginare un pronunciamento tutto sommato possibilista, se non favorevole all'evoluzionismo come quello erogato da Giovanni Paolo II se l'intelligenza moderna non avesse gettato un colpo di sonda sui segreti della natura, abbattendo tabù troppo a lungo irrigiditi da una interpretazione fissista e preclusiva dell'ordine naturale e dello stesso dogma del peccato originale, col suo corteo di gestioni repressive della colpa.

In un campo contiguo, i colpi dell'Illuminismo, della Rivoluzione Francese, del liberalismo, per quanto raggiunti dagli anatemi gerarchici, non hanno tardato ad essere considerati dalla Chiesa del Concilio Vaticano II come finalmente convenienti, se non necessari, per disfarsi dell'assolutismo teologico e clericale e recuperare la distinzione tra l'ordine dello Stato e l'ordine della Chiesa. La premessa radicata nell'evangelico "date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio" si era oscurata lungo i secoli della teocrazia pontificia e dell'intransigentismo moderno.

A prezzo di dure contestazioni reciproche, anche la laicità - scrutata da una sana teologia della storia - ha giocato le sue carte nella par-

tita per il recupero del principio spirituale che forma l'identità della Chiesa, senza il quale essa non avrebbe ragione di esistere. Grazie al principio di laicità la Chiesa è stata spogliata del potere temporale.

Se oggi diventa impensabile un papa cavalcare alla testa di un esercito, programmare e benedire crociate e vestirsi da Cesare come Giulio II all'ingresso a Bologna, si dovrà ammettere che chi ha strappato la spada dalle mani del pontefice romano e ha chiuso la storia militare del papato ha almeno una parte di merito, insieme alla preghiera e alla lotta di milioni di credenti, nella conversione del papato in una forza spirituale di pace, impegnata nell'opporre allo scontro di civiltà il dialogo fra le grandi religioni mondiali.

Ricorderei anche, a guisa di indice problematico, che la rottura fra spirituale e reazionario su cui Emmanuel Mounier ha scritto delle pagine straordinarie, ha aiutato, non si può negare, l'uscita della Chiesa dall'*ancien regime*. Effetto positivo della secolarità, anche se tutt'altro che scontato, può essere il contributo dato allo svincolo dell'annuncio della fede dal sacro, un processo appena cominciato. Gradualmente, anche se a fatica, si è fatto largo nella storia moderna un processo di purificazione della figura di dio da statuti utilitari e militari, ancora attivi nella cultura cattolica fra le due guerre del Novecento, quando l'Europa cristiana si dilaniava nel silenzio di molta Chiesa. Il teologo evangelico Dietrich Bonhoeffer vedeva bene dal carcere di Tegel, dove i nazisti lo avevano rinchiuso in attesa del patibolo, dove fosse il respiro del Vangelo: certamente non dalla parte delle armate del Terzo Reich né dei carri della morte decorati dai crocifissi in Spagna. Egli innalzava la domanda critica alla cristianità europea: perché i cristiani dovevano rivolgersi a un non cristiano asiatico come Gandhi per percepire la testimonianza reale della fecondità del discorso della Montagna di Gesù, in particolare del precetto della nonviolenza?

Un altro punto complesso riguarda la questione dei beni ecclesiastici. Sappiamo che si tratta di una pietra d'inciampo per la Chiesa. È stato il tema controverso della Riforma, ripreso nell'Ottocento dalle proposte dell'abate Antonio Rosmini nel volume *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Il grande riformatore roveretano sostene-

va che l'impoverimento dei beni materiali costituisce il principio della sua libertà e non si stancava di sottolineare che agli inizi la Chiesa era libera perché era povera, senza "la servitù dei beni ecclesiastici". Il suo libro fu posto all'Indice.

Non sarà indifferente richiamare questa convinzione in un'ora in cui montagne d'oro concordatarie coprono le Chiese in Europa, col rischio di trasformarsi in principio di corruzione, di omologazione, di condiscendenza, di silenzio succube ai Satrapi di turno.

Taluni hanno parlato di "persecuzione" della Chiesa da parte del moderno potere laicista al comando in Europa. Tuttavia basterebbe visitare curie e canoniche per constatare che, in generale, la situazione della Chiesa, dal punto di vista materiale, non sembra presentare motivi di grave preoccupazione. Riterrei piuttosto che, se di una persecuzione essa potrebbe sentirsi vittima, si tratti più propriamente della colata di privilegi e di sicurezze materiali. Settori significativi dello stesso clero cattolico moltiplicano segnali di disagio, temendo che la Chiesa, nei suoi scambi col potere politico, possa mettere a repentaglio la propria primogenitura spirituale per un piatto di lenticchie. Si raccolgono frequenti denunce su una situazione pastorale definita "disperata" proprio nel campo dell'etica, di fatto travolta da una spensierata, disintegrante liberalizzazione e mercificazione dei costumi, dunque da quella stessa idolatria dell'oro che si è insinuata nel sistema ecclesiastico.

Per riepilogare su questo punto, mi parrebbe di poter ritorcere il vittimismo di certi settori con un paradosso, dicendo che se c'è un nuovo *kulturkampf* bismarckiano in Europa, è quello forgiato da quanti, detentori del potere politico, tendono a recuperare il ruolo delle Chiese e della religione nel discorso pubblico come *instrumentum regni*, disposti a fornire loro misure privilegiate in cambio della funzione di integrazione e stabilizzazione sociale che le istituzioni religiose sono chiamate a svolgere anche nelle società laiche e pluraliste. C'è un modo efficacissimo per dimostrare di voler male alla Chiesa, consiste nel coprirla d'oro, d'oro concordatarie: la storia del Novecento dimostra che è questo il modo praticato dai tiranni per spegnerne la libertà, la capacità di denuncia e di profezia.

LE ORIGINI RELIGIOSE DELLA LAICITÀ

Anche la laicità ha i suoi conti da rendere alla Chiesa, i suoi interrogativi da aprire e riaprire. Tuttavia vorrei anzitutto concludere corsivamente il discorso sui temi dei debiti che la Chiesa ha contratto con la laicità nei secoli moderni: debiti con la democrazia, con la libertà moderna, con lo statuto della laicità cristiana, con la riscoperta delle autonomie nella cultura, nello statuto teologico, nella gestione della sessualità, nella responsabilità politica; debiti forse non ancora estinti del tutto (perché gli errori nell'ordine spirituale si pagano doppio) se si considerano i residui di alcuni paradigmi autoritari, comminatori, ingiuntivi operanti nel ceto gerarchico anche nel tempo post-conciliare e la difficoltà di rottamare l'assioma principe di ogni assolutismo sacrale, *Extra Ecclesiam nulla salus*, fuori della Chiesa non si dà salvezza.

Non potremmo evitarci facilmente di misurare il percorso compiuto, rispetto al terrore antimodernista, ma nemmeno sottacere che la politica delle piazze piene e delle coscienze vuote si è dedicata imprevedibilmente a recitare su scala di massa un copione dell'etero-direzione clericale dei fedeli e dell'autosufficienza gregoriana del sistema ecclesiastico che ha interrotto bruscamente, come hanno deplorato insigni esponenti della Chiesa cattolica, il processo di emancipazione spirituale e di dialogo con la modernità avviato con la riforma del Vaticano II, facendo leva sugli apparati riciclati del regime di cristianità a preferenza di un programma organico di formazione delle coscienze e di dialogo con le culture.

Non sarà superfluo allora ricordare, molto brevemente, che anche la laicità ha dei debiti in sospeso col cristianesimo. Essa ha le sue origini molto lontano, nella Bibbia, nel Vangelo e nel Medio Evo, nel "disincanto del mondo" introdotto dal Cristianesimo, secondo la formula di Max Weber. Ma non si saprebbe nemmeno sottovalutare il fatto che la concezione moderna della laicità scaturisce da una rottura, da una rivolta contro le sue origini religiose, occasionata spesso dall'assolutismo teologico e clericale. La scienza vi ha avuto la sua parte, così come la Riforma luterana e la Rivoluzione dell'Illuminismo.

Essa ha avviato il processo di declericalizzazione del cristianesimo, indebolendo il potere sociale del clero e delle Chiese. Ha desacralizzato il potere religioso, facilitando la desacralizzazione della sovranità politica e la secolarizzazione della politica. Infine, avendo insistito sulle prerogative religiose dell'individuo e legittimato il pluralismo, non si può negare che la laicità abbia egualmente concorso al riconoscimento della libertà di coscienza e della separazione della Chiesa dallo Stato.

Il passaggio dalla cattolicità alla laicità non è dunque appena un semplice cambiamento di regime: dal riconoscimento del monopolio della verità al pluralismo dei sistemi di convinzione e di riferimento, a ciò che Weber definiva "politeismo dei valori", una pagina della storia dell'umanità è stata voltata. Siamo passati da una società fondata sulla verità assoluta e sull'autorità suprema ad una società formata di coscienze singolari e di libertà inalienabili, nella quale l'autorità della coscienza precede l'amministrazione del divino e ne contesta le pretese assolute.

Sebbene la querelle della Chiesa coi Lumi moderni e liberali non si sia ancora del tutto esaurita, pure il cattolicesimo nel suo complesso si era assestato sull'onda del Concilio Vaticano II al di là dello stereotipo dualistico della cultura cattolica intransigente.

C'è stata la *Pacem in terris* (1963) che ha incitato i cattolici a collaborare con i non credenti per contribuire con gli altri alla pace. La stessa distinzione tra la verità in quanto si oppone all'errore e la verità in quanto principio che presiede al cammino morale della persona è applicata in generale ai movimenti storici, continuamente evolvendosi, rispetto alle ideologie irrigidite da cui scaturiscono. Grazie alla accettazione della legge della gradualità, l'enciclica apriva largamente lo spazio di mediazione dei cristiani tra l'esigenza obiettiva della verità, la natura cangiante delle situazioni storiche, culturali e politiche, e il dinamismo reale della persona. Era la sconfessione del massimalismo religioso e politico, tipico della cultura intransigente, che non apprezza abbastanza l'esistenza di leggi di sviluppo morale di ogni persona

C'è stata poi la dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis*

humanae sulla libertà religiosa(1965), che ha decretato che “tutti devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali, di qualsivoglia potere umano, in modo tale che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro certi limiti, ad agire in conformità ad essa privatamente e pubblicamente, da solo o associato ad altri”. E ha aggiunto che “nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà”. Certo, tutti sono tenuti a cercare la verità, ma questa verità “non si impone che con la forza della stessa verità, la quale si diffonde nei cuori con dolcezza e insieme con vigore”.

È in virtù di questi passaggi che si determina la maggiore innovazione nella dottrina e nella prassi della Santa Sede per quanto riguarda i rapporti con gli Stati: qui la rottura difficile con la linea sempre incombente del regime di cristianità e del suo insanabile dualismo con il regime della storia comune. La dignità della persona umana viene riportata al centro. Lo annuncia il proemio della *Dignitatis humanae*: “Della dignità della persona umana sono ogni giorno più consapevoli gli uomini del nostro tempo”.

La valenza politica della *Dichiarazione sulla libertà religiosa* è perciò generale. Essa non riguarda unicamente la sfera della religione, ma lo stesso ordine laico. Infatti rivendicare la causa della libertà di religione e di fede significa necessariamente difendere anche la libertà di coscienza in generale, di comunicazione e di informazione; significa proteggere le differenze, come indispensabile e radicalmente legittimato e dunque incomprimibile diritto al pluralismo non solo delle religioni, ma anche dei saperi e delle identità : “ se il Concilio riconosce che anche nella ricerca della Verità la dignità della persona umana non può tollerare coazione - ha osservato il professor Francesco Paola Casavola - quanto di più dovremo ammettere la inviolabilità della coscienza da parte della società e dello Stato”¹.

Per la stessa ragione, il dispositivo del Concilio autorizza a concludere che ogni lesione o costrizione amministrativa di tale diritto religioso, nei limiti in cui non danneggi l'ordine pubblico, costituirebbe un deficit della circolazione democratica, un preannuncio e

sintomo di una crisi in atto nel sistema liberale, un principio di totalitarismo; e reciprocamente, fa ritenere che la società è legata per la propria sopravvivenza a istanze da lei indipendenti, a campi valoriali trascendenti, che sono a sostegno della coscienza della libertà e che incoraggiano a impegnarsi per la libertà di tutti. Come dirà il teologo tedesco Walter Kasper, futuro cardinale: “nel passato può essere stato talvolta necessario combattere per la libertà contro un assolutismo teologico e clericale. Oggi è sorta però una nuova situazione: la religione viene oggi ad appartenere alle condizioni di sopravvivenza della cultura libertaria”².

LAICITÀ RICONOSCIUTA, LAICISMO DEPRECATO

Sono solo alcuni dei debiti storici che la Chiesa ha contratto e a cui deve, si suppone, nel travaglio di una vicenda complessa e spesso dolorosamente conflittuale con la modernità e con il sistema democratico, una visione migliore della sua esistenza storica e della sua stessa missione nel mondo. Al di fuori di questo corpo a corpo faticoso con la storia moderna della libertà, diverrebbe incomprendibile il fatto che nell’anno 2004 Giovanni Paolo II, appellandosi alla costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, abbia dichiarato “legittimo” il principio della laicità, “se viene inteso come distinzione tra le comunità politiche e le religioni”, ed anzi abbia esortato a salvaguardare la laicità dalle derive riduttrici in agguato, in quanto “luogo di comunicazione tra le diverse tradizioni spirituali e la nazione”, perché “la laicità non è laicismo”³.

Collocandosi in questo solco, anche settori della cultura cattolica italiana hanno reagito criticamente alle deprimenti precipitazioni del dibattito parlamentare sulla procreazione assistita, della levata di scudi sul riconoscimento delle unioni di fatto, dell’omosessualità, sulle riforme giudicate troppo neoscientiste e privatistiche della legislazione del vivente, invocando l’adozione di una concezione più matura della laicità, da una parte e dall’altra.

Da una parte, si fa valere l’esigenza di abbandonare lo stereotipo illuministico - che nega rilevanza pubblica al fatto religioso, rimandandolo nel confino interiore o culturale, - e di riconoscere alla

Chiesa il diritto di partecipare al dibattito pubblico sugli impatti dei progressi in biologia e genetica sul vivente e sulla vita della specie umana. Dall'altra parte si lamenta uno straripamento della Chiesa nello spazio proprio dell'autonoma prassi politica e della produzione giuridica, secondo una visione etica di impronta rigidamente dogmatica, con una deduzione immediata delle norme dalla visione propria della fede.

Di qui il malessere che dà origine al ritorno di una contrapposizione frontale tra clericalismo e la sua reazione nel laicismo da combattimento per sé culturalmente datata.

COMPLESSITÀ E CONTRADDIZIONI

L'analisi della copiosa produzione di interventi del magistero di Giovanni Paolo II in materia di morale familiare e di bioetica può giovare a osservare che la posizione della Chiesa al riguardo non è priva di sfumature e di distinzioni, che non tollerano semplificazioni partigiane. Una complessità è all'opera, che cerca ancora di forgiarsi, tra spinte massimaliste e aperture ad un'etica flessibile, capace di mettere in conto gli inevitabili apporti delle scienze e insieme di accompagnarsi ad altre visioni etiche.

È evidente che questa complessità non esclude contraddizioni, anzi esibisce a volte discontinuità e fratture fra applicazioni diverse di uno stesso principio normativo, tanto più dirompenti quanto più il principio sia affermato in modo massimalistico. Basti solo citare il caso del diritto alla vita, tema di durissime campagne cattoliche anti-abortiste. Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (Città del Vaticano, 2004) riserva all'aborto i classici ripudi, definendolo "abominevole delitto" e impegnando i parlamentari cattolici al "dovere inderogabile" di opporsi col loro voto a una legge abortista, legge chiamata "iniqua", al massimo essendo consentita la loro cooperazione a proposte miranti a limitare i danni, secondo la dottrina del "male minore".

Era normale prevedere che il *Compendio* fosse atteso al varco di una verifica, se la stessa linea della intransigenza morale fosse applicata su altri fronti cruciali per la tutela del diritto alla vita, quello

della pena di morte e quello della guerra. Infatti l'enfasi sulla santità della vita umana che fa da supporto alla condanna dell'aborto sarebbe difficile da sostenere con una visione compiacente nei confronti delle esecuzioni capitali e dell'assassinio istituzionale, quale deve essere ormai considerato l'esito di qualunque guerra, anche se "giusta". E a verifica fatta, si è dovuto ammettere che no, il trattamento non è lo stesso, o almeno non è munito della stessa imperatività etica: senza avanzare di un passo dal tragico buco in cui il *Catechismo della Chiesa cattolica* aveva inabissato sulla pena capitale l'etica della vita nel 1992, anche il *Compendio* si rifà al cosiddetto "insegnamento tradizionale" che "non esclude" la pena capitale quando fosse "l'unica via praticabile per difendere efficacemente la vita di esseri umani dall'aggressore ingiusto". E tuttavia saluta come "un segno di speranza la sempre più diffusa avversione dell'opinione pubblica alla pena di morte", oltre che la preferenza accordata ai metodi non cruenti di repressione e di punizione".

Un altro caso non meno pertinente riguarda la pace e la guerra, tanto più alla luce dell'intrepido "no" opposto da Giovanni Paolo II alla guerra all'Iraq già nel 1991 quando aveva dichiarato che "è necessario andare risolutamente verso la totale abrogazione della guerra dalla comunità internazionale". Ora anche in questo campo si prendono in considerazione gli elementi prudenziali nell'ordine razionale che motivano l'apprezzamento per le mediazioni necessarie nell'ordine politico, fino a riprodurre i canoni classici della "guerra giusta" nei casi di legittima difesa di una nazione dall'aggressione e di ingerenza umanitaria.

PRINCIPI ASSOLUTI E MEDIAZIONI POLITICHE

È evidente che il magistero incorpora nella complessità delle situazioni storiche il criterio di una mediazione necessaria tra l'ispirazione e la forza dei principi della fede, i valori che ne conseguono e i concreti programmi sociali e politici nei quali quei principi quei valori attendono di essere tradotti, ad opera dei cristiani, contribuendo a legiferare per esempio in tema di pace e guerra, di procreazione assistita, di immigrazione, nel pieno rispetto delle regole demo-

cratiche. I principi etici sono da considerare assoluti e immutabili. L'azione politica, che attinge la propria ispirazione ai valori etici, per non ridursi a pragmatismo in affari privati, non consiste di per sé nella realizzazione immediata dei principi etici assoluti, ma nella realizzazione del bene comune concretamente possibile in una determinata congiuntura sociale, ammettendo pertanto che la ricerca di quel miglior bene possibile sia obbligata ad accettare, in mancanza di meglio, un bene minore o a tollerare un male minore per evitarne uno più grande.

Questa linea è apparsa avallata, sia pure *oborto collo*, anche dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Nota del 2002 in cui sollecitava i parlamentari cattolici “a non cedere ad alcun compromesso” in materia di aborto, eutanasia, embrioni...onde respingere una concezione relativista del pluralismo. Riconoscendo che nelle società pluraliste non è più pensabile né utile, anche se politicamente fosse possibile, imporre per decreto legge un ordine morale che deve esistere anzitutto nelle coscienze, il documento del cardinale Ratzinger indicava due possibili atteggiamenti dinanzi alle cosiddette “leggi imperfette”: anzitutto , la “resistenza profetica” radicata sulla formazione di mature coscienze dei cristiani disposti a dare concreta testimonianza al valore della vita mediante efficaci precedenze assegnate al diritto alla vita rispetto al diritto della proprietà, aperture ai più emarginati, politiche familiari, sociali e militari più ospitali verso il futuro, verso la pace, verso i bambini.

La laicità dell'agire politico potrebbe astrarre dai valori morali? Rispettati nella legittima diversità delle appartenenze politiche i cattolici erano esortati a uniformarsi senza compromessi ad alcuni principi ritenuti qualificanti della morale, in particolare per la difesa della vita e della pace. Il documento rifletteva la preoccupazione dell'autorità ecclesiastica per una omologazione dei cattolici all'ideologia liberista montante a prezzi di svendita: “*Se il cristiano è tenuto ad ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali, - avvertiva la Nota - egli è ugualmente chiamato a dissentire da una concezione del pluralismo in chiave di relativismo morale, nociva per la stessa vita democratica, la quale ha bisogno di fonda-*

menti veri e solidi, vale a dire, di principi etici che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono negoziabili”.

I parlamentari cattolici erano pertanto richiamati al “ *preciso obbligo di opporsi ad ogni legge che risulti un attentato alla vita umana*”, anche se era loro consentito, dove non fosse possibile fare altrimenti, contribuire al processo legislativo per limitare i danni o diminuire gli effetti negativi di una legge abortista.

In conclusione: “*nessun cattolico può appellarsi al principio del pluralismo e dell’autonomia dei laici in politica favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società*”.

La Nota di Ratzinger offriva una precisazione circa la dottrina cattolica sulla laicità e sul pluralismo. Questi non erano intesi, ancora una volta, in quanto valori confessionali, ma in quanto originari valori di legge naturale, universali: la laicità era riconosciuta in quanto “ *autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica*”, tuttavia era contestata se intesa come autonomia dalla sfera morale.

Secondo il documento, “*laicità*” indica anzitutto l’atteggiamento “*di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull’uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una*”. Il documento traeva da tale assioma la rapida, forse troppo, conclusione che “*sarebbe un errore confondere la giusta autonomia che i cattolici in politica debbono assumere con la rivendicazione di un principio che prescinde dall’insegnamento morale e sociale della Chiesa*”.

Il vademecum di Ratzinger per i parlamentari cattolici mette a nudo le trepidazioni del sistema nel prendere le misure, tastare il terreno aspro ma reale di un cattolicesimo di fatto minoritario nei paesi di tradizione cattolica. La scelta dei destinatari - i deputati cattolici - rivela da sola il paradigma ecclesiologico di fondo dell’operazione, a prescindere dai suoi aspetti inesorabilmente ricattatori: si preme sui deputati cattolici per mobilitarne l’obbedienza in vista di ottene-

re leggi il più possibile conformi alla visione morale della Chiesa. Ne consegue che la Chiesa torna a puntare sul tipico armamentario del regime di cristianità, lo strumento della legge, per forgiare una società a sua immagine: quasi che lo scacco del referendum perduto sul divorzio nel 1974 non abbia lasciato traccia nella sua esistenza visibile; e come se la direttiva del Concilio, che faceva obbligo alla Chiesa di usare solo i mezzi poveri per l'annuncio del Vangelo, fosse elusa.

Ma si deve dire che questa linea controriformistica non è la sola in campo nella Chiesa. Basti riferire la precisazione suggerita dal cardinale di Milano Dionigi Tettamanzi laddove indica, da teologo morale, che nei rapporti tra legge morale e legge civile, la Chiesa riconosce la valenza di "connessione", nel senso che anche la legge civile deve tendere al bene della persona e della società. Ma riconosce altresì una valenza di "distinzione" che può giungere fino alla tolleranza del male minore.⁴ È su questa linea che si collocava nel 1974 (sotto Paolo VI) la dottrina della *Dichiarazione sull'aborto procurato* (1974) secondo cui "è vero che la legge civile non può abbracciare tutto l'ambito della morale o punire tutte le malefatte: nessuno pretende questo da essa. Spesso essa deve tollerare ciò che in definitiva è un male minore, per evitarne uno più grande".

Già San Tommaso d'Aquino rilevava che se la legge umana dovesse pretendere di proibire tutto ciò che è contrario alla legge morale, sarebbe responsabile di far "prorompere mali più gravi", e ammoniva gli integralisti del suo tempo: "*qui nimis emungit, elicit sanguinem*", (chi troppo munge, fa schizzare sangue).

Un problema di mediazione si presenta, ancora una volta, tra l'ordine dei principi e quello delle loro concrete applicazioni. Anche esponenti della gerarchia, come il cardinale Martini, sottolineano da tempo che non è sufficiente "proclamare il valore della vita o scatenare battaglia per difenderla": "*non si può procedere in questo campo senza considerare che, in una società pluralista, è piuttosto necessario attenersi a una sapiente gradualità. Occorre evitare due estremi: da una parte, la traduzione precipitosa e immediata dei valori cristiani in politica, con forme di tipo integralistico, dall'altra, l'oblio*

pratico di questi valori in nome di una realpolitik che accetta, in vista di alcuni vantaggi immediati, ogni tipo di compromesso e si occulta nell'indifferentismo etico. Siamo in una situazione pluralistica e complessa nella quale ciò che la Chiesa cattolica considera come un bene anche morale non sempre può essere tradotto immediatamente in legge, perché si devono fare i conti col consenso di molti"⁵.

Lo stesso *Compendio* (n. 567) ha precisato ultimamente che "il fedele laico è chiamato a individuare nelle concrete situazioni politiche i passi realisticamente possibili per dare attuazione ai principi e ai valori morali", sapendo che "nessun problema può essere risolto in modo definitivo". Di conseguenza esprime anche una netta opzione anti-integralista e antimassimalista delle scelte di parte: "pretendere che un partito o uno schieramento corrispondano completamente alle esigenze della fede e della vita cristiana ingenera pericolosi equivoci" (n. 573).

Il passaggio dal piano dei principi e dei valori all'ambito delle norme giuridiche richiede dunque, per ammissione della stessa dottrina cattolica, l'assunzione di un atteggiamento di radicale laicità. I credenti vivono in società connotate da un grande pluralismo etico e anche religioso. Impossibile pertanto la confluenza immediata intorno a un'etica comune, inevitabile e forse per alcuni anzi auspicabile una convivenza reciprocamente ospitale di etiche differenziate. Il terreno comune sarà offerto dalla laicità, che è un valore di per sé: essa infatti garantisce un rispetto profondo della differenza in tutte le sue espressioni e permette la salvaguardia della libertà, condizione essenziale per una valida proposta del messaggio evangelico.

IL DUPLICE LINGUAGGIO

Il magistero cattolico recente ha incontrato evidenti difficoltà nel mantenere la barra in questa direzione. Una osservazione complessiva non permette di escludere che non di rado l'integralismo confessionale -congiunto alla ricerca di vie politiche per imporre mediante le leggi a tutti i cittadini opzioni morali dedotte dalla fede religiosa -, secondo prospettive di un rinascente regime di cristianità, - abbia gettato la testimonianza della Chiesa nell'ambiguità e nell'autosufficienza

za, con esiti che la crisi della pastorale si incarica di documentare.

Si vedono all'opera all'interno dello stesso cattolicesimo due diverse, e persino opposte visioni, l'una, più tradizionale, che rinvia alla deduzione di norme etiche con regole precostituite dalla fede, l'altra, autorizzata dal Vaticano II, che scaturisce dalla convinzione che l'etica "appartiene anzitutto all'ordine della ragione e che l'apporto della fede consiste unicamente nell'offerta di un orizzonte di senso che illumina il campo dell'agire, lasciando tuttavia spazio all'autonoma ricerca dell'uomo".

Questa posizione viene considerata dalla corrente conciliare della teologia morale come la più conveniente e adeguata per affrontare seriamente i gravi conflitti di valori o di doveri; conflitti il cui superamento è considerato possibile solo mediante una effettiva compromissione con la ricerca del "bene possibile" nel vivo delle situazioni. Di qui la necessità di fare appello a un modello etico duttile capace di incarnare concretamente i valori nei vari contesti personali e storico-sociali per renderli efficacemente visibili.

Questo modello esige per essere applicato una seria considerazione dei dati forniti dalla scienza per fondare il giudizio etico (si pensi alla questione di determinare il momento di inizio della vita personale o quello della sua cessazione). Richiede inoltre un atteggiamento di apertura dialogica verso altri contributi di ordine morale, nella consapevolezza che le soluzioni cui si è pervenuti non hanno mai carattere di absolutezza ma conservano un margine di parzialità e di provvisorietà, e, più in generale, nella convinzione che l'etica è sempre in cammino, che progredisce solo mettendo costantemente in discussione le mete raggiunte⁶.

Tuttavia, se confrontiamo gli interventi riguardanti le opzioni dottrinali e pastorali e quelli sul piano dei rapporti con la società politica, possiamo distinguere con sufficiente nettezza una *differenza di accentuazioni*. Quando si tratta dei pronunciamenti sul cantiere della legislazione del vivente o di quelli sui modelli di convivenza, si può osservare che la Santa Sede, rivolgendosi ad interlocutori pubblici, compie uno sforzo per *motivare più attentamente il valore sociale della concezione cattolica della famiglia anche sul piano dei diritti*

umani e delle politiche degli Stati, cercando di far leva su argomentazioni nell'ordine razionale, giuridico e antropologico, e non unicamente e anzitutto su riferimenti autoritativi di segno confessionale. La problematica morale della famiglia è integrata pertanto come capitolo della dottrina sociale della Chiesa cattolica, un trasferimento che comporta inevitabilmente un raffreddamento della pretesa teologico-normativa assoluta della Chiesa in questo campo e una accettazione della discutibilità della propria posizione.

Al contrario, sono i documenti destinati precipuamente alla comunità cattolica che la richiamano ad una integrale adesione ai principi dell'insegnamento morale della Chiesa. In una piattaforma teologico-morale di segno piuttosto intransigente, si trovavano inevitabilmente a disagio le esigenze di gradualità e di mediazione tra principi e vissuti che caratterizzano l'approccio del Vaticano II.

Va notato tuttavia che la linea della nuova intransigenza puntava non tanto sulla riproduzione pura e semplice delle forme prescientifiche del pessimismo sessuale della Chiesa, ma sulla *dottrina personalistica cara a Wojtyla*. Essa ha permesso al papa di riabilitare la corporeità sessuata e la stessa figura femminile. Ma è quasi la sola variante significativa rispetto ad una visione autoritativa riaffermata con rigore e vigore, sui vari campi critici, il controllo delle nascite, il sacerdozio della donna, i sacramenti ai divorziati incolpevoli e in situazione irreversibile, benché numerosi episcopati e singoli vescovi invocassero in questo campo delle aperture. Una linea che ha avuto il suo cardine nella *battaglia contro la legalizzazione dell'aborto nelle società democratiche*. E il suo obiettivo dichiarato (nell'Istruzione *Sul rispetto della vita umana nascente*, del 1987) la riforma delle leggi civili moralmente inaccettabili, facendo leva sull'opinione pubblica mondiale e su ogni altro mezzo di pressione legale.

Una serie di *interventi della Congregazione per la dottrina* ha messo in difficoltà gli atteggiamenti di quei settori della Chiesa disposti ad agire in modo più liberale sul piano pastorale nei confronti dell'omosessualità, della fecondazione *in vitro* fra coniugi, della sperimentazione non direttamente terapeutica sugli embrioni. L'enciclica *Evangelium vitae*, del 1995, comminava solenni condan-

ne contro l'aborto, l'eutanasia, il traffico di materiale genetico e, sia pure con qualche sfumatura, contro la contraccezione artificiale, la sterilizzazione, le maternità sostitutive, la pratica sistematica della diagnostica prenatale, l'inseminazione artificiale, la sperimentazione sul menoma umano. Il papa voleva partecipare la sua convinzione che tutte queste pratiche costituiscono un insieme o un sistema legato a una cultura di diffidenza se non di ostilità verso la vita, una “cultura del rifiuto” che si registra nel nostro ambiente sociale. Tutto ciò era versato sul conto di una “struttura di peccato” che si manifesta nella depenalizzazione dell’aborto e nella sua legittimazione, dal momento che viene riconosciuto come un diritto.

Il papa affermava l’esistenza di “valori umani e morali essenziali e nativi che scaturiscono dalla verità stessa dell’essere umano ed esprimono e tutelano la dignità della persona: valori, pertanto, che nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno Stato potranno mai creare, modificare o distruggere, ma dovranno solo riconoscere, rispettare e promuovere”. Veniva così affermata l’esistenza di una morale originaria, fonte di un diritto umano universale. Il fatto che delle leggi siano state adottate nei paesi occidentali in materia di vita e di morte era sottoposto al vaglio di tale morale universale, prima ancora che della morale cattolica. Per questo il papa avvertiva che una legge adottata contro i principi cardine della morale umana restava ingiusta anche se votata democraticamente dalla maggioranza: “La coscienza universale reagisce nei confronti dei crimini contro l’umanità di cui il nostro secolo ha fatto così tristi esperienze. Forse che questi crimini cesserebbero di essere tali se, invece di essere commessi da tiranni senza scrupoli, fossero legittimati dal consenso popolare?”

È questa l’enciclica infatti che rilancia l’allarme sul pericolo dell’alleanza tra la democrazia e il relativismo etico, che erode anzitutto il campo sociale dell’etica della vita : “una democrazia senza valori si trasforma facilmente in un totalitarismo dichiarato o nascosto, come lo dimostra la storia”.

Sotto questo profilo la politica autorizzata dal papa polacco sui rapporti tra leggi morali della Chiesa e leggi civili degli Stati si

lasciava misurare per *l'ambiguità delle interpretazioni, non sempre e apertamente conformi alla dottrina del Concilio*. Il caso più clamoroso è la *Lettera ai vescovi della Germania*, con cui nel 1999 Giovanni Paolo II concludeva la controversia, durata tre anni, ingiungendo loro di ritirare la Chiesa cattolica e la sua rete di consultori familiari dal sistema pubblico, basato sul rilascio del certificato di avvenuta consulenza per le donne in difficoltà.

LE ARGOMENTAZIONI RAZIONALI

Nei pronunciamenti che abbiamo collocato nel *secondo gruppo* sembra prevalere l'intento di promuovere una sempre più sensibile attenzione degli organismi internazionali, del Parlamento europeo, degli Stati e delle società civili nei confronti della vita umana e di dare voce a quelle categorie di persone cui spesso viene negata la possibilità di rivendicare i propri diritti. In questo blocco, risalta più chiaramente l'intento di *dimostrare sul piano della ragione che la famiglia non è solo un istituto di tipo confessionale, appoggiato unicamente alla forza della tradizione, né un istituto esclusivamente privatistico, ma uno snodo tra persona e società, e anche tra persona e Stato*. Nella visione della Chiesa, la famiglia secerne dei valori muniti di una fondamentale rilevanza sociale, tali da distinguerla intrinsecamente dalle nuove forme di legame.

Si coglie qui con maggiore nettezza che altrove l'attenzione del Vaticano a motivare in termini di plausibilità razionale e non solo rivelativi la posizione della Chiesa nel dibattito europeo sui modelli di famiglia: potrebbe anche vedersi all'opera un tentativo di legittimazione della autorità morale della Chiesa nel discorso rivolto non solo ai cattolici ma all'insieme dei cittadini europei. Nella definizione dei destinatari, la S. Sede abbandona *in limine* le interlocuzioni confessionali del suo discorso sulla famiglia e rinuncia alle tradizionali pretese autoritative, per il fatto stesso che accetta di collocarsi nel dibattito comune. È visibile la *ricerca di argomentare la pertinenza filosofica della posizione cattolica in dialogo con le correnti scientifiche e le culture laiche* (per concorrere alla salvaguardia dei diritti della persona umana e alla promozione della famiglia come

cellula imprescindibile della società). Tuttavia questa decisione epistemologica non preserva in ogni caso la posizione vaticana da rigurgiti massimalistici e integralistici, tipici di una visione dualistica e conflittuale con la modernità e i suoi valori.

SULLE UNIONI OMOSESSUALI

Anche nel documento di Ratzinger (31 luglio 2003), *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* si richiama il dovere che incombe agli eletti cattolici di “opporsi in forma chiara e incisiva a qualsiasi norma che tenda a mettere sullo stesso piano il matrimonio e le coppie formate da persone dello stesso sesso”. L’argomentazione qui adottata dal cardinale Ratzinger si appella anch’essa laicamente al diritto naturale piuttosto che a considerazioni di diritto divino. Infatti il prefetto sostiene che “*concedere il suffragio del proprio voto ad un testo legislativo così nocivo per il bene comune della società è un atto gravemente immorale*”, essendo le legislazioni favorevoli alle unioni gay, già adottate in otto paesi dell’Unione Europea, da ritenersi “*contrarie alla retta ragione e in sostanza al bene comune*”, mentre “*le coppie matrimoniali svolgono il ruolo di garanti dell’ordine delle generazioni e sono quindi di eminente interesse pubblico*”.

Tuttavia, si può notare che, benché gli interventi del magistero si sforzino di arredarsi con un aggiornato magazzino di legittimazione, non debellano il dubbio che il ricorso all’argomentazione di natura laica sia usato per *ri-giustificare una esorbitante ingerenza, anche se nei modi unicamente di un potere di persuasione morale*, da parte dell’autorità ecclesiastica nelle sedi del libero confronto e della determinazione politica.

SULLE NUOVE FORME DI CONVIVENZA.

Quanto alle nuove forme di convivenza, un documento del Pontificio Consiglio per la Famiglia⁷ distingue accuratamente la famiglia da altre forme di unione non fondate sul matrimonio, evitando tuttavia condanne di principio: nelle raccomandazioni ai politici il Vaticano sottolinea il suo interesse a sostenere positivamente e

promuovere le famiglie in senso proprio, riservando alle unioni di fatto non più che un “atteggiamento di comprensione” e anzi “di compassione”, nel quadro della pastorale ordinaria della comunità ecclesiale, con un dialogo paziente e un aiuto concreto, specialmente nei confronti dei figli. Viene suggerita la formazione di una graduatoria di rilevanza tra i diversi tipi di unioni, sulla base delle funzioni sociali esercitate, della natura relazionale che presentano e della forza esemplare che sviluppano. Legittimazioni e tutela date alla famiglia come società naturale fondata sul matrimonio(e dunque di interesse pubblico) non potrebbero essere estese, in questa prospettiva, alle nuove unioni(che, rispondendo a interessi privati, “devono essere rimessi all’ambito privato”).

L’argomentazione, ancora una volta, ricorreva a un punto di vista razionale, più precisamente dal punto di vista della *recta ratio*, propria dell’etica classica, facendo appello allo stesso tempo alla dottrina cristiana del matrimonio, come realtà naturale riconosciuta in sé medesima come avente valore sacramentale. “Non è tanto questione di fede cristiana, quanto di razionalità” precisa il Consiglio. “La tendenza a contrapporre su questo punto un ‘pensiero cattolico ‘ confessionale a un ‘pensiero laico ‘ è un errore”.

Secondo il documento, “il matrimonio e la famiglia rivestono un interesse pubblico e sono il nucleo fondamentale della società e dello Stato; come tali, devono essere riconosciuti e protetti. Due o più persone possono decidere di vivere insieme, con o senza relazione sessuale, però questa convivenza o coabitazione non riveste per questo interesse pubblico. I poteri pubblici possono evitare di intromettersi in questa scelta, che ha carattere privato. Le unioni di fatto sono la conseguenza di comportamenti privati e su questo piano privato dovrebbero restare. Il loro riconoscimento pubblico o la loro equiparazione al matrimonio, con la conseguente elevazione degli interessi privati al rango di interessi pubblici, sarebbero pregiudizievoli per la famiglia fondata sul matrimonio(nel quale), a differenza delle unioni di fatto, si assumono pubblicamente e formalmente impegni e responsabilità di rilevanza per la società, esigibili nell’ordine giuridico”.

LA GRAMMATICA DEL FUTURO UMANO

Abbracciando con un colpo d'occhio l'orizzonte che abbiamo tentato di percorrere, dobbiamo ammettere di provare un senso di *insicurezza analitica*. Si resta impressionati dalla dimensione globale del confronto avviato dalla Chiesa di Giovanni Paolo II con le grandi rive e derive della modernità.

D'altra parte si resta anche colpiti *dall'irrigidimento interno, dottrinale e morale* subito dalla Chiesa, dall'appiattimento dei teologi, da una politica di restaurazione in numerosi campi. Un'ambivalenza imbarazzante e inquietante: siamo attirati dalla *lucidità dell'analisi sulla minaccia totalitaria del neoliberalismo* e sui rischi di un controllo tirannico delle coscienze. Siamo interdetti dinanzi al *massimalismo convocato a un'estrema difesa del modello della famiglia tradizionale*.

Ma è possibile che, al di là di alcune contraddizioni, il tema unificante di un percorso così variegato e complesso sia appunto *la preoccupazione che la risorsa della soggettività, uscita vittoriosa dalla prova dei totalitarismi ideologici, possa affogare ancora, questa volta nell'oceano dell'individualismo* fine a se stesso e mercenario. Verrebbero così banalizzati valori come la solidarietà tra le persone e la famiglia come spazio di socializzazione in cui realizzarsi nell'amore e nella dedizione gratuita all'Altro, nello spazio e nel tempo delle generazioni successive.

La Chiesa non aveva un compito facile, in un dibattito confuso, per giustificare una campagna di rifiuto della strumentalizzazione della persona umana e per difendere la causa della vita, senza per questo passare per oscurantista. Il massimalismo del linguaggio della curia non aiutava troppo l'impresa di contestare il neoliberalismo in nome dei principi liberali. Vi era *il rischio che, nell'effervescenza delle ricerche mediche, i cristiani si rinchiudessero in una astensione arrogante, invece di spingersi arditamente a contribuire a questa ricerca*, attirando anche gli altri scienziati a unirsi alla lotta affinché il risultato cercato non fosse comunque tale da sfigurare l'umanità dell'uomo.

Il papa è convinto che non si possa, al tempo stesso, arricchire la

conoscenza del feto nel ventre della madre, discernere la sua singolarità, e trattarlo come un oggetto sprovvisto dei diritti propri di un essere umano, tanto più in ragione della sua debolezza. Allo stesso modo non ritiene che si possa passare sotto silenzio la tendenza a gestire gli ultimi istanti dell'esistenza in funzione delle convenienze immediate. La Chiesa, al di là dei propositi massimalistici, sembra interessata a suggerire ai legislatori una via media, ove le possibilità di ricerca siano controllate, inquadrare, per tentare di evitare gli abusi, specialmente se funzionali agli obiettivi economici delle industrie del vivente(e del morente). Anche in queste frontiere strategiche essa vorrebbe svolgere il ruolo di contenimento delle tendenze totalitarie all'opera nel corpo delle grandi democrazie occidentali, e a imbrigliare con l'etica Faust. La maggiore preoccupazione sembra riguardare *la diffusione in Occidente di una concezione emancipativa della libertà, che riteneva incompatibile con i valori e le finalità dell'ordinamento libertario, al punto di segare il ramo sul quale si sostiene*. In molte occasioni pubbliche il papa ha ammonito che la partita che si gioca per la libertà della persona umana dalle manipolazioni, tanto nel campo della biogenetica e delle neuroscienze quanto in quello mediale, non coinvolge soltanto un nucleo vitale del compito cristiano nel mondo, ma lo stesso futuro della democrazia.

In molteplici campi strategici del futuro umano, dalle biotecnologie alla deregulation mediatica, dalla liberalizzazione delle droghe al regno della sessualità e alla gestione neoliberalista del libero mercato, la parola del papa vibrava di allarme per il prevalere nella cultura dominante di uno statuto soggettivo , e anzi soggettivista dell'io individuale, delle esigenze che egli avanza nei confronti degli altri. L'incubo di un nuovo totalitarismo della Merce sembra tale da rendere difficile vedere che, per quanto profonda sia la crisi delle forme morali, "la testimonianza della coscienza non è abolita, la sua sacralità non è cancellata, la verità morale, dislocata e tradita, continua a far sentire la propria potenza" ⁴⁸.

UN NUOVO PATTO LAICO?

Ci si può chiedere se lo sforzo del magistero cattolico di aggan-

ciare il proprio intervento ad una griglia di valori comuni e razionali condivisibili, non solo a principi confessionali, al diritto naturale e all'etica kantiana della responsabilità e non solo ai dettami della morale cattolica, sia suscettibile di concorrere alla ricerca comune sul sistema valoriale da adottare nelle società pluralistiche(e in una società che rischia di risagomarsi e omologarsi come monofisita e globale). Il confronto fra i vari sistemi etici esistenti sembra irrinunciabile: si tratta di cercare insieme, nel rispetto delle differenze, un patrimonio comune di valori sul quale convergere. Si tratta dunque di capire se la cosa più conveniente non sia di prendersi in parola.

Da parte di settori della teologia cattolica questo rimane in cima all'agenda necessaria(Giannino Piana). E per questo obiettivo, sono indicate due condizioni: l'attivazione di una forma di dialogo in cui i vari interlocutori non solo si rispettino ma credano sinceramente nella positività del confronto come occasione di reciproco arricchimento, disposti quindi a relativizzare ciascuno la propria posizione di partenza, saltando al di là della propria ombra. L'altra, l'attenzione a integrare il ruolo della legge, il cui significato sarebbe preferibile non espandere, con uno sforzo di formazione e di salvaguardia delle coscienze, specialmente dai nuovi conglomerati megaindustriali di potere.

Questa ricerca non interpella unicamente i cattolici e la loro fede. Essa suscita degli interrogativi dal cuore stesso della laicità nella misura in cui anch'essa si riconosca a corto di valori, rispetto alle sue stesse origini e ai suoi presupposti critici. Il processo di declericalizzazione si è svolto in accordo con filosofie del progresso che tendevano a discernere nel fenomeno religioso dei residui obsoleti, legati all'ignoranza e alla superstizione, nel processo storico. Una *laicità di combattimento* si è venuta infiltrando e ricostituendo in alcuni paesi europei, sull'onda di processi espansivi prodotti sulla linea del neoliberalismo. All'origine essa pretendeva di limitare il potere religioso mediante una interpretazione a volte implacabile e burocratica del principio di separazione, cardine del liberalismo politico, riducendo la Chiesa al culto e alle questioni del foro interno.

La perdita di potere reale delle istituzioni religiose, tanto sulla società che sui fedeli, l'autocritica stessa della modernità che tende molto meno a concepirsi in opposizione radicale con le tradizioni e che sviluppa un pensiero dei limiti, il ritorno pubblico della questione etica, con la riscoperta delle dimensioni simboliche, tutto ciò ha contribuito a generare, nel senso stesso della laicità, un atteggiamento più aperto nei confronti del fatto religioso.

Attraverso questa evoluzione la laicità cerca di definirsi, sotto i nostri occhi, piuttosto come il quadro regolatore di un pluralismo di visioni del mondo, piuttosto che come un contro-sistema che si oppone 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 dei codici di etica in diversi campi, in particolare quello delle scienze della vita e della comunicazione globale. È in questo senso che sembra possibile parlare, nelle società secolarizzate, marcate da una cultura laica, di una ricomposizione del ruolo delle religioni nello spazio pubblico.

Dalla Francia è partita la proposta di “un nuovo patto laico” (Jean Baubérot). La questione è di sapere se, dissolto il “mondo cattolico”, la cultura religiosa sia in grado di assumere le esigenze poste da questo “nuovo patto” rinunciando a interpretarlo come una possibile opportunità apologetica, ma cogliendolo invece come la verifica di un superamento radicale dell'antico dilemma tra clericalismo e laicismo, tra confessionalismo e secolarizzazione, come maschere rigide e degenerate della vertenza tra spirituale e temporale. E reciprocamente se il mondo laico possa ammettere che il necessario rapporto tra legge civile e legge morale implica la revisione di una laicità militante e intransigente, per favorire il dialogo nell'interesse superiore della società umana.

DALLA LAICITÀ DELL'INDIFFERENZA ALLA LAICITÀ DELLA PARTECIPAZIONE

Del resto la ragione moderna si interroga da tempo sulla esclusione che essa secerne, l'omologazione crescente dei soggetti agli stan-

dard dominanti, la semplificazione sulle dimensioni tecnico-funzionali di una società per altri versi complessa. E si confronta lucidamente sul fraintendimento delle declinazioni strumentali della ragione moderna, sui virus totalitari che continua a produrre, sui rischi per gli strati più deboli e indifesi della società e per lo spazio delle differenze, in uno scenario esposto alla forza assoluta della coalizione dei poteri forti.

Non ve n'è abbastanza per risvegliare il fuoco primordiale della laicità, mediante una critica agli idoli del denaro, del dominio, del consumo, dell'individuo fine a se stesso, della guerra e della legge priva di finalità umane?

Il senso di un'operazione critica del genere sarebbe *di laicizzare la laicità, come patria comune per la crescita dei valori e per un pluralismo di visioni* nel quale le forze spirituali e morali di una società siano invitate al mantenimento e alla definizione dei codici di etica in molti campi, nell'interesse collettivo. Il presupposto radicalmente laicale di tale progetto consiste nell'assioma secondo cui la società moderna non è quella più indifferente alla religione, ma quella che obbliga ogni partner a saltare al di là della propria ombra per costituire insieme un'alleanza critica che si dia l'obiettivo della salvaguardia della libertà della coscienza da qualsiasi manipolazione e massificazione, in un orizzonte di senso condiviso.

La conclusione non può che portare a dire che la laicità, terreno comune, ha bisogno di rimettersi in tensione, di fuoriuscire dal suo proprio paradossale dogmatismo, di ritrovare il gusto del dubbio e della critica, di scostarsi dalle servitù volontarie. In una laicità che non dubita c'è sempre qualcosa di sospetto. *Andare oltre, dunque, a un certo separatismo dell'indifferenza chirachiano, per arrivare a una riconfigurazione del separatismo in termini di partecipazione.*

In una laicità che indossa il mantello di arlecchino dei neocons, dei sedicenti "atei devoti" c'è anche di peggio, un affrettarsi al bacio dei sacri anelli per consolidare la servitù della Chiesa e mettere le mani sul principio spirituale nella storia.

C'è il vecchio tentativo di far coincidere ed esaurire il cristianesimo con una civiltà, la fede con una cultura, di ridurre la Chiesa a

cappellana militare dell'Occidente. È l'agguato teso negli anni Venti dall'*Action Française* ad un cattolicesimo che si voleva ingabbiare nel modello regalista, "liberando il Vangelo dal suo veleno rivoluzionario" secondo il programma di Charles Maurras.

Tra i membri di quel movimento c'erano anche cattolici non credenti, atei, agnostici come il suo fondatore: essi concordavano nell'attribuire alla religione un ruolo di supporto ai loro fini politici e una funzione vitale nella società, tanto da poterlo definire una sorta di "clericalismo ateo".

Credo che i credenti cristiani, cattolici e i laici - credenti, meno credenti, non credenti - tutti abbiamo un comune interesse a respingere questo uso politico ideologico tanto della fede quanto della laicità.

1 Francesco Paolo Casavola, "Prolusione" alla 44° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Bologna, 7 ottobre 2004.

2 Walter Kasper, *Chiesa e libertà*, in "Il Regno documenti" 1, 1995, pp. 39-45.

3 Giovanni Paolo II, *Discorso al Corpo Diplomatico*, 12 gennaio 2004, in "Il Regno Documenti", 3, 2004, p. 68.

4 *Dizionario di bioetica* a cura di Salvatore Privitera, voce "Magistero cattolico e bioetica" redatta da D. Tettamanzi, Istituto Siciliano di Bioetica, Palermo, 1994.

5 Carlo Maria Martini, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, discorso del 6 dicembre 1995 per la festa di Sant'Ambrogio a Milano, in "Aggiornamenti Sociali", 2, febbraio 1996, pp. 165-76.

6 Giannino Piana, *I cattolici la bioetica e la legge*, Rocca, 23, 1 dicembre 2004, p. 22.

7 Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, Matrimonio e "Unioni di fatto"*, Città del Vaticano, 26 luglio 2000.

8 Armido Rizzi, *Alla ricerca del fondamento etico: il ruolo della coscienza*, Aggiornamenti Sociali 1, 1997, p. 6

Chiesa cattolica e Stato laico

JUAN JOSÉ TAMAYO

Direttore della Cattedra di Teologia e Scienze delle Religioni - Università Carlos III di Madrid.

Signor Presidente, amiche, amici

Vorrei innanzitutto esprimere il mio ringraziamento alla signora Emma Bonino, al signor Marco Panella e alla signora Malena per avermi permesso di partecipare a questo dibattito sul laicismo in Europa. Chiedo scusa a tutti se non mi è stato possibile essere presente fisicamente. La mia partecipazione all'Incontro di Novellisti Sociali e Teologhe/Teologi su "Soggetto, Stato di diritto e culture politiche" tenuto dal 7 al 12 dicembre in Costa Rica, per il quale avevo già preso impegno da diversi mesi, me lo impedisce. Ma la tecnologia fa veri miracoli e mi concede un privilegio riservato finora soltanto agli dei: il dono dell'ubiquità, grazie al quale posso oggi rivolgermi a Voi e contemporaneamente partecipare all'Incontro di Costa Rica.

Questo mio discorso vuole essere una riflessione critica sul comportamento della Gerarchia Cattolica Spagnola, nel momento politico attuale. Il mio obiettivo è solo quello di collaborare modestamente alla costruzione dello Stato laico, che tante difficoltà sta incontrando nel suo percorso.

L'ACCUSA DI "FONDAMENTALISMO LAICISTA"

Dobbiamo risalire al decennio degli Ottanta del secolo scorso, in occasione dell'approvazione delle leggi sul divorzio e sulla depenalizzazione dell'interruzione della gravidanza e della "guerra dei catechismi", per riuscire a trovare un modo di esprimersi così potremmo definirlo "di trincea" e dei comportamenti così aggressivi, contro un governo nato dalle urne, come quelli avuti o incoraggiati dal vertice della gerarchia cattolica spagnola contro l'attuale Esecutivo in questi ultimi mesi e, più precisamente, dopo il rientro

dalle vacanze, in seguito all'annuncio di determinate leggi riguardanti la religione nelle scuole e i modelli di coppia. I vescovi o qualche loro portavoce iniziano ad utilizzare un linguaggio apocalittico, da crociata e finiscono col fare appello alla mobilitazione dei cattolici. Quanto più elevato è il rango degli ecclesiastici nella scala gerarchica, tanto più importanti sono i tentativi di screditamento nei confronti del governo. Il cardinale Julián Herranz, presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi e membro dell'Opus Dei, ha approfittato della messa funebre in onore del cardinale Marcelo González Martín, arcivescovo emerito di Toledo, venuto a mancare di recente, per accusare il PSOE di "laicismo aggressivo" e di "fondamentalismo laicista". L'arcivescovo di Siviglia cardinale Carlos Amigo, lasciando da parte la sua abituale moderazione in molti di questi argomenti, ha unito la sua voce a quella del cardinale Herranz, mettendo in guardia contro il "fondamentalismo laicista" e suggerendo che "lo Stato laico non deve essere persecutore della religione".

Ancora oltre si sono spinti l'arcivescovo di Pamplona e vicepresidente della Conferenza Episcopale Spagnola Fernando Sebastián, secondo il quale la futura legislazione sul divorzio è ancor più permissiva di "un contratto d'affitto", e il segretario generale e portavoce della Conferenza Episcopale Spagnola Juan Antonio Martínez Camino, che ha definito "virus" e "falsa moneta" la legislazione sul matrimonio tra omosessuali. Il vescovo di Jerez Juan del Río ha denunciato "la politica del partito al potere" ed ha parlato di "fobia religiosa" del governo della Nazione; comportamento che, secondo lui, serve da scusa "per cercare di sradicare i valori della cultura cattolica dai cuori e dalle menti delle nuove generazioni". E prosegue: "ci troviamo all'inizio di un rimpiazzo culturale dell'umanesimo cristiano, che ha strutturato l'Europa, per un umanesimo civico e materialista che, sotto vesti democratiche, cela il proprio totalitarismo d'origine" (sottolineato da me).

Dalle parole ai fatti c'è di mezzo un gradino, fatto già dalla gerarchia cattolica per mezzo del sopraccitato portavoce Martínez Camino, che ha fatto appello ad una mobilitazione dei cattolici con-

tro leggi che non sono neanche state dibattute in Parlamento. Un vescovo, quello di Mondoñedo, ha già annunciato che durante le mobilitazioni il suo posto sarà dietro gli striscioni contro l'aborto, contro le coppie di fatto e a favore della religione nelle scuole.

E tutto ciò in seguito al "delitto" commesso dal Governo per aver esercitato il suo diritto costituzionale a presentare leggi sulle materie indicate per un dibattito in sede parlamentare, luogo dove risiede la sovranità popolare. Dopo otto anni di governo del PP che interpellava e persino si accordava previamente con la gerarchia cattolica su molte delle leggi approvate in Parlamento, sembrerebbe che i vescovi abbiano dimenticato i principi più elementari della democrazia: e cioè che il potere non deriva da Dio, ma che risiede nel popolo; che il potere esecutivo governa in quanto legittimato dalla volontà popolare; che i deputati discutono e fanno le leggi grazie ad un mandato ricevuto dalla cittadinanza che li ha appoggiati con il proprio voto alle urne, e non grazie a ideologie religiose.

Ancora una volta la Chiesa cattolica è scesa in campo, schierandosi e svolgendo, addirittura, il lavoro di opposizione in modo più radicale rispetto a quanto non lo facesse il PP. Questo si è già verificato durante la campagna elettorale del 14 marzo, dove il suo programma riguardante argomenti quali le cellule staminali, le coppie omosessuali, l'interruzione volontaria della gravidanza, l'insegnamento valutabile della religione nelle scuole, ecc. , coincideva sostanzialmente con quello del PP. Per questo motivo la sconfitta elettorale dei popolari è stata vissuta come un fallimento della gerarchia cattolica, che subito dopo ha messo in funzione la sua macchina di opposizione al governo socialista.

Atteggiamenti come questi dimostrano che la gerarchia cattolica e le organizzazioni cattoliche affini vivono fuori posto sia dal punto di vista culturale che politico e offrono risposte del passato a domande del presente. Allo stesso tempo diffidano della democrazia, hanno ancora oggi una concezione confessionale della politica e non ammettono facilmente la laicità dello Stato, la non confessionalità delle istituzioni dello Stato e la secolarizzazione della società.

PLACARE IL DIBATTITO

Credo sia arrivato il momento di placare il dibattito e di disarmare il linguaggio. È conveniente avvicinarsi dal lato della razionalità etica e politica e non dalla parte degli interessi religiosi. Questo vale per i dirigenti politici, ma anche per le religioni, che nel terreno della politica hanno l'obbligo di agevolare l'elaborazione delle leggi a favore della cittadinanza, sebbene esse debbano rinunciare ai propri privilegi storici privi di qualsiasi legittimità, se non altro della legittimità democratica.

Un'istituzione come la Chiesa cattolica, che ha avuto un ruolo determinante durante il periodo di transizione dalla dittatura alla democrazia, non può malversare il proprio capitale politico e religioso come sta facendo in questo momento. Pertanto, deve moderare le sue dichiarazioni e gli interventi pubblici. Altrimenti può dilatare ancora di più la distanza che la separa dalla società, nonché dagli stessi cattolici (la cui maggioranza si colloca dalla parte del gioco democratico), rischiando di cadere in comportamenti più consoni alle sette che alle grandi religioni.

La gerarchia cattolica è nel suo pieno diritto di entrare nel dibattito pubblico su determinati argomenti. Nessuno cerca di impedirglielo. Tuttavia, dovrà farlo in veste di interlocutore, senza far ricorso ad argomenti sulla rivelazione cristiana, il cui valore è solo indirizzato ai credenti di quella religione, e senza fare appello alla storia, alla tradizione o alla maggioranza sociologica, quali argomenti decisivi. La storia e la tradizione, è vero, non possono essere negate, ma nel caso della Chiesa cattolica non sono esattamente l'esempio migliore da fare, se prendiamo in considerazione concetti come libertà, diritti umani, democrazia e rispetto al pluralismo.

INSEDIATI NEL MITO DELLA MAGGIORANZA CATTOLICA E NEL POTERE POLITICO DEI VESCOVI

In Spagna viviamo ancora circondati da due miti, che dobbiamo superare: quello della maggioranza cattolica della società spagnola e quello del potere politico dei vescovi, considerati entrambi attinenti all'organizzazione sociale e alla convivenza civica. L'ombra della

gerarchia ecclesiastica sulla società spagnola è molto ampia e i politici dipendono troppo dai vescovi, osservati con la coda dell'occhio in attesa che essi approvino la loro condotta o che almeno non la disapprovino del tutto. E quando si sentono riprovati, tendono a fare concessioni in grado di limitare l'autonomia dello Stato e di ampliare gli spazi di influenza del potere religioso, non legittimato alle urne. E ciò non mi sembra consono allo Stato laico.

Offerta episcopale di dialogo, con un presupposto fallace e un'esigenza confessionale

Dopo diverse settimane di reazioni aspre da parte della gerarchia cattolica vaticana e spagnola contro il Governo in seguito all'annuncio riguardante alcune leggi ritenute ipoteticamente lesive delle credenze religiose in generale e del cattolicesimo in particolare, il cardinale Rouco Varela ha presentato un'offerta di dialogo e di collaborazione al Governo, nella migliore delle tradizioni del Concilio Vaticano II. L'offerta non può non rallegrare tutti i democratici e, in particolare, i cristiani che lavorano per la costituzione di uno Stato laico, difensore della libertà religiosa.

Tuttavia, c'è un presupposto in questa offerta di dialogo in grado di renderla fallace, poiché mette tra parentesi buona parte della storia della filosofia moderna: ed è quando il cardinale afferma che il vero dialogo è possibile grazie all'esistenza di una Verità accessibile a tutti, la verità su Dio e sull'uomo. Dobbiamo quindi dedurre che coloro che non credono nella Verità con la V maiuscola non possono far parte del gruppo di interlocutori del "vero dialogo"? Se così fosse torneremmo indietro al periodo in cui la filosofia era sottomesa alla teologia, la ragione alla fede e la scienza alla rivelazione.

Rouco Varela pone, a sua volta, una condizione per rendere il dialogo ancor più effettivo: "è compito del legislatore attenersi all'ordine morale, inviolabile quanto la stessa dignità umana, per la quale le leggi vengono create". Cosa intende per ordine morale? Dal contesto e dal tono del discorso non sembra che faccia riferimento ad un'etica laica, bensì all'ordine morale cristiano, o meglio cattolico, consono all'interpretazione del magistero ecclesiastico. Un'interpretazione che considera l'eutanasia un delitto, che defini-

sce la legalizzazione dell'aborto "privazione del diritto fondamentale alla vita dei figli da parte dei genitori", che condanna il divorzio con l'accusa di minare il bene e il futuro della famiglia, che giudica cavie le cellule staminali embrionali utilizzate per fini terapeutici, e che vede nel matrimonio tra omosessuali l'imposizione di una visione irrazionale delle cose alla società.

ETICA LAICA, ETICA UNIVERSALE

Il cardinal Rouco sa che l'ordine morale in uno Stato non confessionale e in una società secolarizzata non è dettato da una morale religiosa, ma da un'etica laica fondata sull'uomo, fonte della moralità. Nella filosofia morale di Kant, che non era esattamente ateo, troviamo uno dei tentativi più solidi di fondamentazione autonoma dell'etica come condizione per la sua universalità e raggiungimento della maggiore età morale dell'uomo. L'Illuminismo rappresenta per Kant "l'uscita dell'uomo dalla propria autocolpevole minoranza d'età". Minoranza che "significa l'incapacità di servirsi del proprio raziocinio senza la guida di un'altro". La permanenza in un tale stato diventa colpevole nel momento in cui la causa "non risiede nella carenza di raziocinio, bensì nella mancanza di decisione e di capacità di servirsene da soli". Il motto dell'Illuminismo per Kant è "Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti del tuo raziocinio!", senza ricorrere a tutori, i quali abitualmente assumono le vesti di censori. La ragione è in grado di raggiungere l'obiettivo quando se ne fa un utilizzo pubblico, superando la resistenza di chi, dal mondo politico o religioso, cerca di dissuadere dal pensare.

La religione non serve più a fondare la morale. La motivazione ultima dell'azione morale è il dovere per il dovere, non il dovere basato su una legge o su un comandamento divino. "La morale, essendo fondata sul concetto di uomo come essere libero, il quale, appunto perché tale, sottopone se stesso, mediante la propria ragione, a leggi incondizionate, non ha bisogno né di un altro essere superiore all'uomo per conoscere il proprio dovere, né di un altro movente oltre la stessa legge per adempierlo" afferma Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione*. La religione non è necessaria

per fondare le buone abitudini. Essa, inoltre, non è stata di certo caratterizzata da questa funzione, bensì da tutt'altro: fazioni, guerre civili, oppressione, schiavitù, direbbe Hume.

La sfida che l'Illuminismo si trova ad affrontare è lo sviluppo di un'etica che sia contemporaneamente flessibile ed esigente, autonoma e immanente, superatrice della metafisica tradizionale e della rigida morale cattolica. In altre parole, si tratta di rendere compatibile la soggettività e l'universalità della ragione, l'autonomia personale e l'universalità morale.

Insieme all'emancipazione della ragione e della morale si verifica l'emancipazione del diritto e la sua rifondazione laica, che, per quanto possa sembrare paradossale, non provengono da uomini di pensiero estranei od ostili alla religione, ma da giuristi vincolati al cristianesimo come Grotius. Può esistere un diritto senza l'esigenza di ammettere, nella sua origine, l'esistenza di Dio. La secolarizzazione del diritto non esige né il deismo legale, né l'ateismo ufficiale.

DOMANDE ALLA GERARCHIA CATTOLICA

Dunque, il concetto autonomo e laico dell'etica mette in discussione alcune delle pratiche attuali della Chiesa in grado di trasgredire l'ordine morale al quale fanno appello. Ecco qualche domanda al riguardo:

È consona all'ordine morale democratico l'attuale Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, il cui art. 1 afferma che il Sommo Pontefice ha la pienezza dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario?

È conforme all'ordine morale l'esclusione delle donne dalle funzioni direzionali in seno alla Chiesa cattolica e dall'accesso al ministero sacerdotale, episcopale e papale?

Può essere considerata corrispondente all'ordine morale la negazione dei diritti riproduttivi delle donne da parte della Chiesa cattolica?

È conforme all'ordine morale proibire l'utilizzo di preservativi nei rapporti sessuali, dove sono milioni le persone che contraggono il virus HIV ogni anno perché non ne fanno uso?

È consona all'ordine morale l'assenza di democrazia e di diritti umani in seno alla Chiesa, adducendo che è di origine divina?

Può Dio essere sostenitore della democrazia nella società e, contemporaneamente, esserne ostile nella comunità cristiana?

È conforme all'ordine morale negare ai teologi e alle teologhe la libertà di pensiero, di espressione, di cattedra e di ricerca?

Può fare appello all'ordine morale la Congregazione per la Dottrina della Fede, per giustificare la condanna di oltre 500 teologi e teologhe?

Il problema di fondo sta, a mio avviso, nel fatto che alcuni gerarchi cattolici pretendono fondare l'ordine morale su una legge naturale della quale sono convinti di essere gli unici depositari e interpreti autorizzati, o su testi sacri letti alla maniera fondamentalista, cioè senza tener conto del contesto in cui furono scritti e senza l'opportuna ermeneutica. Un esempio. Per disapprovare l'omosessualità si fa riferimento a testi della Bibbia. È il caso del libro del Levitico 18, 22, dove leggiamo: "Non avrai con un uomo relazioni carnali come si hanno con una donna: è cosa abominevole". Ma lo stesso libro dice che schiavi, uomini e donne, potranno essere comprati e presi soltanto dalle nazioni vicine e lasciati in eredità ai figli come loro proprietà (Lv 25, 44-46); afferma anche che una persona non può avvicinarsi all'altare di Dio se ha difetti di vista (Lv 21, 10). Il libro dell'Esodo stabilisce che una sorella può essere venduta come schiava (Es 21, 7); che chiunque farà un lavoro di sabato sarà messo a morte (Es 35, 2). Tali pratiche devono intendersi alla lettera, come ad esempio la condanna dell'omosessualità e hanno vigore oggi?

Sarebbe meglio, a mio avviso, collaborare per la costruzione di un ordine morale laico, di un'etica autonoma fondata antropologicamente, valida per tutti. Questa è forse la materia che la società spagnola deve riparare e che dovrebbe essere risolta il prima possibile.

VALUTAZIONE TEOLOGICO-RELIGIOSA

Penso che, con i recenti pronunciamenti, la gerarchia cattolica indietreggi verso periodi precedenti il Concilio Vaticano II, che quarant'anni fa difese l'autonomia delle realtà temporali, la separazione

tra Chiesa e Stato, la libertà religiosa e la non discriminazione dei cittadini per motivi di fede. Inoltre, sembra aver poca fiducia nelle proprie capacità di convinzione e nell'efficacia dei suoi mezzi per divulgare il messaggio. Per questo motivo reclama spazi e mezzi statali e condizioni politiche di plausibilità per la diffusione della sua dottrina.

La gerarchia sembra misconoscere le origini del cristianesimo, religione nata, per volontà del fondatore, come movimento marginale, senza l'appoggio dell'Impero, anzi, in contrasto con l'Impero, proseguendo ad agire come movimento religioso a favore degli esclusi dal sistema, fino al suo riconoscimento come religione ufficiale dell'impero da parte di Teodosio il Grande nell'anno 380 per mezzo dell'editto di Tessalonica.

Dal punto di vista religioso, viviamo circondati da una serie di miti o di ipotesi che non trovano riscontro empirico: la maggioranza cattolica della società spagnola; il riconoscimento di un potere politico ai vescovi cattolici -anche da parte del governo socialista- che non gli spetta. Credo che tutti i politici, di destra e di sinistra, continuino a dipendere troppo dai vescovi, osservandoli con la coda dell'occhio per controllare come reagiscono davanti al loro modo di governare e di legiferare, in attesa che essi approvino i loro comportamenti o che almeno non li disapprovino del tutto. E quando si sentono riprovati, tendono a fare concessioni in grado di limitare l'autonomia dello Stato e di ampliare gli spazi di influenza del potere religioso, non legittimato alle urne. I politici danno più rilevanza ai vescovi che alla società in generale e persino più importanza che ai cattolici, che solitamente non fanno molta attenzione ai loro orientamenti.

Occorre procedere partendo dalla razionalità politica, non dagli interessi religiosi. E questo vale per i dirigenti politici, per il governo, per i deputati, ma anche per le religioni che in politica devono appoggiare leggi e condotte rivolte a beneficiare l'insieme della cittadinanza, sebbene sia richiesto loro di rinunciare ai propri privilegi storici privi di ogni legittimità, almeno della legittimità democratica.

PROPOSTE COERENTI CON UNO STATO NON CONFESIONALE

- * Occorre rivedere gli Accordi del 1979 tra il Governo Spagnolo e la Santa Sede, accordi pre-costituzionali e che, per quanto riguarda molti argomenti, potrebbero anche essere incostituzionali, in quanto non rispettano i principi costituzionali come quello dell'uguaglianza, quello della non discriminazione, ecc.
- * È opportuno rivedere la Legge Organica di Libertà Religiosa, del 1980, che risponde ad una situazione che ha subito importanti modifiche, soprattutto a causa della presenza di nuove religioni e di nuovi movimenti spirituali, e della natura privilegiata delle religioni considerate "notoriamente radicate", in grado di discriminare tutto il resto.
- * È necessario abolire l'insegnamento della religione confessionale nelle scuole, poiché il luogo di insegnamento confessionale della religione sono le istituzioni religiose, impiegate da ogni confessione per trasmettere i propri insegnamenti. Nel frattempo, e nel rispetto degli accordi del 1979 e del 1992, il modello di religione non valutabile è considerato scrupolosamente costituzionale.
- * Occorre provvedere all'eliminazione di qualsivoglia sovvenzione dello Stato alle religioni per fini e compiti specificamente religiosi. L'obiettivo a breve termine è l'autofinanziamento delle religioni, come modello di autonomia e di maturità istituzionale.
- * In materia di imposte, le esenzioni dovranno essere le stesse applicate ad altre organizzazioni simili, quali le ONG.
- * Lo Stato è tenuto mantenere una scrupolosa neutralità nei confronti delle diverse religioni, rispettando la libertà religiosa, senza discriminazioni o trattamenti di favore verso nessuna religione, e favorendo lo sviluppo di tale libertà, senza altro limite se non il rispetto allo Stato democratico.
- * È opportuno educare la cittadinanza all'etica civica. Questa è l'etica alla quale dobbiamo attenerci sul piano sociale, politico ed economico tutti i cittadini e da essa devono essere governa-

ti i diversi poteri dello Stato al momento di esercitare senza funzioni: il potere legislativo, nell'elaborazione delle leggi; il potere esecutivo, nella conduzione del governo; il potere giudiziario, nella pratica della giustizia. Questa è l'unica etica valida. Le etiche religiose non possono imporsi su tutta la cittadinanza. La loro validità e pratica si collocano all'interno di ogni singola religione. La loro pratica dipende dai membri di ogni religione. Nel conflitto tra etica laica ed etiche religiose, deve predominare la prima, in quanto etica universale.

Finché non verranno presi questi provvedimenti, continueremo a vivere in uno Stato di confessionalità indiretta, di religione tutelata o protetta. Credo che ci troviamo in un momento privilegiato per costruire tutti insieme uno stato laico. A questo compito sono chiamate anche le religioni, ed in particolare la Chiesa cattolica.

Grazie.

Ambiguità dell'espressione: “la Chiesa dice che...”

JACQUES POHIER

*Sacerdote, Direttore della Rivista “Concilium”,
Presidente dell’Associazione per il diritto a morire
nella dignità; Già Decano di teologia morale della
facoltà Pontificia di Saulchoir.*

Il problema della laicità è particolarmente acuto in Francia e ciò per diversi motivi. In primo luogo, perché solleva varie questioni, sia teoriche che pratiche: in particolare, la presenza in Francia delle comunità mussulmana e ebrea più numerose d’Europa, pone diversi problemi.

Inoltre, quest’anno, la Francia celebra il centesimo anniversario della promulgazione, avvenuta nel 1905, della legge sulla separazione fra Stato e Chiesa, ricorrenza che non mancherà di ridestare numerosi conflitti.

Più che di questi problemi però, vorrei trattare di determinate questioni teologiche relative all’ambiguità insita nell’espressione “la Chiesa dice che...”.

Per evidenziare l’ambiguità di tale espressione ricorrerò all’esperienza accumulata in quindici anni di lavoro in seno all’Association pour le droit de mourir dans la dignité (ADMD, Associazione per il diritto ad una morte dignitosa). Nel corso di questi anni, abbiamo effettuato diversi sondaggi presso la popolazione francese per sapere se questa fosse contraria o meno alla depenalizzazione dell’eutanasia volontaria. I sondaggi sono stati ripetuti per tre volte, a tre anni di distanza, con domande formulate allo stesso modo. In una delle domande, si chiedeva se si apparteneva alla confessione cattolica. In caso di risposta positiva, veniva chiesto di precisare se si era cattolici praticanti, praticanti occasionali o cattolici non praticanti.

Nel 1999, data a cui risale l’ultimo sondaggio, i cattolici pratican-

ti che si dichiaravano favorevoli, in Francia, alla depenalizzazione dell'eutanasia volontaria rappresentavano tra il 71% e il 74% degli intervistati. In Francia, i praticanti abituali rappresentano tra il 10% e il 15% dei cattolici. L'81% dei cattolici praticanti occasionali era favorevole alla depenalizzazione dell'eutanasia volontaria. La totalità della popolazione a favore raggiungeva l'86%.

Allora, rispetto all'espressione "la Chiesa dice che...", non possiamo fare a meno di pensare alla condanna dell'eutanasia, ribadita in modo quasi ossessivo da Giovanni Paolo II e se consideriamo che il Papa è la Chiesa, dobbiamo necessariamente concludere che la Chiesa è contraria all'eutanasia.

Ma con questo ragionamento, che fine fa il 74% dei cattolici praticanti che, pur dando prova di fede e fedeltà nei confronti della Chiesa, si è espresso a favore dell'eutanasia volontaria? In Germania esiste un movimento cattolico denominato *Wir sind auch die Kirche* (Anche noi siamo la Chiesa). Ritengo che, effettivamente, anche quel 74% sia la Chiesa. Quando si dice "la Chiesa dice che...", chi è il soggetto della frase? La Chiesa nella persona del Papa, il Vaticano? La Chiesa costituita da quel 74%? O la Chiesa composta dall'unione di queste due entità?

Quando ho assunto posizioni diverse da quelle della gerarchia, non ho mai formulato giudizi partendo da posizioni esterne alla fede, né ho mai ripreso le critiche espresse da non credenti anche se mi parevano giustificate. L'ho sempre fatto all'interno della fede e in nome della fede. Ho sempre argomentato teologicamente le posizioni che avevo assunto quando erano contrarie a quelle della gerarchia.

È proprio per questo, del resto, che i rappresentanti della gerarchia non mi hanno risparmiato. Ma se mi hanno condannato, non per questo hanno confutato le mie tesi: sto ancora aspettando che lo facciano!

La prima questione teologica è costituita da un concetto classico, che è stato in vigore per secoli. Si tratta dei cosiddetti luoghi teologici che rappresentavano i luoghi dove i teologi, la teologia cercavano la fede: la teologia, infatti, è la fede alla ricerca dell'intelligenza. Fra tali luoghi figuravano le Sacre Scritture, i Concilii, i Dottori

della Chiesa, nonché un elemento di estrema importanza denominato in latino *sensus fidelium*. Si tratta di un'espressione difficile da tradurre: *sensus* è al contempo sensazione, sentimento, buon senso, è una nozione estremamente ricca e complessa che sta ad indicare l'esperienza che i credenti, i fedeli, fanno della propria fede. Il *sensus fidelium* è un luogo teologico a cui va dato esattamente lo stesso valore degli altri, che si tratti delle Sacre Scritture, dei Concilii o degli altri luoghi. Ignoro quale sia la situazione oggi perché non ho più contatti diretti con la teologia attuale, ma ho l'impressione che il *sensus fidelium* non faccia più parte dei luoghi teologici. E che ne è, allora, dell'esperienza di fede di quel 74%?

Il problema non si pone unicamente nei confronti dell'eutanasia volontaria. Venti anni fa, nello stato di New York, non vi era alcuna differenza statisticamente significativa nella pratica dell'aborto fra donne cattoliche e non. La stessa cosa era vera per la pratica della contraccezione.

Quindi, in quanto cattolico, forse eretico, ma certamente non scismatico, affermo che un Magistero che non prenda in considerazione il *sensus fidelium* è inammissibile.

Il secondo aspetto teologico, posto nella stessa logica di quello appena presentato, è il concetto della *receptio*. A tale proposito, ho avuto la fortuna di essere prima allievo, poi amico e collega di un teologo francese molto celebre, Yves Congar. Padre Congar, autore di alcuni splendidi articoli sul concetto di *receptio* (recepimento in italiano), non affermava mai nulla senza aver precedentemente effettuato uno studio accurato della storia della Chiesa, delle sue tradizioni, dei suoi conflitti e delle sue esigenze.

Padre Congar ha dimostrato come durante secoli e secoli la Chiesa cattolica abbia ritenuto che una dottrina promulgata dalle gerarchie ecclesiastiche andava invalidata se non era oggetto di una *receptio* da parte della comunità dei cattolici, dell'insieme dei fedeli! In altri termini, una condizione *sine qua non* perché gli insegnamenti del Magistero o della gerarchia fossero validi era che fossero positivamente recepiti da tutta la Chiesa.

Potete immaginare quali accanite resistenze abbia scatenato una

simile posizione! Sia in privato che a livello pubblico, Padre Congar non esitava a dire, a proposito dell'Enciclica *Humanae Vitae* sulla contraccezione, che la non receptio dell'Enciclica, non solo da parte dei fedeli della "base", ma anche da parte degli Episcopati, la screditava. Infatti, quando l'Enciclica venne promulgata, diversi Episcopati, fra cui quello tedesco, belga, francese, hanno comunicato al Papa le proprie reticenze e perfino il proprio disaccordo!

Se il recepimento, l'accettazione da parte di tutta la Chiesa, è una condizione sine qua non perché gli insegnamenti proposti dalle gerarchie siano validi, se ne deve concludere che un certo numero di insegnamenti della suddetta gerarchia non sono accettabili e, certamente, non si può giungere alla conclusione che i cristiani, i cattolici, possono sempre scegliere di non rispettarli! Quindi, nell'espressione "la Chiesa dice che...", qual è il soggetto sotteso al termine "Chiesa"? La gerarchia ecclesiastica? Il popolo dei credenti (come il Concilio Vaticano II ha definito la Chiesa)?

Si intende forse "la gerarchia ecclesiastica dice che..."? In tal caso, ciò che dice è noto, in quanto la Chiesa dispone di mezzi di comunicazione estremamente efficaci! Oppure, per Chiesa si intendono "i fedeli"? Ritengo che sia fondamentale operare un'accurata distinzione fra la gerarchia e l'insieme della Chiesa.

La gerarchia è una parte della Chiesa, una parte indispensabile, un elemento costituente, ma non è la Chiesa.

Penso che i cristiani, di fronte alle rivendicazioni dei laici, ma anche alle esigenze della gerarchia e alle aspirazioni del *sensus fidelium*, dovrebbero rinunciare ad utilizzare il termine "Chiesa" quando questo si riferisce esclusivamente alle gerarchie. È assolutamente indispensabile smorzare i toni della discussione, se non altro operando una distinzione fra gerarchia ecclesiastica e Chiesa.

È evidente che preferirei che queste due entità coincidessero, ma se fossi costretto a scegliere fra i due campi, preferirei schierarmi con quel 74%!

La Chiesa e l'apertura al discorso dell'altro

PIETRO PRINI

*Professore emerito di filosofia all'Università "La Sapienza" di Roma; autore di importanti opere tra cui i saggi su Rosmini, "Lo scisma sommerso", "Il corpo che siamo: Introduzione all'antropologia etica".
Ha diretto varie riviste di filosofia.*

L'antropologia contemporanea è giunta ad un chiarimento essenziale quando ha scoperto che l'uomo è sociale fin dal principio.

Il Noi precede l'Io, o più precisamente lo costituisce come relazione originariamente reciproca tra gli Io.

Non c'è un Io come il terreno cintato che poi via via si apre allo spazio degli altri, al Noi, ma l'Io, ogni Io è intrinsecamente costituito dal Noi sin dall'annidarsi dell'embrione nell'endometrio di un utero umano in quel colloquio che è il meraviglioso cammino della gestazione.

L'uomo nasce come un uomo in un contesto di comunicazione intersoggettiva dove l'influenza un altro Io ed è influenzato da esso.

L'uomo si fa uomo quando entra nella comunità dei parlanti, nel suo primario rapporto di reciprocità con un altro essere umano.

Partendo da questa scoperta antropologica dell'originarietà del "Noi" è possibile chiedersi da un nuovo punto di vista da dove vengono le difficoltà della Chiesa ad allinearsi alle grandi strutture unitarie della politica internazionale.

Nella prima metà del secolo XIX, Kierkegaard avrebbe proposto subito quello che lui chiamava "il problema di Lessino", vale a dire l'entrata di una verità eterna nelle vicende di un discorso temporale. Qual è questa verità eterna?

Di fatto è avvenuto a partire dall'epoca post-hegeliana della filosofia moderna, che si sono aperti nella filosofia occidentale tre grandi

movimenti della CRITICA DELLA RAGIONE:

- 1) l'imponente estendersi della scienza nel rendersi conto del suo limite invalicabile in un sapere soltanto oggettivo;
- 2) la configurazione fenomenologia di un discorso privato o intersoggettivo o in "Io e Tu", come avrebbe detto Martin Buber;
- 3) il limite del discorso collettivo nelle particolarità delle sue determinazioni sociali, culturali o razziali.

La coscienza moderna, tenendo conto di queste differenze veramente inalienabili e rivelative di una vera e propria molteplicità intrinseca della ragione, che oggi non è più possibile ricusare, sta almeno dalla parte di coloro che non vogliono ripetere i confidenti elogi della sua unicità, nella quale si è sinora pensato di poter risolvere i suoi conflitti.

A mio avviso, questa molteplicità e differenziazione intrinseca della ragione è il luogo in cui è rimasta più arretrata la discussione sui matrimoni in crisi sia da parte dello Stato che della Chiesa.

Bisogna riconoscere che la Chiesa non è stata partecipe all'esame critico della ragione nel modo in cui avrebbe certamente potuto.

Vincolata dalla eredità della scolastica medioevale e controriformistica, si è spesso isolata in una cultura di difesa e di censura, piuttosto che di coraggio e di promozione.

Di fronte ad un matrimonio in crisi, sia lo Stato sia la Chiesa nella loro rispettiva giurisdizione, si pongono in conflitto con il sapere oggettivo o, a seconda dei casi, con il sapere collettivo, come avviene oggi troppo spesso, specialmente nel mondo in cui prevale la cultura islamica.

È in questa cultura che l'etica coniugale si regge ancora sul prestigio indiscutibile di un coniuge tirrenico e il sapere privato della testimonianza è minacciato ogni giorno da una mascherata tradizione poligamica.

La natura del matrimonio è di essere un patto reciproco di intimità "finché morte non ci separi", così che la totalità della persona, nell'uno e nell'altro coniuge, né investita e soltanto ai coniugi appartiene il potere di sciogliere e di legare l'unione contratta.

È in questo ambito privato del discorso logico che si inserisce lo Stato per riconoscere la dissociazione giuridica, e dunque oggettiva, del matrimonio.

Di fronte alla crisi generale di questo senso privato del patto coniugale nel nostro tempo, quale è l'atteggiamento della Chiesa che non sia il suo ricorso al "No" della proibizione del divorzio, o più subdolamente la sostituzione di questo divieto con una decisione spettante al tribunale della Sacra Rota, dopo aver accertato se per caso o per una specie di frode, il matrimonio, ora in crisi, non sia mai in realtà avvenuto?

A mio parere è questo il punto in cui è messo in discussione il senso più profondo del matrimonio.

Anziché affrontare la crisi del rapporto tra religione e matrimoni, mai così estesa come oggi nella cristianità contemporanea, in quanto coinvolge il problema stesso del senso cristiano della vita sessuale, si è preferito contrapporre, quasi in forma di concorrenza allo Stato, la responsabilità della Sacra Rota.

Diversamente da quanto avviene nel discorso oggettivo o scientifico in cui tutti, almeno di diritto, possono rispondere alle domande dell'interrogante, nel discorso privato io mi apro verso l'altro come un appello od una invocazione ad una risposta che soltanto quel "tu" mi può dare.

La sua possibilità di rispondermi è inalienabile; non può essere ceduta in maniera vicaria o rappresentativa, perché è lui stesso è la sua stessa presenza personale che può rivelarsi o nascondersi a me.

In questo senso si comprende che il carattere della risposta nel patto che si viene stabilendo tra i coniugi è quello della testimonianza: è una risposta di natura attestativi, piuttosto che soltanto enunciativa.

È un impegnarsi tutto nel proprio dire, una messa in giuoco di se stessi, un pagare di persona, come il sacrificio del "martire" per la propria fede.

Ogni uomo, ogni donna è, di fronte al matrimonio, nell'alternativa o di assumere la propria esistenza come ordinata secondo un fine che si incarna nel proprio coniuge, o di perdersi nella rete delle sue finzioni e dei malintesi creati dagli altri.

Ma è possibile un'autentica relazione "Io-Tu" si manifesti all'"Io" per ciò che veramente è, e non soltanto sulla base e nell'ambito ristretto della conoscenza che ha di se stesso?

Il progresso della fenomenologia dei sentimenti e dell'analisi della comunicazione ha scoperto il carattere chiaramente interpersonale di quelli e di questa.

Noi non scopriamo il senso del nostro colloquio in "Io e Tu", ossia i sentimenti dell'altro nei nostri riguardi, sulla base di un confronto tra le rappresentazioni che ne abbiano reciprocamente.

Sartre ha osservato giustamente che la rappresentazione è un'invenzione dei filosofi.

Noi non conosciamo l'altro da noi, attraverso un ragionamento analogico sopra i suoi gesti che sono simili ai nostri, ma che non derivano da noi.

Max Scheler, in un'opera che ha costituito una delle basi della psicologia fenomenologia contemporanea, "Natura e forme della simpatia", del 1926, osservava giustamente che l'espressione è la prima cosa che l'uomo percepisce fuori di sé.

Noi non percepiamo i fenomeni sensibili se non in quanto sono rappresentativi di espressioni psichiche.

La psicologia moderna, secondo Merleau-Ponty, ha mostrato che lo spettatore non cerca in se stesso il senso dei gesti di cui è testimone.

Sia un gesto di collera o di minaccia, io non ho bisogno per comprenderlo di ricordarmi i sentimenti provati quando eseguivo per mio conto i medesimi gesti.

Conosco assai male dall'interno la mimica della collera e perciò mancherebbe all'associazione per somiglianza, o al ragionamento per analogia, un elemento decisivo.

"Del resto, io non percepisco la collera o la minaccia come un fatto psichico nascosto dietro il gesto; io leggo la collera stessa nel gesto: questo non mi fa pensare alla collera, è la collera stessa (Merleau-Ponty, "Phaenomenologie de la perception", Paris 1938, pag. 205).

Sono osservazioni che aprono la via a ben altri suggerimenti per il richiamo del matrimonio in crisi del nostro tempo, al di là dei "No" del Magistero della Chiesa.

Il personalismo sociale che è stato in voga nella letteratura cattolica del secolo scorso e ad esso il filosofo francese Maritain ha voluto dare il titolo ambizioso di “umanesimo integrale”, si impianta nelle istituzioni comunitarie come la famiglia monogamica e lo Stato di diritto.

Ma della loro condizione storica non debbono essere spogliate neppure queste istituzioni nelle diverse forme etniche e culturali che hanno popolato ed ancora oggi popolano il pianeta, dove si trovano ancora probabilmente a rifiutare un modello immutabile ed universalmente normativo.

Non è certamente difficile riconoscere nella pretesa assolutistica la radice di molti conflitti e di molte aggressioni, quando non diventi anche all'interno del cattolicesimo, un limite invalicabile del proprio ecumenismo.

Sarebbero troppo presuntuosi quei fedeli che chiedessero oggi alla Chiesa di affidare l'ammaestramento di tutte le genti alle risorse di un'intera società che si rinnova nel suo interno attraverso gli incontri e gli scontri tra le punte più avanzate dei suoi discorsi collettivi anziché ad una ipotetica élite, di cui si possono sempre prevedere i condizionamenti sociali, culturali, etnici e razziali?

Questo è il mio corpo. Diritti sessuali e riproduttivi in una società laica.

MARGARITA PINTOS DE CEA-NAHARRO

Direttrice del Seminario di teologia femminista presso l'Università Carlos III di Madrid. Membro della Associazione di teologi e teologhe "Giovanni XXIII".

Il mio punto di partenza è che i diritti sessuali e riproduttivi sono diritti fondamentali (Cairo, 1984). Questo significa intendere la salute sessuale e riproduttiva come uno stato generale di benessere (fisico-sociale-mentale), con la capacità di vivere una vita sessuale soddisfacente e senza rischi, nonché di esercitare la libertà di procreare o meno, e di farlo nel momento prescelto. Ciò comporta riconoscere che la capacità delle donne di poter gestire la propria fertilità è una base fondamentale per il godimento di altri diritti (Beijing, 1998).

La situazione spagnola, dalla cui prospettiva voglio inquadrare questi argomenti, parte dalla nostra Costituzione (1978) che dichiara la aconfessionalità dello Stato, non la laicità dello stesso, con un riferimento esplicito ai rapporti con la Chiesa Cattolica e con le altre confessioni. È comprensibile tale formulazione considerato che uscivamo da una dittatura nazional-cattolica.

Una delle conseguenze è il finanziamento ricevuto dalla confessione cattolica nel nostro paese: ogni persona che fa la dichiarazione dei redditi può decidere di destinare lo 0,5239% dell'imposta sul reddito delle persone fisiche alla Chiesa Cattolica. Il Governo stabilisce, attraverso i Finanziamenti Generali dello Stato, una somma a titolo di anticipo degli introiti che esso riceverà. La differenza tra queste somme è di 35 milioni di euro. Questo significa che tutti gli spagnoli, cattolici e non, sosteniamo le spese della Chiesa Cattolica.

Uno dei settori dove si investe questo denaro è quello dell'inse-

gnamento, dove vengono modellate le coscienze e indottrinati i soggetti verso una sola direzione: la morale cattolica.

Abbiamo 33.440 professori di religione cattolica (15.600 professori nel settore pubblico e 27.840 nel settore privato); le sovvenzioni agli istituti privati cattolici parificati rappresentano l'85% della somma totale stanziata dallo Stato per tutti gli istituti privati parificati. Con ciò vengono raggiunte le 45.240 aule, poco più di un milione e mezzo di alunni (1.500.037), senza tener conto dei finanziamenti ai cappellani militari, al patrimonio artistico o alla cattedrale di Almodena (750 milioni).

Quindi possiamo affermare che la Chiesa cattolica spagnola è una forte potenza economica, culturale, educativa, immobiliare e formatrice di coscienze, il cui compito è quello di trasmettere, com'è ovvio, la dottrina morale sessuale propria dell'Istituzione.

E tutto ciò in virtù degli Accordi con la Santa Sede, sottoscritti il 3 gennaio 1979, ma elaborati prima della nostra Costituzione. Alcuni giuristi ritengono che la chiave per rendere consapevoli i cittadini del fatto che i diritti sessuali e riproduttivi sono diritti fondamentali, si trova in alcuni aspetti precostituzionali, nonché nell'argomento che stiamo trattando.

Nelle ultime elezioni (14 marzo 2004) il Partito Socialista ha raccolto un numero sufficiente di voti per formare il governo. Il suo programma era chiaro in materia di uguaglianza, di diritti sessuali e di violenza contro le donne. Quando però il governo si accingeva a mantenere le sue promesse, la Conferenza Episcopale Spagnola ha scatenato una campagna per mettere faccia a faccia i cittadini con i suoi governanti.

Il problema che racchiude gli aspetti che sto per trattare è chi decide ciò che è morale in una società laica. L'Illuminismo europeo ci ha insegnato che nessuna religione può imporre la propria condotta morale alla cittadinanza, né tanto meno credere che l'unica morale lecita è quella derivante dai suoi codici. Tuttavia, la Conferenza Episcopale Spagnola ha riempito i media di minacce, campagne e mobilitazioni, che per il momento partono soltanto dai pulpiti, ma che presto occuperanno le strade (Murcia 28/11/2004, 5.000 perso-

ne contro il divorzio, il matrimonio tra omosessuali e le lezioni di religione) se noi che crediamo nell'autonomia dello Stato non maturiamo una coscienza collettiva. Ecco quindi l'importanza di questo dialogo.

In Spagna le donne rappresentiamo il 51,10% della popolazione spagnola; il tasso di natalità si attesta sull'1,2% e l'età delle madri tra i 30 e i 34 anni è pari al 90,05%. Ci sono 233.100 famiglie monoparentali rette da una donna e 32.400 dove il genitore è uomo. Nell'indagine svolta nel 2002 dal Centro di Studi Sociologici, l'80% delle donne dichiara di essere cattolica, il 12% non credente e l'1,83 di appartenere ad altre religioni.

Ciò che resta del cattolicesimo è:

- * il 64% preferisce il matrimonio cattolico
- * l'80% battezza i propri figli
- * il 56% considera importante l'insegnamento religioso
- * il 33% si sente influenzato dalle credenze al momento di prendere decisioni riguardanti la vita
- * il 70% pensa che le credenze religiose non debbano influire sul proprio voto
- * il 2,2% dichiara di seguire il comportamento dettato dall'istituzione.

Inoltre, ci troviamo davanti a persone che vivono il proprio cristianesimo in modo personale o comunitario.

Gli argomenti più scottanti attinenti la materia del mio intervento occupano in questi giorni le prime pagine dei giornali.

AIDS

In occasione della Giornata Mondiale dell'AIDS, 1/12/2004, il governo ha lanciato una campagna a favore dell'utilizzo del profilattico ("Per te, per tutti, usalo") come mezzo più sicuro per evitare la diffusione della malattia, dal momento che in Spagna 8 persone al giorno contraggono il virus. Il portavoce della Conferenza Episcopale Spagnola ha sottolineato che i poteri pubblici "non dicono tutta la verità" riguardo la sicurezza del profilattico ed ha assicurato che soltanto la fedeltà e l'astinenza garantiscono il sesso sicuro.

La ministra della Sanità spagnola interviene contro il portavoce, accusandolo di lanciare “messaggi equivoci”. “Decantare il ruolo dell’astinenza o della fedeltà come unico mezzo certo di lotta contro l’epidemia significa chiudere gli occhi davanti alla realtà del mondo e dei nostri giovani. Si tratta di una battaglia tra la vita e la morte e la responsabilità è di tutti”. Il Vaticano, attraverso le parole di Giovanni Paolo II, trasmesse il 30 novembre dal cardinale Javier Lozano, attribuisce l’espansione dell’AIDS ad una “IMMUNODEFICIENZA MORALE”, ed aggiunge che si tratta di una patologia dello spirito che può essere combattuta con una “CORRETTA PRATICA SESSUALE E UN’EDUCAZIONE AI VALORI SACRI”.

L’unico anticoncezionale permesso dalla chiesa cattolica è il metodo naturale, del quale sicuramente molti di noi è figlio. È più che ovvio che non si tiene conto della nostra qualità di vita, che migliora in quanto siamo in grado di gestire la nostra capacità di riproduzione, ci aiuta a vivere con più autonomia e con meno dipendenze. È uno strumento legato a molte possibilità di promozione sociale e lavorativa. Il controllo è nelle nostre mani e non nel patriarcato sociale, politico e religioso. Questa acquisizione di potere delle donne, capaci di gestire la propria fertilità, resta il vero problema che, secondo la Conferenza Episcopale Spagnola, si aggiunge all’attuale “deserto o inverno demografico” del nostro paese.

Allo stesso tempo, i vescovi non hanno remore a chiedere ai poteri politici un “aiuto adeguato” per le famiglie numerose, visto che per alcuni di loro, come il Mons. Reig, “i preservativi sono paragonabili alle museruole degli animali per i loro carattere innaturale”. I profilattici trasformano gli individui in oggetto sessuale. Dobbiamo controllarci, governare i nostri istinti e ritornare sulla via della virtù.

PILLOLA DEL GIORNO DOPO

L’approvazione della commercializzazione della RU-486 o pillola del giorno dopo (23/3/01) ha prodotto un messaggio della Conferenza Episcopale intitolata “La pillola del giorno dopo, nuova minaccia contro la vita”, dove viene definita un metodo abortivo e un “pesticida anti-uomo”. Si rende responsabile il Governo per un

atto amministrativo che “induce ad uccidere facendo credere erroneamente di fare un servizio vita”.

Tuttavia non sono riuscita a trovare un solo messaggio sui casi di ablazione denunciati nel nostro paese. Forse è considerata una tradizione culturale, piuttosto che una mutilazione e un attentato contro i diritti umani. Ciò che invece preoccupa la gerarchia cattolica è il “disarmo morale” avvertito nelle società europee, e che le lascia indifese di fronte ai “valori forti” dell’immigrazione mussulmana.

ABORTO

L’Aborto per la chiesa rappresenta sempre un reato. Viene ucciso un essere innocente avente diritti sin dal momento della fecondazione. “È un abominevole delitto e costituisce sempre un disordine morale grave” dice il n° 233 del compendio della Dottrina Sociale Cattolica 26/10/2004.

Abbiamo una legge di depenalizzazione dell’aborto approvata nel 1985, priva però del presupposto socio-economico. Nell’ottobre del 2001 è stato proposto l’inserimento del quarto presupposto, rifiutato successivamente per un solo voto di differenza. Tuttavia, questo non è un problema prioritario per il Partito Popolare. Un vescovo si è appellato al “coraggio” di sopprimere la legge socialista dell’85. A quel tempo erano aperti 300 processi a carico di medici e donne. È possibile che in questa legislatura venga approvata.

Secondo il Presidente della Conferenza Episcopale Spagnola, Antonio Rouco Varela, al giorno d’oggi “ci troviamo su un pendio scivoloso che conduce dall’aborto all’eutanasia”. Colloca su questo stesso piano anche la ricerca scientifica su cellule staminali e “l’uso degli embrioni come cavie” (22/11/04).

Il 30/10/04 è stato approvato il decreto che regola l’autorizzazione e il controllo della sperimentazione sulle cellule staminali. “Si tratta di una ricerca necessaria e imprescindibile” ha affermato la ministra della Sanità. La risposta non si è fatta attendere: la Conferenza Episcopale ha definito la produzione di esseri umani in laboratorio inammissibile dal punto di vista etico. “È gravemente illecito e ingiustificabile, anche per fini terapeutici, utilizzare questi

embrioni come sorgente da cui derivare cellule staminali”. Nessuno ha parlato di produrre esseri umani, ma in questo modo tentano di confondere l’opinione pubblica cittadina e soprattutto esasperano gli animi delle persone. Ciò che non è etico, dal mio punto di vista, è porre ostacoli a scienziati che lavorano per prevenire e curare malattie.

VIOLENZA SULLE DONNE

La Legge Integrale contro la violenza sulle donne, è attualmente in attesa di essere approvata dal Senato, dopo aver ricevuto il sì unanime del Congresso. Questa legge è costata la vita a 297 donne negli ultimi quattro anni. Solo quest’anno, fino al 30 ottobre, le vittime sono state 60, perché in molti casi i giudici continuano ad ignorare che il maltrattamento non è semplicemente una violenza che si aggiunge ad altre, bensì, come confermato dalle statistiche, in molti casi è l’anticamera della morte.

Alcuni membri della Conferenza Episcopale hanno affermato che i maltrattamenti non costituivano motivo di annullamento del matrimonio, in quanto “i maltrattatori sono malati e il matrimonio comporta sempre sacrifici e difficoltà”. Asenjo ha dichiarato che una donna vittima di maltrattamenti, per quanto gravi e continuativi possano essere, non può addurre tale situazione come motivo per l’annullamento del matrimonio. Il cardinale Carles, arcivescovo di Barcellona, credendo di ammorbidire le suddette dichiarazioni, ha affermato che il maltrattatore sicuramente soffriva di disturbi latenti prima di contrarre matrimonio, il che si concluderebbe con una dichiarazione di annullamento con l’argomento che, in realtà, il matrimonio non è mai esistito. A mio avviso queste parole sono ancora più gravi perché comportano quanto ascoltato tantissime volte nel confessionale: “Resisti, rassegnati...”.

MATRIMONIO E FAMIGLIA.

In tutti i paesi europei si assiste alla creazione di modelli familiari alternativi le cui basi si fondano sulle diverse scelte fatte dagli individui per vivere in maniera più coerente con il modo di intende-

re la felicità che essi desiderano raggiungere.

In Spagna abbiamo assistito in questi anni di democrazia a diverse forme di convivenza. Il movimento gay, lesbiche e transessuali si è dato molto da fare nell'avanzare proposte e rivendicazioni. Attualmente il governo sta disponendo una modifica al codice civile. Si tratta di intendere il matrimonio come un'unione tra coniugi, aperta a tutte le combinazioni sessuali.

Tale proposta dell'esecutivo ha scatenato le ire episcopali, in quanto "snatura la figura giuridica del matrimonio nella sua sostanza" ed "è un modo di imporre alla società una visione irrazionale delle cose". Persino il cardinale Ratzinger ha definito questa legge spagnola "distruttiva per le famiglie e per la società. Tuttavia, dobbiamo avere grande rispetto per queste persone che soffrono e che vogliono trovare un loro modo di vivere giusto".

Mons. Rouco afferma che questa legge "snatura giuridicamente il matrimonio", e "impone alla società una visione irrazionale delle cose".

Io mi domando, perché la chiesa cattolica e spesso anche gli Stati divengono grandi difensori della famiglia come istituzione sulla quale basare la vita sociale?

Le Costituzioni delle democrazie moderne basano lo stato su cittadini e cittadine con i propri diritti e i propri obblighi, e non sulla famiglia, quindi è difficile che essa possa costituire una base sociale.

La chiesa cattolica, invece, fonda le proprie basi sulla comunità cristiana che non ha vincoli di sangue. Gesù di Nazareth non ha fondato una famiglia come base del suo movimento, bensì un gruppo di discepoli e di discepole che vivevano in uguaglianza un'esperienza religiosa.

Quali sono gli interessi dietro tutto questo? Non sarà forse un modo di recludere ancora una volta le donne per sottometerle di nuovo? Ci troveremo di nuovo con le tre "K" (Kirche, Kinder, Küche)?

Credo si tratti di un percorso sbagliato, perché le donne autonome e indipendenti non andremo di certo dove ci verrà chiesto e non

tollereremo che recludano le nostre sorelle in luoghi dove esse non desiderano restare.

COME CONCLUSIONE

Molte donne ogni giorno vengono uccise per via della discriminazione sessuale. La violazione più flagrante dei diritti delle donne è costituita dalla violenza in tutte le sue manifestazioni esercitata dal patriarcato sociale, politico e religioso. È una realtà costruita politicamente, mantenuta da interessi, da ideologie e da istituzioni, non è né naturale né inevitabile. In quanto realtà costruita, possiamo immaginare la de-costruzione di questo sistema e la costruzione di interazioni più eque tra i sessi.

Il territorio fisico dove si perpetra tale violenza è il corpo delle donne, da qui l'importanza che il controllo del corpo sia nelle nostre mani: diritti di riproduzione, libertà sessuale (eterosessuale o lesbica), leggi che penalizzino la violenza nel matrimonio, etc.

Sin dai tempi di Eva, il corpo delle donne è considerato oggetto di tentazione e di basse passioni. I poteri religiosi vogliono controllare e stabilire in modo rigido i comportamenti sessuali, insistono sul concetto delle frontiere che non devono essere oltrepassate, sul concetto delle decisioni non lecite, etc.

Non ci rendiamo conto che il singolo CORPO è un simbolo della società, un microcosmo dove vengono riflessi i poteri e i pericoli attribuiti alla struttura sociale. La nostra percezione del corpo, nonché il modo in cui esso viene trattato, sono influenzati dalle categorie sociali e viceversa. Per questo motivo il controllo corporale lascia trasparire il controllo sociale.

IL POTERE SU un pezzo di pane per trasformarlo in corpo di Cristo o su qualsiasi altro corpo è stato negato a noi donne, perché IL POTERE SUI CORPI è una prerogativa dell'uomo. Quando il controllo delle risorse sarà prevalentemente in mano alle donne, anche noi avremo il potere sui nostri corpi e potremo porre fine alla violenza perpetrata su di essi.

L'anticlericalismo "religioso" dei radicali

ANGIOLO BANDINELLI

*membro della Direzione di Radicali italiani. Già
Segretario del Partito Radicale, Deputato radicale al
Parlamento italiano, Consigliere comunale a Roma*

Agli inizi degli anni '80 io ero consigliere comunale a Roma, unico esponente del partito radicale, all'opposizione di una giunta di sinistra che aveva come sindaco Luigi Petroselli, del PCI. Ogni anno, i consiglieri comunali si recavano (e si recano tuttora, credo) in Vaticano per rendere omaggio al Papa, in quanto egli è il Vescovo di Roma. Andammo anche noi. Alla fine della cerimonia, Petroselli presentò a Giovanni Paolo II i consiglieri: o meglio, i "capigruppo" dei vari partiti. Per il partito radicale l'onore toccò a me, non per altro perché ero l'unico suo consigliere. Quando fui dinanzi a Papa Wojtyła, Petroselli disse: "Santità, Le presento l'on. Angiolo Bandinelli, radicale. Sa, quelli di Pannella...". Imperturbabile, Wojtyła rispose: "Ah, Pannella! Il mio amico Pannella...". Rimanemmo di sasso, io e il sindaco, che sicuramente aveva immaginato un ben diverso esito per la sua battuta.

Perché, il nostro stupore? Occorre ricordare che nel 1974 (poco più di un lustro prima) si era svolto quel referendum sul divorzio che aveva segnato una sconfitta storica del mondo clericale italiano, della sua pretesa di interpretare l'intero corpo nazionale nei suoi valori e aspirazioni spirituali. E che in quello stesso anno i radicali indicevano due referendum per l'abrogazione del Concordato, mentre un anno dopo, nel 1975, avrebbero avviato la campagna referendaria sull'aborto, un durissimo confronto con la Chiesa che avrebbe avuto il suo primo culmine con la consultazione popolare del 1981: tutte iniziative nelle quali la Curia sapeva benissimo quale fosse il ruolo svolto dai radicali e da Pannella in persona. Quel "Pannella, mio amico" non poteva non fare sensazione.

Cosa determinò l'uscita del Pontefice? Amo pensare che Wojtyła,

personaggio dalle forti esperienze, sacerdote ma non dimentico di essere stato - prima dei voti sacerdotali - laico e anche un po' uomo di mondo, scavalcasse in quel momento prudenze curialesche e steccati diplomatici per scendere sul terreno puro e semplice dell'umano, dell'*incontro* con l'*altro* - altro, ma non per questo *avverso*. Sto forzando l'interpretazione del fatto? Forse, ma non senza pezzi d'appoggio. Perché - attenzione - lo strano *incontro* si materializzò davvero qualche anno dopo, quando Marco Pannella ed Emma Bonino, al termine di una delle "Marce di Pasqua" indette nel quadro della campagna contro lo "sterminio per fame nel mondo", vennero ricevuti in Vaticano, da Wojtyła: in nome di quel "diritto alla vita" che i due laici anticlericali e la Chiesa promuovevano in quegli anni con accenti non dissimili.

Wojtyła non si ritraeva dall'incontrare i rigorosi difensori della laicità e dei suoi valori, i protagonisti di una politica che ha analizzato - come centrali, per la comprensione del nostro tempo - proprio i temi della laicità, della fede, e quant'altro sia ad essi connesso: il rapporto Stato-Chiesa - in un paese cattolico, dove domina una confessione che è anche *Stato*, con ambasciatori e rappresentanti diplomatici in altri Stati e negli Organismi internazionali - con i conseguenti problemi storici e politici, per nulla omologabili a quelli presenti in un paese protestante (come oggi - strumentalmente - vorrebbero fare coloro che additano ad esempio, ad una Europa infetta di "relativismo" morale, "nichilista" e senza Dio, il modello americano, la religiosità degli USA).

Cercherò di esporre in ordine i tratti essenziali della politica laica di Pannella e dei radicali; ma subito anticipo le conclusioni, come prima risposta alle tesi recentemente esposte dal cardinale Ratzinger a condanna del laicismo *in quanto ideologia*. Direi che i radicali di oggi sono abbastanza d'accordo con lui, almeno su questo: anche loro respingono il laicismo *in quanto ideologia*. Attenti cultori dell'*illuminismo* e all'*umanesimo* messi all'Indice dal Cardinale, al laicismo in quanto ideologia - cioè, *dogma* - da tempo hanno sostituito la *laicità*, che è metodo e intelligenza delle cose e della storia.

*
* * *
*

Nel maggio del 1967, a Bologna, si teneva il III Congresso del mio partito. La numerazione seguiva quella dei due precedenti (1959 - 1961) a sottolineare la continuità con il partito nato nel 1955; ma era il primo congresso della gestione di Marco Pannella e dei suoi compagni, quelli che avevano risollevato il berretto frigio della Marianna - simbolo, allora, del partito - abbandonato nella polvere, nel 1962, dalle sue classi dirigenti, sfiduciate e rinunciatricie. Partecipava al congresso un pugno di trentenni, piuttosto inesperti di politica ma galvanizzati dallo straordinario successo della campagna divorzista e della Lega Italiana per il Divorzio nata nel 1965, oltretutto dalle altre efficaci iniziative e manifestazioni promosse in tutta Italia; tra le quali spiccava, recentissima, la “celebrazione” dell’”Anno Anticlericale”, svoltasi l’11 febbraio al Teatro Adriano di Roma e che avrebbe dovuto essere presieduta da Ernesto Rossi, purtroppo deceduto pochi giorni prima. La mozione finale del congresso di Bologna invitava “tutti i cittadini democratici a sostenere la politica di superamento del nazionalismo, l’anticlericalismo, l’antimilitarismo, la lotta per i diritti civili...fondamentali e concreti strumenti per una effettiva trasformazione della società e dello Stato...”. Solo perseguendo questi obiettivi, continuava il documento, “sarà possibile favorire l’unità e il rinnovamento dell’intera sinistra italiana...”. Si affacciavano dunque nel dibattito politico temi nuovi - il federalismo, i diritti civili - ma soprattutto, inaspettati, vi prendevano posto preminente due termini inconsueti: *antimilitarismo* e *anticlericalismo*. Inconsueti da più di mezzo secolo, e dunque ormai *desueti*. Ma erano *desueti*, ammoniva Pannella, “vieti” (cioè “antiquati”, “superati”) solo perché *vietati*, cassati dalla memoria e dall’attualità, per congiunta pavidità di destre e di sinistre. Avrebbero, da allora, fatto strada. Dal nuovo antimilitarismo sarebbero nate la nonviolenza gandhiana o le battaglie per l’obiezione di coscienza, in un confronto difficilissimo col pacifismo di osservanza khrusceviana allora in auge a sinistra. Il nuovo anticlericalismo -

e qui entriamo nel vivo della relazione - avrebbe impostato le battaglie contro il Concordato, per il divorzio, per l'aborto, fino a quella, tuttora in corso, per la libertà di ricerca nelle scienze e nella bioetica o per l'abrogazione della Legge 40 sulle staminali e la fecondazione assistita. Imprese di schietto, forte, antico sapore liberale, ma quasi impensabili nel clima di intesa (neo)concordataria o di quel "dialogo tra cattolici e comunisti" allora intessuto da Pietro Ingrao e dai cattolici di sinistra e proseguito quindi con il berlingueriano disegno di "unità nazionale", "compromesso storico", ecc.

I pannelliani l'anticlericalismo lo avevano riesumato quando, come minoranza, avevano presentato al secondo Congresso del partito radicale (1961) una mozione divorzista. La dirigenza la respinse, non ritenendo possibile una battaglia su un tema avversato dal mondo cattolico ma anche schivato dalle sinistre, fin dagli inizi del secolo. Quella dirigenza era costituita da splendide personalità - Nicolò Carandini, il primo ambasciatore italiano a Londra dopo la guerra, Mario Pannunzio, direttore del più prestigioso settimanale degli anni '50-'60, "Il Mondo", Bruno Villabruna e il lucidissimo Mario Ferrara (capostipite di una dinastia di politicamente impegnati, fino - come sappiamo - ad oggi) - tutti rigorosissimi nell'interpretare la cultura laica nella accezione latamente europea, con un continuo richiamo all'insegnamento del filosofo Benedetto Croce e alla ben nota formula cavourriana: "libera Chiesa in libero Stato"; una formula che, attraverso la Legge delle Guarentigie del 1876, aveva dato alla Città del Vaticano e alla Chiesa il massimo di garanzie giuridiche, politiche ed anche istituzionali, per la libera espressione del suo mandato religioso, e perfino di quello secolare. Il Vaticano, la Chiesa, credo non abbiano mai avuto di che lamentarsi di quella legge, ed anzi mi pare sia stato Giovanni XXIII ad affermare che dalla fine del potere temporale la Chiesa aveva tratto immensi vantaggi, potendosi finalmente concentrare sui suoi fini spirituali e sviluppare un più fecondo rapporto con la gente e con il sociale, a partire dal discusso Sillabo. "Libera" chiesa, insomma, significava anche chiesa "liberata" dalle *proprie* angustie e catene; così come "libero Stato" significava anche Stato *promotore delle libertà*. Ma la

formula affidava la gestione del loro reciproco rapporto *alle due istituzioni*, non considerava i cittadini, i singoli. Il liberalismo alla Cavour non teneva conto delle problematiche spirituali, delle esigenze e aspirazioni alla fede della gente: quella era la sfera del *privato*, inaccessibile ma anche ignorata dallo Stato. L'anticlericalismo radicale nasceva sulla constatazione della necessità che quel rapporto istituzionale sia continuamente monitorato e garantito, in quanto patto di reciproca libertà, dai cittadini, dalla attiva partecipazione della gente, e in primo luogo dagli stessi credenti: dalla religiosità di credenti liberati dal sistema di potere, e di poteri, che si irradia dal neotemporalismo vaticano. L'”*affermazione di coscienza*”, la formula che essi avevano sostituito alla tradizionale “obiezione di coscienza” antimilitarista, doveva valere anche come garanzia del rispetto di un più profondo e intimo rapporto dell'individuo con se stesso, visto che Stato e Chiesa convivono in lui, nella sua singolarità. Nasceva insomma una nuova forma di laicità...

I liberali cavourriani che costituivano la classe dirigente del primo partito radicale erano anche gente di mondo, per lo più non andavano in chiesa e professavano, da buoni agnostici, un disinvoltato scetticismo. Non avrebbero mai fatto professione di anticlericalismo, un termine che ai loro occhi evocava il positivismo ottocentesco, così eccessivo, popolare, scurrile e impresentabile, contro la cui pedestre filosofia Benedetto Croce aveva condotto battaglie memorabili. L'unico tra di loro che potesse e tenesse a definirsi anticlericale era Ernesto Rossi, il grande economista e giornalista, il quale alla problematica antivaticana, anticuriale, anticlericale e magari anche antireligiosa veniva dedicando sul “Mondo” pagine di eccezionale verve e forza. Purtroppo, nelle stanze del “Mondo” circolava la battuta: “l'Ernesto, poverino, è tanto bravo, ma non capisce di politica...” Così l'anticlericalismo poté tornare prepotentemente alla ribalta politica solo grazie al partito radicale preso in mano da Pannella e dai suoi. Il loro era un anticlericalismo lucido e di vasto respiro, che rileggeva pagine dimenticate della storia d'Italia, e batteva in breccia gli schemi ideologici allora in auge, l'economicismo, la “programmazione democratica” e quante altre

suggerimenti venivano diffuse dalle vulgate marxiste e marxiane. Anticlericalismo ma, attenzione, non di stampo positivista. Salvemini e rossiano quale era per cultura e convinzioni, non mi pare di aver mai sentito Pannella pronunciare quel voltairiano “*ecrasez l’infame*” che era alla base del laicismo borghese francese di cui Flaubert ha lasciato la caricatura immortale nelle figure di Bouvard e Pecuchet o di Monsieur Homais. Nessuno se ne accorse allora (né poteva essere altrimenti): il piccolo evento del congresso radicale di Bologna aprì il varco ad un *grande, moderno revisionismo storico*, nel quale il termine “laico” assumeva un volto nuovo. I radicali ospitarono nelle loro sedi qualche sopravvissuta Associazione “Giordano Bruno” frequentata da inoffensivi nostalgici dell’irripetibile “L’Asino” di Podrecca e Galantara: sul piano storiografico, i radicali o Pannella non intendevano infatti cancellare una storia che aveva ascendenze illuministiche e aveva giocato un ruolo *irrinunciabile* nella crescita della società e dello Stato italiano. Di quel mondo, morto di consunzione e di solitudine, Pannella restituiva alla luce il bric-à-brac circondandolo della sua “*pietas*”, ma prendendone anche le distanze.

Pannella recuperava non meno la “*pietas storica*” e l’attenzione civile nei confronti del movimento modernista e di Ernesto Buonaiuti, il prete messo al bando dalla Chiesa (assieme, non dimentichiamolo, a don Romolo Murri, non modernista ma promotore del tentativo di costituire un partito di cattolici, laico e democratico) per il suo sforzo intellettuale di dare al magistero della Chiesa contenuti adeguati - a suo avviso - alla modernità, e talmente temuto dalle gerarchie vaticane che ancora negli anni ‘60 dello scorso secolo l’Università Cattolica di Milano imponeva ai suoi insegnanti il giuramento antimodernista. Negli anni ‘60, attenzione veniva prestata anche alle manifestazioni ed iniziative promosse dalle cosiddette “comunità di base” in effervescente polemica antivaticana, almeno fin quando non vennero strumentalmente assorbite da una sinistra incapace di rispettare e secondare, nella loro autonomia, quei moti di libertà religiosa: per capirci, nel 1974 Pannella arrivò a porre tra gli obiettivi di un suo digiuno la richiesta che la TV di Stato - in

nome della più *laica* delle libertà, la libertà di informazione - desse qualche spazio ad un rappresentante di quel “dissenso cattolico”, Dom Franzoni, favorevole al divorzio.

Questo anticlericalismo pannelliano si era abbeverato da varie, ed antiche, fonti - tra le quali le leggende metropolitane privilegiavano quelle francesi, come la rivista “Esprit” di Emmanuel Mounier. Il senso di tale anticlericalismo si fece chiaro quando la campagna divorzista cominciò a dipanarsi. Se ne accorse un prete, che allora era anche un politologo, prima di darsi totalmente in braccio al potere di turno: “il PR non può essere considerato erede del laicismo ideologico...se esso cercherà forme di azione che non fanno appello solo alla ragione, ma, ampiamente, al *sentimento religioso*”. Ed ecco che dalle bordate divorziste fiorirono espressioni un po’ strane. Cos’è il partito radicale? “*Un partito di credenti e non credenti*”. Il Comitato antidivorzista degli intransigenti, dei “*refrattari*”, i Gabrio Lombardi, i Cotta e compagnia? Un movimento di credenti autentici, credenti nella fede e non nel potere mondano della DC...

*

* * *

*

Pannella aprì - a eretici e profughi da ogni chiesa o a protestanti, sempre fianco a fianco con atei, miscredenti d’ogni genere - le porte di un dibattito che fluì per canali insospettati: fogli e periodici protestanti come “La Luce”, organo della Chiesa Valdese, o “Questitalia”, una stupenda rivista diretta da Wladimiro Dorigo e nutrita da cattolici aperti al confronto con il mondo liberale, che a metà degli anni ‘60 arrivò a dedicare un numero alla denuncia del Concordato. Dorigo, “come credente”, manifestava “profonda soddisfazione” per l’approvazione alla Camera della legge divorzista. A suo avviso, la dichiarazione sulla libertà religiosa uscita dal Concilio Vaticano II poneva “il problema del divorzio” in una nuova luce, quella della “libertà di coscienza”. In nome del Concilio - che aveva chiesto che in “materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza” - Dorigo sollecitava i cattolici perché a loro volta si adoperassero a far sì che godessero della massima libertà anche i

non credenti, così come i *credenti* che assumessero su particolari problemi politici una autonoma posizione rispetto al Vaticano: da credente, chiedeva libertà - nella Chiesa - per i credenti.

L'anticlericalismo pannelliano poneva il problema della religiosità non come fenomeno residuale, prodotto dell'incultura delle masse popolari affascinate dai miracoli di San Gennaro, magari nobilitata dalla famosa definizione data dal filosofo Giovanni Gentile, della religione quale filosofia "inferiore", buona per i bimbi delle elementari. Nemmeno si volgeva prioritariamente a rivendicare meriti e problematiche del cattolicesimo liberale nella sua travagliata vita risorgimentale e postrisorgimentale, come accadeva nelle coltissime pagine del "Mondo" pannunziano che lo storico Giovanni Spadolini nutriva di uno spirito politicamente mirato: ancora una volta - diciamo - in funzione di contenimento di una sinistra di classe, oltretutto eversiva, come era o si temeva fosse quella comunista. L'iniziativa pannelliana sconvolgeva il quadro: faceva appello alla fede dei tutti - quella delle donne e dei preti, la più minuta gente di chiesa e di preghiera - esortandoli perché mettessero in discussione se stessi, e dunque la Chiesa; perché si proiettassero, nella e con la partecipazione alla vita politica e civile, alla ricerca di verità interiori più alte, più rigorose di quelle comandate dal catechismo o dal parroco. Faceva appello, anche, alla dignità del singolo, del "cittadino", perché portasse la contraddizione dell'essere insieme, appunto, cittadino e credente, al fuoco rovente di un dubbio da cui potesse scaturire una verità più alta, drammatica ma storicamente più spessa e più "contemporanea", capace di diventare verità anche "per" la Chiesa. E per questo la sua (la nostra...) era una laicità pungente, provocante e provocatoria, come può esserlo anche la nonviolenza, nello sforzo che l'una e l'altra fanno per rimettere continuamente in discussione se stesse e la loro prassi, senza chiudersi - come capita spesso ai laicisti alla Homais - in una malriposta presunzione di superiorità. Pannella, quei radicali, esercitavano la laicità, persino con un pizzico ragionato e calcolato di "politicismo", non elaborando trattati teorici, ma parlando e dibattendo nelle piazze, nel contatto con la gente, le popolane e gli "incolti" incontrati nei comizi del più sperduto

paese. Era la “agorà”, la tecnica e teoria del “narrare”, l’oralità, opposte al teorizzare e alla scrittura colta dei pochi per pochi. Era insomma una laicità liberatrice, delle masse e dei singoli, sollecitati ad esercitare senza mediazioni i loro diritti civili, fondamento dello Stato di diritto. Mentre scandalizzava non poco il benpensantismo laicista, prudente e calcolatore quando non cinicamente indifferente, piacque al voltairiano Leonardo Sciascia e a Pasolini, uomo dalla religiosità un po’ estetizzante ma tormentata ed esplosiva: certo lontana dall’oggi, quando le tematiche religiose sono evocate per essere, temiamo, mero *instrumentum regni*. Quella antica laicità vive anche oggi, nel momento in cui gli stessi anticlericali radicali chiedono alla scienza, alla ricerca, di esercitare fino in fondo la laica responsabilità di cui essa, in quanto scienza, si deve nutrire. Non è difficile, mi pare, scorgerne in filigrana l’aspetto *religioso* senza dover ricorrere alla categoria del misticismo, pure a volte tirata in ballo per dare un giudizio (negativo) su Pannella e i suoi. Il misticismo è solitario: i radicali chiedevano alla gente un corale impegno. Per questo puntarono sullo strumento referendario: si è coinvolti dal referendum - senza mediazioni - per esprimere una *convinzione*, mentre si può partecipare e corrispondere ad una campagna elettorale per soddisfare *convenienze* (legittime, per carità...). L’appello alla laicità dei radicali non aveva bisogno - se non per evocazione - di richiamarsi alla “religione della libertà” esaltata da Croce: la “religione della libertà” significava la rinuncia alla lotta politica, l’impegno dei nuovi radicali era tutto nel politico. Riempiendo il politico di valori etici respingeva e vanificava - assai prima che venisse formulata - la tesi di una laicità necessariamente nichilista, quella cui oggi si imputa la cosiddetta decadenza dell’Occidente. L’individuo che si recava a firmare e a votare per i referendum (strumento laico, osserviamo per inciso, anche perché antiburocratico e *antipartitocratico*) non era un “hollow man”, l’uomo vuoto eliotiano sperduto nel caos di una società malata di “relativismo”, ma un *cittadino* responsabilizzato e responsabile. Il relativismo, il nichilismo non si battono con l’invocazione, il richiamo - dogmatico o semplicemente rituale - ad un astratto e imprecisato assoluto invocato da filosofi

o da predicatori, ma costruendo momenti di esercizio democratico e liberale attorno ad obiettivi positivi, capaci di costruire orizzonti di destino e di speranza, cioè *buone leggi*, per la città e i suoi cittadini.

*

* * *

*

Ecco perché l'obiettivo primario del loro anticlericalismo era, ed ancora oggi è, politico: l'abrogazione del Concordato. L'attenzione dei radicali sul tema, venuto alla ribalta con l'"Anno Anticlericale" del 1967, si approfondì al congresso di Ravenna del 1968. Veniva preso di mira, ovviamente, il Concordato del 1929, quello firmato da Mussolini e dal Cardinale Gasparri, poi salvato da Togliatti alla Costituente. La strategia radicale passò anche per la costituzione di una "Lega per l'Abrogazione del Concordato" (1971) cui aderirono deputati, associazioni e gruppi politici, singoli cittadini. Fino ad allora pochi si erano levati a favore dell'abrogazione, e va al più ricordata l'iniziativa parlamentare, nel 1971, di un folto gruppo di deputati di vari partiti, tra i quali Gianmario Albani, già presidente delle ACLI. In generale, ci si muoveva, ma stancamente e senza fiducia, per chiedere la revisione del Trattato, la strada seguita anche dal socialista Craxi nel 1984, con gli esiti che conosciamo. I radicali puntarono subito sulla abrogazione, che - sempre attraverso l'arma dei referendum - avrebbe posto il destino dei Patti nelle mani dei cittadini. Cittadini -ricordiamolo! - di un paese che intanto è venuto laicizzandosi, secondo una tendenza inarrestabile che mai è stata smentita ed anzi viene confermata da sondaggi e inchieste d'ogni genere, ma che la Chiesa continua ad ignorare continuando ad invocare il continuo interventismo statale, con pressioni e richieste massicce quanto, alla luce di quei sondaggi, ingiustificate: è' il "temporalismo" dei nostri giorni. La prima raccolta di firme per un referendum anticoncordatario risale al 1974, ma l'obiettivo delle 500.000 firme venne raggiunto nel 1977. Purtroppo, ci avrebbe pensato la Corte Costituzionale a salvare i Patti Lateranensi: in quanto Trattato internazionale (*tra Stati!*), non possono essere sottoposti a referendum...

Guardando retrospettivamente a quelle vicende è possibile notare

come, in un momento in cui l'anticlericalismo dei radicali raggiungeva forse il suo massimo di tensione e di possibile successo, non venne mai evocato - se non da minoranze marginali - lo spettro della "strega cattolica", del cattolicesimo minacciato di rogo dalla *congiura* laicista. C'è da chiedersi come mai oggi, tra il referendum sulla legge 40 (quella per la procreazione assistita, che dovrebbe aver corso nella prossima primavera), il caso Buttiglione e la crociata antiislamica, lo spettro venga agitato con tanta forza. Questo convegno dovrà mettere a fuoco i problemi connessi, fornire valide argomentazioni e prospettive per impedire che essi siano presentati sotto una luce falsa e distorta. Dobbiamo ribadirlo: esso è stato convocato, come dice la *manchette* di presentazione, "per dar corpo alle fedi, alla Fede che ovunque ha acquisito, storicamente, la laicità come propria forma, come moralità e speranza. Religiosità e laicità - anche per i 'laici', gli 'anticlericali' - non sono contraddizioni o diversità: libertà, diritto, democrazia per l'ALTRO, è etica della scelta e della responsabilità". La citazione può giustificare, credo, anche il titolo di questo mio intervento, che evoca un anticlericalismo *religioso*: l'anticlericalismo - direbbe Pannella - di chi è "*credente in altro dal potere*".

Nota: Si presenta qui il testo completo della relazione preparata per il Convegno. Per motivi tecnici e di tempo l'autore ne dovette elaborare all'ultimo minuto una versione notevolmente ridotta, quella che venne poi effettivamente letta.

Il pericolo della globalizzazione dei neo fondamentalismi e il diritto alla libertà dalle religioni

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

*Professore ordinario di Filosofia del Diritto presso la
Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Firenze.*

C'è una frase di Gandhi che amo molto: dire un tiranno equivale a dire mille vigliacchi.

Questo significa che se il Papa e quella che si potrebbe chiamare la sua cupola di San Pietro, vengono considerati come dei tiranni, dirlo è assolutamente equivalente, secondo Gandhi, a dire che per ognuno di questi tiranni esistono migliaia di vigliacchi. È una equivalenza logica.

È anche molto divertente quando personaggi così fasulli come il cardinale Ratzinger (è difficile distinguere, sul piano logico, falso da fasullo, a mio giudizio lui è fasullo), dicono: siamo all'inquisizione contro la Chiesa. L'osservazione spontanea è: senti chi parla.

Ho la coscienza di rivolgermi a delle meraviglie cosmiche. Nel piccolo cavolfiore di carne speciale, chiamato cervello, racchiuso nella sua custodia ossea, avviene il miracolo cosmico e transcospico, della trasformazione di suoni materiali in significati intellettuali, coscientemente compresi.

Questa meraviglia dell'essere umano è il fondamento dei diritti, è il fondamento dell'etica.

Se non ci meravigliamo davanti a quello che succede in questo momento, trasformazione di suoni materiali in significati intellettuali compresi, ci sfugge il mistero umano, ci sfugge il fondamento dei diritti dell'uomo, ci sfugge il fondamento di tutto il discorso, questa cosa misteriosa che si sta svolgendo.

Detto questo attiro l'attenzione sul fatto che voglio parlare non di

libertà delle religioni ma dalle religioni.

Questo titolo ha avuto una piccola avventura, è stato tradotto bene in inglese, from religions, non in francese e spagnolo dove si dice liberté de religion e libertad religiosa che potrebbe significare la solita libertà delle religioni.

Io sono molto più interessato alla libertà dalle religioni perché mi sembra molto superiore e oggi molto più minacciata.

Perché superiore? Perché ritengo le religioni delle caverne platoniche, dei caschi virtuali che si muovono insieme con la testa che li indossa, che diventa incapace di accorgersene. E quindi fino a questo momento la libertà delle religioni è stata la libertà concessa alle illibertà, la libertà di non essere liberi e quindi -naturalmente all'interno del gruppo- questa libertà di abitare caverne platoniche.

Quindi per quanto assolutamente rispettabile ed essenziale la libertà delle religioni mi interessa meno, come libertà delle illibertà.

Vorrei dire sei cose di cui le prime tre servono a dimostrare una tesi.

La tesi è questa: le religioni organizzate non meritano più protezione di qualunque associazione di qualsiasi genere, per esempio sportiva o ricreativa e quindi non meritano uno statuto pubblico.

Meritano la tutela che meritano le convinzioni personali di quelle meraviglie cosmiche e transcospiche che sono gli uomini e che meritano le formazioni sociali di cui parla l'articolo 2 della nostra Costituzione: protezione degli uomini, protezione delle loro convinzioni e delle società intermedie. Punto e basta.

Quindi meritano una protezione di diritto comune. Questa è la tesi. Gli argomenti sono tre:

- primo, le religioni non sono utili;
- secondo, sono spesso nocive;
- terzo, hanno scarso fondamento. In particolare vorrei attirare la vostra attenzione sullo scarso fondamento dei fondamentalismi.

Cominciamo dall'inutilità.

Primo, non sono particolarmente utili alla salute: i secoli della fede sono stati i secoli della peste e più si pregava e più il contagio

si diffondeva.

Secondo, non sono utili allo sport, non si diventa migliori sportivamente confessando un credo religioso.

Terzo, non conferiscono particolari abilità al corpo, come l'alpinismo o la danza.

Quarto, non danno un contatto approfondito con la natura attraverso il corpo, non favoriscono l'esplorazione intima della natura e di sé medesimo.

Quinto, non favoriscono il godimento sessuale.

Sesto, non conferiscono conoscenze oggettive della realtà, né matematiche, né fisiche, né chimiche, né biologiche, né neurologiche.

Settimo, non conferiscono un reale potere sulla natura, non consentono, per esempio, di spostarsi velocemente in aereo da un continente all'altro, o di comunicazione via Internet in tempo reale tra l'Italia e la Siberia. Si parla di poteri conferiti dalla religione, ma io sono ancora in attesa di conoscere i loro detentori. Comunque ci si deve sforzare moltissimo, mentre prendendo il jet è sicuro che ci si arriva.

Ancora (ottavo), esse sono inutili eticamente, questo è un punto meno evidente. Dio non ha fatto rivelazioni matematiche ma ha fatto rivelazioni etiche. Se l'etica è universale come la matematica, Dio è irrilevante come lo è in matematica. Se non esiste un'etica universale come la matematica, l'etica di Dio è una delle tante, è un fustino, il mio fustino lava più bianco del tuo. O c'è un'etica universale, e allora è sottratta ad ogni autorità, Dio compreso, o non c'è e allora è una competizione tra fustini.

Nono, le religioni non sono state e tuttora non sono utili sul piano politico, cioè non sono loro quelle che hanno guidato verso la libertà, la democrazia e lo stato di diritto. Sono state, certamente la Chiesa cattolica è stata, il nemico da battere.

Decimo, sul piano estetico hanno dato meravigliosi risultati, ma anche orribili chiese e oratori. Quindi quando ottengono il bello è casuale, non è essenziale.

Undicesimo, sul piano mistico è lo stesso, nella chiesa ci sono dei

mistici ma ci sono delle persone che nemmeno sanno che cosa è la mistica. Quindi anche qui è random che abbiano un'utilità mistica.

In secondo luogo le religioni sono nocive.

Basta leggere Deschner, la sua opera in sei volumi *Kriminalgeschichte des Christentums* per sapere quanto sono nocive. In questo contesto attiro l'attenzione in primo luogo sulla nocività psicologica, per esempio sul libro di Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident*, sulla sessuofobia, sull'Inferno, in secondo luogo sulla nocività etica e politica, le guerre munite di legittimazione religiosa, i colonialismi, i genocidi religiosamente legittimati.

Ancora oggi lo scenario allucinante dei rapporti internazionali come clash of civilisations, ha un'unica ragione, se andiamo a grattare, e cioè è un clash of religions perché da ogni altro punto di vista sono i buoni vecchi clash di tipo economico, di tipo politico che naturalmente hanno generato milioni di morti, ma si sa cosa sono, non sono dei clash di civiltà, sono dei clash d'interessi. Dove si parla di clash of civilisations stiamo parlando di clash of religions. Quindi sono anche nocive.

Terzo punto: la mancanza di fondamento dei fondamentalismi.

Sono particolarmente poco fondate le religioni come tali, ma ancora meno hanno fondamento i fondamentalismi.

Io ho scritto un libro che si intitola *Nera luce*, saggio su cattolicesimo e apofatismo.

Che cosa è l'apofatismo? È il riconoscimento che l'esercizio strenuo della ragione sui problemi ultimi, origine dell'universo, ontologia della coscienza, rapporto coscienza-cervello di cui parlavamo prima, confini dello spazio eccetera, approda all'irrappresentabile.

L'esercizio strenuo della ragione non approda a idee cartesianamente chiare e distinte, ma all'irrappresentabile. Chiunque disegna sagome sull'ultimo, su questi problemi di fondo, sull'invisibile, commette una prevaricazione intellettuale.

Tutti i mistici realistici approdano a notti oscure.

San Giovanni della Croce, dottore mistico della Chiesa cattolica,

approda alla notte oscura dei sensi e dello spirito in cui non solo Dio non si vede e non si immagina, ma non si concepisce e non si può nemmeno affermarne l'esistenza. Shankara, l'Aquinate dell'India, partendo da Shiva e Parvati eccetera, approda all'irrapresentabile induista.

Nasce un problema molto elegante.

Se tutte le notti oscure sono per definizione uguali, che differenza c'è tra una notte oscura ex cristiana e una notte oscura ex induista, ex musulmana? Forse che nel buio si sente profumo cristiano, si sente profumo induista? Io credo di sì, ma è una metafora che non mi sento adesso di sviluppare.

Se questi tre punti vengono presi per buoni (esse sono inutili, in molti casi nocive, sono prive di fondamento), credo che la mia tesi sia stata dimostrata, cioè non è giusto, non ci sono motivi perché le associazioni di natura religiosa abbiano trattamento diverso da quelle sportive, ricreative, filosofiche eccetera.

Le conseguenze pratiche sono elementari: non hanno senso concordati o intese a meno che non si facciano concordati ad esempio con la Federazione italiana gioco calcio, che ha un fatturato e un'importanza sociale del tutto paragonabile, se non superiore alla Chiesa cattolica, è uno dei grandi sistemi di passività che hanno creato attorno agli italiani un nuovo Truman show di cui essi non sempre si accorgono.

Come non hanno senso concordati e intese, non hanno senso gli otto per mille, lo dico al plurale, a meno che appunto non conferiamo l'otto per mille a entità non religiose.

E adesso tre applicazioni: una alla situazione mondiale, una all'Europa e una a noi medesimi.

Situazione globale. Io temo la Santa alleanza dei neofondamentalismi monoteisti, temo una Santa alleanza dei fondamentalisti statunitensi alla Bush, dei fondamentalisti cattolici alla Wojtyla e dei fondamentalisti islamici in un ecumenismo del: siamo tutti figli dell'unico padre.

Qui si parla di emergenze francesi e spagnole, ma noi abbiamo altre due emergenze: statunitense e italiana.

L'emergenza statunitense è impressionante, per esempio è reso obbligatorio l'insegnamento del creazionismo in molti Stati americani.

Il filosofo della mente Dennett, fondatore dei Brights, mi ha detto personalmente che oggi un outing agnostico o ateo negli Stati Uniti è più pericoloso di un outing gay degli anni 70. Dice: a me non mi picchiano perché sono famoso, ma se voi dite: io sono un pentecostale del ventiquattresimo giorno, il pentecostale del dodicesimo giorno dirà: okay okay, ma se uno dice: io sono un po' ateo corre dei rischi anche fisici.

Io ritengo che la stupidità umana sia una risorsa, perché un mondo tutto di intelligenti sarebbe un mondo troppo nervoso, ma avevamo un immenso serbatoio di stupidità, era la zona centrale degli Stati Uniti d'America e andava tutelata questa stupidità. Ma nel momento in cui diventa, attraverso il Presidente degli Stati Uniti, egemone nel mondo, allora il serbatoio di stupidi necessari come barra di grafite a rendere il mondo meno nervoso diventa pericolosissimo.

Questa è l'emergenza fondamentalismo americano.

Ma l'Italia? Ecco l'emergenza Italia. Io vado spesso in India, torno da là dicendomi: sto dirigendomi verso il paese più clericale del mondo, lasciando alle spalle l'India che potrebbe sembrare molto religiosa. Perché è il paese di un papa che ha fatto più di 2.000 tra beati e santi. Ho diviso per 365, viene 5, 5 nuovi santi per tutti i santi giorni dell'anno, 5, 5!

Abbiamo Comunione e Liberazione, leggetevi l'ultimo numero in onore del cinquantenario, leggetevi tra le notizie: "L'abbuffata del porco a Modena". I Ciellini organizzano questa abbuffata del porco, ma c'è rischio che piova. Cristina dice: preghiamo. Pregano, tutti pregano. (Scusate sono vegetariano, mi dà particolarmente fastidio.)

Se l'abbuffata del porco è nella volontà di Dio non piovierà.

Ebbene, non piove. Rendimento di grazie. Questa sarebbe CL.

Posso fare decine di citazioni in questo senso, quindi emergenza.

Abbiamo gli 8 milioni di visitatori di San Giovanni Rotondo. È un affare di mille miliardi di lire annui. Padre Pio è sulle pianete con cui si recita la messa. Ho visto pianete dove non ci sono più le classiche figure ormai spiazzate, ho visto le pianete con Padre Pio.

C'è Radio Maria, che mi dicono essere allucinante e occupare più frequenze di tutte le altre radio.

Insomma non insisto, ritengo che ci sia un'emergenza Italia.

Se fossi ancora credente direi esattamente le stesse cose, perché appartenere a una cosa così mi farebbe perdere la fede. L'ho già persa ma se l'avessi la perderei vedendo questo clericalismo. Non parliamo del cardinale Laghi, ex nunzio dell'Argentina dei desaparecidos o del cardinale Sodano ex nunzio di Pinochet eccetera.

Questi sono fatti storici che dottrinalmente forse non sono così importanti, però le emergenze ci sono.

Europa. L'Europa è costitutivamente, se è qualcosa, il multiverso delle libertà. È il faro della molteplicità unificata nel mondo. È la Patria delle differenze. Se perde questo perde tutto.

Questa identità è stata conquistata con lo spargimento del sangue, con il morire sul rogo.

E la vogliamo adesso mettere in questione perché un figuro così curioso, devo dire, come il cardinale Ratzinger dice che siamo all'inquisizione nei confronti della Chiesa?

Una notazione sulle radici. Se io dovessi scegliere delle radici europee sarebbero le radici leonardiane, ritengo che tutti pensano che quello che distingue l'Europa dall'Asia e da tante altre cose è un personaggio come Leonardo. Volevo proporre queste radici.

Poi sono andato a studiarci chi è Leonardo. È un figlio illegittimo, è omo - o bisessuale, è apertamente irreligioso ed è forse addirittura vegetariano.

Allora ho fatto subito marcia indietro. Ma come possiamo nominare rappresentante supremo dell'Europa un figlio illegittimo, omo-bisessuale, irreligioso e forse addirittura vegetariano?

Adesso una cosa seria. Come ha detto Pannella io sono stato espulso dall'Università Cattolica in base ad un principio che forse voi non sapete e che è costituzionale in Italia: la libertà di insegna-

mento non ha per titolari gli insegnanti ma gli enti nei quali avviene l'insegnamento.

Questo è stato sancito dalla Corte Costituzionale nel caso Cordero (il mio predecessore di espulsione, insieme a Severino e Arturo Carlo Jemolo), è stato confermato dal TAR di Milano a cui uno studio fiorentino ha fatto ricorso per me, ora il ricorso è al Consiglio di Stato e si decide in febbraio. Se in febbraio il Consiglio di Stato conferma, è definitivo per la Corte costituzionale e per il Consiglio di Stato, cioè per i due supremi tribunali competenti, che in Italia la libertà di insegnamento non ha per titolari gli insegnanti, ma gli enti.

Questo cosa significa? Se noi privatizziamo le scuole e rendiamo i presidi manageriali che cosa accade? Accade che il preside cerca gli sponsor sennò che manager è?

Ma chi è lo sponsor? È colui a cui rispondi.

Ma se tu rispondi allo sponsor tutta la Scuola italiana, dalle elementari all'università, acquisirà lo status di università privata, quindi di ente "di tendenza" e quindi tutta la Scuola italiana sarà equiparata all'Università Cattolica, cioè all'università dove la libertà di insegnamento non appartiene agli insegnanti ma all'ente, non è la libertà nell'ente ma dell'ente.

Io vorrei che i politici si rendessero conto di questo.

L'ultima cosa riguarda noi.

Noi siamo delle meraviglie cosmiche e transcosmiche. Io sono un filosofo del diritto ancora attivo ma per così dire postumo, da alcuni anni mi autodefinisco, dopo aver attraversato un po' tutte le filosofie, un filosofo della mistica laica.

Io sono convinto che i laici corrono un grandissimo rischio, cioè di essere presi per privi di una mistica, per privi di una contemplazione, di una spiritualità.

In Italia c'è questa equazione spiritualità, mistica = cattolicesimo.

Io ho fondato 25 anni fa dei gruppi di meditazione, di contemplazione, con semplici tecniche orientali ma fondate sulla grande scienza occidentale, e ho fatto, se vi interessa, anche un corso di mistica laica a Radio 3 in gennaio, che si chiama: Meditare in occidente,

chiunque arriva al terzo anello trova questo corso di mistica laica.

Ecco, il laico è, come diceva Wittgenstein, colui che si stupisce non su degli aldilà ma su questo mondo. “Che il mondo è, è il mistico (Das Mystische)”.

Vi assicuro, per esperienza, questa mistica non ha nulla da invidiare a tutte le mistiche confessionali che sono state elaborate fino a questo momento.

Vi ringrazio molto dell’attenzione con cui mi sembra abbiate seguito il mio intervento.

La religione nell'arena politica. Uno sguardo critico.

JEAN-PIERRE WILS

*Ricercatore di Filosofia e Teologia cattolica presso
l'Università di Lovanio e Tubinga*

Insegnando etica in Olanda, recentemente ho avuto l'occasione di assistere a manifestazioni a carattere religioso che si sono tradotte in iniziative politiche. Tra queste iniziative politiche a carattere religioso si è arrivati all'omicidio del regista Theo Van Gogh. Le cause che hanno indotto tale omicidio sono molteplici e complesse ma le motivazioni iniziali erano religiose. Pertanto, è necessario tentare di analizzare le iniziative religiose che potrebbero diventare violente. A questo evento hanno fatto seguito diversi dibattiti nei Paesi Bassi, in Germania (dove vivo), il che dimostra che in questi due Paesi il dibattito si orienta in modo differente da quello che si può osservare nel sud dell'Europa.

Quello che ci preoccupa è il ruolo svolto dalla religione come tabù all'integrazione, un freno all'integrazione: non è più un elemento che favorisce l'integrazione nelle nostre popolazioni. Ritengo che il funzionamento della religione sulla scena politica sono sicuramente un tema e un argomento interessanti per il futuro dell'Europa, più interessante della questione del Vaticano.

Vorrei illustrare ora cinque aspetti:

Innanzitutto, il ritorno abbastanza irritante della religione sulla scena politica europea. In secondo luogo, ed è una domanda più teorica della semplice definizione, come si può identificare la religione. Non esistono risposte semplici a questa domanda. Successivamente, vorrei esaminare il ruolo ambivalente delle religioni in veste di elemento pacificatore nelle società. Sarò abbastanza critico e anche pessimista in merito al valore pacificatore della religione. Per concludere, proporrò qualche suggerimento terapeutico.

Dunque, innanzitutto il ritorno della religione sulla scena politica. Ho fatto riferimento all'omicidio del regista Theo Van Gogh nei Paesi Bassi. Sembra che sia in atto un rinnovamento, una nuova vitalità della religione sulla scena culturale europea. A volte si parla persino della fine della laicità. Questa presenza della religione sulla scena pubblica è abbastanza evidente ma anche abbastanza ambivalente.

Avete seguito tutti i discorsi nell'Unione Europea sul famoso preambolo della Costituzione: bisogna citare Dio nel preambolo? Non si tratta di dettagli a margine del processo politico ma piuttosto del cuore dell'identità europea. È necessario provare anche a sviscerare le frontiere della sfera privata individuale poiché sono sempre più dimenticate. La religione conquista sempre più spazio e portata nella sfera pubblica. Aspetto ancora più preoccupante è il ritorno dell'assoluto sulla scena pubblica con tutti i confronti e conflitti che può provocare. Un conflitto con il relativismo politico, con il relativismo intrinseco dei sistemi democratici e delle società liberali: un conflitto tra questo assoluto e il relativismo politico dei sistemi democratici delle società liberali.

Allora perché un conflitto? Perché questo choc? Semplicemente perché le decisioni politiche possono essere riviste, corrette. Ci si può opporre, non essere d'accordo su argomenti politici o morali. Sono pochissimi gli esempi di religioni che accettano il diritto di non essere d'accordo, di opporsi ad argomentazioni morali. Da qui, la repubblica della procedura dove gli aspetti funzionali del liberalismo politico sono, in effetti, minacce, con ovvie turbolenze nel settore politico in merito al ruolo svolto dalla religione sulla scena politica.

Per quanto riguarda la seconda domanda: Come si può definire, identificare la religione? Non è solamente una domanda teorica. Sapete benissimo che rispondere a questa domanda è come riempire una scatola nera, un buco nero. Se si cerca di definire le religioni, si entra in un caos semantico. Cercherò di fornire due esempi. Innanzitutto la religione tratta credenze, comportamenti, pratiche. Pratiche rituali, simboliche morali che ci consentono di trascendere

noi stessi. Questa stessa trascendenza assume un ruolo importante in quanto tutte le religioni non parlano di un solo Dio ma di tale trascendenza. Sarebbe limitativo parlare unicamente della figura di Dio. Dunque, cosa vuol dire trascendenza?

Letteralmente vuol dire andare al di là dei limiti della società, al di là dei limiti del “tutto”. È una forza di collegamento che, successivamente, legittima la società andando al di là delle frontiere della società.

Quindi, la trascendenza implica l'esistenza di fenomeni religiosi che non riconducono alla nostra società, al nostro mondo terrestre, l'esistenza di una differenza radicale delle nostre società e del nostro mondo. È questa identità che si attribuisce alla trascendenza. E se si accetta questo tentativo di proposta, c'è un motivo: se si ripercorre l'evoluzione delle nostre società, la religione, il fatto religioso, ha sempre avuto tre funzioni.

Prima di tutto, la storia della civilizzazione civile, la religione, ha legittimato la società inserendo elementi che tendono a stabilizzarla.

Secondo aspetto, la religione può indurre la delegittimazione della società, può rimettere in questione la legittimità della società.

Terzo elemento, si può vanificare in modo radicale la legittimità della società e, pertanto, a una revoca suprema della legittimità dello Stato che, ad esempio, si osserva in alcune religioni. Naturalmente si tratta di un problema politico notevole. Non dico che sia un procedimento inevitabile, non raggirabile, ma piuttosto che la storia delle religioni è piena di esempi di tre elementi che vado a illustrare.

Seconda definizione, più pragmatica e concreta: bisognerebbe chiamare religioni alcune pratiche interpretate come religioni dai fedeli stessi. È una definizione teorica e pratica che consente di identificare una religione.

Nel settore della politica, è importante utilizzare questi due aspetti, prismi: teorico e pragmatico. La difficoltà nel parlare del ruolo delle religioni risiede quindi nel fatto che possono legittimare ma anche distruggere la legittimità di una società.

Terzo punto: il ruolo ambivalente della religione come elemento pacificatore. Numerosi individui in Europa hanno una visione abba-

stanza dolce e lineare della religione. Non dimentichiamo che esiste un'esperienza traumatica importante in Europa che diede vita al movimento degli illuministi. Una delle conseguenze è stata il fatto di razionalizzare, reinterpretare le religioni attribuendo loro connotazioni di un sistema morale.

Nel periodo degli illuministi, è stato detto che il cuore delle religioni era un sistema di morale universale. E questa visione rischiarata riflette la visione lineare e dolce della religione. Si confondono gli atteggiamenti morali con atteggiamenti religiosi tradizionali o più tipici. Pertanto, una delle conseguenze del periodo dell'Illuminismo è stata la scoperta della sovranità dello Stato. Lo Stato che è indipendente della legittimazione religiosa specifica. Non esistono legami e, pertanto, la sovranità moderna risulta provenire da una emancipazione della politica degli orientamenti, degli ambiti religiosi. Ed è una posta che è in gioco oggi. Questa indipendenza della sovranità dello Stato, della politica, delle preoccupazioni, degli elementi religiosi. La battaglia condotta è la volontà di legittimare lo Stato dal basso. Lo Stato genera la propria sovranità tramite procedure democratiche che criticano e che non dipendono da atteggiamenti o da legittimazioni religiose.

E poiché sono cittadino di una società multi-etnica, multiculturale, multi-religiosa, esistono carenze specifiche per determinare quale sia il ruolo svolto dal fatto religioso nella sfera pubblica.

Vorrei affrontare il tema di questa auto limitazione, della credenza religiosa: è difficile da raggiungere ma non è un obiettivo sbagliato o non giustificato. Perché questa auto limitazione? Riporto una rapida citazione. Questa auto limitazione implicherebbe un relativismo epistemologico correlato all'esistenza umana. Conoscete tutti il famoso motto latino: "Fuori dalla chiesa, non ti conosco!"

Si potrebbe interpretare questa frase in modo differente. Dal punto di vista sociologico, si potrebbe dire che la religione è vera se le condizioni preliminari sono vere, ovvero che, alla fine dei conti, non si può scappare dal proprio involucro corporale. Quando si parla dell'assoluto, non si può parlare assolutamente dell'assoluto, il che vuol dire che è necessario imparare ad accettare questa auto limita-

zione nascosta nella sfera politica. La neutralità dello Stato moderno si appoggia a questa auto limitazione della religione, il che vuol dire che non dovrebbero essere presenti simboli religiosi nell'auto rappresentazione degli Stati moderni. Non bisogna accettare questi simboli cristiani discriminandone altri. Nell'arena politica si parla con atteggiamenti religiosi, ma la scena politica non può essere regolata dal fatto religioso. La scena politica è garante della religione, ma bisogna evitare la presenza di una predominanza religiosa. Bisogna ricordarsi che esiste molta violenza collegata alle religioni. La religione e la violenza, nella storia, sono state due cugine tedesche che hanno camminato sempre molto vicino. Quindi la religione è un pacificatore naturale? (Non ne sono affatto convinto!)

Bisognerebbe evitare di formulare risposte morali immediate a questa domanda. Almeno all'inizio della civilizzazione, le religioni sono state un successo culturale della civilizzazione. La religione ci ha donato una stabilizzazione primaria delle società e una legittimazione delle società.

Ad esempio: il fenomeno del sacro è molto ambivalente. È un'esperienza positiva, ma il sacro genera anche paure, il sacro induce violenze e, pertanto, ai assiste a un'ambivalenza del sacro, un'ambivalenza intrinseca che non bisogna dimenticare, rifiutare. Non bisogna essere ingenui.

Per concludere, vorrei suggerirvi qualche elemento terapeutico: sarete d'accordo con me nel sostenere che viviamo in una società che può essere caratterizzata da decisioni adottate tramite deliberazione, si tratta di accordi ponderati, che sono il cuore del sistema democratico. È una società dove i cittadini comprendono che è necessario rifiutare alcuni principi morali, anche se ricercano una soluzione che è giustificabile dal punto di vista morale. Pertanto, con questo tipo di decisione reciprocamente giustificabile si rientra in questo dialogo aperto nel sistema democratico delle nostre società. Non sono sicuro del fatto che le religioni siano i migliori garanti di questi accordi ponderati, frutti della deliberazione. Pertanto, è su queste domande politiche e morali che, forse, dovremmo integrare tre virtù illustrate nelle ultime opere di John Rawls.

Egli sostiene che quando accettiamo l'esistenza di una società caratterizzata da questo disaccordo ponderato, dibattuto, allo scopo di trovare un accordo, dovremmo almeno sviluppare, coltivare tre virtù politiche:

- * Innanzitutto: la virtù della giustificazione pubblica. È necessario poter giustificare le nostre decisioni politiche e morali sulla scena pubblica.
- * Seconda virtù: l'equilibrio riflessivo. In tutti i casi, dovremmo trovare un equilibrio tra le posizioni, tentando sempre di mantenere una visione coerente della società, accettando le differenze di veduta che potrebbero sussistere.
- * Terza differenza: il consenso. Prendere coscienza della giustificazione pubblica, dell'equilibrio effettivo nel caso di una discussione democratica ed essere d'accordo sul consenso per sopravvivere in una società multiculturale, multi-etnica e multi-religiosa. È proprio in questo momento che abbiamo bisogno di questa estrema auto limitazione sulla scena pubblica.

Laicità, religione ed etica nell'Unione europea

IGNACE BERTEN

Membro dell'associazione domenicana "Espaces-Spiritualités, culture set società en Europe".

Collaboratore della Commissione Giustizia e Pace. Già Professore presso l'Istituto internazionale Lumen Vitae di Bruxelles.

LAICITÀ: AUTONOMIA RECIPROCA... E LIMITI DI TALE AUTONOMIA

Il principio della laicità è chiaro nella sua formulazione: lo Stato non interferisce negli affari interni delle religioni e le religioni non interferiscono nell'organizzazione dello Stato. Dunque: separazione. Questo principio è fondamentale nelle nostre democrazie europee, in particolare in presenza di una religione maggioritaria e dominante, in modo tale da non imporre i propri principi etici o la propria concezione di vita a tutta la società e, dunque, alle religioni minoritarie e ai cittadini che non aderiscono ad alcuna istituzione religiosa. Per quanto riguarda l'applicazione, è risaputo che i rapporti tra religione e Stato variano enormemente da un Paese all'altro e che il concetto francese di laicità è quasi incomprensibile a un cittadino inglese. Inoltre, questi rapporti e il concetto stesso di laicità si evolvono storicamente.

L'autonomia delle due sfere è comunque limitata:

- * dal punto di vista dello Stato, dell'ordine pubblico, dei diritti definiti dalla Costituzione... : le religioni non possono mettere in atto o promuovere qualsiasi pratica a nome delle loro convinzioni. Un limite chiaro si esprime attualmente nei nostri Stati rispetto agli atti terroristici e alla loro motivazione religiosa: recentemente alcuni Imam sono stati espulsi dalla Francia sulla

base di questo principio. Allo stesso tempo, l'omicidio è vietato per legge, indipendentemente dal motivo: nessuno spazio per una religione che praticherebbe l'omicidio rituale o il sacrificio umano.

- * dal punto di vista delle religioni, in nome persino delle loro convinzioni fondamentali, indipendentemente da quale pratica non sia accettata dagli Stati. La Chiesa cattolica, in Brasile e in Cile, ha chiaramente denunciato e condannato la pratica dello Stato di ricorrere alla tortura e alle sparizioni forzate. È stata accusata di fare politica...

Pertanto, è impossibile che esista suddivisione assoluta tra religione e Stato: di principio, la religione (e in qualsiasi caso il cristianesimo) non può accettare e legittimare uno Stato totalitario, anche se, di fatto, in alcuni Paesi la religione si è alleata e si allea ancora oggi con poteri totalitari. Da parte sua, e di principio, lo Stato non può tollerare una religione che sovverte lo Stato di diritto, anche se, nei fatti, alcuni Stati hanno utilizzato e utilizzano ancora la religione come legittimazione della loro violenza.

E ZONE DI COMPETENZA NON DEFINITE

La laicità è l'accettazione del principio di separazione della religione e dello Stato. Tuttavia, al di là dei casi limite quali il terrorismo dei gruppi o degli individui e il terrorismo di Stato, per riprendere due esempi, le frontiere non sono "a tenuta stagna".

Per quanto riguarda il senso dell'esistenza, lo Stato non è e non può essere l'istanza che pretende di definire tale senso: le nostre società sono pluraliste, professano più religioni. Tuttavia, lo Stato rappresenta una dimensione di senso condiviso nella misura in cui si riferisce a valori comuni. La Carta dei diritti fondamentali, il preambolo e il Titolo I del progetto della Costituzione definiscono un senso condiviso a partire dai valori affermati, senza alcun limite definito, ma ugualmente espressione di un senso.

Per la laicità, le convinzioni etiche, che sono una delle maggiori espressioni del senso dell'esistenza, rimandano alla sfera privata: non è lo Stato a imporre un'etica. (Si precisa subito che etica viene

qui intesa nel senso più ampio: non solamente la vita, il corpo, i rapporti affettivi, ma anche le dimensioni sociali di giustizia, solidarietà e così via). In questo senso, un tale principio è però ideologico e, di fatto, falso: non corrisponde affatto alla pratica di alcun Stato laico. La condanna dell'omicidio è sicuramente un principio del diritto civile, ma si basa su un principio etico ("Non uccidere") che è politicamente condiviso. Questo consenso politico e legale non si fonda solamente sulla necessità di garantire l'ordine pubblico (in effetti è a nome dell'ordine pubblico che alcuni Stati totalitari ricorrono all'omicidio come a uno dei mezzi per esercitare la loro autorità...). E su questo punto, nei nostri Stati occidentali, esiste una convergenza tra religione (cristianesimo) e Stato. Tuttavia, il giudizio di ciò che è legale e considerato come pubblicamente morale (anche se non esiste alcuna identificazione tra il legale e il morale) non è immutabile, molto lontano da tale concetto. È dovuto trascorrere del tempo prima di legalizzare la contraccezione, a seguito della chiara resistenza culturale e religiosa. Lo stesso dicasi per il riconoscimento civile del divorzio. Tutti i Paesi non hanno legalizzato l'aborto in base a determinate condizioni, né la pratica dell'eutanasia in alcune circostanze o l'uguaglianza tra unione eterosessuale e unione omosessuale...

Tutto ciò riconduce alla seguente questione: a nome di cosa si stabilisce che l'omicidio per vendetta o d'onore (ad esempio sotto forma di duello) è un atto socialmente intollerabile, che deve essere legalmente vietato e penalmente punito e che l'aborto non lo è o che l'aborto entro 9 settimane in alcune circostanze è legittimo e successivamente non lo è più? Anche l'automutilazione, nella maggior parte dei nostri Paesi, è punita per legge: eppure questo atto è di natura puramente individuale e, in questo senso, privata. A nome di cosa viene vietato?

In senso più collettivo: da un punto di vista etico, quanto seriamente i diritti dell'Uomo riconducono a una politica comune di immigrazione, al trattamento riservato alle popolazioni immigrate, all'accoglienza delle richieste di asilo, alla tutela dei minori e così via?

È evidente che il solo principio della laicità non consente di rispondere a queste domande. E lo Stato (o l'Unione europea) deve pertanto legiferare in un senso o nell'altro.

In tutti i nostri Stati europei, la clonazione umana ai fini della riproduzione è vietata per legge. Tutte le convinzioni sono giunte a questo punto a seguito di un consenso politico. L'individuo può continuare a pensare e avere la convinzione personale che possa essere accettata (eventualmente ad alcune condizioni), può anche sostenerlo pubblicamente, ma non è autorizzato a mettere in pratica questa convinzione. Forse la convinzione etica, nello Stato laico di ordine privato, è la sua messa in atto, ma in numerosi casi, è esattamente il contrario.

La questione è ancora più complessa in senso a una società multiculturali: la poligamia e l'escissione sono condannati in nome di un concetto condiviso dalla maggioranza culturale secondo la quale queste pratiche sono contrarie alla definizione dei diritti dell'Uomo accettati da questa stessa maggioranza. Attualmente, alcuni vorrebbero, a nome dello stesso principio, vietare la circoncisione, proposta che suscita scandalo tra la comunità ebrea.

E i costumi dell'abbigliamento condivisi da una minoranza culturale o religiosa? Quando e a partire da quando si ripercuotono sull'ordine pubblico, sul progetto educativo definito dalla società, sul normale funzionamento della medicina ospedaliera, sul progetto di integrazione e di coabitazione armoniosa dichiarato dallo Stato o sul principio dell'uguaglianza dei sessi?

Il principio della laicità dello Stato e della società non consente di risolvere chiaramente questi dubbi. Il rapporto tra religione e Stato è necessariamente contrassegnato da una zona di indecisione dal punto di vista della laicità.

CONVINZIONI, ETICA E DIBATTITO POLITICO

Legalità e morale non si identificano. Esiste tuttavia un'etica pubblica che si impone ed è vietata ai sensi di legge. E i nostri Stati sono costantemente indotti a legiferare in questi settori che hanno una dimensione etica. La questione è, quindi, di sapere come arrivare

democraticamente a decisioni del genere.

Alcuni principi consentono o dovrebbero consentire di risolvere a questo dubbio, di attuare le procedure adeguate.

Sulle questioni del senso o che hanno senso, indipendentemente dal settore propriamente etico o quello dei modi di vivere, una percentuale importante degli individui non si trova in una situazione esclusivamente individuale, ma si ricollega a tradizioni di senso o convinzioni. Nelle nostre società, tali tradizioni sono diverse e la pluralità in crescente aumento e, al suo interno, le stesse tradizioni si differenziano sempre più nettamente. La Chiesa cattolica, ad esempio, è ancora lontana dal costruire un insieme omogeneo e uniforme per quanto riguarda il giudizio etico da ricondurre alle pratiche dell'Uomo.

L'istituzione, sempre più frequente, di commissioni etiche in seno agli Stati è stata indotta soprattutto per rispondere alla necessità di legiferare in alcuni settori (tutti sono d'accordo sul principio che non si può consentire tutto) o di prendere decisioni pratiche (ad esempio il finanziamento di progetti di ricerca o il rimborso della previdenza sociale per gli interventi medici), tenendo tuttavia conto della diversità delle convinzioni dei cittadini. È in una prospettiva del genere che è stato costituito un comitato etico in seno alla Commissione europea.

Quindi, la decisione può essere solo un compromesso tra opinioni che presentano tra di loro sfumature di rilievo ma, a volte, anche vere e proprie opposizioni. Questo compromesso può essere raggiunto solo nella misura in cui le convinzioni differenti possono essere effettivamente espresse e argomentate, il che presuppone che siano implementate le condizioni per esprimere opinioni differenti, un vero e proprio "ascoltare" nel rispetto reciproco e una volontà comune di raggiungere una decisione o una soluzione soddisfacente per tutti.

Ma cosa vuol dire "soddisfacente per tutti"? Per tutte le parti coinvolte nel dibattito non è sicuramente la decisione ideale, la decisione che risponderebbe completamente alle attese o alle esigenze delle differenti convinzioni presenti, il che supporrebbe un'umanità

o, più precisamente, è impossibile. Pertanto, questo “soddisfacente per tutti” non è una soddisfazione etica nel senso che quello che viene deciso (consentito o vietato) non corrisponde necessariamente alle esigenze di alcuni individui o tradizioni coinvolte nel processo di negoziazione. In altre parole: ciò che viene consentito o vietato in questo modo non risponde completamente alla normativa etica o spirituale in cui vivono e desiderano vivere alcune parti di questa negoziazione (a titolo di chiarezza, dal punto di vista della Chiesa cattolica: una legge sull’aborto non significa che, per tutte le parti della negoziazione che sono arrivate al compromesso espresso dalla legge, l’aborto praticato secondo le condizioni poste dalla legge sia o sia sempre eticamente accettabile, indipendentemente dalle divergenze esistenti in seno alla Chiesa stessa in merito a tale argomento).

Tuttavia, la decisione politica è etica per la maggior parte delle parti, nella misura in cui le stesse possono riconoscere che: 1) una legge è una soluzione preferibile a un’assenza di legge, in quanto le conseguenze sarebbero maggiori rispetto a una legge imperfetta; 2) esiste una necessità di proporzionalità: l’intervento legislativo assume un senso e una legittimità solo se è necessario; 3) questa legge, viste le circostanze, è il miglior compromesso accettabile, nel rispetto degli individui, della pluralità delle convinzioni e del bene pubblico.

D’altronde, il compromesso ottenuto in questo modo è sempre provvisorio: l’evoluzione delle mentalità, della cultura e delle sensibilità etiche è evidente. Pertanto, richiede una costante valutazione e, se possibile, miglioramenti (e, in alcuni settori, a volte esistono procedure di valutazione). Inoltre, l’accordo ottenuto non impedisce alle differenti parti di esprimere successivamente il proprio punto di vista in merito al fatto che, in quel momento, l’accordo era indubbiamente il miglior accordo possibile (è una questione di lealtà rispetto alla negoziazione), ma anche che, allo stesso tempo, non è soddisfacente e dovrebbe essere migliorato.

Detto questo, rimane la problematica personale dell’obiezione di coscienza: che posto riconoscerle? A quali condizioni? Anche in

questo caso è necessario ottenere un consenso politico, sulla base di un possibile compromesso. E, al di là di questo, rimane la responsabilità personale di situarsi eventualmente al di fuori della legalità, assumendosene le conseguenze...

L'ARTICOLO 52 DELLA FUTURA COSTITUZIONE

A mio avviso, è in questo contesto che si posiziona il significato e l'importanza dell'articolo 52 (ex 51), 3° comma, del progetto della Costituzione europea.

Il concetto di democrazia partecipativa introdotto nella Costituzione riconosce esplicitamente la necessità, per alcuni soggetti, di far intervenire le organizzazioni della società civile come partner nel processo decisionale. Da qualche tempo tale decisione è già stata applicata per i partner sociali: la Costituzione costituzionalizza questo dialogo sociale (articolo 48), ma offre spazio anche alla partecipazione politica della società civile in tantissimi altri settori, non specificati (articolo 47).

L'articolo 52 riconosce, in seno alla democrazia partecipativa e a questo dialogo con la società civile, un ruolo particolare alle differenti tradizioni convenzionali: Chiese, religioni e organizzazioni filosofiche e non religiose. Queste istanze non hanno evidentemente il monopolio delle convinzioni etiche (nel significato più ampio), ma "la loro identità e il loro contributo specifico" riconosciuti dall'articolo 52 consistono in quello che propongono come un approccio globale, una certa concezione di vita più o meno esplicita, mentre le altre istanze della società civile rappresentano sempre un interesse particolare o settoriale (che, come tale, può anche essere portatore di una dimensione etica importante).

Per questo motivo la Chiesa cattolica e, in senso più ampio, le Chiese cristiane attribuiscono importanza all'articolo 52. Si riscontra chiaramente che la definizione dei diritti dell'Uomo e dell'etica dello Stato comunemente accettati e riconosciuti è mutevole, in costante evoluzione e, per alcuni, in costante accrescimento: dalla Dichiarazione universale del 1948, quante convenzioni, patti e Carte hanno integrato questa dichiarazione? Sono i governi a promulgare

e ratificare questi strumenti internazionali. Ma non sono loro ad elaborarli: i progetti sono prodotti da personalità riconosciute per la loro competenza e rappresentatività. Questa rappresentatività non è loro riconosciuta a fronte di opinioni individuali, ma dal fatto che rappresentano l'espressione delle correnti di pensiero: religioni, tradizioni culturali, tradizioni filosofiche e così via.

Resta una questione difficile, sia per quanto riguarda l'articolo 47 che l'articolo 52: secondo quali criteri decidere che tale associazione è rappresentativa della società civile organizzata, che tale istituzione può presentarsi come religione (la Chiesa di Scientology, ad esempio)?

Pertanto, per la democrazia partecipativa, si tratta di attuare una procedura pre-legislativa chiamata a proporre orientamenti argomentati, procedura che rinvia alla responsabilità propriamente politica della democrazia rappresentativa: Parlamento a livello nazionale, Consiglio e Parlamento al livello dell'Unione, responsabili della decisione.

L'Unione europea dichiara, sia nella Carta dei diritti fondamentali che nella Costituzione, di essere un progetto politico di valori (libertà, uguaglianza, dignità, giustizia, solidarietà e così via). Questi valori, così come il riferimento generale ai diritti dell'Uomo, devono prendere corpo in un contenuto precisato nelle pratiche legislative e istituzionali adeguate. Uno dei mezzi per precisare e arricchire questo contenuto e di assicurare questa coerenza, è lo sviluppo della democrazia partecipativa e il riconoscimento in seno alla stessa delle specificità delle comunità che professano religioni differenti.

Religiosità laica in Italia : Aldo Capitini

MARIO MARTINI

docente di Filosofia morale nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Perugia. Ha scritto e pubblicato fra l'altro su Kant, Nietzsche, Sartre, Adorno, Habermas. Ha curato edizioni degli scritti di Capitini e si occupa da tempo di nonviolenza e dei rapporti tra democrazia, laicità e religione

Il fenomeno di rinascenti fondamentalismi, sempre in agguato come incubi nel sonno della ragione, sta venendo a costituire a livello mondiale una vera e propria emergenza. Non meno allarmante il fenomeno relativo del collateralismo: i “teocon”, o quelli che sono stati chiamati “laici devoti”, volendo accordare la libertà di coscienza e di pensiero con vertici istituzionali di potere e con posizioni integraliste e illiberali in campo religioso, vengono a dare un appoggio al fondamentalismo mettendo così in pericolo le conquiste della modernità. Occorre quindi riscoprire le radici di una sana laicità, attraverso la quale poter continuare a costruire la pluralità, o la compresenza dei tutti, come la chiamava Capitini

Se diamo per scontata la fede religiosa come elemento costitutivo dell'identità comunitaria, e d'altra parte la questione dell'universalismo come esigenza e orizzonte della democrazia, il confronto tra politica e religione pone il problema dell'incontro tra l'atteggiamento mentale democratico (e la stessa prassi democratica) come apertura, e l'atteggiamento di fede come appartenenza. Bisogna dunque chiarire i termini della possibilità di questo incontro. Alcuni pensatori lo hanno fatto nella maniera più corretta e antitetica alla svendita della laicità come presidio della libertà.

Il filosofo tedesco Jürgen Habermas ha proposto il ricorso al “punto di vista morale” ed alla prassi argomentativi-procedurale. Il pensatore e scrittore Aldo Capitini chiama in causa il legame imprescindibile tra il mondo dei valori e il mondo della prassi, per il primo intenden-

do l'aspetto etico-religioso e per il secondo l'aspetto politico.

Nella cultura politica italiana del Novecento, l'umbro Aldo Capitini occupa un posto particolare, in quanto è stato tra i primi in Europa a parlare di nonviolenza ed a praticarla, nonché a mettere in relazione la questione della violenza con quella del potere e della religione. Per Capitini etica, politica e religione sono tre istanze diverse, con un loro ambito di autonomia, ma che devono rapportarsi a vicenda pena la loro degenerazione; si può dare infatti anche una degenerazione spirituale e religiosa, matrice della violenza ideologica e politica. Perché ciò non avvenga, Capitini ha proposto di assumere la dimensione religiosa in un senso tutto nuovo e diverso da quello delle religioni codificate. La sua religiosità laica fa passare la religione da credo e istituzione impositiva a "libera aggiunta"; al posto del dogma c'è l'imperativo etico della nonviolenza e per lui la religione è "la forma simbolica della laicità in quanto atteggiamento critico di ogni assolutismo".

Questo autore osserva che la religione è fattore di dominio e si allontana dalla propria essenza di affratellamento nella misura in cui esercita il potere o fa ad esso da supporto, il che avviene attraverso la sua ideologizzazione. È infatti precisamente il quoziente di ideologia che rende violenta la religione; denunciando ciò, in vista di una democrazia che sia reale potere di tutti, o, con termine da lui coniato, omnicrazia, Capitini intende togliere al potere la sua arma più forte: il dominio delle coscienze. Dando però credito all'esperienza religiosa come articolazione del senso e come orientamento positivo dell'agire, il discepolo occidentale di Gandhi mette in collegamento diretto, per così dire, la religione con la nonviolenza.

Capitini, nato a Perugia nel 1899 ed ivi scomparso nel 1968, è vissuto sempre in Italia, ma si è tenuto costantemente in contatto con i principali avvenimenti mondiali del suo tempo per scorgere in essi i segnali e le occasioni di impatto della nonviolenza; si pensi per esempio alla Conferenza di Bandung, del 1955, che auspicava la fine del colonialismo e della discriminazione razziale. La sua riflessione ha costituito inoltre un punto di rottura della razionalità greco-umanistica dell'Occidente. Questo autore è poco conosciuto fuori

dell'Italia, non essendo stato ancora tradotto nelle principali lingue europee. Soltanto "Diogène", la rivista internazionale di scienze umane che esce sotto gli auspici dell'Unesco, ha pubblicato testi di Capitini in francese e in inglese¹. Tra i suoi libri, un posto centrale hanno *Religione aperta*, del 1955, e *Aggiunta religiosa all'opposizione*, del 1958, dai quali trarrò principalmente le citazioni. Il giudizio di Capitini sulla positività o negatività delle religioni è netto: "La compresenza di tutti toglie il sostegno ad ogni religione che non sia perfettamente nonviolenta: le vecchie religioni debbono raccomandarsi alla nonviolenza perché le accolga e perdoni loro"². La particolare angolatura di questo pensatore sta nell'unire la promozione dell'essenza intima e universale dell'uomo, per lui l'essenza religiosa, con la preoccupazione sociale e politica; egli è uno dei pochi autori in Occidente che fanno ciò e in questo il maestro Capitini è Gandhi, dopo Mazzini. Gandhi, che vede come una società futura che realizzi veramente l'uomo nella sua dignità e libertà non può essere che una società basata sulla verità intesa religiosamente, cioè su un concetto di verità che però tramuta le convinzioni religiose confessionali, istituzionali, particolari. Vorrei che si ponesse la necessaria attenzione su questo punto, per il semplice fatto che l'unione di religione e politica ancora ai nostri giorni ha un significato dal risvolto pratico nefasto, cioè fa venire subito in mente quei fondamentalismi che richiamavo all'inizio del discorso. Gandhi dice: io devo considerare Dio non come la verità, ma la verità come Dio, in altri termini la tangenza delle varie fedi religiose rispetto alla verità che sfugge loro, che nessuna di esse ha in mano. Questo è il principio della nonviolenza da lui propugnata, ed è anche il significato dell'apertura religiosa di Capitini, oltre che di Gandhi. Si tratta di un discrimine fondamentale per l'assunzione e la fondazione della nonviolenza da un lato, e per la pratica inveterata della violenza dall'altro; cioè se si assume il concetto di verità come apertura, la verità trascendente rispetto alal quale tutte le fedi sono equidistanti nel primo versante, oppure la verità che si possiede nella propria fede, e come tale escludente tutte le altre da combattere come falsità, nel secondo versante.

Il problema della universalità e delle particolarità etnico-cultura-

li-religiose è un problema affrontato dai maggiori filosofi del nostro tempo, e cito per tutti ancora Habermas. Nell'ultimo libro del francofortese, *L'inclusione dell'altro*, Habermas discute la legittimazione tra gli stati e nello stato *attraverso* i diritti umani: l'inclusione dell'altro, di ogni altro, e quindi i diritti "di tutti" è ciò che costituisce il nesso tra stato di diritto e democrazia, e ciò che permette di affrontare i conflitti escludendo *di principio e di fatto* la violenza. Anche Habermas è un filosofo che va alle spalle dello storicismo, del marxismo e dell'hegelismo e ritorna a Kant, all'universalismo kantiano. L'universalismo etico, oltre che giuridico-politico, kantiano, è la base della filosofia etico-religiosa di capitini.

Criticando la posizione del papa Pio XII, in seguito alla messa all'"Indice della chiesa cattolica" (*Index Librorum Prohibitorum*) del citato libro *Religione aperta*, Capitini vede in quella posizione ciò che egli chiama una chiusura, a cui contrapporre la propria "apertura religiosa"; la chiusura, nelle sue parole, "uguaglia ciò che è sempre stato a ciò che deve essere, il passato a Dio". Questo è precisamente "conservatorismo". Non sarà, si chiede Capitini a proposito della chiesa che lamenta l'allontanamento del mondo moderno da Dio³ e dalla religione, che questo allentamento dipende da un vuoto che gli stessi ecclesiastici hanno prodotto, il vuoto dell'attenzione alle esigenze della società e alle richieste dell'uomo presente?

A mancare, per Capitini, è una educazione politica per la democrazia, e una prima forma di educazione politica è vedere la storia come movimento e lotta di mentalità, oltre che di interessi.

Di contro a quella concezione assolutistica e conservatrice del passato, Capitini oppone: "la considerazione del passato diventa la scoperta di ciò che non fu, non nel senso di fantasticherie, ma del limite della civiltà, delle situazioni storiche, dell'operare negativo rispetto alla realtà di tutti"⁴.

Per Capitini questa realtà di tutti è un "assoluto aperto": "Davanti allo storicismo che accetta ciò che è, punto per punto, necessario, la realtà di tutti suggerisce la rivolta, il distacco, la critica continua, stimola all'infinito compenso nel senso di maggiore libertà per un più di valore, e maggiore socialità per un più di presenza"⁵. Capitini

quindi rifiuta la dialettica storica, sia nella sua versione passatista, sia in quella cosiddetta rivoluzionaria, ad esempio nella parola d'ordine: "attraverso la dittatura alla libertà". La posizione capitiniana affronta la realtà con il metodo della nonviolenza e della nonmenzogna, secondo il quale, egli dice, bisogna: "sottrarsi ai veri machiavelismi, alle tattiche, alla menzogna politica, alla diversificazione del mezzo dal fine (ora il liberalismo e poi il socialismo, ora la dittatura e poi la libertà, ora la guerra e poi l'amore universale, ora il rogo degli eretici e poi il regno dei cieli)". La dialettica che Capitini invece sostiene è quella tra singoli e socialità: "ma la socialità non deve valere per se stessa come un tutto assolutizzato, il tutto deve piegarsi ai singoli individui. E la sintesi è che sia la società stessa a sorreggere e volere i diritti dell'individuo"⁶.

In un passo sullo sviluppo del rapporto tra chiesa e società in Italia, Capitini lamenta la mancanza nel nostro paese di due elementi: "la filosofia hegeliana del Dio conoscibile nello svolgimento razionale e sociale del mondo" da una parte, e "il teismo aperto dei liberi cristiani fino agli evangelici più puri e ai quaccheri" dall'altra⁷. È per questo motivo che egli deve denunciare un fatto molto grave nel nostro paese (ricordo che il libro da cui sto citando, *Aggiunta religiosa*, è del 1958, ma ognuno può vedere il riferimento al presente), e cioè "che vi siano liberali che credono conciliabile la libertà moderna con la concezione assolutistica della religione tradizionale"⁸. Il fatto è, continua Capitini, che Chiesa e religione in Italia hanno avuto un rapporto tale per cui la religione per gli italiani è stata la chiesa cattolica. Di fronte alla sua struttura verticale e gerarchica, la personalità di San Francesco iniziò un'altra via, nel dramma tra maggioranze e minoranze: quella di essere vicina agli ultimi con un amore esteso a comprendere tutte le creature, con la valorizzazione degli elementi di escatologia e di interiorità, messi sempre più in ombra dal potere ecclesiastico. Per Capitini è un fattore centrale di spiegazione della storia italiana il destino di minoranze che rimasero poi sempre tali, cioè perdenti: dal francescanesimo ai riformatori umanistici, da Giordano Bruno all'evangelismo protestante, il mazziniano, i liberi pensatori, i martiri socialisti.

L'istituzionalismo ecclesiastico cattolico si rafforzò e raggiunse il suo massimo con la Controriforma. Di contro ad esso, le forze fuori dall'istituzione espressero lo stato uscito dal Risorgimento. Però, nota Capitini, la religione del libero pensiero, repubblicano, civico, umanitario, quello che si può riassumere nella crociata "religione della libertà", non ha costituito per gli italiani una base, un punto di appoggio per una vera riforma del costume, un rinnovamento *radicale* della mentalità. Quello che appunto Capitini lamenta è che tutto ciò non è diventato "il pane religioso degli italiani". Agli occhi del filosofo questo pane è stato da parte dell'organizzazione della chiesa allestito alla mensa del quotidiano attraverso l'amministrazione dei momenti centrali della vita. Ma d'altra parte, quel che è più grave, "la chiesa non ha avuto esitazione ad inserire e sovrapporre ai suoi temi etico-religiosi più puri una notevole efflorescenza leggendaria, miracolistica, superstiziosa"⁹.

Perché un rinnovamento etico e civile vi sia, per Capitini è necessario che ve ne sia anche uno religioso, e per questo bisogna valorizzare gli elementi della cultura, della coscienza politica e civile della modernità. Per il nostro autore essi hanno operato e operano per condurre la religione ad essere quella che essa è: liberazione. Un altro dato di conferma della sua religiosità laica.

Un'autentica educazione politica, e cioè educazione ad una nuova socialità, partiva in Capitini da un'acuta coscienza della negatività che proveniva dall'alleanza della chiesa come potenza con il potere politico, che allora si realizzava nel fascismo: "Presentare soltanto la propria autorità (e potere, ricchezza, fortuna), senza desiderare e operare nello stesso tempo affinché anche gli altri ne abbiano parte; questo è, in largo senso, fascismo"¹⁰. La cosa è di fondamentale importanza in quanto è su questo punto che fa perno la critica di Capitini all'aspetto negativo della religione, la religione come potere, asservimento, dominio, per proporre un diverso significato, ciò che può ben costituire l'aspetto positivo: quello di liberazione, o meglio di "apertura alla liberazione". Capitini enuclea quattro punti che costituiscono gli elementi di questa apertura. Il primo punto è *l'apertura a tutti gli esseri*: "quale che sia il Dio in cui si crede (o no), tenere per fon-

damentale questa apertura all'esistenza, alla presenza, alla speranza di ogni singolo essere". Il secondo punto è *l'apertura alla liberazione dal male*: "le religioni non accettano che il male sia eterno, in dialettico svolgimento o ciclo con il bene...gli stessi movimenti della liberazione sociale sono aperti a ciò, e non accettano i mali del passato... la religione è annuncio e preparazione, servizio dell'impossibile". Il terzo punto è intendere *la propria vita religiosa come una formazione continua*: "non imporre la propria concezione con la sopraffazione morale o legale, col privilegio, ma usare il metodo della libera aggiunta: ognuno, creda quel che crede, aggiunge la propria fede e la propria azione nel mondo circostante senza squalificare, distruggere, dannare gli altri". Il quarto punto è indicato nel lavorare con il metodo della nonviolenza, della non collaborazione con il male e dell'amore per le persone. Capitini riserva alla propria posizione così esposta un posto di mediazione, o di intermediazione, tra i religiosi tradizionalisti e quelli che lui chiama laici umanisti, color che "abbiano fiducia nei consueti modi della politica e della prassi".

Da rilevare l'importanza di quest'ultima cosa, il *metodo non-violento*, perché esso, nella sua adeguatezza di mezzo al fine, ne assume tutto il valore: "Il metodo viene fondato non solo sul rispetto democratico del formarsi dell'opinione di tutti, ma anche sulla ineliminabilità della presenza di ogni singolo avversario. Da qui le affermazioni e le discussioni sul metodo nonviolento che è la persuasione che tutti, anche gli avversari, non siano fatti o cose, connaturate con la loro sostanza storica, o sociale, nel ruolo produttivo o nel ruolo egemonico, ma siano persone, coscienze, possibilità di svolgimento e di apertura alla realtà di tutti"¹¹.

Capitini denuncia molto chiaramente l'atteggiamento di coloro che si fanno "cani da guardia" dell'ortodossia: "tutte le volte che essa [la religione] si fa pretesa unica e autoritaria, sottomette l'unità di tutti a se stessa, obbliga tutti a passare per se stessa, e perciò divide; è guerra e non pace e capovolge la sana impostazione; invece di porre la pace con le persone e la guerra con le chiusure del mondo, fa la pace col mondo ed assume chiusure da esso, e conduce guerra alle persone, le fa schiave o uccide"¹².

Il concetto di apertura per Capitini è più che la tolleranza, apertura è “gioia per la presenza degli altri, attenzione appassionata a come pensano e agiscono per scorgere se vi sono elementi per noi, è fiducia che ciò che disapproviamo in altri è minore dell’unità verso di loro”¹³.

La religione capitiniana esige la libertà per tutti, e perciò, a un sacro di esclusione, di chiusura, di negazione, egli oppone:”non mi consegnate degli animi inerti perché io dia loro la tessera, il distintivo, la catenina al collo o il battesimo, o un sacramento...ma io lotterò per la libertà di informazione, di esperienza, di controllo, di decisione, da parte di tutti, e farò la libera aggiunta dell’apertura alla realtà liberata”¹⁴.

In conclusione il discorso di Capitini mi sembra tra le proposte più positive e idonee ad affrontare il problema del rapporto tra l’atteggiamento religioso e i valori della laicità.

1 Rispettivamente nell’edizione francese: “Diogène”. Revue trimestelle public sous les auspices du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines et avec l’aide de l’UNESCO, Paris, n. 192 (2000); e nell’edizione inglese: “Diogenes”. Published under the auspices of the International Council for Philosophy and humanistic studies with the support of UNESCO, number 192 (2000); ambedue a cura di O. Pompeo Faracovi.

2 A.Capitini, *Il potere di tutti*, intr. Di N. Bobbio, pref. di P. Pinna, La Nuova Italia, Firenze 1969, p.133.

3 A.Capitini, *Discuto la religione di Pio XII*, Parenti, Firenze 1957, p.28.

4 A. Capitini, *Aggiunta religiosa all’opposizione*, Parenti, Firenze 1958, p.116

5 *Ivi*

6 *Ivi*,p.117

7 *Ivi*, p-150

8 *Ivi*

9 *Ivi*, p.166

10 *Ivi*, p.170

11 *Ivi*, p.279

12 A. Capitini, *Religione aperta*, Neri Pozza, Vicenza 1964; ora in ID, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro Studi A. Capitini, Perugia 1968, p. 473.

13 *Ivi*,p.474

I rapporti tra religioni e il mondo secolarizzato

MAURIZIO MORI

Coordinatore della sezione Bioetica del Centro studi Politeia di Milano. Socio fondatore e segretario della Consulta di Bioetica di Milano. Fondatore e direttore della rivista "Bioetica". Membro del direttivo della International Association of Bioethics; Professore di Bioetica all'Università di Pisa

Il mio intervento è teso a chiarire i rapporti tra religioni e il mondo secolarizzato.

Prima di tutto io credo sia importante cominciare a definire con chiarezza il termine religione, perché a me pare che da questo punto di vista ci sia grande confusione. Il punto fondamentale è che, io credo che le religioni abbiano una caratteristica centrale e cioè quella di avere una fede in un dio trascendente il mondo, oltre ad avere una organizzazione specifica, una chiesa, una qualche forma di organizzazione.

Ma il punto decisivo che io pongo è che la religione in quanto tale, deve avere una credenza in un dio in un ente superiore. Se non c'è questo a mio giudizio non è possibile parlare di religione.

Dico questo perché quando si parla di cosiddette religioni laiche di fondamentalismo laico, secondo me si fa una grande confusione, perché il mondo laico non ha una religione in quanto non crede in un ente trascendente. Si potrà poi credere sulla natura, avere credenze generali e tutte queste altre cose, ma questo non è assolutamente religione.

Il problema oggi si pone nel rapporto tra religione, intesa appunto come credenza in un ente trascendente, e da questa credenza far discendere anche i comportamenti per la vita sociale e civile ed altre forme di visioni del mondo che non sono religiose pur essendo delle credenze. Il fatto che ci siano delle credenze di carattere generale

non significa affatto che questo comporti l'averne una religione.

Chiarito questo, il punto fondamentale della situazione attuale di carattere mondiale, è che l'idea spesso dell'esistenza di un ente trascendente è posta sotto accusa.

Qui abbiamo, secondo me, vari livelli e dobbiamo distinguere perché ci sono religioni come quella protestante che probabilmente questa autocritica l'hanno già fatta da tempo e quindi, da questo punto di vista, il rapporto Dio mondo è un rapporto più limitato, cioè ci sono problemi, non è un rapporto diretto, è difficile conoscere quali sono i piani di Dio, Dio è absconditus, Dio è il totalmente altro e da questo punto di vista e per questo i rapporti con il Protestantesimo possono essere o più difficili o più facili in un mondo secolarizzato.

Il vero problema si colloca, a mio parere, con le altre religioni fondamentali, cioè le altre religioni importanti, e cioè il Cattolicesimo da una parte e, dall'altra parte, l'Islamismo. Io conosco poco dell'Islamismo ma il punto centrale è che si deve partire da un presupposto e cioè la secolarizzazione comporta una sorta di accantonamento di Dio come ente trascendente dalla vita pubblica, e questo è il problema che si pone tra religioni e vite in uno Stato civile secolarizzato, avanzato come quello che noi abbiamo oggi in Europa. Si pone su due piani diversi perché sicuramente il cattolicesimo ha già subito molto del processo di secolarizzazione su numerose questioni, esempio appunto le questioni di carattere tecnico specifico e per il cattolicesimo io ho l'impressione che oggi il problema veramente discriminante è legato ai problemi delle biotecnologie e in generale della bioetica.

Ma ad esempio il tema del denaro, quindi il problema della merce, il fatto che il lavoro è considerato in qualche forma soggetto al mercato e quindi tutti questi problemi che fino a cento anni fa, cento cinquant'anni fa non erano affatto scontati all'interno del Cattolicesimo, oggi sono comunemente riconosciuti e non più problematici.

Nel caso dell'Islam ho invece l'impressione che siano presenti questo tipo di problemi. Io però conosco troppo poco l'Islam quindi non voglio intervenire a questo riguardo, ma ho l'impressione che ci sia una sorta di stadio precedente in cui la secolarizzazione coinvolge livelli sociali che sono in parte stati accolti dal Cattolicesimo.

Il problema di fondo che noi ci troviamo ad affrontare io penso è il seguente: oggi come oggi c'è una crescente massa di persone che vive ritenendo che può fare a meno di avere una credenza in un ente trascendente, anzi io quasi penso che tutto sommato, oggi, credere in un ente trascendente sia quasi impossibile.

Da questo punto di vista io mi permetto di criticare ad esempio, l'opinione spesso riportata ed espressa da Giuliano Amato il quale dice: chi ha la fede è come se avesse una marcia in più.

Io non capisco bene in che senso si possa dire che chi ha la fede e crede in qualche cosa di trascendente che si fa fatica a credere e a capire che cosa sia, abbia una marcia in più. Ecco, io sinceramente partirei da un'idea di laicità come fattore orgoglioso, noi dobbiamo renderci conto che il mondo è quello che è, e non possiamo crearci illusioni, miti, sogni più o meno di visionari, storici eccetera.

Questo quindi dobbiamo considerare, e io credo che la convivenza civile in una società avanzata come la nostra, debba partire dal fatto che se le religioni vogliono avere voce in capitolo, anche sulla vita civile, lo devono fare ma non possono invadere il territorio degli altri. I laici non sono persone che hanno una marcia in meno, che hanno una gamba in meno o che hanno un po' di testa in meno.

Io credo che noi dobbiamo essere orgogliosi di essere laici, abbiamo credenze generali, abbiamo nostre convinzioni solide di carattere etico, anzi pacifiche, aperte all'altruismo, rispettosi dei diritti altrui e da questo punto di vista credo che dobbiamo affermare a pieno titolo, queste nostre credenze sul piano etico, civile e sociale, e farle valere, sono queste che stanno alla base della convivenza civile come è vista oggi.

Io credo che oggi come oggi, i rapporti tra religioni appunto e società civile in una società avanzata, si giochino soprattutto sui campi, per religioni intendo soprattutto quelle cristiane, si giochino soprattutto in campi legati ai problemi delle biotecnologie, perché le altre questioni, televisione, telefonino, il treno, il commercio, l'istruzione pubblica, sono giustamente state accettate e direi che le idee laiche hanno stravinto, la libertà di parola, la libertà di stampa, la stessa giusta libertà di religione, ciascuno può giustamente credere

alla propria religione.

Il punto su cui ancora oggi abbiamo dei dubbi riguarda il problema della bioetica, i problemi della bioetica diventano cruciali perché, per la prima volta nella storia gli uomini hanno cominciato ad avere la sicura conoscenza dei processi biologici. Questo è un fatto nuovo, radicalmente nuovo nella storia dell'umanità.

Finora la vita era ritenuta essere qualche cosa di misterioso, qualche cosa su cui bisognava neanche toccare, era inviolabile, ma perché di fatto non riuscivano a controllarla e neanche a conoscerla, addirittura si credeva che la vita avesse celato e fosse inconoscibile, ci sono state elaborazioni filosofiche in questo senso.

Ecco io credo che oggi anche la vita viene ad essere conosciuta, viene ad essere controllata e questo comporta un cambiamento radicale nei rapporti con la religione, perché Dio, come ente trascendente, sarebbe l'ente specifico che viene a creare la vita e che è lui il signore e padrone della vita e da questo punto di vista, gli uomini ne sarebbero preclusi e avrebbero il dovere di non intervenire in nessun senso.

Ecco, a me pare che queste nuove capacità che l'uomo ha devono reimpostare i rapporti tra le religioni e società civile perché, mentre le religioni ritengono appunto che la vita deve andare secondo un corso proprio, io credo che noi dobbiamo far valere le ragioni laiche, circa il controllo dei processi vitali, per indirizzarlo a scopi sociali, scopi sociali che sono il rispetto dei diritti individuali da una parte e anche io credo si debba considerare l'aumento generale del benessere di tutti i eventi.

Ecco, a me pare che siano queste le categorie e grandi linee che devono dirigerci nell'affermazione di un'etica laica applicata al campo delle biotecnologie, e dobbiamo avere il coraggio di dire che questa nostra etica è valida, forse addirittura io credo, più valida delle tradizionali etiche religiose.

C'è un ultimo aspetto che vorrei considerare nei quattro minuti che mi restano, e cioè il tipo di cambiamento che è in corso e che è sotteso all'aumento delle conoscenze e delle capacità tecniche. Questo perché, io prima ho parlato di diritti individuali, io credo che

qui ci sia un nodo importante, talvolta l'etica laica è accusata di essere individualista e di avere un radicale individualismo, ecco io credo che noi dovremmo essere orgogliosi di potere mettere al centro l'individualità, e noi possiamo mettere al centro l'individualità perché gli avanzamenti tecnici da una parte allentano quelli che sono i rapporti organici, quindi noi riusciamo a fare cose, abbiamo la possibilità, la capacità di fare cose che un tempo potevano essere fatte solo attraverso l'attenta collaborazione di molte persone.

Questo comportava che prevalesse la categoria dell'unismo, cioè l'idea che la società è un tutto e quindi vale l'interesse del tutto rispetto all'interesse delle singole parti. Fortunatamente oggi pur avendo ancora forti legami morali, psicologici, ma noi ad esempio possiamo sceglierci con maggiore libertà le amicizie. Una volta uno viveva in un quartiere e la stessa incapacità di movimento, la stessa incapacità di comunicare, doveva vivere lì ed era schiavo a esser lì; oggi noi possiamo sceglierci gli amici che abitano in un'altra città, in altri paesi o in altri continenti e questa capacità comporta senz'altro un allentamento di alcuni dei tradizionali vincoli ma dall'altra parte apre nuovi spazi di libertà.

Io credo che questo piccolo modello che ho cercato, forse troppo brevemente di descrivere, verrà applicato sempre più anche in campo biologico e le conseguenze diventa o difficili da considerare, cioè da prevedere le conseguenze di questo cambiamento, ma certamente questa sarà la vita del futuro e noi credo, come laici, dobbiamo prepararci a sostenere con forza questa idea che io credo sia appunto più umana e più adeguata al futuro rispetto alle tradizionali religioni.

A questo punto l'ultima battuta è che cosa fare delle tradizionali religioni, queste io penso che abbiano perfettamente diritto di esistere, ciascuno deve rispettare le libertà degli altri e i diritti individuali degli altri. Ma sicuramente le religioni non possono pensare di imporre le proprie logiche neanche come forme di sopravvivenze culturali travestendole in altre maniere.

E, a questo punto io credo che ci vuole grande vigilanza laica per vedere di scoprire, di smascherare eventuali sopravvivenze culturali ridipinte e ammantate in forma nuova.

Il Vaticano oggi sotto la sfida della laicità

SANDRO MAGISTER

Inviato del settimanale "L'Espresso". Si occupa di informazione religiosa e cura il sito internet in italiano e inglese www.chiesa.espressonline.it. Ha scritto saggi sulla storia politica della Chiesa in Italia e tiene corsi su questo tema all'Università di Urbino.

Nelle risoluzioni delle Nazioni Unite è entrata da un anno una nuova parola: "cristianofobia". È entrata all'interno della triade: "islamofobia, cristianofobia, antisemitismo", e da allora ha fatto un certo cammino. Attualmente in una sezione dell'Onu, la commissione per i diritti umani, è in corso una indagine sulla intolleranza nel mondo, e l'indagine riguarda anche la cristianofobia.

L'elemento che qui ci interessa è questo: a introdurre questa parola nei testi dell'Onu è stata una iniziativa della Santa Sede. Lo ha attestato pochi giorni fa, pubblicamente, il ministro degli esteri vaticano, l'arcivescovo Giovanni Laiolo, in una conferenza tenuta alla Pontificia Università Gregoriana nel corso di un convegno promosso dal dipartimento di stato americano, ufficio libertà religiose.

Che cosa intende la Santa Sede con la parola "cristianofobia"?

Intende due ordini di fatti. Il primo è quello che può essere sintetizzato sotto la voce persecuzioni. Basta scorrere l'atlante geografico, dal Sudan alla Nigeria, dall'India al Vietnam con i Montagnard, dall'Indonesia alla Cina e si ha una visione abbastanza intuitiva di una serie di oppressioni, di persecuzioni, anche di uccisioni, in certi casi anche di uccisioni in grande numero, con molte vittime, che costellano queste nazioni e anche altre, e che hanno come vittime precisamente i cristiani, di qualsiasi confessioni essi siano.

Un altro eccidio di cristiani abbastanza recente è stato quello di Beslan, passato per questo aspetto sotto silenzio o comunque sfuggi-

to all'attenzione generale. La totalità delle vittime erano cristiani e la totalità degli aggressori erano islamici.

Sulla realtà di questi fatti non si discute. Casomai c'è discussione sui modi con cui far fronte a questi fatti, ed effettivamente va detto che c'è una certa reticenza, magari dettata anche da ragioni diplomatiche, da parte delle stesse alte gerarchie della Chiesa a prendere di punta queste questioni.

Ma c'è un altro ordine di cose che spiega la sensibilità delle gerarchie della Chiesa nei confronti della "cristianofobia", ed è ciò che esse percepiscono come un'offensiva laicista e secolarista

Per individuare quali sono le letture e le reazioni delle alte gerarchie della Chiesa di fronte a questo fenomeno prendo ad esempio alcune dichiarazioni di alti esponenti ecclesiastici.

Parto da una dichiarazione fatta in ottobre dal cardinale Renato Martino, che è il presidente del pontificio consiglio per la giustizia e la pace. Egli, presentando un libro che raccoglieva interventi di Giovanni Paolo II in materia di politiche internazionali, ha definito così il nemico laicista: "potenti lobby culturali, economiche e politiche, mosse prevalentemente dal pregiudizio verso tutto quello che è cristiano". E per chiarire aggiungeva: "Basta pensare alla disinvolta e allegra maniera con cui queste lobby promuovono tenacemente la confusione dei ruoli sessuali nell'identità di genere, sbeffeggiano il matrimonio tra uomo e donna, sparano addosso alla vita fatta oggetto delle più strampalate sperimentazioni".

La seconda dichiarazione che voglio citare è molto più misurata. È del cardinale Joseph Ratzinger, in una intervista del 19 novembre a "la Repubblica":

"Siamo di fronte a un secolarismo aggressivo e a tratti persino intollerante. In Svezia un pastore protestante che aveva predicato sulla omosessualità in base a un brano della Scrittura è andato in carcere per un mese. Il laicismo non è più quell'elemento di neutralità che apre spazi di libertà per tutti, comincia a trasformarsi in una ideologia che si impone tramite la politica e non concede spazio pubblico alla visione cattolica e cristiana, la quale rischia così di diventare una cosa puramente privata e in fondo mutilata. Noi dobbiamo

difendere la libertà religiosa contro l'imposizione di una ideologia che si presenta come fosse l'unica voce della razionalità”.

La terza citazione è di Giovanni Paolo II, del 20 novembre scorso, un giorno dopo l'intervista di Ratzinger. Parlando al pontificio consiglio per la famiglia Giovanni Paolo II ha detto: “La famiglia come società fondata sul matrimonio è una istituzione naturale insostituibile e un elemento fondamentale del bene comune di ogni società. Chi distrugge questo tessuto fondamentale dell'umana convivenza causa una ferita profonda alla società e provoca danni spesso irreparabili”.

Mi fermo qui con le citazioni e chiedo: quali sono gli elementi che hanno recentemente accentuato questa sensibilità al pericolo laicista nelle alte gerarchie della Chiesa?

La vicenda che ha accompagnato la stesura della Carta d'Europa è uno di questi elementi. Tutti conosciamo l'intensità con cui lo stesso papa Giovanni Paolo II si è battuto perché nel preambolo di questa Carta fosse inserita la menzione alle radici giudaiche e cristiane dell'Europa. Basti ricordare che la scorsa estate egli per sette settimane consecutive negli Angelus domenicali battè su questo tasto, e naturalmente, quando poi le cose andarono come tutti sappiamo, il suo lamento fu forte.

Un altro elemento scatenante sono i fatti della Spagna. Richiamo in particolare un punto che ha fatto scattare una certa reattività nelle gerarchie della Chiesa, ed è una dichiarazione a “Time” fatta dal primo ministro Zapatero, che è stata vista come la quintessenza della sua filosofia. Zapatero ha detto: “Se la maggioranza dice una cosa, quella è la verità”.

E poi c'è il caso italiano, che si riassume nell'incombere dei referendum contro la legge 40 sulla fecondazione artificiale, e riguarda la padronanza sulla vita da parte delle nuove biotecnologie.

Naturalmente non è che questa visione delle cose sia unanime all'interno della Chiesa, se comprendiamo sotto la voce Chiesa non solo le alte gerarchie ma l'intero corpo di fedeli.

La controaccusa che infatti si muove e che ribalta la diagnosi fin qui richiamata dice che l'offensiva laicista non è nella realtà; nella

realtà c'è un altro fatto, c'è una prevaricazione della Chiesa al di là dei propri confini, quelli stabiliti dalla distinzione tra Dio e Cesare. C'è una parola sintetica che definisce questo prepotere della Chiesa nell'ordine temporale: il costantinismo.

L'allusione è alla cosiddetta "Donazione di Costantino": uno dei falsi storici più clamorosi, che continua però a mantenere una grande forza simbolica. In sostanza, la donazione di Costantino è l'atto con cui quell'imperatore, alla vigilia di trasferire a Costantinopoli la sede centrale dell'impero, avrebbe concesso a papa Silvestro e ai suoi successori il dominio su Roma, sull'Italia e sull'Occidente.

Stando agli storici che hanno studiato a fondo questa questione, l'atto comparve per la prima volta nell'ottavo secolo, quattrocento anni dopo Costantino, e già verso il mille fu messo in dubbio dallo stesso papa dell'epoca, il colto Gerberto di Aurillac, papa con il nome di Silvestro II.

Nel XV secolo il falso fu definitivamente smascherato dal vescovo umanista Nicolò di Cusa e dall'altro umanista Lorenzo Valla, e dopo il Concilio di Trento più nessuno vi dette credito ai vertici della Chiesa.

Ma di fatto, la donazione di Costantino è stata da subito e per sempre eletta a simbolo del potere politico della Chiesa romana, bersaglio di critiche severissime da parte di Dante, di Machiavelli, di Lutero, eccetera, sino ai giorni nostri, fuori e dentro la Chiesa.

Epicentro dell'odierna polemica anticostantiniana sono stati gli anni del Concilio Vaticano II e quelli successivi. Vi sono due citazioni, tra loro specularmente antitetiche, che possono utilmente dar conto della radicalità della disputa.

La prima citazione è di Yves Congar, famoso teologo domenicano verso la fine della sua vita divenuto anche cardinale, ed è tratta dai suoi diari del Vaticano II, precisamente dalla pagina che porta la data del giorno inaugurale del Concilio.

Scriva Congar: "Vedo il peso dell'epoca in cui la chiesa signoreggiava, in cui aveva un potere temporale, in cui i Papi e i Vescovi erano dei signori che aspiravano a una pompa uguale a quella dei Cesari. Questo la Chiesa non l'ha mai ripudiato. L'uscita dalla chie-

sa costantiniana non è mai stato il suo programma. Pio IX regna ancora, Bonifacio VIII regna ancora. Lo si è sovrapposto a Simon Pietro, l'umile pescatore di uomini. “

E poi ancora: “La Chiesa romana deve uscire dalle sue pretese feudali e temporali, bisognerà che tutto questo sia distrutto. E lo sarà”.

Sul versante opposto la citazione è di Jean Danielou, insigne teologo gesuita anche lui poi diventato cardinale, studioso del cristianesimo primitivo, tra i fondatori di quella grande collana di letteratura cristiana antica che è la collana “Sources chretiennes”.

In un suo libro del 1965, “La preghiera problema politico”, Danielou rimprovera gli anticostantiniani di volere una Chiesa pura, “simile a una confraternita degli iniziati”, e con ciò di perdere proprio quei poveri che a loro, gli iniziati, starebbero tanto a cuore, i poveri nel senso dell'immensa marea umana, fatta anche di quei numerosi battezzati per i quali il cristianesimo è sostanzialmente soltanto una pratica esteriore.

E spiega: “La Chiesa non deve essere svincolata dalla civiltà in cui si teme possa compromettersi; al contrario è essenziale che la Chiesa si impegni nella civiltà perché un popolo cristiano è impossibile in una civiltà che vi sia contraria”.

Di qui la difesa che egli fa di Costantino, l'imperatore romano che per primo consentì al cristianesimo di diventare una religione di massa: “Questa estensione del cristianesimo a un immenso popolo era stata ostacolata durante i primi secoli dal fatto che il cristianesimo andava sviluppandosi all'interno di una società ostile. L'appartenenza al cristianesimo nei primissimi secoli cristiani richiedeva quindi una forza di carattere di cui la maggior parte degli uomini è incapace. La conversione di Costantino, eliminando questi ostacoli, ha reso l'Evangelo accessibile ai poveri, cioè proprio quelli che non fanno parte della élite, all'uomo della strada. Lungi dal falsare il cristianesimo, gli ha permesso di perfezionarsi nella sua natura di popolo”.

Nel Concilio Vaticano II questa antitesi che giocava attorno al simbolo del costantinismo ha avuto dei momenti dirimenti, uno dei

quali ha portato alla formulazione di quel documento che va sotto il nome delle sue due prime parole latine, “Dignitatis Humanae”, il documento sulla libertà religiosa.

Qual è l'essenziale di questo documento, che tocca una questione vivissima anche ai giorni nostri? L'essenziale è nella svolta che esso ha segnato rispetto al modo con cui in precedenza la questione della libertà religiosa e dei diritti umani era vissuta e interpretata dal magistero ecclesistico. Fino ad allora la libertà religiosa era riconosciuta dalla Chiesa solo come una libertà da concedersi soltanto in determinate condizioni, a volontà del sovrano. E perché? Perché l'argomento principale a sostegno di questa tesi era che soltanto la verità e non l'errore può vantare dei diritti, ed essendo la religione cattolica l'unica vista come vera, le altre religioni per se stesse non avevano diritto ad avere spazio.

Ebbene, la “Dignitatis Humanae” su questo segna una svolta molto netta, perché al centro dell'argomento fondativo della libertà religiosa non mette la verità, ma la persona.

Pochi giorni fa, il 3 dicembre, commentando in riferimento ai giorni nostri questa svolta intervenuta col Vaticano II, il cardinale Camillo Ruini ha detto: “Viene così individuata anche la strada per superare quella concezione relativistica delle libertà religiose, delle libertà civili e politiche in genere, che ha dominato e tuttora in buona parte domina il panorama culturale dell'epoca moderna, favorendo l'indifferentismo religioso”.

Il ragionamento sottostante è intuibile. Se elemento fondativo della libertà è la verità, quando l'idea stessa di verità è contestata, come lo è oggi, si apre lo spazio per l'indifferentismo, per il relativismo. Quando invece l'elemento fondativo è la persona le cose sono diverse, perché la persona non è così facilmente scalzabile come chiave di volta dei diritti umani.

Ma che cosa è accaduto con l'attuale pontificato, circa i rapporti tra Chiesa e società? Una possibile lettura dei fatti è che Giovanni Paolo II abbia compiuto una certa marcia a ritroso, rispetto a quell'equilibrio tra libertà e verità che era un po' l'asse di quel documento importante del Concilio Vaticano II.

Giovanni Paolo II è tornato su questi argomenti in molte occasioni. Ma basta qui ricordare quanto disse nel 2002, il 14 novembre, nel parlamento italiano.

Citando la propria enciclica “Veritatis Splendor” il papa mise in guardia dal “rischio di alleanza tra democrazia e relativismo etico” e poi, citando un’altra sua enciclica, la “Centesimus Annus”, disse: “Se non esiste nessuna verità ultima che guidi e orienti l’azione politica, una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia”.

La marcia a ritroso del papa sarebbe riconoscibile in questo suo restituire più peso alla verità, nell’equilibrio con la libertà. E perché l’avrebbe fatto?

È possibile che su Giovanni Paolo II influisca un doppio shock intervenuto negli ultimi decenni dentro la Chiesa e fuori: dentro come spinta democratizzante e antiautoritaria, e fuori come generale rivoluzione dei costumi e delle legislazioni civili in materie eticamente rilevanti, come le libertà sessuali, il divorzio, l’aborto, l’eutanasia, le biotecnologie.

Sotto l’urto di questo doppio shock, è comprensibile che il papa voglia restituire alla verità quel primato che vede compromesso da un relativismo sconfinante nel totalitarismo. Ciò lo induce a preferire una sorta di democrazia protetta, e questo lo espone facilmente ad accuse di lesa laicità.

Di questo equilibrio instabile tra verità e libertà espresso dal capo della Chiesa cattolica il cardinale Joseph Ratzinger è certamente il più autorevole ripetitore. Ma non solo. Ratzinger l’arricchisce di ulteriori argomenti. Un esempio importante è quel suo documento, non molto lontano nel tempo, che dava appunto ai politici cattolici le indicazioni su come decidere sulle questioni eticamente rilevanti.

Ma, appunto, di equilibrio instabile si tratta. Aperto a più sviluppi possibili, sempre tra le alte gerarchie della Chiesa. Uno di questi sviluppi, non del tutto coincidente con le posizioni del papa e di Ratzinger, è rinvenibile nelle posizioni del cardinale Camillo Ruini, in particolare in quel suo discorso (http://www.chiesacattolica.it/ci_new/news_images/2004-12/03/prolusione_Ruini.doc) del 3

dicembre già citato, che è un po' una summa del suo pensiero ed è intitolato: "A quaranta anni dal Concilio, ripensare il Vaticano II di fronte alle attuali sfide culturali e storiche".

Questo discorso può apparire per certi aspetti inusuale, rispetto a ciò che uno si aspetta. Nelle sue quaranta pagine non si trovano denunce allarmistiche né di offensive laiciste, né relative alla minaccia del fondamentalismo islamico. A quest'ultimo proposito, ad esempio, il cardinale Ruini afferma che la sfida maggiore per il cristianesimo sarà nei prossimi anni e decenni non tanto quella dell'islamismo - che semmai ha l'effetto di suscitare un risveglio identitario nei cristiani - ma piuttosto quella delle grandi civiltà asiatiche come l'India e la Cina, portatrici di visioni culturali e religiose tali da agevolare non un revival ma una ulteriore secolarizzazione del cristianesimo stesso.

Al rapporto tra cristianesimo e laicità Ruini dedica nel suo discorso due passaggi. Il primo ha a che fare con quello che il cardinale ritiene uno dei fatti nuovi di questi ultimi tempi, il dialogo tra i credenti e la cultura laica: un dialogo che verte proprio sulla libertà, specie in materia etica.

Ruini ricorda che nella "Dignitatis Humanae" è posto il principio generale che nella società va riconosciuta all'uomo la libertà più ampia possibile, da non limitarsi se non quando e in quanto è necessario.

Poi aggiunge: "D'altra parte Giovanni Paolo II e il costante magistero della Chiesa ribadiscono giustamente il legame essenziale tra libertà e verità, specialmente in materia etica, nel senso di un legame che non riguarda soltanto la coscienza e i comportamenti della persona, ma che si estende alla vita sociale, alle sue norme, alle sue leggi. Il criterio secondo il quale occorre muoversi su questa materia è quello di procedere tenendo insieme sia il principio della libertà più ampia possibile, sia il legame essenziale tra libertà e verità".

Ora nel linguaggio molto misurato di un Ruini è facile intravedere un riequilibrio dello squilibrio portato da Giovanni Paolo II al rapporto tra libertà e verità: questa volta a vantaggio della prima.

Il secondo passaggio ha a che fare con la dimensione pubblica

della Chiesa e delle religioni nella società.

Ruini si riferisce a quel risveglio identitario del cristianesimo sotto la sfida del fondamentalismo islamista che è uno dei fenomeni sotto gli occhi di tutti, e lo collega a quella che ritiene l'ineliminabile dimensione pubblica del fatto cristiano. Essa, secondo il cardinale, è connaturata al cristianesimo stesso, che quindi non può ridursi soltanto a un fatto di coscienza ma è costitutivamente portato a esplicitarsi pubblicamente. Con tutti i problemi che ne derivano, in una società che è plurale.

La tesi di Ruini è che la fede cristiana, “pienamente rispettosa della libertà religiosa e della distinzione tra Chiesa e Stato”, deve ispirare “una visione della vita e alcuni fondamentali valori etici che fornicano la base dell'identità delle nostre nazioni”.

E prosegue: “Si ha così tendenzialmente il superamento della fase storica del laicismo e del secolarismo. In questo contesto anche per la cultura cattolica l'idea di ‘laicità’ appare da sola del tutto inadeguata alla nuova congiuntura storica”.

Su come tradurre in pratica politica questo equilibrio non conflittuale tra cristianesimo e laicità ieri c'è stato qui un intervento molto illuminante: quello di padre Ignace Berten.

Ma per concludere voglio citare alcune parole non di un cristiano ma di un musulmano, Khaled Fouad Allam, riprese da un suo articolo apparso sulla prima pagina di “Repubblica” il 23 settembre 2003:

“Educatò nell'islam, musulmano, ho lasciato una terra, l'Algeria, che ha generato Sant'Agostino, Albert Camus e uno dei più grandi mistici dell'islam, Sidi Abu Meddin. Ho imparato a vivere in un islam di testimonianza, capace di confrontarsi e di rimettersi in causa nei confronti dell'altro: ed è perciò che la questione delle radici d'Europa interroga il mio essere europeo e musulmano. Le questioni in gioco sono molteplici, complesse, difficili, ma una è essenziale: quella dei fondamenti dell'identità europea.

Certo, più d'uno ha contestato un tale approccio: alcuni temono che quel richiamo possa trasformarsi in uno strumento per infrangere i principi della laicità. Ma l'Europa è debitrice verso

il cristianesimo: perché, che lo voglia o no, esso le ha dato forma, significato e valori. Rifiutare tutto ciò significa, per l'Europa, negare se stessa.

La questione delle radici cristiane dell'Europa in un momento in cui tutti parlano di eterogeneità delle culture e di multietnicità è centrale. Se le radici del cristianesimo affondano nel mondo ebraico e in quello greco, oggi esso incontra l'islam, domani incontrerà l'Asia e l'Africa.

E l'incontro è possibile soltanto se si è consapevoli delle proprie radici. Pensare le radici d'Europa significa pensare ai possibili, talvolta inediti, prolungamenti del continente. L'Europa, faccia a faccia con se stessa, è ricca di saperi ma restia ad accettarli. Ma per me essa rappresenta l'albero d'ulivo che nel Corano, al versetto 35 della Sura della Luce, è 'né d'oriente né d'occidente' “.

Pluralismo di credenze. Unità di credenti : è possibile? Problemi ed eventuali soluzioni

JOSÉ MARIA CASTILLO

Teologo e gesuita. Già Professore ordinario di teologia presso l'Università di Granada, dalla quale venne espulso durante gli anni '80. È considerato tra i grandi della teologia moderna.

1. IL PROBLEMA

L'art. 2, comma 1 del progetto “*La Costituzione Europea*” sancisce i valori fondanti la civile convivenza. Tra questi vi è incluso quello dell'*uguaglianza*, considerato come uno dei valori più importanti. Il testo costituzionale afferma, inoltre, che detta uguaglianza deve essere garantita in una società caratterizzata dal *pluralismo*. Premesso ciò, a noi cittadini dell'Unione ci sorge una domanda sostanziale, vale a dire: quali sono le condizioni in base alle quali si è in grado di portare alla pratica il diritto “all'uguaglianza” in una società “caratterizzata dal pluralismo”? (art. I-2). La domanda equivale a chiedersi: è possibile armonizzare l'*uguaglianza dei diritti* dei cittadini nel quadro di un *pluralismo di credenze*, concretamente le credenze religiose? (Cf. II, 20, 21 e 22). Ovviamente, tale domanda si intende proposta tenendo conto che il pluralismo di credenze e di valori non è altro che un *fatto sociologico*, mentre l'uguaglianza costituisce un *diritto fondamentale* dei cittadini.

2. LA TESI

Dopo aver impostato il problema in questi termini, l'unica risposta che inizialmente parrebbe ragionevole è la seguente: la *conditio sine qua non* per garantire l'uguaglianza in una società plurale, è che

i poteri costitutivi dello Stato di Diritto *non privilegino alcuna confessione religiosa* a svantaggio di altre. Perché la “non discriminazione” è fattibile soltanto in una società dove non esiste privilegio per nessuno (art. I-2). È evidente che, dal momento in cui una confessione religiosa si trova legalmente privilegiata (oppure si dà adito affinché lo diventi), i seguaci di tale dottrina godranno di privilegi che andranno a spezzare quell’uguaglianza di diritti che è alla base del principio di convivenza fra cittadini. È chiaro che se, ad esempio, si decidesse di privilegiare legalmente o economicamente la Chiesa cattolica, inevitabilmente i non cattolici si troverebbero in inferiorità di condizioni. Cioè, si stabilirebbe una condizione di disuguaglianza anticostituzionale fra i cittadini. Questa tesi, quindi, sta a significare che qualsiasi legge o decisione economica volta a favorire gli interessi legali, economici, educativi o di qualunque altra natura appartenenti ad una determinata istituzione religiosa, avvantaggiando detti interessi a discapito di quelli delle restanti confessioni religiose, introduce nella convivenza dei cittadini dell’Unione un principio di discriminazione che comporta una perdita delle condizioni di uguaglianza tra tutti i cittadini. Mettiamo il caso che nei paesi dell’Unione le donne fossero costrette, per decreto legge, ad indossare determinati abiti, oppure che fosse vietato lavorare i sabati, o che gli omosessuali fossero legalmente punibili; in tutti questi casi, nonché in molti altri ancora dove i criteri e le norme religiose diventassero norme civili, è chiaro che ciò comporterebbe un principio di discriminazione in grado di rendere estremamente difficile la convivenza civile nella società plurale che di fatto è l’Unione Europea.

3. LA DIFFICOLTÀ

Questo problema sembrerebbe, a primo sguardo, risolto in seno all’Unione, visto che, come sappiamo già, la *Costituzione Europea* sancisce con chiarezza e fermezza l’uguaglianza dei diritti e, quindi, è evidente che, dal punto di vista costituzionale, l’Unione non privilegia alcuna confessione religiosa a svantaggio di altre che, di fatto, annoverano seguaci in territorio europeo. Tuttavia, ciò che ho appe-

na detto vale solo se ci soffermiamo ad analizzare la situazione a primo sguardo, e cioè in modo superficiale. Come tutti sanno, infatti, la religione cristiana è stata in Europa, per diversi secoli, non solo la religione *privilegiata*, ma soprattutto *l'unica* religione e si può dire che è stata anche, in gran misura, la religione *ufficiale*. Ciò è vero fino al punto da poter affermare che il cristianesimo è stato uno dei pilastri costitutivi della cultura occidentale. Per di più, tale religione unica e, in buona misura, ufficiale ha tuttora il proprio centro organizzativo ed amministrativo in Europa. E dall'Europa è stata esportata agli altri continenti. Con un'aggravante: il vincolo tra religione e politica ha avuto radici così forti che le verità (cosiddette "assolute") e i poteri (considerati "sovrannaturali") appartenenti a questa religione sono stati usati per giustificare, con argomentazioni apparentemente dotte, il cosiddetto "diritto naturale". Con ciò si è dunque inteso dimostrare come tutti i popoli e tutte le culture che non si sono uniformate o che non si adeguano al pensiero e alle norme di condotta dei cittadini d'Europa, hanno vissuto o vivono in modo innaturale. Oppure in stato di perversione il che vale a dire la medesima cosa, guadagnandosi nei secoli e tuttora (nella percezione di molti europei) il rifiuto e il disprezzo. In questo modo la religione rigetta "nelle tenebre esterne" tutti coloro che si rifiutano di sottostare alle sue norme morali. E il risultato è inevitabile: la *disuguaglianza*. Questo è, ad esempio, il caso degli omosessuali, secondo la normativa della Chiesa cattolica, o delle donne, in base ai principi che regolano la normativa islamica.

Ma c'è dell'altro. Le verità della religione cristiana e le sue norme sono state utilizzate dagli europei per legittimare la colonizzazione, la dominazione e l'imperialismo delle potenze europee (nei tempi passati) e della cultura occidentale (il cosiddetto "eurocentrismo") sul resto del mondo. Ovviamente, una storia che è stata segnata in un modo così profondo e con conseguenze così gravi non può essere cancellata da nessuna norma costituzionale, per quanto ampio possa essere il consenso parlamentare raccolto al giorno d'oggi. In fondo ci troviamo dinanzi ad una cultura secolare, accettata e intrinseca alle ideologie più care di milioni di cittadini dell'Unione. Sembra

logico affermare in definitiva che il Parlamento Europeo deve vigilare attentamente affinché le verità e le norme religiose dettate da secoli dalle chiese cristiane non beneficino di alcun trattamento di preferenza in seno all'Unione. Una cosa non dovremmo mai dimenticare noi europei, e cioè che quegli insegnamenti e quelle norme appartenenti alla nostra vecchia tradizione cristiana sono state assorbite da noi come qualcosa di assolutamente normale e razionale, considerazione che non vale per i milioni di individui che convivono in Europa e che provengono da tradizioni culturali e religiose che hanno ben poco in comune con il cristianesimo.

Ebbene, la storia è lì. Non la possiamo cancellare. Non solo, ma questa storia continua a segnare l'Europa, nonostante l'Illuminismo e tutto ciò che deriva dalla modernità, nonché dalla recente postmodernità. Un'indicazione che ci vede costretti a riformulare la domanda: vi sono oggi nell'Unione Europea le condizioni indispensabili affinché risulti effettivo e concreto il principio della "non discriminazione" dei cittadini per motivi religiosi?

4. LA COMPLESSA SITUAZIONE DEI PAESI CATTOLICI

Non è un segreto che tale problema diventa ancor più complesso nei paesi dove il cattolicesimo ha una costituzione e una struttura storica e sociologica più forte. Questo è il caso, tra gli altri, della Francia, dell'Italia e della Spagna, per quanto vi possano essere delle differenze sostanziali tra i diversi paesi. Non dimentichiamo che, quando si tratta di cattolicesimo, l'appartenenza ad una Chiesa multinazionale obbliga i cattolici a professare la fede e l'ubbidienza ad un livello che va al di là del controllo degli Stati. Perché, oltre al carattere multinazionale, quando parliamo di Chiesa cattolica, facciamo riferimento non solo ad una religione, ma anche ad uno Stato: uno Stato con degli ambasciatori (i Nunzi), con i suoi rapporti diplomatici internazionali e che gode, consentitemi l'espressione, del vantaggio di poter giocare, nel "grande gioco della politica", con due mazzi di carte: il mazzo che usa le carte contrassegnate dalla *legge* (concordati, accordi, patti internazionali...), e il mazzo che usa le carte contrassegnate dalla *coscienza*, e cioè facendo leva (come

fanno anche altre religioni) sulla pressione dei sentimenti di colpa sulle coscienze di molti cittadini. E questo significa “giocare avvantaggiati”. Perché quando si ritiene conveniente, i vescovi usano le procedure della diplomazia e i diritti che provengono dagli accordi di Stato. Mentre quando essi considerano più efficace agire come pastori di anime, tirano in ballo discorsi e parole tratte dal Vangelo.

5. PECCATI E DELITTI

Quanto appena detto è caratterizzato da una pratica molto antica che, oltre alla mancanza di chiarezza, di precisione e di trasparenza, costituisce di fatto un pericolo assai grave, che consiste nella pretesa di tramutare le *convinzioni religiose* di un gruppo in *leggi civili* obbligatorie per tutti. Il che equivale ad utilizzare le *proibizioni divine*, le cui violazioni sono considerate *peccati*, per trasformarle in *leggi umane*, le quali al momento della loro inosservanza diventano *delitti*. Nel momento in cui si perpetra o si ammette tale pratica, in realtà ciò che accade è che si torna indietro a più di quindici secoli fa, ai tempi di papa Gelasio, che, nel 495, scriveva all'imperatore Anastasio: “Vi sono due poteri principali mediante i quali il mondo viene governato: l'autorità sacra dei Pontefici e il potere regio” (*Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. PL 59, 108-109). Il medesimo concetto viene affermato, anche se con parole diverse, nelle *Novellae* di Giustiniano: “I doni supremi di Dio, concessi agli uomini dalla suprema clemenza, sono il Sacerdozio e l'Impero”. Ed entrambi provengono da un solo identico principio (*Maxima quidem inter homines dona Dei sunt a superna collata clementia, sacerdotium et imperium.... es uno eodemque principio*”. *Nov. VI*. PL 72, 930 C-D). È quindi evidente che la religione cristiana, nonché le grandi tradizioni religiose dell'umanità, sono nate e hanno costruito le loro fondamenta in culture e società non più esistenti. Il problema è che molti uomini di Chiesa danno l'impressione, a volte, di vivere di più in quelle culture antiche piuttosto che nella cultura attuale.

6. IL PERICOLO DEI FONDAMENTALISMI RELIGIOSI

Questa pretesa, questo scivolone che vuol fare delle convinzioni religiose di un gruppo le leggi da rispettare per tutti, è una delle caratteristiche più rilevanti (nonché più pericolose) dei movimenti fondamentalisti degli ultimi anni. Ad esempio, nel 1992, il predicatore statunitense Jerry Falwell annunciò che con l'elezione di Bill Clinton alla Casa Bianca, Satana si era insediato negli USA. Secondo Falwell, dare voce ai gay indicava l'intenzione di Clinton di distruggere l'esercito e la nazione. L'Ordine dei Medici che permetteva l'aborto in cliniche finanziate dal governo federale, la ricerca sui tessuti fetali e il riconoscimento ufficiale dei diritti degli omosessuali erano segni che inducevano a pensare che gli Stati Uniti "avevano dichiarato guerra a Dio" (Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language", Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago and London, 1994, p. 75. Cf. Karen Armstrong, *Le origini del fondamentalismo nel giudaismo, il cristianesimo e l'islam*, Barcellona, Tusquets, 2004, p. 444). Tale linguaggio riferisce letteralmente quanto detto in precedenza: la pretesa di tramutare i "peccati" (proibiti dalla Religione) in "delitti" (sanzionati dallo Stato).

Per il resto, sembra singolare e istruttivo allo stesso tempo il fatto che questo linguaggio e il modo in cui vengono affrontate tali problematiche non siano prerogativa esclusiva dei predicatori protestanti degli USA. Lo stesso linguaggio e le stesse problematiche vengono ampiamente utilizzate, in questi stessi giorni, dall'episcopato spagnolo. Questioni come l'aborto e l'eutanasia, la ricerca scientifica sugli embrioni umani, le leggi relative al matrimonio e alla famiglia, le unioni tra omosessuali, l'adozione di bambini da parte di coppie dello stesso sesso, tutto ciò che viene interpretato con criteri altamente restrittivi da parte della morale cattolica, vuole oggi essere tramutato, dalle pressioni della Conferenza Episcopale Spagnola, in leggi civili per tutti i cittadini, di qualunque fede essi siano o privi, addirittura, di fede.

D'altra parte, se parliamo di fondamentalismo, non dovremmo dimenticare che, come è già stato detto, il fondamentalismo è una

“tradizione alle strette” (Anthony Giddens). È un dato di fatto che, in determinati settori del cattolicesimo, si ha l'impressione che la Chiesa si senta “alle strette”, se non addirittura perseguitata. Si dice, in questi giorni, che la Chiesa cattolica stia attraversando una fase che potremmo definire allo stesso tempo *vittimistica* (manifestata nei frequenti riferimenti ad una presunta persecuzione laicista contro la sua fede) e *resistenzialista* di fronte a questa stessa presunta persecuzione. A questo riguardo si sono pronunciati recentemente, per i mass media, i cardinali Julián Herráinz, spagnolo, membro dell'Opus Dei, presidente del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi, il cardinale Renato Raffaele Martino, presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, e il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (cf. Enric González, *España, frontera del laicismo*: El País. Domenica. 28. XI. 04).

7. LA CHIESA: “PERSEGITATA” O “PRIVILEGIATA”?

La semplice verità è che, se ci soffermiamo ad analizzare il concetto con calma, risulta più che evidente il fatto che *in Europa nessuno perseguita la Chiesa*. Né i testi legali in vigore oggi nell'Unione Europea danno adito alla formulazione di una tale tesi, né la prassi di ciò che fanno le autorità civili o la gente in generale ci indica l'esistenza di una persecuzione alla Chiesa o ai cattolici in Europa. Ebbene, quindi, cosa sta succedendo? Perché quelle frequenti lamentele da parte di membri del clero e di movimenti cattolici integristi che affermano di essere vittime di un piano persecutorio premeditato dalle autorità laiciste, soprattutto in Francia, Italia e Spagna?

C'è un fatto ampiamente accertato dall'esperienza: negli ultimi decenni, in tutte le società industrialmente avanzate si sta verificando una sorta di allontanamento a lungo termine delle norme culturali e religiose tradizionali. Una tale regressione delle norme tradizionali è strettamente connessa al mutamento rapido e profondo di valori e di credenze che si sta sperimentando ormai da più di venti anni (cf. R. Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio*

cultural, económico y político en 43 sociedades, Madrid, CIS, 2001, 54, ID. , *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*, Netherlands, E. J. Brill, 2003). Il mutamento di valori e la decadenza delle norme sessuali e religiose tradizionali solitamente avvengono allo stesso tempo, in quanto entrambi i fenomeni sono uniti da una causa comune: il grado di *sicurezza esistenziale senza precedenti* storici raggiunto nelle società industrialmente avanzate e nel cosiddetto stato di benessere (R. Inglehart, *Modernización...* , 55). Vale a questo punto la pena di ricordare che uno dei doveri chiave della religione è stato quello di offrire un senso di sicurezza in un contesto insicuro. Ma non soltanto l'insicurezza economica fa nascere tale esigenza. Il vecchio detto "non vi sono atei in trincea" riassume il concetto che anche il pericolo psicologico genera l'esigenza di credere in un potere superiore. Ma siccome non ci sono state guerre, la prosperità e lo stato di benessere hanno favorito la nascita di un sentimento di sicurezza senza precedenti, determinando una diminuzione del bisogno di consolazione dispensato tradizionalmente dalle credenze e dalle pratiche religiose (O. c. , 55).

Ebbene, stando così le cose, è comprensibile che in seno alla Chiesa vi siano persone e gruppi che sperimentano la penosa sensazione di appartenere ad una "tradizione alle strette". Da qui l'inevitabile rivitalizzazione dei gruppi fondamentalisti. Ed è comprensibile, in una tale situazione, che i dirigenti religiosi cerchino supporto in tali gruppi, proteggendoli, visto che gli stessi dirigenti si sentono supportati da questi gruppi. In tali condizioni, la società subisce una frattura dal punto di vista religioso: da una parte ci sono coloro che restano fedeli ad un passato che non serve più a configurare la società di oggi; dall'altra, coloro che accettano il mutamento di valori e di credenze e, di conseguenza, non hanno remore ad accettare altri gruppi di credenti e che pertanto si collocano in una posizione di rispetto incondizionato verso altre credenze, altre tradizioni e altre norme.

Ed è proprio qui che il legislatore deve affrontare il vero problema. Perché chi si trova a dover legiferare e a dover governare in una

società come questa, deve essere il legislatore e il governatore di tutti. Di tutti allo stesso identico modo. E ciò comporta l'arduo compito di dover privare dei propri privilegi a tutti coloro che ne hanno goduto probabilmente per secoli e secoli. Il che non significa *perseguire qualcuno*, bensì *uniformare tutti*. Una cosa è *togliere i privilegi* e un'altra è *perseguire*. All'interno dell'Unione Europea nessuno perseguita le religioni. Nei paesi dell'Unione l'intenzione è quella di eguagliare tutti i cittadini per evitare discriminazioni in grado di destabilizzare la convivenza. Ed è logico che coloro che si vedono privati dei propri privilegi ancestrali si sentono per l'appunto minacciati o addirittura perseguitati. Questo è ciò che sta accadendo ora nei paesi dell'Unione.

Per questo motivo provvediamo a riformulare la domanda iniziale: vi sono oggi nell'Unione Europea le condizioni di base essenziali affinché, in una società sempre più plurale, possa esistere l'uguaglianza non solo *legale* (già esistente), ma anche l'uguaglianza *effettiva* di tutti i cittadini che conviviamo nell'Unione?

8. I QUATTRO GRANDI PROBLEMI

Ho l'impressione, anzi la convinzione, che siamo molti i cittadini europei che notano con sufficiente chiarezza che in questo momento, per quanto esista una Costituzione a garanzia dell'uguaglianza di tutti i cittadini in una società plurale, *di fatto* non vi sono le condizioni perché detta uguaglianza non costituisca più un problema e diventi una realtà palpabile. Ebbene, proprio per spingere lo sviluppo di queste condizioni che garantiscono l'effettiva uguaglianza dei cittadini, il Parlamento Europeo dovrebbe proporre, se non sollecitare gli Stati membri dell'Unione affinché vengano prese determinate decisioni riguardo a quattro categorie di problemi:

1. *Problemi legali*

Nell'Unione Europea diversi Stati hanno in essere Concordati con la Santa Sede o Accordi con questo stesso Stato, o probabilmente con i dirigenti di altre confessioni religiose. Nella misura in cui tali patti internazionali privilegiano (in determinate questioni rilevanti) i cattolici o altre comunità cristiane, sembra necessario, se non

addirittura incalzante, una raccomandazione da parte del Parlamento agli Stati membri dell'Unione affinché tali patti vengano rivisti, in modo tale da porre fine, in modo progressivo, ai privilegi legali esistenti. Ci sono paesi in cui la pressione sociale proveniente da determinati settori della popolazione in merito alla gestione del governo è tuttora molto forte, dunque può certamente accadere che i vertici non siano abbastanza liberi da poter prendere decisioni di tale portata. Per questo motivo, forse, il miglior servizio che il Parlamento Europeo, in questo momento, può offrire agli Stati membri è quello di sollecitare e supportare quelle decisioni che progressivamente i governi si troveranno a dover adottare. Fino a che l'uguaglianza tra tutti i cittadini davanti alla legge diventi una realtà concreta.

È evidente che, ad esempio, nel caso della Spagna, gli Accordi che lo Stato Spagnolo ha sottoscritto con la Santa Sede nel 1979, privilegiano gli spagnoli cattolici in questioni economiche, in quanto si fa riferimento all'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche e all'assistenza religiosa alle Forze Armate (cf. J. J. Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B. S. A. , 2003, 52-60).

Il Parlamento Europeo dovrebbe, quindi, prestare particolare attenzione al momento di mettere in pratica l'articolo I-52 della Costituzione. È evidente che il citato articolo ha rappresentato una vera e propria conquista per la Chiesa cattolica la quale, senza alcun dubbio, potrà servirsi di tale fondamento per continuare a mantenere le situazioni di privilegio che ha in paesi come la Spagna, l'Italia e la Germania. C'è la necessità urgente che il Parlamento prenda coscienza del fatto che, fino a quando tali situazioni di privilegio a favore di una determinata confessione religiosa non verranno soppresse, sarà impossibile ottenere l'uguaglianza reale ed effettiva di tutti i cittadini. Il che può diventare causa di possibili attriti e conflitti nella convivenza e nello sviluppo della vita pacifica degli Stati membri.

2. Problemi educativi

In primo luogo, sembrerebbe che molti cittadini e forse anche alcuni politici non abbiano percepito a fondo l'importanza capitale

rappresentata dal fattore religioso in questo momento, in tutto il mondo e concretamente in Europa. Sappiamo tutti che la religione è oggi in grado di scatenare le violenze più brutali. Sia perché la religione legittima la violenza politica, oppure perché la violenza politica si maschera da violenza religiosa. In ogni caso, è un dato di fatto che la fede in Dio e la speranza in una vita ultraterrena costituisce oggi un pericolo pubblico, la radice del pericolo che terrorizza milioni di persone. Abbiamo motivo di pensare che i terroristi suicidi decidono di immolarsi perché, oltre ai motivi politici o economici che sicuramente li guidano, in essi sono determinanti la fede in Dio e la speranza in una ricompensa nell'aldilà. Allo stesso modo si può affermare che, se il Sig. Bush invocava Dio al momento di intraprendere la guerra in Iraq, ciò è stato fatto perché la religione ha molto a che vedere con la violenza terroristica. E quando parlo di religione, mi riferisco anche al cristianesimo. È un dato di fatto che Bush ha ucciso più persone che Bin Laden. Vale a dire, il terrorismo "cristiano" si sta rivelando più distruttivo del terrorismo "islamico". Ovviamente, dietro questi comportamenti c'è una determinata idea della religione e un'idea anche di Dio e della salvezza religiosa. È chiaro che i cittadini devono avere le idee chiare su questi argomenti, ma è altrettanto vero che certe idee non possono essere sviluppate se non vengono impartite nelle scuole e nelle università.

Da ciò si deduce l'impellente esigenza di programmare un insegnamento religioso "non confessionale". E cioè, si tratterebbe di *insegnare credenze senza insegnare a credere*. Un insegnamento, quindi, in grado di trasmettere il fatto religioso, la sua natura, la sua specificità, la sua importanza per la vita degli individui e della società. Nonché un'adeguata informazione circa i pericoli derivanti dal fattore religioso quando viene prospettato in modo da avere come conseguenza forme di aggressione alla vita, alla dignità delle persone o ai diritti umani. Soltanto in questo modo si può evitare la discriminazione educativa dei cittadini in quanto relativa all'insegnamento della religione. Pertanto, ciò supporrebbe l'addottrinamento confessionale a carico di ogni singola confessione religiosa. In modo tale che gli Stati vigilino perché in nessun paese le diverse confes-

sioni religiose siano in grado di pretendere che lo Stato svolga i compiti confessionali, dovere solo dei dirigenti religiosi e non dei poteri pubblici.

3. Problemi economici

Deve lo stato finanziare le religioni? Ovviamente le credenze religiose rivestono un'importanza fondamentale nella vita degli individui, anche in veste di fattore di coesione e di integrazione sociale. Tuttavia si ha la sensazione che i servizi prestati dalle religioni non dovrebbero essere sovvenzionati dallo Stato. Le convinzioni accolte in modo libero da ogni individuo e la pace sociale che tali convinzioni sono in grado di offrire, sono cose che lo Stato non dovrebbe assolutamente vedersi costretto a finanziare. In una società il fattore religioso è di estrema importanza. Ma lo è anche il fattore culturale, il fattore artistico o il fattore sportivo, per fare qualche esempio. Per questo motivo lo Stato deve finanziare l'arte, la cultura o lo sport. Tuttavia lo Stato non è tenuto a sostenere le spese di una determinata orchestra musicale, oppure il budget di una squadra di calcio. Allo stesso modo possiamo affermare che il fattore religioso è importante nella vita di un paese e di una determinata società. Appunto per questo lo Stato deve finanziare le spese occorrenti alla conservazione dei luoghi sacri o per l'educazione religiosa "non confessionale", com'è già stato detto. Ciò però non significa che lo Stato debba sostenere le spese di ogni singola confessione religiosa. Questo è compito dei fedeli che hanno scelto liberamente di credere in una determinata confessione religiosa. Nessuno mette in dubbio che gli psicologi e gli psicoterapeuti sono in grado di aiutare moltissima gente a sentirsi meglio e a vivere più in pace e in armonia sociale. Ma non per questo lo Stato si vede costretto a retribuire i professionisti per la terapia psicologica elargita. Ciononostante, consideriamo più che legittimo il fatto che lo Stato continui a pagare i confessori e i predicatori, i quali, per secoli e secoli, hanno insegnato la religione cristiana al popolo o hanno ridato la pace alle coscienze e ai gruppi umani, prestando alla società un servizio simile a quello che oggi offrono molti professionisti della psicologia.

Con ciò voglio dire che le credenze religiose debbono essere sov-

venzionate da chi ha deciso di accettarle liberamente. Questo significa che sono proprio i credenti di ogni confessione quelli che devono sostenere le spese richieste per il sostentamento di ogni religione. Altro discorso è il mantenimento dei servizi sociali che alcune istituzioni religiose prestano alla società, nell'ambito della sanità o della consacrazione ai gruppi più marginali della società. Anche qui però non si è tenuti a destinare alle religioni più aiuti economici di quanti ne vengano assegnati ad altre ONG o collettività simili. Qualcosa di simile va detto anche per quanto riguarda la conservazione del patrimonio storico, artistico e culturale, attività comunemente gestita dalle religioni a servizio della società. È evidente che, per quanto riguarda questo argomento, le religioni debbono ricevere gli aiuti di cui hanno bisogno per poter continuare a svolgere questo importante impegno a beneficio della cultura e della società.

4. *Il problema di fondo*

Molto spesso le credenze religiose vengono assimilate e vissute come vere e proprie *verità assolute*. In questo modo si ha la consuetudine di insegnare la religione a molta gente e in questo modo è messa in pratica da non poche persone, specialmente dai gruppi di carattere più integralista o fondamentalista. Dunque, le cosiddette verità assolute sono vissute in modo tale da non ammettere di essere messe in discussione sotto nessun punto di vista. E, soprattutto, tali verità impongono *norme assolute*, considerate *obbligatorie per tutti in modo eguale*. Ma allora una società dove vengono predicate tali verità e tali norme è una società inevitabilmente minacciata dai demoni del confronto, dello scontro e della violenza. Perché i predicatori di dette verità e norme sono persone che, sicuramente senza rendersene conto, hanno il potere di tramutare i propri discorsi dalla mera *opinione del cittadino* all'*imposizione autoritaria del dirigente religioso*. In Spagna, ad esempio, i vescovi si lamentano perché il governo socialista vieta loro di dispensare opinioni, durante i sermoni, su determinati argomenti. In realtà non è lì il problema, bensì nel fatto che molto spesso i vescovi tramutano i loro discorsi dalla mera opinione all'imposizione obbligatoria. E ancor più frequentemente si ha la pretesa di trasformare le *convinzioni libere*, derivanti dalla

fede religiosa, in *obblighi civili*, che solo i poteri pubblici hanno la facoltà di dettare.

Sembra ovvio a questo punto affermare che abbiamo affrontato uno dei problemi che più necessita di una soluzione urgente in questo momento nell'Unione Europea. La teologia cristiana ci ha insegnato sempre che la fede è un atto libero. Se non fosse una convinzione *libera*, non potrebbe costituire un atto *religioso*. In effetti non si può parlare con gli stessi termini riferendosi ai diritti del *cittadino* e ai diritti del *credente*. Credere in una determinata confessione è una decisione presa *liberamente*, mentre la condizione di cittadino si assume *obbligatoriamente*, a meno che un individuo non desideri diventare un "apolide".

9. RICONSIDERARE LA RELIGIONE

La conclusione logica che si può trarre da quanto finora esposto sembra essere l'esigenza di riconsiderare *in quale modo si deve concretizzare la presenza della Religione nella società*. Si tratta di capire quanto segue: quando parliamo di Religione, non parliamo soltanto di *fede in Dio*, ma ci riferiamo, oltre che alla fede in Dio, alle *mediazioni attraverso le quali crediamo i mortali di rapportarci con Dio*. Dunque, l'insieme di "mediazioni" che fanno parte di una determinata Religione possono essere di carattere *sacro* o di tipo *laico*. Nel primo caso, la Religione rappresenta un ordine di cose a sé, un ordine *privilegiato, superiore* agli altri ambiti della vita della società e dei cittadini. Un ordine di mediazioni, quindi, che inevitabilmente si traduce nella ricerca di *potere* sugli altri. Questo è, in linea di massima, ciò che hanno rappresentato (e che tuttora rappresentano) le religioni nelle società moderne, persino al giorno d'oggi. Tuttavia l'esperienza ci insegna che, attraverso il cammino della "sacralità" privilegiata e superiore, quella sacralità che si traduce nella ricerca di potere, le religioni si trasformano, nelle società umane, in un fattore singolare, un fattore di confronto che è sempre e comunque alla ricerca di privilegi e di poteri, entrando sempre in conflitto con i privilegi e con i poteri inseguiti dagli altri gruppi religiosi. Questo è ciò che è sempre avvenuto dall'inizio della storia del-

l'umanità e della storia delle religioni. Appunto per questo riteniamo che sia arrivato il momento di *riconsiderare la Religione* e la sua presenza nella società. Fin quando le religioni rimarranno immutate, esse costituiranno sempre un fattore di confronto e di inevitabili conflitti con i poteri pubblici e con le altre religioni. Da qui la necessità di riconsiderare la Religione in modo diverso.

Si tratta della *religione laica*, che consiste nel conservare la fede in Dio, ma attraverso le mediazioni che la convivenza sociale è in grado di tollerare affinché tale convivenza dei popoli, dei gruppi umani e dei cittadini risulti non solo sopportabile, ma anche una convivenza nel nome della pace, nel rispetto del pluralismo di credenze e di tradizioni e nel nome della collaborazione, al fine di garantire il rispetto e la protezione dei diritti di tutti i cittadini. Dire questo non significa difendere la cosiddetta "religione civile", il modo di intendere la Religione che ha tra i suoi più celebri rappresentanti Machiavelli, Hobbes e, soprattutto Rousseau. Come tutti sanno, ancor più recente è stato il famoso saggio di Robert Bellah, *La religione civile in America*, del 1967. Quel modo di intendere la Religione, nella misura in cui prescinde dalla *fede in Dio*, in quella stessa misura cessa di essere *Religione*, trasformandosi in un programma di convivenza a favore del cittadino. Appunto per questo si ritiene più coerente parlare di *Religione laica*, vale a dire la Religione che ha le sue radici nella fede nel Trascendente, vivendo tuttavia tale fede attraverso mediazioni inscritte nella vita della società, in ciò che c'è di più quotidiano, di più umano tra gli umani e, soprattutto, di ciò che ci rende più umani, superando la disumanizzazione che tutti abbiamo insita nello stesso sangue delle nostre vite. Pertanto la Religione, intesa in questo modo, dovrebbe divenire un fattore determinante di convivenza nel nome della pace, di armonia sociale e di comportamenti etici in grado di dare un senso alla vita degli esseri umani.

10. IL CRISTIANESIMO COME RELIGIONE LAICA

Questa visione della Religione è compatibile con il Cristianesimo? Questa domanda ha un'importanza decisiva all'inter-

no dell'Unione Europea per il semplice fatto che il cristianesimo è stato, per molti secoli, la religione privilegiata in Europa. Ed è tuttora la religione più diffusa nei paesi dell'Unione. È ovvio che il Parlamento Europeo deve tener conto dei problemi generati dalle diverse confessioni religiose; ma, senza dubbio, dei problemi derivanti dal cristianesimo in primo luogo. Quindi si tratta di capire se la tradizione cristiana originale sia compatibile con una religione che cerca Dio attraverso *mediazioni laiche*, e cioè, mediazioni non basate sul *sacro*, e quindi neanche sul *privilegio*, e ancor meno sulla *ricerca del potere*.

Ebbene, stando la questione in questi termini, occorre dire che, senza alcun dubbio, *l'ispirazione originale del cristianesimo è stata laica*. E cioè, il cristianesimo è nato e si è organizzato, nelle sue origini, come una *religione laica*. Sono infatti comprensibili le origini incredibilmente contrastanti del cristianesimo, prima con la sacralità e i poteri del giudaismo, poi con la sacralità e i poteri delle religioni dell'Impero. Da qui il tragico destino del fondatore del cristianesimo, Gesù di Nazareth. Da qui anche il tragico destino subito da tantissimi seguaci di Gesù in una società e in un Impero che, pur tollerando tutte le religioni, considerò il cristianesimo qualcosa di assolutamente intollerabile per cultura di quei tempi. Il motivo sembra chiaro: il cristianesimo non ha mai avuto le proprie origini nella sacralità dei sacerdoti, nei templi, nei riti cerimoniali, ed in tutti i poteri che comportano una simile forma di comprendere e di praticare la religione. Gesù, il fondatore, non fu sacerdote, bensì un uomo laico che non volle mai rinunciare alla sua laicità. Inoltre, Gesù risultò essere un uomo conflittuale per gli uomini "sacri" e "consacrati" della religione ufficiale. Da qui i perenni scontri che Gesù ebbe con sacerdoti, letterati, farisei e quanti si identificavano incondizionatamente con quel modo di intendere e di vivere la religione. E soprattutto nella definizione del segnale distintivo dei cristiani, Gesù concretizzò tale segnale nel criterio di amore verso gli altri: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13, 34-35). Dunque, l'amore che gli esseri umani sentono gli uni per gli altri non rappresenta un criterio "sacro", né tantome-

no “religioso”. L’amore è un’esperienza umana, comune a tutti gli esseri umani. L’amore, quindi, è un *criterio laico*, in quanto si regge non su un *dovere sacro*, bensì su una *necessità profana* e, quindi, semplicemente *laica*, comune a tutti gli esseri umani. Inoltre, quando lo stesso Gesù volle dimostrare, con un semplice esempio, in che modo va attuato questo amore, egli usò come modello esemplare un samaritano, cioè usò un non credente, un eretico, l’escluso dalla religione, di fronte ai modelli che non vanno mai copiati che sono precisamente i rappresentanti ufficiali della religione, il sacerdote e il levita (Luca 10, 25-37). È evidente, quindi, che il cristianesimo non è nato da un progetto “sacerdotale”, e ancor meno da un progetto “clericale”.

Di conseguenza è comprensibile il fatto che, più tardi, quando i primi cristiani iniziarono ad organizzarsi in gruppi di credenti in quel Dio che si era manifestato in Gesù, non costruirono templi, né ebbero altari per cerimoniali e riti sacri. Anzi, i ministri o responsabili delle comunità cristiane non furono mai considerati “sacerdoti”. Ecco perché questa parola non compare nel vocabolario degli scritti cristiani del primo e secondo secolo. Anzi, ai dirigenti delle comunità venivano assegnati titoli presi dalle associazioni profane o laiche. Ecco che gli *episkopoi* (vescovi) erano gli ispettori delle istituzioni pubbliche, i *resbiteroi* (presbiteri) erano i senatori della nobiltà laica, i *diakonoï* (diaconi) erano semplici camerieri o inservienti. La stessa cosa vale per altri titoli assegnati ai dirigenti delle comunità: *proistamenoï* (presidenti) o *hegoumenoï* (direttori). È evidente che un movimento religioso privo di sacerdoti, di templi e di altari, che assegnava ai propri dirigenti titoli presi da istituzioni pubbliche o civili, doveva per forza risultare “sospettoso” in quella determinata società e cultura. Da qui deriva l’accusa di “atei” ripetuta insistentemente contro i cristiani durante i primi tre secoli della nostra era. A. von Harnack analizzò la vasta documentazione che possediamo su questo argomento.

L’idea di base che soggiaceva a tutto questo modo di procedere, è qui descritta in termini più che perfetti: “Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e

le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo” (Gc 1, 27). Si tratta della Religione che ispira e che mobilita l’Etica. Ma non un’etica “religiosa”, né una morale “clericale”. Si tratta dell’etica “civile” alla quale Rousseau fece riferimento in una frase lapidaria: “Tutto ciò che rompe l’unità sociale è nocivo, tutte le istituzioni che pongono l’uomo in contraddizione con se stesso sono nocive”. Con ciò si raggiunge il fulcro stesso del miglior contributo che le religioni possono fare ad una società plurale e laica dove è possibile raggiungere l’uguaglianza di tutti gli esseri umani.

11. CONCLUSIONE

Mi accingo a concludere. È stato detto, a ragione, che le Chiese sono state in Europa, e in parte lo sono ancora oggi, le istituzioni con più capacità di sottrarsi al dominio statale e di influire sull’ordine pubblico. Ecco dunque che si riescono a capire gli sforzi fatti dagli stati per sottometterle, in un primo momento, o per servirsi di esse e metterle al proprio servizio, in un secondo momento (cf. J. A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 2003, 125-126). Da qui il pericolo che minaccia sia gli Stati, sia le Religioni. Gli stati per ottenere la legittimità sociale e i voti necessari. Le Religioni per ottenere i privilegi e gli aiuti (legali ed economici) desiderati. Nel momento in cui gli Stati e le Religioni cedono dinanzi a tale pericolo, senza alcun dubbio, gli Stati ottengono benefici a costo di lesionare la democrazia, mentre le Religioni conquistano fini temporali a costo di danneggiare la propria ragione d’essere.

Machiavelli scrisse: “Debbono, adunque i principi d’una repubblica o d’uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e, per conseguente buona e unita. E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle” (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 12). La *Costituzione Europea* decreta: “L’Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica” (art. II-22). Tale rispetto, così essenziale per la Religione, è fondamentale anche per

lo Stato. L'importante è stabilire e mettere in atto le condizioni che consentono questo rispetto mutuo.

Sicuramente, la conclusione più ragionevole che può essere dedotta da quanto finora espresso è che, in primo luogo, gli Stati membri dell'Unione dovrebbero rafforzare l'impegno affinché venga prestata la massima attenzione alla gestione del fattore religioso, in modo tale da non cedere a eventuali ricatti della chiesa, in grado di offrire accordi e patti politici a cambio della legittimazione occorrente per ottenere i voti necessari alle urne. E, in secondo luogo, le chiese dovrebbero rivalutare se, lungo il percorso intrapreso, sempre alla ricerca di influenze, privilegi e potere, se lungo questo percorso esse stanno esaudendo l'intuizione geniale del fondatore del cristianesimo, Gesù di Nazareth. Se leggiamo i documenti originali della tradizione cristiana, è evidente che Gesù ha presentato nel suo messaggio e ha lasciato a questo mondo un progetto che non basa la propria efficacia sul *potere*, bensì sull'*esemplarità*. Per questo motivo possiamo affermare che, senza dubbio, uno dei pericoli che più minacciano la Religione in Europa è quello legato alla ricerca di potere e di influenza. Una sottile e antica tentazione che va sorvegliata attentamente da parte dei poteri pubblici dell'Unione, affinché tale tentazione non si traduca mai più in favori, aiuti o privilegi per nessuna delle chiese insediate da così tanti secoli nel nostro vecchio continente.

Le Donne e la Chiesa Cattolica

FRANCES KISSLING

Presidente dell'organizzazione non governativa Catholic for Free Choice. Ha criticato le politiche antiaboriste del Vaticano e il veto posto agli operatori sanitari cattolici in Africa e in America Latina sull'uso dei preservativi.

Innanzitutto desidero ringraziarvi per l'invito. Vorrei ritornare un attimo sulla questione della laicità della religione dal punto di vista dei sessi, dei generi. Ho riflettuto su quello che è stato detto e mi sono detta che, forse, il Papa ha ragione quando sostiene che il fatto di poter consacrare o meno le donne alla religione non dipende da lui e che non esercita alcun controllo in materia. Tutto dipende da Dio, dalla Sua volontà, e Dio non ha voluto che le donne diventassero sacerdoti.

Credo che, forse, Dio avesse ragione e che, effettivamente, sapendo di non poter mai essere ordinate sacerdoti, sapendo di far sempre parte degli emarginati, noi, le donne all'interno della Chiesa, siamo libere di poter fare certe affermazioni, di dire quello che pensiamo, di vivere la nostra vita come lo vogliamo, il che è molto più difficile per i membri di una struttura clericale.

Penso alla libertà totale radicale messa a disposizione di una donna nella Chiesa cattolica. Innanzitutto, credo che una donna nella Chiesa cattolica romana dovrebbe veramente essere masochista per sostenere l'idea che il cattolicesimo romano, o qualsiasi altra religione, dovrebbe avere ancora più potere, più spazio in un'istituzione politica di qualsiasi sorta. Noi donne non traiamo alcun vantaggio da un maggior potere! Una Chiesa istituzionale che non ha fatto grandi cose per le donne. Quando parlo di donne, non mi riferisco solamente alle donne del Nord ma anche a quelle povere del Sud e credo di esprimere l'opinione di tantissime donne, non di tutte, ovviamente, visto che non siamo monolitiche e abbiamo sicuramente posizioni

differenti.

Se ci si domanda perché esiste tensione tra laicità e religione, quello che mi colpisce maggiormente, per ritornare al cattolicesimo romano, è per quale motivo tutto ciò succede in questo momento. A questo punto della nostra storia, perché la Chiesa cattolica romana cerca di rafforzare ancor più la propria voce, a essere riconosciuta ancor più nei forum nazionali, nelle leggi nazionali, nelle istituzioni multinazionali quali le Nazioni Unite o il Parlamento Europeo?

Dipende forse dal fatto di saziare gli affamati? Di curare i malati? Dalla guerra? Sono questi i problemi, le domande che preoccupano la Chiesa istituzionale quando chiede di avere ancora più potere, una voce ancora più forte? Oppure, in realtà, dipende dal fatto che il rifiuto della laicità (e credo veramente che la Chiesa istituzionale rifiuti la laicità e lo Stato laico), dipende dal suo comportamento e non da tali dichiarazioni? In effetti, ciò che mi interessa sono i comportamenti piuttosto che le dichiarazioni, soprattutto considerando che da questo ultimo decennio ci troviamo ad affrontare una serie di problemi che investono la classe politica, ovvero le questioni legate al genere, alla sessualità, alla riproduzione.

Sono settori per i quali la Chiesa ha pochissima tolleranza e non accetta una diversità di vedute! In effetti, tutta la struttura politica della Chiesa, a livello interno, e tutta la struttura gerarchica clericale della Chiesa dipendono da un modo di vedere le donne, la sessualità, nel contesto del quale essere uomo ha più valore che essere donna, essere celibe o sostenere la propria volontà di dedicarsi al celibato assume più valore che avere una vita sessuale. Allo stesso modo, limitare il matrimonio o i rapporti umani sessuali a una coppia eterosessuale fissata in una relazione monogama nella quale si giustifica la sessualità tramite la procreazione, è fondamentale per arrivare a mantenere la struttura di potere attuale sia dello Stato che della religione, come anticipato dal collega On. Castillo.

Quindi, limitato questo, è possibile mantenere il potere della Chiesa. Tuttavia, a questo scopo, è necessario il consenso all'interno della società civile, affinché questi atteggiamenti nei confronti delle donne, della riproduzione e della sessualità, siano la base

comune nel mondo. Il problema, però, è che non esiste alcun consenso in merito a queste questioni! Né in seno alle Nazioni Unite, né in seno all'Unione Europea, né tantomeno nella maggior parte dei Paesi europei e, sempre più, nella maggior parte dei Paesi del Sud.

Attualmente viviamo in un sistema nel quale sosteniamo che le donne sono uguali agli uomini, nel quale si costituiscono le coppie e dove il valore del loro rapporto è determinato dalla giustizia che regna all'interno della coppia, piuttosto che dal fatto che la stessa sia costituita da un uomo e da una donna, sposati, che possono o meno procreare!

Ciò che è fondamentale come valore etico è la giustizia di trattamento tra i due sessi, tranne per il fatto che ciò non è accettato!!! Viviamo in una società in cui il divorzio è accettato. Pertanto, la continuità dell'Unione non è più considerata come un elemento sine qua non! Viviamo in una società dove sono rispettate e accettate forme multiple di famiglia. Tutti questi elementi diventano pertanto argomento di dibattito tra la Chiesa e lo Stato. Ed è la reazione delle Chiese istituzionali di fronte a questo cambiamento riscontrato nei valori sociali, nella natura, nella sessualità e nell'essere umano che induce quindi le Chiese a lanciare una sfida alla laicità, a rifiutare la laicità, ma non sulla base delle preoccupazioni geopolitiche o economiche. E in questi settori, a mio avviso, si può constatare come dal punto di vista del genere femminile, le donne hanno poco da guadagnare, praticamente nulla, facendo loro questo desiderio della Chiesa cattolica romana di avere più potere, più influenza nel processo di legiferazione, nell'adozione delle leggi nella società civile, mentre otterrebbero solo vantaggi facendo loro la laicità, il pluralismo e la tolleranza nel settore politico!

Grazie per l'attenzione!

Cellule staminali : realità, prospettive e paure

GIULIO COSSU

*Professore ordinario di Embriologia ed Istologia
medica presso l'Università La Sapienza di Roma.
Direttore dell'Istituto per le cellule staminali presso
l'Ospedale San Raffaele di Milano.*

Grazie Marco, è un piacere essere qui anche se cambierò un po' il tema che è stato trattato fin qui, in quanto mi è stato richiesto di parlarvi delle cellule staminali, delle prospettive che aprono in breve e più in particolare, dei problemi che pongono soprattutto in Paesi come l'Italia e altri Paesi cattolici, dove un certo tipo di ricerca sulle cellule staminali viene visto in modo diverso da diverse parti della società.

Il primo punto molto breve che vorrei trattare è che c'è oggi una attenzione eccessiva dei media rispetto alle cellule staminali e questo perché si pensa che queste cellule possano, in un futuro non remoto, forse prossimo, costituire una nuova terapia per malattie gravi, che compromettono la durata e la qualità della vita e per cui oggi non c'è cura.

Questo forse in parte è vero ma certamente non nei modi e nei tempi descritti.

Non so quanti di voi ricordano il film di Woody Allen, "The Sleeper", in cui il protagonista si addormenta e si sveglia 200 anni dopo.

Lo menziono perché in una delle scene del film il governatore del Paese in cui Woody Allen si trova a vivere fra 200 anni subisce un attentato e dalla sua automobile si recupera soltanto la punta del naso.

Ma siccome all'interno della punta del naso ci sono le cellule del governatore, siccome nel nucleo di ogni cellula c'è il genoma che

contiene tutta l'informazione necessaria per costruire tutti gli organi, medici e ricercatori si mettono al lavoro e, in 15 giorni ricostruiscono il governatore nella sua interezza.

Quindi questo è possibile perché noi sappiamo oggi che il nucleo di una cellula somatica contiene tutta l'informazione per creare un nuovo organismo e può farlo.

Ma ci sono problemi tecnici e problemi direi etici.

Allora che cosa si può fare con le cellule staminali? Tante cose, ma soprattutto cercare di riparare tessuti che sono danneggiati o a causa di una malattia genetica oppure a causa di danni che accompagnano l'invecchiamento degli individui.

A costo di essere noioso vi farò una descrizione di 30 secondi di cosa sono e come definiamo le cellule staminali.

Sono cellule che si trovano all'interno del nostro corpo e sono state studiate soprattutto in quei tessuti come il sangue e l'epidermide che si rinnovano di continuo.

Noi facciamo cellule del sangue fresche tutti i giorni della nostra vita e per fare questo abbiamo bisogno di un sistema che si automantenga.

Quindi una cellula staminale è una cellula che si divide dando origine a due cellule, una è una altra cellula staminale quindi uguale alla madre e quindi mantiene questo processo indefinitamente, per tutta la vita dell'organismo, l'altra cellula invece ha perduto questa immortalità anche se noi non la possiamo distinguere dalla staminale, non abbiamo cioè mezzi per identificarla.

Si dividerà una volta, dieci volte, cento volte ma, alla fine, tutte le sue cellule figlie diventeranno le cellule di quel tessuto, sia questa l'epidermide, i globuli rossi o le cellule di un altro organo.

Pensate che con una singola cellula staminale emopoietica si può ricostituire l'intero sistema, si può produrre tutto il sangue che serve a un topolino per tutta la sua vita e dal topo trapiantato si può prendere una singola cellula e ripetere questo processo varie volte.

Quindi c'è una potenzialità enorme, ma dobbiamo imparare a sfruttarla.

Ora veniamo al punto che è più importante per il discorso che sto

facendo: ci sono grossolanamente due tipi di cellule staminali, le adulte e le embrionali.

La definizione di adulta è impropria perché questa definizione include anche le cellule che si possono ottenere dai feti in uno stadio di sviluppo avanzato, dagli annessi embrionali come la placenta e dal cordone ombelicale che, come sapete, è oggetto di molti studi per la possibilità di isolare cellule più giovani, più immature di quelle che si ottengono dal midollo.

Queste cellule non suscitano problemi di tipo etico ma per alcuni tessuti la loro capacità di rinnovarsi e di generare costantemente le nuove cellule potrebbe non essere adeguata.

Poi ci sono, dall'altra parte, le cellule staminali embrionali che derivano dalla massa cellulare interna della blastocisti, per capirci, da una porzione dell'embrione poco prima che questo si impianti nell'utero materno.

Queste cellule possono essere cresciute in coltura per un tempo illimitato e sono in grado di differenziare in tutti i tipi cellulari del nostro corpo.

Quindi noi possiamo avere illimitate quantità di cellule che possono formare tessuto cardiaco, possono formare neuroni, possono formare epatociti, qualsiasi tipo cellulare ci serva per riparare una certa malattia o un certo danno genetico o acquisito che sia.

Quello che ha un po' scosso lo scenario, circa sette, otto anni fa, è l'osservazione che anche tessuti come il cervello e il cuore contengono delle cellule staminali e un'altra osservazione è che definisce la plasticità delle cellule, cioè che per esempio nel midollo osseo ci sono delle cellule che oltre a fare sangue, che è il mestiere di queste cellule, sono in grado di formare altri tessuti come per esempio i neuroni, il muscolo, il cuore e via dicendo.

Questo ha portato a una rapida conclusione: se abbiamo cellule staminali dall'adulto, dal paziente, non abbiamo bisogno di cellule staminali embrionali, quindi non c'è motivo di entrare in questo terreno così complesso perché con le cellule staminali adulte potremo fare tutto.

Questo è quello che sostiene un certo establishment scientifico-politico ed è basato su assunzioni che non sono completamente vere,

perché è vero che ci sono cellule capaci di formare un altro tessuto, ma con una frequenza talmente bassa che non si può sperare in un effetto terapeutico almeno per ora.

Per esempio le cellule staminali neurali crescono formando sfere di cellule che possono, se iniettate in un topolino che ha una malattia simile alla sclerosi multipla, entrare nel cervello, ogni puntino blu che vedete è una cellula che è stata iniettata, e migliorare la funzione del cervello.

Ma ci sono malattie come per esempio l'infarto del miocardio in cui le cellule staminali provenienti dal midollo o da altre sedi non sono in grado di formare nuovo tessuto del miocardio.

Quindi, in realtà, nella maggior parte dei Paesi all'avanguardia, come per esempio gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Svezia, la ricerca sulle cellule staminali adulte e quella sulle cellule staminali embrionali procede in parallelo, per il semplicissimo motivo che si tratta semplicemente di una valutazione pratica, pragmatica, per ogni tipo di malattia si cerca il tipo cellulare che possa fornire la migliore terapia.

Credo che andrò piuttosto velocemente perché questi argomenti sono stati ripetuti già tante volte.

Sono ormai passati 41 anni da quando John Gurdon dimostrò che con il nucleo di una cellula somatica di una rana si può ricostruire una intera rana e sono passati sette anni da quando Ian Wilmut e i suoi colleghi di Edimburgo hanno dimostrato che lo stesso è possibile per i mammiferi.

Questo procedimento viene comunemente definito "therapeutic cloning" anche se in realtà la Società internazionale per la ricerca sulle cellule staminali suggerisce di abbandonare questo termine. Questo perché si fa confusione tra cloning terapeutico e cloning riproduttivo, cioè la possibilità di creare un nuovo individuo con il traferimento di un nucleo, cosa che per l'uomo non è nelle intenzioni di alcun ricercatore serio.

Il therapeutic cloning, o nuclear transfer, come si dovrebbe chiamare, è una metodica per cui si può isolare il nucleo da una cellula somatica di un paziente, trasferirlo in un ovocita da cui il nucleo è stato rimosso.

Questo organismo si sviluppa fino allo stadio di blastocisti, come dicevo prima, qui si isolano le cellule staminali che possono essere indirizzate a formare neuroni, tessuti muscolari o quello che serve al paziente.

Perché questo giro complicato? Perché queste cellule hanno il genoma del paziente quindi sono viste dal suo organismo come proprie, come self e quindi non richiedono l'immuno-soppressione che invece è un trattamento necessario per il trapianto d'organo o per qualsiasi terapia che si facesse con cellule da un donatore, da qualcuno geneticamente diverso.

Per di più è anche possibile curare queste cellule in vitro prima di trasferirle nei pazienti.

Veniamo ora ad alcune domande con cui vorrei lasciarvi e per quanto possibile, accennare ad una risposta.

Prima domanda che fanno tutti: ma allora sono meglio le cellule staminali adulte o quelle embrionali? La risposta breve è che non lo sappiamo ancora e se non sarà permesso studiare le cellule embrionali non lo sapremo mai, perché per sapere se funziona meglio una cosa o l'altra bisogna provarle tutte e due e poi si sceglie.

Quello che viene fuori dai dati che comunque si stanno accumulando in modelli preclinici e nelle prime sperimentazioni cliniche è che probabilmente non ci sarà una risposta univoca.

Per certe malattie probabilmente le cellule staminali embrionali funzioneranno meglio, per altre potrebbero funzionare meglio quelle adulte.

E qui veniamo al secondo punto, quello che è il nocciolo della questione che suscita l'opposizione del mondo cattolico: la ricerca delle cellule staminali umane richiede il sacrificio di una vita umana, seppure nei suoi stadi embrionali.

Bene a questa domanda bisogna rispondere in due tempi successivi.

La prima risposta è no, non richiede il sacrificio perché esistono decine di migliaia di embrioni congelati che sono destinati ad essere distrutti e concettualmente possono essere assimilati a individui che si trovano in uno stato di morte cerebrale, perché nessun embrio-

ne di mammifero si può sviluppare senza un utero che lo accolga.

A quanto mi risulta non ci sono state domande di adozioni per nemmeno uno dei cento e passa mila embrioni congelati che ci sono, e con questa frequenza non si vede quando mai sarà adottata anche una minima frazione di queste cellule.

Quindi questi embrioni sono destinati ad essere scartati ed è moralmente disdicevole che si preferisca buttarli nell'immondezza piuttosto che utilizzarli per capire se queste cellule possono funzionare oppure no per la terapia di malattie oggi incurabili.

Potremmo scoprire ad esempio che le cellule staminali embrionali non siano adeguate, per qualsivoglia motivo.

In questo caso cesserebbero anche tutti i problemi etici legati a questa sperimentazione.

Ma, se per caso queste cellule dovessero dimostrarsi utili, allora il therapeutic cloning per capirci, dovrebbe essere continuato anche se questo implica la creazione di un embrione umano soltanto per salvare una vita, per questo evento triviale che è salvare una vita umana o curare una malattia incurabile.

Tra i due mali il sacrificio di un embrione allo stadio di 60 cellule sembra a me il male minore.

Inoltre vorrei fare una specificazione, da embriologo, che è importante, non è un sofisma ma è un fatto reale: la forma di vita che si forma per trasferimento nucleare non è un embrione perché un embrione è una struttura che si forma per la fusione di uno spermatozoo e di un uovo.

Nessun'altra struttura che cresce ha la definizione di embrione.

Per esempio in molte specie animali l'uovo se sottoposto a uno stimolo, inizia a svilupparsi anche senza spermatozoo e non nei mammiferi ma in altre specie, questi organismi sono vitali.

Ma questa struttura non si chiama embrione, si chiama partenogenone, partenogenom e nella fattispecie, la struttura che si forma per trasferimento nucleare è morfologicamente simile ad un embrione, ma intanto ha un menoma diverso, ha un menoma che è stato riprogrammato.

In termini pratici, ha una probabilità di dare origine ad un organi-

smo vivo, di molto inferiore all'1% nel topo e probabilmente, ancora più basso, seppure questa possibilità esiste, nei primati, cosa che sin qui non è mai stata dimostrata.

Quindi questo non è un sofisma, questa struttura è qualcosa che vive come vive una cellula del mio fegato che non per questo è un individuo, non per questo ha un'anima, ma può donare cellule per terapie, senza che questo implichi l'idea che ovviamente passa per chi non segue queste cose in dettaglio, che un piccolo embrioncino con le mani, i piedi e le unghie, venga fatto a pezzi per curare qualcuno. Qui si tratta di un gruppo di cellule di circa 64-128 cellule, alcune delle quali hanno la possibilità di differenziare in tessuti.

L'insieme di queste cellule ha una probabilità remota di formare un organismo e gli studi negli animali hanno dimostrato che nella maggior parte dei casi questi organismi non sono sani e hanno una ridotta probabilità di vita.

Vi lascio con tre concetti per cui è, secondo me, lecito e giusto proseguire la ricerca sulle cellule staminali, anche nei Paesi dove questa è di fatto proibita.

Esiste un obbligo morale per il medico a ricercare la migliore cura possibile per malattie che, al momento non ne hanno.

La storia ha insegnato che idee precostituite non hanno mai fermato il progresso della ricerca ma, al contrario, le ricerche si modificano quando la scienza dimostra che una certa terapia, una certa procedura è efficace e allevia.

Se vi ricordate la polemica che accompagnò la fecondazione assistita, all'inizio della fecondazione assistita da parte della Chiesa cattolica, svanì o, per lo meno, si ridusse drammaticamente nel momento in cui i fatti dimostrarono che funzionava e che poteva soddisfare un naturale bisogno dell'essere umano.

E infine, che l'equilibrio tra vantaggi possibili per la salute umana, anche considerando una serie di problemi tecnici di cui non vi ho parlato, che la ricerca con le cellule staminali embrionali presenta, è nella mia opinione e credo non solo nella mia, chiaramente a favore dell'idea di continuare questa ricerca.

Vi ringrazio per l'attenzione.

Etica cristiana: diritto e tolleranza

JACQUES VERMEYLEN

Abate, Professore di teologia presso l'Université Catholique di Louvain e di Lille e presso il Centre d'Études Théologiques et Pastorales di Bruxelles. È presidente della sezione belga francofona dell'Associazione europea di teologia cattolica (AETC).

Le questioni urgenti che ci portano a riflettere oggi a quest'assemblea, appartengono al campo dell'etica e sono oggetto di dibattito non solo nella società in generale ma anche nella Chiesa cattolica, Chiesa in cui sono impegnato come prete e teologo. Sulla laicità alla francese, sulle questioni dell'omosessualità, dell'eutanasia, del divorzio e dell'aborto, sui rispettivi ruoli delle donne e degli uomini, le istanze romane della mia Chiesa, così come numerosi episcopati, hanno preso posizioni pubbliche che già conoscete. Esse rappresentano il punto di vista di una parte più o meno importante dell'opinione cattolica ma non sono condivise all'unanimità. In tale situazione di disaccordo è dunque necessario risalire alla fonte. Inizierò pertanto con il parlare delle basi dell'etica cristiana.

LE FONDAMENTA DELL'ETICA CRISTIANA

Alle fondamenta della coscienza cristiana e di ogni riflessione cristiana sull'etica, vi è la testimonianza del Nuovo Testamento e, in modo particolare, dei vangeli, che dicono la memoria di un certo Gesù di Nazareth. La domenica in chiesa, non leggiamo le encicliche o le decisioni episcopali bensì i vangeli, **o documenti che li rendono attuali**. Ora a me sembra che i testi fondatori portino un respiro di grande libertà e di profonda umanità, che non ritrovo per niente in alcune prese di posizione ufficiali della mia Chiesa.

Qual è l'etica di Gesù, quella evocata dai vangeli? La priorità assoluta di tale etica è quella dell'umano nella sua concretezza. La

persona che egli incontra è sacra, quali che siano le sue opinioni o la sua appartenenza. Il grido di dolore **dell'essere umano** viene prima di ogni convenzione e di ogni regola prestabilita. Gesù non fa della teoria e non sembra interessarsi ai grandi valori astratti quali “la vita”, “la giustizia” o anche “la famiglia”. È l'essere in carne ed ossa che ha davanti a sé che lo interessa. Tocca i corpi malati o feriti per guarirli, suscita in ognuno la fiducia interiore che gli permetterà di rimettersi in piedi. Nello stesso modo, accoglie e reintegra gli esclusi, permettendo così al corpo sociale di ritrovare la salvezza. Ciò che invece denuncia senza tregua, è la menzogna di coloro che si pongono come esseri superiori agli altri, che si credono padroni della verità e della virtù e che impongono agli altri la loro legge.

Ai suoi occhi **l'essere umano** viene prima di tutto; per questo Gesù supera molte frontiere vietate dalla società del suo tempo. E il suo comportamento, liberato dalle convenzioni sociali, culturali e religiose, fa scandalo: mangia con i pubblici peccatori, frequenta uomini considerati la feccia della società e li invita persino a far parte del gruppo dei suoi diretti collaboratori, guarisce malati di sabato, giorno di riposo, ha con le donne relazioni audacemente libere. Qualunque sia la realtà storica, i vangeli lo mostrano agire sia a favore dei pagani sia degli ebrei, senza discriminazione. Ed è senza dubbio a causa di questo agire non conformista, del suo rifiuto a distinguere coloro che sono degni da coloro che non lo sono, che Gesù sarà condannato a morte dalle alte autorità religiose del suo popolo e dalla potenza romana occupante. Eppure, agendo in questo modo, Gesù non rompe con il giudaismo; al contrario, egli vuole rigenerarlo, riprendendo ciò che si trova alla base di tutta la coscienza israelitica: la fede in un Dio liberatore.

Il fondamento ultimo dell'etica cristiana non è una dottrina filosofica, e neppure il diritto naturale: è il racconto evangelico, protratto nel tempo dalla testimonianza dell'apostolo Paolo, in cui si ritrovano la stessa audacia, la stessa libertà, la stessa fiducia in ogni **essere umano**. Certo, le questioni etiche di oggi non si ponevano duemila anni fa, o si ponevano in termini talmente diversi che mi sembra illusorio cercare una risposta immediata nelle Scritture di un tempo. Per

cui, di fronte alle domande poste dal moltiplicarsi dei divorzi, dalle sofferenze di malati incurabili o dall'eventualità di un matrimonio tra omosessuali, non è sufficiente citare una frase della Bibbia. In realtà, il vangelo non offre direttive pratiche che ci dispensino dal riflettere. Non offre neppure grandi principi, da cui trarre comportamenti concreti. Cio' che offre il vangelo non sono né soluzioni già confezionate né principi astratti, bensì un respiro, un richiamo, uno spirito; e tutto ciò si trova agli antipodi della ricerca del giusto mezzo, delle convenienze, del buon senso bisognoso e calcolatore. Così come si trova agli antipodi di ogni esasperazione identitaria, che sia di tipo nazionalista o di tipo religioso. Il vangelo non è un trattato di morale, ancor meno un codice giuridico: è un racconto, che trasmette una memoria e dischiude l'avvenire. Questo racconto invita evidentemente il lettore ad un certo tipo di comportamento, al centro del quale si trovano il rispetto dell'altro, chiunque egli sia, la compassione per chi soffre, la preoccupazione di costruire una comunità umana dove ciascuno trovi il proprio posto. Per sapere quello che si deve fare in una data situazione, saranno determinanti il grido di chi non ne può più e l'esperienza di coloro che vivono concretamente sul campo.

Questo ideale, pur non avendo gli stessi punti di riferimento, mi sembra raggiunga in larga misura quello di numerosi umanisti che non si richiamano a nessuna appartenenza religiosa. Per rendere concreto questo ideale nella società, nessuno può sottrarsi ad una riflessione alimentata dall'esperienza vissuta, dalle scienze umane e da un ampio dibattito. D'altronde deploro il fatto che in seno alla mia Chiesa questo dibattito non sia per niente incoraggiato, come se un certo numero di questioni essenziali fossero già decise dall'autorità superiore e non potessero più essere discusse. In realtà questo dibattito avviene tutti i giorni e non manca né di vigore né di franchezza. È sufficiente, per convincersene, leggere le diverse posizioni dei teologi cattolici che lavorano spesso, dialogando con coloro che riflettono sulle stesse questioni, al di fuori della Chiesa. Il problema è che queste diverse voci sono prese troppo raramente in conto dal papa, dagli uffici del vaticano e dagli altri vescovi. Ma questa è una questione interna al cattolicesimo, che non ci concerne direttamente in

questa assemblea.

L'ETICA E IL DIRITTO

Viviamo in una società che si vuole democratica, ovvero una società che rifiuta la monopolizzazione del potere da parte di uno solo, sia esso un solo uomo o un solo gruppo. Il fondamento della democrazia è che tutti i cittadini hanno lo stesso diritto di parola su questioni che li riguardano e che nessuna decisione importante può essere presa contro la volontà della maggioranza. Nello stesso tempo, le minoranze ricevono protezioni e garanzie. Questa concezione della società è una delle basi dell'intero edificio europeo e mi sembra situarsi nel senso del vangelo ben meglio di ogni altro sistema politico. Per lungo tempo legata a regimi autoritari, la Chiesa cattolica aderisce oggi a questo ideale democratico, anche se a volte fatica ad accettarne tutte le conseguenze.

La Francia, l'Italia e la Spagna sono paesi in cui la religione cattolica, dominante, ha impresso per secoli il suo marchio alla società. La sua egemonia è stata spesso intollerante verso le minoranze ebraiche e protestanti, per esempio; a questo proposito, il riconoscimento di uguali diritti per tutti e la proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, hanno rappresentato dei progressi importanti. Oggi queste società conoscono tutte, anche se a livelli diversi, un'evoluzione caratterizzata dalla secolarizzazione e dalla riduzione dell'influenza del cattolicesimo, a beneficio di diverse altre scelte di vita. E mi sembra normale che il diritto tenga conto di tale evoluzione. In altri termini, i cattolici devono rinunciare ad imporre a tutta la società le loro convinzioni in materia di etica; per altro, come ho già detto, anche loro aprono il dibattito su molte questioni. Non imporre la propria convinzione non significa tuttavia tacere: i cattolici come individui e la Chiesa come gruppo costituito hanno il diritto di esprimersi pubblicamente e contribuire alla riflessione e alle prese di decisione. Come tutti, né più né meno. Le leggi sono fatte per l'insieme della società. Per quanto poi riguarda una serie di temi controversi come il divorzio, l'omosessualità, l'uso di droghe leggere o l'eutanasia per esempio, la depenalizzazione di alcune azioni per

molto tempo vietate, non obbliga nessuno a metterle in atto.

In Francia e in Belgio (non conosco abbastanza la situazione in Italia e in Spagna, e non parlo qui del Vaticano), la Chiesa cattolica mi sembra aver rinunciato da almeno due generazioni al sogno di una “società cristiana”. Nell’insieme, le comunità cattoliche di base e la gerarchia, volenti o nolenti, considerano il pluralismo come un fatto irreversibile e ne prendono atto. Quando intervengono, lo fanno in modo leale e democratico, senza rivendicare alcun privilegio.

È vero che qualche gruppo nostalgico, come l’Opus Dei, mantiene il vecchio sogno di una “società cristiana”, retta secondo leggi dettate dalle loro convinzioni conservatrici. Questi gruppi minoritari beneficiano di forti sostegni presso le istanze centrali della Chiesa cattolica di Roma e la loro posizione è spesso presentata dai media, senza sfumature, come “la” posizione cattolica. Insieme alla Curia romana, rimproverano volentieri ai vescovi di non intervenire con sufficiente vigore nei dibattiti relativi alle questioni di etica individuale. Il loro irrigidimento è causato dalla loro inquietudine di fronte alla crisi identitaria che attraversa la Chiesa e le idee che difendono mi sembrano ispirate dalla paura più che dal vangelo. In ogni caso non possono legittimamente rivendicare di essere i soli rappresentanti del cattolicesimo.

NESSUN MONOPOLIO PER L’INTOLLERANZA

Si rimprovera spesso alla Chiesa cattolica la sua intolleranza in materia etica e la sua volontà d’imporre a tutti la propria convinzione. Questo doppio rimprovero mi sembra ampiamente giustificato, soprattutto per quanto riguarda un passato oramai trascorso. Ma per paesi come la Francia e il Belgio mi sembra un rimprovero ingiusto, a meno che non si confonda la Chiesa con la sua minoranza nostalgica. Anche se lo volessero, infatti, i cattolici sarebbero il più delle volte incapaci d’imporre il loro punto di vista e le comunità cristiane che io conosco si caratterizzano in generale per la loro apertura.

Ciò non significa che l’intolleranza sia scomparsa. Forse ha cambiato parzialmente di campo; in tale materia in effetti, non vi è alcun monopolio e la sprezzante aggressività di ambienti laici integristi

non è sempre pura fantasia. In Belgio in ogni caso, è sentita quotidianamente da molti cattolici, le cui convinzioni o comportamenti sono messi in ridicolo come non si oserebbe probabilmente fare con nessun'altra tradizione; le testimonianze che ricevo a questo proposito sono eloquenti. Non parlo di gruppi costituiti ma piuttosto di un'atmosfera, di parole e di atteggiamenti che sembra di "bon ton" assumere verso i cattolici, i quali sarebbero necessariamente settari o infantili, incapaci di pensare da soli o di capire il mondo di oggi, rinchiusi in idee ristrette e superate. Insomma, il cattolicesimo si ridurrebbe alle crociate, all'Inquisizione, alla condanna di Galileo e ai più retrogradi documenti romani. Eppure queste caricature passano come verità incontestabili. Il clima di certi ambienti professionali o di certe scuole per esempio, diventa sempre più soffocante per i cattolici, come senza dubbio lo fu un tempo per gli atei o gli agnostici. Eppure tutti hanno diritto allo stesso rispetto.

Per quanto riguarda il campo politico evoco qui un esempio che conosco meglio di altri, quello del Belgio. Tutta la società vi si è a lungo organizzata intorno a tre "pilastri" tradizionali: liberale, socialista e cattolico, sviluppando ogni pilastro il suo partito politico, i suoi sistemi mutualistici, i suoi sindacati, le sue reti d'influenza. Dal 1945 al 1999 i partiti che facevano riferimento al cattolicesimo sono stati al potere quasi senza interruzione, alleati ora con i liberali, ora con i socialisti. Nel 1999, per la prima volta dopo decenni, non sono stati in grado di conservare questa posizione. Ai diversi gradi di potere si sono quindi formati governi i cui membri dicevano apertamente il loro desiderio di rivincita sulla pretesa egemonia cattolica. La volontà di allontanare definitivamente i cattolici dal potere era del resto uno dei soli cimenti di questi governi che univano l'acqua e il fuoco. Certo, in parte vi è anche un gioco di forza naturale tra formazioni politiche. Ma nello stesso tempo non vi si può forse discernere una forma d'intolleranza laica? Analoga a quella che i loro partigiani rimproveravano un tempo agli avversari cattolici? Riconosco volentieri che la risposta a questa domanda contiene una componente soggettiva, difficilmente evitabile in tale materia.

Un altro esempio - più chiaro - è quello della polemica sul riferi-

mento alle radici dell'Europa nel preambolo della Costituzione europea. Credo che sia un errore ostinarsi su tale questione ed esigere a tutti i costi la menzione al cristianesimo. Per me le implicazioni essenziali del testo sono di altra natura. La vita reale delle persone e i mezzi che ci diamo affinché ciascuno abbia il proprio posto, passano prima del colore delle bandiere. Ma d'altra parte, come non vedere che il rifiuto di menzionare il cristianesimo accanto ad altre radici scaturisce dall'intolleranza pura e semplice? Nessuno storico potrà mai negare un fatto consistente: le culture dei nostri paesi sono tutte tributarie dell'eredità giudeo-cristiana, anche se si deve ugualmente menzionare l'eredità greco romana, quella dei Lumi e qualche altra! Fatico a comprendere perché sia così sconveniente dirlo. Da parte mia, sottoscrivo senza riserve la nozione di "disaccordo fondatore" di cui parla Guillaume de Stexhe in un'altra comunicazione a questa assemblea.

CONCLUSIONI

Le mie conclusioni si basano su tre punti:

- 1) Le prese di posizione ufficiali della Chiesa cattolica in materia di etica non riflettono assolutamente i dibattiti che agitano tale Chiesa. I suoi testi fondatori, che restano il suo riferimento essenziale, non s'ingombrano di grandi principi, ma invitano al rispetto di ogni *essere umano*, alla compassione, alla solidarietà, all'apertura. Il Nuovo Testamento, letto con un po' d'intelligenza, invita ad un atteggiamento che raggiunge, su molti punti, quello dell'umanesimo laico. Mi auguro fortemente che la mia Chiesa torni con più vigore alla sua prima fonte. Così, non solo sarà più fedele al proprio progetto, ma contribuirà anche in modo più credibile ai dibattiti essenziali della nostra società.
- 2) Il diritto non può modellarsi sulle convinzioni di un singolo gruppo, ma deve essere al servizio dell'intera popolazione. In certi paesi d'Europa per altro, la Chiesa cattolica ha già rinunciato al sogno di una "società cristiana". In più contesti tuttavia, l'intolleranza è, in una certa misura, passata in campo

laico. Gli uni e gli altri devono interrogarsi sul loro atteggiamento per non correre il rischio di mettere in pericolo il dialogo e rendere il vivere insieme più difficile per tutti. Perché l'intolleranza degli uni nutre sempre quella degli altri.

- 3) L'urgenza non è quella di difendere gli standardi bensì quella di costruire un'Europa più sociale, più umana per tutti.

Opportunità e condizioni di uno stato laico: un punto di vista cattolico

PAUL LÖWENTHAL

Economista, Professore emerito dell'Université catholique de Louvain, presidente del consiglio interdiocesano dei laici.

Difenderò tre tesi.

Primo. Le fedi e le convinzioni sono una fonte inevitabile di conflitti, dal momento che non si limitano a credenze e culti ma hanno implicazioni antropologiche e, quindi, etiche. Il cristianesimo, in particolare, non è solamente un insieme di credenze varie di un culto: è una fede che dà senso alla vita.

Secondo. Convergenze etiche, e quindi politiche, notevoli, persino fondamentali, sono tuttavia ricondotte a fede e convinzioni, in ogni caso nel nord-ovest dell'Europa. Traducono la nostra lunga eredità comune, greca, giudeo-cristiana e umanista (il caso dell'Islam, che conosco bene, è differente). Senza escludere i conflitti, a volta essi stessi fondamentali, queste convergenze aprono la via a una società democratica pluralista.

Terzo. Le modalità di pluralismo o di Stato laico esistenti sono state indotte da forti passati culturali e politici e non sono generalizzabili all'Europa. E queste tradizioni conducono a visioni differenti in seno anche alle religioni e alle correnti "laiche".

IL CONFLITTO È PROFONDO E INELUTTABILE

Contro l'idea-chiave, ovvero il tabù, di una separazione totale tra Chiesa e Stato, è necessario constatare (principio di realtà e non di volontà!) che non è possibile "confinare" il religioso alla sfera pri-

vata. La separazione è possibile, e auspicabile, tra le loro autorità, ma non nei rispettivi settori di competenza.

Lo Stato, un tempo impeccabilmente democratico e pluralista, non può legiferare in funzione dei valori che dominano la propria società senza rischiare, a nome dell'interesse generale o dell'ordine pubblico, di scontrarsi con le norme di una o dell'altra fede o convinzione. Le religioni, un tempo reciprocamente rispettose della legittimità politica dello Stato di diritto democratico, non possono esercitare la loro autorità morale senza rischiare di urtare le regole giuridiche: come qualsiasi cittadino, come qualsiasi componente della società civile, le Chiese e le correnti filosofiche hanno il diritto, garantito loro dalla libertà di pensiero e di espressione, di fare valere le loro obiezioni.

Nel suo contributo al dibattito, Ignace Berten illustra molto bene tale inevitabile ambiguità. In specifico, illustra come le leggi non si limitano all'ordine pubblico, ma traducono i loro valori morali e, allo stesso tempo, instaurano un'intersezione tra Stato e Chiese (nel senso ampio, comprese le correnti filosofiche istituite). Ci auguriamo che la legge sia fondata su un sistema morale (la dignità umana, i diritti umani), ma lo concretizza in modo contingente e si scontra contro le morali delle diverse fedi e convinzioni che è necessario, e si auspica, far coesistere nella società.

Ciò complica le cose, ma non bisognerebbe eluderlo. Dopo tutto, non è auspicabile che lo sia: alcun umanista, religioso o laico, non può accettare che l'ordine morale si veda strettamente subordinato alle contingenze dell'ordine pubblico o giuridico. La libertà di coscienza è primaria e una padronanza totale dei comportamenti da parte della legge (una legge che non è la morale e che è coscientemente e volontariamente decentrata rispetto all'evoluzione dei costumi) diventerà presto totalitaria. La "neutralità" etica dello Stato laico si scontra contro la libertà di coscienza (e d'espressione): una legge, più morali.

Questa sfida non si presta a soluzioni nette e a priori. Oggi, l'arbitraggio morale passa tramite il discernimento e la deliberazione etica dei cittadini, individualmente o in gruppo. 2 Fa spazio a una

libertà, quindi a un diritto e, a volte, anche a un dovere di insubordinazione. Prima di porre un problema giuridico, sul quale ritorneremo, questa libertà si scontra contro la paura che abita e governa molti nostri contemporanei, così come le istanze religiose, politiche o giuridiche che la regolano. Tra il fanatismo di quelli che hanno certezze e le paure di quelli che hanno dubbi, c'è poco spazio, poiché abbiamo tutti sia convinzioni che dubbi.

CONVERGENZE ETICHE E POLITICHE DA SFRUTTARE

Se, a volte, l'Europa si scontra con religioni e convinzioni filosofiche, è anche e collettivamente l'erede di queste correnti. Tutti noi siamo eredi di un passato culturale costruito su esperienze greche, giudeo-cristiane e umaniste.

Per lungo tempo si è creduto che fosse necessario separare le pratiche religiose, in virtù del fatto che facevano intervenire un agente esterno: un Dio che, in qualità di creatore e attore della nostra storia, ne avrebbe sconvolto il decorso. Da "l'ha voluto Dio" ridotto all'autoritario "è volontà di Dio", una verità trascendente avrebbe soffocato il libero arbitrio e il libero discernimento umani.

Nel mondo cattolico, "l'anti-modernismo" romano ha avuto vita difficile, lasciando ancora oggi tracce nelle proprie pratiche. Tuttavia, il pensiero cattolico si è evoluto e la dottrina ufficiale (che, come il diritto, segue i costumi con il consueto ritardo rispettoso) ha sanzionato ciò che, generazioni successive a Jacques Maritain o Emmanuel Mounier, costituisce un vero e proprio umanismo cristiano. Quest'ultimo si è accostato molto alla visione protestante liberale. Ne parliamo come una sorta di "secolarizzazione", nel senso che l'uomo è ridiventato (come se non avesse mai cessato di esserlo) il centro della nostra fede: il cristianesimo è una religione dell'incarnazione. Crediamo in Dio, ma crediamo anche che Dio ha messo l'uomo, libero e autonomo, al centro della propria creazione.

In pratica, ciò dovrebbe consentire il nostro ricongiungimento. Non per aderire ai luoghi comuni statici, desiderando "ciò che ci unisce e non ciò che ci separa", ma perché ci scontriamo, insieme, con situazioni o evoluzioni che denigrano l'uomo. Mi riferisco soprattutto

to all'Europa, che si costruisce sul modello della globalizzazione in modo affaristico, cinico e, a conti fatti, sempre meno democratico, sempre meno rispettoso dei diritti umani. Al di là delle differenze che non si saprebbero sottostimare, il nostro comune umanesimo, la nostra comune secolarizzazione dovrebbero consentirci di resistere in maniera unita. È quello che difende il Groupe Avicenne, pluralista, che promuove le virtù istituzionali del “disaccordo fondatore” dell'Europa: vi rimando alla presentazione al riguardo in questo volume presentata da Guillaume de Stexhe.

LA GESTIONE DEI CONFLITTI

Non possiamo sapere in anticipo a cosa porteranno i conflitti. La soluzione (in particolare una soluzione europea) deve dunque essere ricercata in una via procedurale, piuttosto che in un enunciato di norme da rispettare. Quest'ultime esistono già ma saprebbero essere solo generali, necessarie come riferimento giurisprudenziale, ma non sarebbero sufficienti a regolare il nostro vivere insieme.

Inoltre, oggi le norme e le procedure in vigore variano fortemente da un Paese all'altro, anche quelle che si dichiarano appartenere a uno Stato laico. E queste condizioni derivano sempre da un passato caratterizzato da lunghi conflitti, spesso delicati. Non traducono solamente compromessi più o meno fragili, ma esprimono tradizioni ancorate oltre che specifiche. Uno Stato o l'Unione europea non potranno quindi ispirarsi in modo massiccio all'esperienza, persino positiva, di uno specifico Paese.

Infine, le differenze e le tensioni non si riferiscono solamente a fede e convinzioni ma sono osservabili anche in seno a ciascuna delle stesse. Con il solo riferimento alla comunità cattolica, alcune divergenze si osservano non solo tra la gerarchia, i teologi e i fedeli, ma sono riconducibili anche alle differenti spiritualità o sensibilità in ciascun luogo. In relazione alle differenti situazioni o eventi del passato, assumono connotazioni differenti anche tra Paesi. Quello in cui il cattolicesimo è dominante o minoritario (in modo stereotipato: il nord e il sud dell'Europa), oppure tra società secolarizzate e società che hanno conservato religiosità tradizionali e una diffidenza nei

confronti dello Stato: l'ovest e l'est.

A volte, un intellettuale del nord-ovest si intende più facilmente con i propri compatrioti umanisti atei piuttosto che con i suoi correigionari dell'Europa centrale... E sicuramente è proprio lì, in seno a ciascuna Chiesa o corrente filosofica, che è necessario approfondire innanzitutto le proprie energie.

Sono segnali favorevoli, a volte inattesi. In merito al velo islamico, due autorità mussulmane, il rettore della moschea di Parigi e il Grande Muftì d'El Azar, al Cairo, hanno dichiarato che si tratta di una prescrizione del Corano ma che, nei Paesi in cui i mussulmani sono ancora una minoranza, si sarebbero assoggettati alla legge. Per quanto riguarda le obiezioni di coscienza, alcuni vescovi belgi hanno rifiutato la possibilità di sottomettersi a una giurisdizione arbitrale pluralista e dichiarato di volersi sottomettere alla giustizia dello Stato.

Ovviamente, questa buona volontà non impedirà la presenza di conflitti. Pertanto, è necessario porsi il problema dell'obiezione di coscienza. Una questione molto delicata: lo è stata a proposito del servizio militare, risolta grazie al ricorso al servizio civile. Lo è ancora di più in questo caso, poiché non si sa neanche su cosa verterà l'obiezione. Sarà necessario delineare procedure giurisdizionali e l'obiezione alla legge dovrà quindi essere prevista e specificata dalla legge stessa! Per cogliere la sfida, non potremo "confinarci" nelle nostre rispettive convinzioni, ma dovremmo accordarci. Sono convinto che sarà difficile, ma non ho alcun motivo per ritenere che sia impossibile.

SPICCARE IL VOLO

In ogni caso, in Belgio l'azione laica e le Chiese cristiane si accordano su un primato della libertà: convinzioni e partiti politici, contrariamente a quanto accaduto in Francia, hanno deciso all'unanimità che sarebbe stato meglio non legiferare contro il velo islamico ma dare libertà alle istituzioni (scuole, ospedali, amministrazioni) di decidere, e inizialmente negoziare, le norme ritenute più opportune. È l'orientamento che speriamo di ritrovare in Europa dove, sfor-

tunatamente, viene ostacolato da molti irredentismi. È per questo motivo che mi sembra sia necessario dare priorità ai dialoghi interni, alle fedi e alle convinzioni, tra spiritualità, nord e sud e, soprattutto, est ed ovest. Se ogni convinzione arriva al tavolo dei negoziati rinchiusa nel comune denominatore delle tendenze interne, i margini di manovra interni saranno irrimediabilmente insufficienti. La negoziazione non è possibile senza libertà: sfortunatamente è proprio questo che fa paura, ovunque.

Il concetto dell'etica che prevale oggi nella nostra società si scontra ancora con la diffidenza di alcuni ("non corrisponde a verità"), all'intolleranza di altri ("una sola verità"), passando per un agnosticismo più pigro che realmente rispettoso ("a ognuno la propria verità"). Potremmo vivere la tensione risultante da un pluralismo di confronto, tollerante, ma impegnato ("ci sono verità dappertutto ma non tutto vale")? 3

Se Dio è morto tutto è permesso? Perché la morale non ha bisogno della religione

ARMANDO MASSARENTI

*Responsabile della pagina “Scienza e Filosofia” del
supplemento culturale del “Sole 24 ore”. Editore della
rivista “Etica ed Economia”*

Ringrazio molto per questo invito. L'idea di invitarmi qui credo sia scaturita dalla lettura di un mio breve articolo, pubblicato nella mia rubrica del Domenicale del Sole-24 Ore “*Filosofia minima*”, che si intitolava “*Dio è morto viva la morale*”. Non è la prima volta che sostengo questa tesi. Questa volta l'ho fatto in poche righe, altre volte in maniera più ragionata, più estesa. Ma ho notato che le battaglie culturali all'insegna della laicità e della cultura scientifica che cerco di portare avanti sulle pagine che curo sul Sole non hanno una grandissima eco. Anche questo mio piccolo articolo è in linea con un ragionare fuori dal coro: un coro che oggi, in Italia, intona motivi assai contrastanti rispetto alle mie piccole, e persino banali, pillole di laicità.

Nel contesto delle pagine culturali io mi occupo soprattutto di filosofia della scienza e di filosofia morale e politica. La bioetica è forse la disciplina dove questo duplice interesse trova una congiunzione piuttosto chiara. Così nel 1996, fiutando insieme ad altri intellettuali - Carlo Flamigni, Maurizio Mori e Angelo M. Petroni - i tempi bui che si stavano avvicinando, ho pubblicato un “*Manifesto di bioetica laica*” (<http://xoomer.virgilio.it/flamusa/manifest.htm>) che devo dire, ha avuto una certa eco, ma soprattutto in negativo.

Vi si affermavano alcuni principi molto tranquilli, molto semplici, quasi banali appunto, incentrati da un lato sulla valorizzazione delle conoscenze scientifiche - si ricordava che le conoscenze scien-

tifiche, di cui si è parlato molto anche oggi, soprattutto in campo biologico, avrebbero provocato una rivoluzione e si ammoniva che l'atteggiamento della religione non avrebbe dovuto essere quello oscurantistico che aveva caratterizzato altre epoche e che quindi, dall'altro lato, era giusto ribadire alcuni principi laici, tra cui soprattutto, direi, la separazione tra religione e etica. Bisogna dunque difendersi dall'idea che esista una sola etica, di ispirazione laica o religiosa che fosse capace di coprire coerentemente l'intero ambito della morale e portare avanti invece l'idea di un'etica che prevedesse, con realismo, fortissime dosi di pluralismo.

Ciò è stato salutato da un profluvio di interventi cattolici tra l'indignato e il sarcastico, mentre non sono stati moltissimi i laici ad esprimersi a favore dell'iniziativa. Per i primi si trattava di principi inaccettabili. Per i secondi esprimere con chiarezza certi valori laici era sembrato scontato, dogmatico e forse anche di cattivo gusto.

Una grande filosofa inglese, Onora O'Neill, era in Italia nei giorni precedenti la pubblicazione del Manifesto. Gliel'ho sottoposto e il suo commento è stato che era ben fatto e completo, ma non capiva che discussione avrebbe potuto suscitare perché ormai quei principi erano da considerarsi completamente accettati da tutti, laici e religiosi. Ma come, mi ha detto, in Italia voi fate un dibattito su questo? Perché? Non sono forse questi i principi che stanno già alla base della laicità di uno Stato? Di qualunque Stato?

Di qualunque Stato laico, ma non dell'Italia. Che francamente credo che non sia affatto uno Stato laico. Le reazioni al Manifesto, come dicevo, sono arrivate soprattutto dal mondo cattolico. Il nostro testo aveva un tono molto distensivo, improntato al tentativo di trovare quell'umanesimo comune di cui abbiamo parlato tanto oggi. Le reazioni invece sono state piuttosto violente. C'è stato una specie di irrisione di questo manifesto, considerato "positivista" per l'enfasi che poneva sulla conoscenza scientifica. Così ho scoperto che dare a qualcuno del "positivista" in Italia è una specie di insulto. Infatti il positivismo è per antonomasia "positivismo volgare". E che c'è un altro insulto relativo alla filosofia morale, che consiste nel dare dell'"utilitarista" a qualcuno o dell'"utilitaristico" a qualche posizione

intellettuale. Di solito l'utilitarismo è definito "egoistico", il che è anche un errore storico e concettuale perché non c'è filosofia morale più altruistica dell'utilitarismo. Anzi, se l'utilitarismo ha un difetto - e in realtà ne ha molti - è proprio quello di essere "troppo" altruistico.

Il manifesto era dunque, secondo i suoi critici, positivista e utilitarista (e anche, altro insulto italico, illuminista). Tutte cose che, anche se non condivisibili in pieno in tutte le loro forme, prese in dosi normali ed evitando alcune punte dogmatiche, sono accettabilissime. Soprattutto se il positivismo è quello che avevamo cercato di esporre noi, incentrato sul fatto che, quando si discute su questioni come quelle della bioetica, la scienza, le ragioni della scienza, non possono essere sempre messe completamente in secondo piano rispetto ad una serie di altre ragioni, altrettanto importanti, di tipo etico e di tipo sociale. In Italia è successo che queste ultime hanno avuto una irragionevole prevalenza fino a ad alimentare un atteggiamento decisamente antiscientifico. Noi abbiamo un Comitato nazionale per la Bioetica che ha sempre messo nell'angolo le posizioni scientifiche e poi ha prodotto - anche se non direttamente, ma comunque ha fatto in modo che il Parlamento producesse e ha dato l'approvazione - a leggi come quella sulla fecondazione assistita, che tra i tanti difetti e mostruosità ha anche quello di esprimere una decisa ostilità nei confronti della libera ricerca sulle cellule staminali embrionali di cui pure si è parlato in questa sede questa mattina.

L'atteggiamento nei confronti della scienza mi è sembrato in questi ultimi anni, da parte della Chiesa, abbastanza ambiguo, nel senso che da un lato ci si è appellati continuamente all'autorità della scienza dicendo che le ragioni per esempio in difesa dell'embrione, per citare solo un caso, dipendevano proprio da una serie di basi scientifiche, mentre dall'altro è stato promosso un atteggiamento apertamente antiscientifico. L'attuale Comitato nazionale per la Bioetica, che ha al suo interno, come i precedenti, una forte componente cattolica, ha più di una volta sostenuto che l'etica serve appunto a limitare e imbrigliare la scienza. Di questo era giustamente scandalizzato un biologo come Cossu questa mattina. Si presuppone che gli

scienziati compiano delle nefandezze incredibili e che quindi sia necessario l'intervento di qualcuno, l'eticista (leggi: il papa), che lo contrasti. Proprio come nella vignetta mostrata da Cossu, dove il politico e il filosofo si trovano a dover spiegare allo scienziato che certe cose non si possono fare perché da solo non riesce a capirle.

C'è stata una propaganda molto forte in questi anni. Basti dire che ogni volta che si parla di eugenetica si evocano i nazisti, con un salto logico che è veramente impressionante.

In questo clima culturale io cerco di fare la mia piccola battaglia. Cerco semplicemente di mettere alcuni puntini sulle "i". E mi fa molto piacere che chi ha organizzato questo convegno se ne sia accorto e abbia pensato di invitarmi.

L'idea che l'etica sia indipendente dalla religione a me sembra l'abc per qualunque persona dotata di senno. È chiaro che tutte le religioni hanno un nucleo etico molto importante e molto forte. Però questo nucleo etico non deve la sua forza alla religione. Non è che con questo io voglia sostenere la legittimità di un'ingerenza nei confronti della religione da parte di altre autorità. Semplicemente ritengo che la discussione razionale sia l'autorità ultima nelle questioni morali, e ad essa si devono appellare per forza anche i teologi. Altrimenti anche il loro mestiere non ha senso. L'enciclica *Fides et ratio* del resto è un appello a non dimenticare che la buona filosofia e la buona teologia, come sapeva bene Tommaso, devono partire dalla ragione.

Ma anche l'atteggiamento nei confronti della razionalità mi sembra molto ambiguo da parte della Chiesa. Si prenda ad esempio un documento molto interessante dal punto di vista dell'etica e della scienza: quello che riabilita Darwin. Lì in pratica si dice, da un lato, che la teoria di Darwin è vera: che non è una "mera ipotesi". Ciò è, tra l'altro, abbastanza rivoluzionario all'interno della Chiesa, che da Osiander a Bellarmino fino ai giorni nostri ha sempre avuto un atteggiamento molto più cauto rispetto alle pretese di verità delle teorie scientifiche. E dall'altro lato però si fa una serie di distinguo che permettono di dare patenti di spiritualità o meno a diverse varianti della teoria darwiniana.

Tra l'altro - lo dico *en passant* e molto brevemente - questo tipo di discussione che è già presente in quel documento ha già avuto la conseguenza indiretta dell'eliminazione dai programmi scolastici dell'insegnamento dell'evoluzionismo. Mentre prima era menzionato, adesso, proprio a partire da una serie di distinguo sulle diverse teorie darwiniane più o meno spiritualistiche o materialistiche, la menzione non appare più nei programmi. Quelle spiritualistiche ovviamente sarebbero coerenti con il magistero della Chiesa e le altre no. Resta il fatto che attraverso questa distinzione poi si è abolito del tutto l'insegnamento per una via che possiamo immaginare, e che è essenzialmente una via politica.

Ma stiamo al testo del documento. L'accettazione da parte del papa delle teorie darwiniane, dicevamo, sembrerebbe un fatto rivoluzionario. Nel senso che credo mai, nella storia della Chiesa, si sia registrato un atteggiamento di questo genere. Mai si è detto che una teoria è vera. E sappiamo che ciò che si contestava a Galileo era proprio che lui sostenesse che la propria teoria fosse vera, mentre la Chiesa difendeva un'epistemologia nello stile "salvare i fenomeni". Se tu mi dici che è una bella favola - come avrebbe fatto Cartesio, capendo la lezione - che spiega tante cose ma senza dire che è vera, va benissimo così e sarai salvo. Invece Galileo si incaponì con la sua epistemologia realistica e le cose andarono come andarono.

Sempre nel documento del Papa si affrontava anche la questione delle origini dell'intelligenza umana. E lì c'era chiaro il monito a non occuparsene troppo o comunque a vedere un po' in maniera negativa gli studi sulle origini dell'intelligenza dal punto di vista evoluzionistico. Ma questo è un terreno molto interessante dal punto di vista anche delle novità scientifiche degli ultimi anni, che portano proprio verso una concezione della coscienza e verso una spiegazione delle origini della coscienza sempre più di carattere evoluzionistico e di tipo darwiniano.

Nel documento dunque c'è un atteggiamento ambiguo: da un lato si accetta la teoria darwiniana e dall'altro se ne disconoscono alcuni esiti che invece sono quelli oggi più innovativi.

Sono solo alcuni elementi per dare il senso di qual è il contesto

specificamente italiano che negli ultimi anni ha portato a una radicalizzazione delle posizioni e a una intrusività eccessiva da parte del mondo cattolico sulle questioni etiche e sulle questioni culturali in generale.

Quello che io cerco di fare è semplicemente di fare un po' di contro-cultura rispetto a questo. L'ho fatto appunto l'ultima volta con questo piccolo articolo sostenendo che se Dio è morto la morale si rafforza e non si indebolisce come invece si sostiene di solito.

La separazione tra etica e religione è uno dei capisaldi del pensiero moderno (e non solo, visto che io nel mio ragionamento prendevo le mosse da Platone).

Si accennava anche questa mattina al fatto che molte reazioni e molti tentativi del mondo cattolico di influire di più sulla società e sulla politica sono dettati più dalla paura di qualcosa di negativo e di pericoloso che non dal desiderio di diffondere un messaggio in positivo.

La paura più forte è a mio parere quella appunto che certi valori tradizionali siano destinati a una crisi totale se manca l'ancoraggio religioso.

Quindi la famosa frase di Dostoevskij "Se Dio è morto tutto è permesso" è interpretata nel senso che senza Dio avremo un'anarchia completa, una degenerazione dei costumi, una negazione di ogni valore morale. In definitiva non avremo nessun appiglio concreto che ci permetta di comportarsi eticamente.

A mio parere ciò è semplicemente falso. È falso da un punto di vista teorico, nel senso che una delle conquiste maggiori del pensiero moderno è - come dicevo - proprio la capacità di distinguere la morale e la religione; la stessa religione se accetta di entrare in questo gioco razionale di discussione razionale su ciò che è buono e su ciò che non lo è, non può che far riferimento al ragionamento morale. Non nego affatto - anzi direi che sono assolutamente convinto di questo - che la religione abbia una funzione utilissima nel diffondere una serie di valori morali. Però deve comunque ammettere quella distinzione. Altrimenti sarà facile criticarla come ingiusta.

Ma il detto "Se Dio è morto tutto è permesso" si è dimostrato

falso anche dal punto di vista empirico, oltre che teorico. Se si guarda ai comportamenti e alle credenze reali delle persone, si vede che, nelle indagini sociologiche - per esempio quelle commentate da Raymond Boudon in *Declino della morale, declino dei valori?* edito dal Mulino - si vede che in realtà questo declino, nella testa delle persone non c'è. Non c'è affatto un atteggiamento immorale diffuso nelle popolazioni dei paesi secolarizzati. Non è vero neppure che ci sia un declino dei valori religiosi. Semplicemente questi si trasformano, diventano meno dogmatici, come abbiamo potuto sperimentare proprio nelle interessanti discussioni di oggi, proprio come mutano pur restando assai saldi i valori collegati alla famiglia, al matrimonio e alla fedeltà coniugale.

Quello che cambia - e questa è l'osservazione secondo me più interessante di Boudon, che riprende una famosa distinzione di Max Weber - è il modo di legittimare l'autorità. Non abbiamo più una prevalenza della legittimità di tipo tradizionale né di tipo carismatico, ma tende a prevalere la legittimità di tipo razionale.

Oggi si mettono in discussione verità di ogni genere: scientifiche, religiose o politiche. Questo lo fa una amplissima parte della popolazione ma, cosa importantissima da sottolineare, senza cadere in quel relativismo, o quel nichilismo, che viene denunciato da chi vorrebbe rimettere in campo dei valori forti o una morale unica. Che è ciò che si fa in maniera assai pervasiva (e irrealistica direi) oggi in Italia.

C'è invece in atto, secondo Boudon, che condivido, un processo di razionalizzazione dei valori, per cui gli stessi valori religiosi sono ricondotti a una dimensione più terrena e meno ultramondana. Prevalgono quelle religioni che si riferiscono a una dimensione più umana e a una possibile felicità terrena, che vengono preferite alle visioni cupe della religione tradizione tutta orientata a ciò che accadrà dopo la morte.

Questo, lo ribadisco, è il risultato di questi studi empirici di tipo sociologico. I quali mostrano un'altra cosa assai importante: che la gente non nega affatto né che esista la verità, né che si possa distinguere tra buone o le cattive azioni. Semplicemente, la gente ha un

atteggiamento più critico e più razionale rispetto a queste cose.

Negli ultimi anni abbiamo potuto osservare l'insorgere di una strana convergenza tra pensatori di orientamento opposto: da un lato i pensatori "postmoderni", che si compiacevano di una forma di relativismo dovuta alla fine delle "grandi narrazioni", e dall'altro i pensatori di stampo conservatore o religioso che reagivano a questo tipo di relativismo ma che comunque mostravano di condividere l'analisi dei postmoderni.

Ora io credo che invece l'analisi sia sbagliata. E che quindi ci sia un terreno molto fertile per la discussione sui valori, che non vanno ridotti a una mera questione di gusti.

Chiudo proprio con una specie di appello a non cadere in questa trappola, che consiste nel credere che delle due l'una: o abbiamo una morale unica precisa, definita, forte, coerente, fondata su delle radici religiose (che poi queste non sono mai state davvero così salde come si dice: anche questa è pura illusione) oppure abbiamo il nulla.

Abbiamo invece un enorme spazio per la razionalità, una enorme capacità di discutere sui valori morali, di capire che cosa è giusto e cosa non è giusto. E questa capacità va valorizzata anche nei casi più difficili. Come quelli che abbiamo trattato questa mattina. Come la questione delle cellule staminali, per esempio, o la questione della fecondazione assistita, cui accennavo sopra.

Non pensiamo che siccome certi casi sono difficili allora la soluzione deve per forza riferirsi a una qualche autorità che ci dice che cosa dobbiamo fare. Dobbiamo allenarci a ragionare e a capire.

Un'ultima battuta su quello che nel nostro strano paese è usato come un insulto: "utilitarista". Avete notato il tenore dell'argomento usato da Cossu questa mattina, sulle cellule in sovrannumero che invece che alla ricerca sono destinate al cestino? Ebbene, questo è un tipico caso in cui l'utilitarismo, cioè una forma di ragionamento morale che ci suggerisce di fare il male minore, propone la posizione più sensata e condivisibile per la maggior parte delle persone.

La nonviolenza come apertura religiosa e superamento delle insufficienze del laicismo nella comprensione della realtà

FRANCESCO PULLIA

studioso, storico delle religioni.

Voglio ringraziare gli organizzatori, in particolare Marco Pannella ed Emma Bonino per avermi affettuosamente invitato a parlare oggi, così come ringrazio anche per l'apporto organizzativo Maurizio Turco e Marco Cappato.

Il secolo che si è chiuso da poco, sotto l'influenza dello scardinamento operato dapprima da Nietzsche e successivamente da Heidegger, scardinamento importantissimo senza di cui a mio avviso non è possibile porre il problema religioso oggi o discuterlo, ha prodotto degli esiti destrutturanti che hanno messo in luce l'aspetto, oserei dire, aleatorio delle ideologie, di quelle che Jean-François Lyotard, in un libro del 1979 che poi ha fatto epoca, *La condizione postmoderna*, ha chiamato, a mio avviso giustamente, le grandi narrazioni. Una volta cadute queste, si sono spalancati, aperti, nuovi orizzonti e anche inesplorati sentieri.

Fissando lo sguardo sul tempo presente, l'uomo postmoderno, l'uomo della tarda modernità ha visto riaffacciarsi cumuli di macerie, ha riascoltato gemiti, urla lancinanti, visioni di olocausti.

Le ferite inferte dall'ultimo conflitto mondiale non si sono ancora rimarginate ma, contrariamente a quanto sarebbe lecito auspicare, il corpo della storia continua ancora ad essere devastato, martoriato, da atrocità e da sgomenti da lasciarci interdetti.

È come, ancora una volta, se la tremenda e angosciante interrogazione di Giobbe o il lamento di Geremia continuassero ad essere frustrati, delusi dal problematico silenzio di Dio.

Su questo trovo molto interessante tutta l'analisi che ha fatto

anche la teologia giudaica contemporanea, in particolare penso ad Andréé Neher, che ha scritto, diversi anni fa, *L'esilio della parola, dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*

E nell'animo umano che cosa è sorto? Nell'animo umano è sorto disincanto, disillusione; non solo, ma sono ritornati come preponderanti, fondamentali quegli interrogativi che le ideologie si spacciavano di avere risolto e che, invece, hanno miseramente e meschinamente occultato.

Gettando la propria maschera, i sistemi totalitari e totalizzanti hanno mostrato di avere delle fondamenta di argilla, di reggersi su un vuoto imbellettato, tanto enigmatico quanto inquietante.

E la drammaticità di questa situazione, inevitabilmente, ha avuto come immediato e consequenziale riflesso un incontenibile anelito al sacro, ad una sacralità che deve conferire un senso, una pregnanza all'erratico incedere, al vagare del soggetto contemporaneo.

Nelle sue forme tradizionali il laicismo, purtroppo, non ha saputo o voluto cogliere la sfida di questo appello, la sfida di questa sacralità, manifestando mancanza di adeguati strumenti ermeneutica, interpretativi, finendo per trovarsi spiazzato, forse anche perché rinunciatario, incapace di leggere il presente e anche di prefigurare il futuro. Ha denunciato ancora la necessità di scrollarsi di dosso quei cascami che, di fatto, ne hanno impoverito la portata progettuale riducendola ad una sterile posizione di accatto, a rimorchio invece, di una raffinatissima e pervasiva strategia clericale.

Già Walter Benjamin, nelle sue *Tesi di filosofia della storia* del 1940, anno del suo suicidio alla frontiera spagnola, da una parte aveva denunciato e irriso le insufficienze dell'arroganza positivistica (e non si intende qui il positivismo nel senso indicato da Massarenti ma quello spinto all'eccesso e poi sfociato in una forma di religione, come in Spencer o Comte, che di fatto ha sostituito l'uomo a Dio, arrivando ad esiti di fanatismo) incapace di conoscere le contraddizioni e gli inganni della realtà e di appropriarsi di una umana esigenza di emancipazione, dall'altra aveva contestato allo storicismo di accontentarsi "di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia", imprigionando la storia stessa in un processo

continuativo che non riconosce, invece, l'urgenza, la necessità di una rottura, di una irruzione messianica che possa sprigionarsi attraverso la piccola porta di ogni istante¹.

Ma per tornare più direttamente ai nostri giorni, non si può non notare come l'arrendevolezza del laicismo abbia il suo contrappeso nella straripante invadenza delle istituzioni ecclesiastiche che si sono reputate legittimate dagli eventi ad occupare uno spazio rimasto vuoto, vacante e da ricoprire.

E così la Chiesa ha accentuato un ruolo al tempo stesso diligente e/o dialogante ma autoreferenziale, rivolto all'esteriorità, nello stesso tempo accentratore e si è accreditata come gelosa custode di una religiosità fondata sull'arbitraria delega, sulla mediazione frustrando l'esigenza vera, reale al sacro e all'alterità del soggetto contemporaneo. A proposito di alterità è interessante quanto ieri il professor Prini ha detto a proposito di una filosofia della relazione io-tu. È fondamentale sia nei rapporti intersoggettivi umani che nei rapporti con un totalmente altro. Sarebbe opportuno poi approfondire non solo il pensiero di Martin Buber ma anche di Abraham Joshua Heschel, altro filosofo ebraico contemporaneo, per cui non è l'uomo in cerca di Dio ma è Dio in cerca dell'uomo, e poi di Emmanuel Lévinas e Vladimir Jankélévitch.

Tanto per tornare al nostro tema, la Chiesa si permette d'essere cinica e anche il professor Lowenthal ha accennato tra le righe a questo cinismo espresso macroscopicamente dall'ostentazione della malattia del Pontefice e dalla sua spettacolarizzazione, come se la mano tremula del Pontefice, su cui indugiano le telecamere, finisse poi per avere lo stesso valore, e non è una provocazione la mia, dell'organo genitale di una pornstar, in una sequenza hard, in una fase di iperrealismo esasperato, come direbbero Guy Debord o Jean Baudrillard, spinto talmente all'eccesso da eludere il senso della fragilità, da togliere il senso della drammaticità e sostituirlo con quello, appunto, della spettacolarità.

Si elude però così, di fatto, come ha fatto anche il laicismo, che il senso intimo della religione sta invece nel suo carattere liberante o, per utilizzare un linguaggio di un pensatore, di un credente sine

glossa e al di fuori dagli schemi come Sergio Quinzio, “nella trasformazione della realtà, e cioè nella trasformazione della storia, nell’uscire dal cerchio vuoto della nostra vecchia vita e della nostra vecchia morte”²².

Paradossalmente l’atteggiamento della Chiesa somiglia a quello del centurione romano che viene descritto in un romanzo che ha fatto molto scalpore nel ‘37, di von Horvath, *Gioventù senza Dio*.

Disquisendo su un quadro sulla crocifissione, l’autore si domanda il motivo per cui quell’opera gli viene in mente e rinviene la spiegazione nella raffigurazione di un milite romano. “Che cosa aveva fatto?”, si chiede incalzando. “Aveva presieduto alla crocifissione di un ebreo. E quando l’ebreo era morto aveva detto: “In verità così non muore nessun uomo”. Dunque, aveva riconosciuto Dio. E continua, “che cosa fece, dopo? Che conseguenze ne trasse?”.

La risposta è tanto angosciante quanto disarmante: “Rimase tranquillamente ai piedi della croce”²³.

Un fulmine solca la notte, la terra trema, la tenda nel tempio si strappa. Il centurione non si muove. Riconosce di nuovo Dio mentre muore sulla croce, si rende conto che il mondo al quale egli stesso appartiene è condannato a morte ma, imperturbabile, resta lì, “tranquillamente ai piedi della croce”.

Passano gli anni, i barbari vengono alle porte e lui, il centurione, sa perfettamente che avrebbero distrutto tutto, e cosa fa? Non fa assolutamente niente. Conduce una tranquilla vita di pensionato. “Aveva”, scrive lapidariamente von Horvath, “capito. Il grande Impero romano”²⁴.

Ma, tornando a noi, se così stanno le cose, alla dimensione ecclesiastica e a quella laicistica, che sono entrambe facce, risvolti, della stessa medaglia, occorre allora concepire un’alternativa, un oltrepassamento. E mi piace utilizzare il termine oltrepassamento, termine nietzscheano che io amo particolarmente.

Ed ecco allora la nonviolenza, intesa come filosofia di una radicale differenza che, senza più alcuna mediazione, accoglie e vivifica l’istanza religiosa, rinnovandola perpetuamente e portandone i contenuti all’interno della società.

Non si tratta di adottare alcunché di velleitario ma di seguire fino in fondo, fino alle estreme conseguenze, un percorso che, per dirla alla Michelstaedter, è quello del persuaso, cioè di colui che ha in sé la vita, che sa rendersi senza posa fiamma, squarciando l'oscuro abisso dell'insufficienza senza approdare a lidi facilmente consolatori⁵.

E nel concretarsi, nel farsi della nonviolenza, il centurione romano, cui prima ho accennato, di von Horvath, è chiamato a ridestarsi allora dall'indolenza, dalla cecità, per farsi carico del dramma del Cristo morente, per lasciarsi sconvolgere dalla luce abbagliante che è emanata dalla sofferenza.

Si sa, a questo punto, quanto rilievo abbia dato Ernst Bloch alla tradizione ereticale e come egli abbia visto all'interno del cristianesimo lo stesso ateismo⁶.

Ebbene, Bloch si soffermava molto sul valore prometeico dell'eresia, considerata come un "varcare le frontiere" e sosteneva la necessità di leggere la Bibbia stessa *sub specie* di storia degli eretici continuamente operante. Che cosa includeva, che cosa immetteva Bloch? Immetteva un *principio speranza*.⁷

Ora anche il teologo Jürgen Moltman fa proprio questo principio ma mentre in Bloch esso è un movimento di rivolta antiautoritaria, il Moltman invece questo movimento viene tutto iscritto all'interno di un disegno escatologico incardinato in Dio.

È il principio che si ritrova all'interno della nonviolenza ed è il principio che è stato per esempio instaurato, nella filosofia italiana, da Aldo Capitini come un attivo coinvolgimento del caduco, del transeunte.

Non a caso, Aldo Capitini parla della compresenza dei morti e dei viventi⁸. È un principio che ritroviamo nell'azione nonviolenta di Lanza del Vasto o in Ferdinando Tartaglia o, ancora, nella dialettica maieutica e comunicativa di Danilo Dolci⁹.

E, a questo punto, non posso non citare l'opera di un autore che io amo particolarmente. Ne *Le due fonti della morale e della religione*, del 1932, Henri Bergson contrapponeva la religione statica, cui corrisponde la società chiusa, a una religione dinamica cui corri-

sponde una società aperta perché in presa diretta con lo sforzo creatore che la vita manifesta ed è animata da un mistico e ardente amore per l'umanità¹⁰.

Ecco, io credo che in questa prospettiva di dinamismo, di dinamicità è incluso tutto l'oltrepassamento nonviolento che, come giustamente ha affermato Angiolo Bandinelli, si ritrova nella religiosità anticonfessionale dei radicali e che va oltre il laicismo cupamente avvolto nei propri dogmi, nelle proprie ipocrisie¹¹.

E finisco. Sicuramente Pannella, se non una metafora, è senz'altro una icona vivente di una tensione assoluta ma non assolutistica. Con il suo gandhismo riformato calato nel cuore della secolarizzazione, ha, infatti, reinventato la polimorfica sacralità di un'azione che è, innanzitutto, vitalistica interrogazione e, appunto, segno inequivocabile di un'apertura che non si arresta mai nell'assimilazione del già dato ma religiosamente irrompe nel sociale e cresce facendosi collettiva.

1. Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Angelus Novus, tr.it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 1976, pp. 82-83
2. Sergio Quinzio, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano, 2001, p.61
3. Ödön von Horváth, *Gioventù senza Dio*, tr. it. B. Maffi, Bompiani, Milano, 1974, p. 57
4. ibidem
5. Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano, 1982
6. Ernst Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr.it. F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 31
7. ivi, p. 61
8. Aldo Capitini, *Religione aperta*, Neri Pozza, Vicenza, 1961, p. 17
9. Giulio Cattaneo, *L'uomo della novità*, Adelphi, Milano, 2002, pp. 36-37
10. Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr.it. M. Vinciguerra, Edizioni di Comunità, Milano, 1973
11. Angiolo Bandinelli, *L'anticlericalismo religioso di Pannella*, in "L'Opinione", 7-8 settembre 2001

Le convinzioni nello spazio e nel dibattito pubblici: poste in gioco per la formazione e l'educazione

THIERRY TILQUIN

Sacerdote, Direttore del CeFoC, centro interdiocesano che si indirizza prioritariamente alle tematiche laiche. Vice-presidente del Conseil de la jeunesse catholique.

Come teologo cattolico, sono portato a lavorare in luoghi di formazione e istruzione che non conducono né all'insegnamento né al mondo accademico. L'obiettivo del Centro di Formazione Cardijn è di organizzare corsi di formazione sulle questioni di senso e fede negli ambienti popolari. In un contesto in cui gli uomini e le donne sono resi fragili dalle condizioni di vita nel mondo del lavoro, dalla disoccupazione, nei quartieri o nelle prigioni, lavoriamo e riflettiamo sulle dimensioni umane, sulla società nella quale viviamo, sui valori etici e sulle differenti convinzioni che ci animano, cristiani o meno, religiosi o non religiosi o laici.

Il mio intervento sarà centrato sul ruolo svolto dalle convinzioni nello spazio e nel dibattito pubblici. È una posta in gioco democratica, una posta in gioco per il progetto "Europa". È anche una posta in gioco per la formazione e l'istruzione. La mia proposta si situerà al di qua delle questioni istituzionali relative ai rapporti tra le religioni e la laicità, tra le "Chiese" e lo Stato.

USCIRE DAL BAGNO DELLA GIOVINEZZA CRISTIANA

In Europa, molti cristiani hanno acquisito l'esperienza cristiana immergendosi in una comunità e una cultura fortemente impregnate dalla religione e dalle sue istituzioni. In un certo senso, proprio come

Obelix era caduto nel paiolo della pozione magica sin dalla sua infanzia, il bambino è stato immerso nel bagno della giovinezza cristiana. La famiglia, la Chiesa e persino la società lo inquadravano e lo proteggevano per tutta la vita, attraverso il catechismo, l'insegnamento, il clero, le pratiche, i sacramenti, la morale e così via. Tutto ciò forniva punti di riferimento per vivere e trovare un proprio posto nel mondo. L'identità cristiana era vissuta prima di tutto come un'appartenenza della Chiesa alla propria pratica e morale.

Questa identità cristiana massiccia, che si imponeva agli individui e, collettivamente, alle modalità di vita e dell'organizzazione sociale, ha prodotto i propri antidoti. È stata battuta soprattutto da correnti laiche che rivendicavano e difendevano l'autonomia e la libertà, la tolleranza e l'apertura. Tuttavia, questa rivendicazione di autonomia e libertà è stata anche fatta propria dalle correnti cristiane all'interno della stessa Chiesa cattolica.

È in questo modo che l'adesione alla fede e alle tradizioni cristiane come appartenenza a una Chiesa sono diventate oggi l'oggetto di un approccio e di una scelta personale e non più un'evidenza sociologica e culturale. D'altronde, il Concilio Vaticano ne aveva già preso atto nella dichiarazione sulla "libertà religiosa". Da allora, la società si è profondamente laicizzata. Un tempo al centro della scacchiera, le istituzioni religiose, al pari della laicità organizzata, sono indotte progressivamente a rifugiarsi in nicchie o nelle proprie sacrestie per difendere il loro spazio come quel piccolo villaggio dei galli di Asterix e Obelix che resisteva all'annessione nell'impero romano in nome delle proprie tradizioni, del proprio modo di vita, delle proprie credenze e convinzioni.

In un certo senso, la lotta tra laicità e religioni potrebbe apparire come un combattimento in retroguardia. Eppure, se l'adesione alle istituzioni religiose registra un notevole calo, la fede cristiana non è scomparsa. Se oggi esistono Chiese senza cristiani, esistono anche cristiani senza Chiesa. I giovani d'oggi non mostrano particolari allergie rispetto alle istituzioni religiose e, in senso più ampio, nei confronti della fede cristiana, poiché non hanno conti in sospeso e non la conoscono veramente. Potrebbero anche rimanere indifferenti, ma

potrebbero anche riscoprire la fede cristiana sotto una nuova luce.

I riferimenti cristiani costituiscono ormai solo una parte dell'identità personale e delle identità collettive. Come scritto da Amin Maalouf ne "L'identità": "L'identità di ogni persona è costituita da una moltitudine di elementi che non si limitano ovviamente a quelli che figurano sui registri ufficiali. Per la stragrande maggioranza degli individui c'è, di sicuro, l'appartenenza a una tradizione religiosa; a una nazionalità, talvolta a due; a un gruppo etnico o linguistico; a una famiglia più o meno allargata; a una professione; a un'istituzione; a un certo ambiente sociale... Ma la lista è assai più lunga, virtualmente illimitata; si può sentire un'appartenenza più o meno forte a una provincia, a un villaggio, a un quartiere, a un clan, a una squadra di sportivi o di professionisti, a una banda di amici, a un sindacato, a un'impresa, a un partito, a un'associazione, a una parrocchia, a una comunità di persone che hanno le stesse passioni, le stesse preferenze sessuali, gli stessi handicap fisici, o che sono messe di fronte agli stessi rischi.

Tutte queste appartenenze non hanno evidentemente la stessa importanza, a ogni modo non nello stesso momento. Ma nessuna è totalmente insignificante. Sono gli elementi costitutivi della personalità, si potrebbe quasi dire "i geni dell'anima", a patto di precisare che la maggior parte non sono innati". E lo stesso Amin Maalouf precisa: "L'identità a una sola appartenenza radica negli individui un atteggiamento parziale, settoriale, intollerante, dominatore, qualche volta suicida e li trasforma molto spesso in assassini o in sostenitori dell'omicidio". È a questa deriva che possono condurre i fondamentalismi di tutte le tendenze e le società teocratiche, come le società dove trionferanno e si imporranno "i valori di potere e dell'oro" per riprendere l'espressione utilizzata dall'On. Bonino e dall'On. Pannella.

Oggi siamo quindi usciti dal bagno della giovinezza cristiana e la maggior parte dei giovani non vi è più immersa sin dalla nascita. Il contesto culturale nel quale viviamo è completamente differente, contrassegnato subito dalla pluralità delle convinzioni. In qualche modo, uscendo dal bagno della giovinezza cristiana, ci siamo risco-

perti nudi come Adamo ed Eva. La condizione umana nelle nostre regioni è quella di uomini e donne che sono indotti a scegliere appartenenze e riferimenti, a negoziare e a trovare un accordo su quello che vogliono costruire in comune per il benessere dell'umanità. In queste scelte e in questi dibattiti, la voce dei cristiani è una voce che si confonde con le altre.

Tuttavia, allo stesso tempo, con una potenza straordinaria, una società neo-liberale fondata sul mercato e sul consumo di massa tende a imporre le proprie norme, i propri valori, il proprio senso limitato dell'umano e del sociale. Con il suo seguito di disuguaglianze rafforzate, ingiustizie palesi e culture alterate.

La questione è di sapere se le convinzioni religiose e non religiose, nella loro pluralità e nelle loro differenze, possono costituire luoghi di risorse dai quali poter "rifondare il mondo"¹. Senza tuttavia ritornare alla situazione passata in cui la convinzione cristiana occupava in modo autoritario tutto lo spazio pubblico. Ma anche senza volerla escludere, come imposto da alcune correnti laiche.

LE CONVINZIONI NELLO SPAZIO E NEL DIBATTITO PUBBLICI

È semplicemente un'illusione credere che le convinzioni religiose, atee, laiche e agnostiche riconducono o potrebbero ricondurre puramente e semplicemente alla sfera privata. Sono presenti nello spazio pubblico attraverso le istituzioni che le portano o le rappresentano.

Sono presenti negli atti, nelle pratiche e nei modi di vivere degli individui che le rivendicano. Gli attentati dell'11 settembre 2001 e l'omicidio di Theo Van Gogh ne sono la testimonianza tragica. Quello che viene chiamato "il caso Buttiglione" è un chiaro esempio: non è possibile separare completamente le convinzioni di un individuo dal proprio impegno pubblico e, nel caso specifico, dal proprio impegno politico.

È il motivo principale per il quale l'espressione delle convinzioni nello spazio e nel dibattito pubblici assume un ruolo importante. In questo modo si evita che tali convinzioni non restino accantonate nella sfera privata e che le possibilità etiche al servizio degli interes-

si o dei gruppi privati non siano soffocate. Da questo punto di vista, la trasparenza è un valore democratico. Tuttavia, bisogna comunque sottolineare che la ricerca di una trasparenza totale, che sfiora la violazione dell'intimo, costituisce una deriva totalitaria.

Le convinzioni devono esercitare un ruolo critico nei confronti della società. È sulla base di ciò che crediamo e speriamo e della nostra visuale di un altro mondo che ci interroghiamo e criticiamo il mondo attuale o la situazione nella quale viviamo. Inoltre, le convinzioni possono anche costituire una motivazione per mettere in atto l'azione che consentirebbe di modificare le cose. In questa misura, la convinzione cristiana, e quindi la Chiesa e le comunità cristiane, possono essere luoghi dove poter prendere distanza e distacco nei confronti del modo in cui si costruiscono la società e il mondo. Sono anche luoghi di rinascita, di ispirazione e di ritorno alle origini. Per questo motivo, oggi molti cristiani si dedicano ad associazioni cristiane o pluralistiche che sviluppano uno sguardo e un'azione critici sulla globalizzazione dell'economia, dello sfruttamento delle risorse naturali, delle disuguaglianze Nord-Sud, della costruzione dell'Europa, dello sviluppo duraturo e così via.

Si potrebbe quindi comprendere che lo Stato sostiene, in una certa misura e a certe condizioni, le differenti istituzioni religiose e laiche affinché possano assumere questo ruolo di presa di distanza nella società.

Tuttavia, se le convinzioni sono critiche, nello stesso movimento, devono sottoporsi alla critica, interna ed esterna, e lasciarsi interpellare nello spazio e nel dibattito pubblici. La laicità dello Stato è garante di questo dibattito. Ciò consente di evitare derive soprattutto fondamentaliste o settoriali. In questo modo, ai differenti livelli, le istanze delle Chiese, come le comunità cristiane, avrebbero interesse a entrare serenamente nel dibattito pubblico, senza paura né complessi. Ciò consentirà loro di ritrovare credibilità e di affilare la loro pertinenza nella vita sociale.

LE POSTE IN GIOCO PER LA FORMAZIONE E L'ISTRUZIONE

Educare vuol dire "far uscire", far crescere, aiutare gli individui a

vivere liberi, con le proprie gambe e felici; fornire loro gli strumenti e i mezzi per partecipare alla vita della società e poterla trasformare. Per utilizzare il termine del sociologo Alain Touraine, vuol dire formare “soggetti-attori”. Educare e formare vuol dire anche aiutare a uscire dalla gabbia nella quale una cultura o una educazione potrebbero rinchiodare. Vuol dire fare opera di liberazione. Formare vuol dire altresì consentire agli individui di fare un cammino verso il proprio modo di pensare e di aprirsi allo spazio pluralista delle convinzioni.

Questo percorso interessa qualsiasi essere umano, sia adulti che giovani. Nei procedimenti educativi e nei percorsi di formazione dei “soggetti-attori”, non è né possibile né auspicabile stendere un velo sulle convinzioni, sia religiose che non religiose.

La prima posta in gioco è quella della MEMORIA. Nell’istruzione e nella formazione, siamo indotti a confrontarci con la nostra memoria personale e collettiva: quella della famiglia, della nazione, della storia, delle tradizioni religiose, la memoria operaia, la memoria dei “Diritti umani”, degli ideali della Rivoluzione francese, la memoria delle tradizioni democratiche e così via. È sia la memoria nel suo aspetto cupo e violento che nel suo aspetto luminoso. Non si tratta semplicemente di un ricordo, né dell’acquisizione delle conoscenze, ma di un’appropriazione che consente di situarsi oggi, di costruire un senso oggi, di giudicare il presente e alimentare le convinzioni. A questo scopo, il preambolo della Costituzione europea potrebbe essere l’espressione di una memoria pluralista e conflittuale sulla cui base poter costruire un progetto europeo.

La seconda posta in gioco riconduce alla PLURALITÀ. Nell’istruzione e nella formazione siamo indotti a confrontarci con altri essere umani, altre culture, altri concetti di vita, altre convinzioni. I luoghi di formazione devono quindi essere luoghi di apprendimento del dibattito democratico, luoghi dove si possa interpellare ed essere interpellati, luoghi dove elaborare un vivere insieme.

Per quanto riguarda la terza posta in gioco, interessa la dimensione del PROGETTO. I luoghi di istruzione e formazione devono poter condurre gli individui a costruire progetti a livello personale e

collettivo, a proiettarsi nel futuro, a porsi domande di orientamento della società e del senso della vita: dove andiamo?

Questa tripla dimensione della memoria, della pluralità e del progetto consente agli esseri umani di acquisire uno spirito critico e di acquisire capacità di azione.

TIMIDI PROGRESSI

Tuttavia, è necessario constatare che, oggi, le priorità di questi luoghi di formazione o di istruzione non incontrano affatto o molto poco queste dimensioni costitutive dell'essere umano. I percorsi di formazione nelle scuole e nelle università sono orientati essenzialmente verso l'acquisizione del sapere o delle competenze che consentono agli individui di entrare nel mercato del lavoro e del consumo. I corsi di religione e di morale laica, da noi, costituiscono a volte il solo spazio dove poter affrontare le questioni fondamentali della vita e del senso. Tuttavia, al pari dei corsi di storia e di filosofia, sono spesso considerati come secondari. Sono i primi a "saltare" quando si annunciano tagli del budget.

Ci si potrebbe anche interrogare sul futuro delle formazioni teologiche, delle scienze religiose, delle facoltà di teologia, sugli orientamenti della formazione nei seminari (per quanto esistano ancora seminaristi), così come della formazione dei professori di religione mussulmana.

Tuttavia, sono consentiti sforzi per i poteri pubblici. Nella comunità francese del Belgio, ad esempio, le scuole hanno la possibilità di introdurre "atelier filosofici" sin dalla scuola di livello inferiore; i bambini possono esprimersi e dibattere in gruppo su questioni relative al senso della vita.

È necessario ricordare anche tutto il lavoro di educazione e di formazione realizzato in una piccola parte del mondo associativo, in alcuni movimenti e organizzazioni di istruzione permanente e nelle organizzazioni giovanili: costituiscono luoghi di risveglio e di formazione alla dimensione critica e cittadina, luoghi di apertura alle questioni etiche e del senso dell'azione, luoghi di confronto tra individui con convinzioni religiose differenti, tra cristiani, mussulmani,

laici, luoghi di apprendistato della solidarietà, del legame sociale, del dibattito democratico, della presa di decisione. In Belgio, molte di queste organizzazioni sono sostenute dai poteri pubblici.

CONCLUSIONI

È urgente che le questioni del senso e della convinzione prendano posto nello spazio e nel dibattito pubblici. Queste questioni non riconducono unicamente alla sfera privata.

Le convinzioni religiose e non religiose, in particolare la convinzione cristiana, possono costituire risorse e competenze potenti per resistere alla potenza totalitaria del mondo delle tecnoscienze, dell'economia e delle finanze e per poter costruire un mondo più giusto, più solidale e più fraterno.

Al giorno d'oggi, una delle poste in gioco principali è quella di aiutare soprattutto i giovani a costruire o arricchire convinzioni in un mondo in cui alcune forme religiose e alcune potenze politico-mediatiche si stringono la mano per "lavare" i cervelli e, parafrasando l'espressione del patron della rete televisiva privata francese TF1, "vendere alla Coca Cola un po' di tempo del cervello umano disponibile".

Laicità e religione : un disaccordo fondatore

GUILLAUME DE STEXHE

Professore ordinario di filosofia morale e di filosofia della religione alle Facoltà universitarie St Louis (FUSL) di Bruxelles. Membro del comitato consultivo di bioetica del Belgio.

Cercherò di non perdere troppo tempo, ma vorrei cominciare col comunicarvi la mia felicità. È importante essere felici perchè anche la democrazia è una felicità, è un regime politico che dà la felicità, e se noi non sentiamo la felicità nel discutere gli uni di fronte agli altri, sono persuaso che la democrazia non è destinata a durare; la condizione della sopravvivenza della democrazia è il piacere di tutti noi nel partecipare a questa stessa democrazia.

Vorrei inserirmi nel contesto generale proposto da Marco Pannella, che mi ha molto impressionato, nel modo seguente: come mettere in concordanza le nostre cornici di azione e di pensiero con la realtà della laicità e del fatto religioso, in particolare del fatto religioso cattolico.

Dopo aver ascoltato molte cose, cercherò dunque di raccogliere un certo numero d'elementi attinti dalla realtà che ci possono permettere di rinunciare, per una volta tanto, ai nostri fantasmi.

Vorrei menzionare tre temi che vi anticipo in modo pratico.

Primo tema: la realtà attuale sia della laicità, sia del fatto religioso in generale, del fatto religioso cattolico in particolare, è molto contrastata, molta mescolata e ha delle conseguenze pratiche, perchè semplificare quello che è complicato porta spesso alla violenza, perciò riconoscere questa complessità è indispensabile se vogliamo evitare la violenza.

La seconda tesi riguarda la laicità e l'idea che vorrei proporre è la seguente: la nostra comune laicità non ha un senso univoco, ha quan-

to meno tre possibili significati. Questa pluralità di ciò che è il nostro fondamento comune, può essere per noi un disaccordo fondatore; quello che sta alla nostra base è proprio tutto ciò su cui siamo in fondo in disaccordo.

Terza tesi: riguarda i progressi che la democrazia laica deve ancora fare in un nuovo contesto. Vorrei difendere l'idea seguente: credo che dobbiamo resistere a qualsiasi tentativo di re-teologizzare la vita politica, ma dobbiamo al contempo socializzare attivamente le convinzioni, e in particolare le convinzioni religiose; in questo senso dovremmo entrare forse in una nuova forma, un po' diversa, di laicità.

Ecco ciò che vorrei dire in modo sintetico.

Prima idea: la nostra realtà è complessa e contrastata.

Tutti i belgi qui presenti hanno detto: "Noi del Nord, quando sentiamo voi del Sud, italiani o spagnoli, ci rendiamo conto di far parte di un mondo diverso, di un altro mondo, perchè siamo molto più secolarizzati di voi, e perchè in particolare l'istituzione ecclesiastica, per tutta una serie di ragioni contingenti o meno, grava su di noi molto di meno". Devo confessare che all'inizio, con molti amici del Nord, non soltanto belgi, ci guardavamo dicendo: "Ma perchè parlano tanto dei loro cardinali? In vita mia non ho mai sentito citare tanti cardinali come da 24 ore a questa parte". Certamente, perchè da voi i cardinali si occupano dei fatti vostri, mentre da noi no, e allora per forza di cose c'è un contrasto.

Se io cerco adesso di riflettere, quest'impressione la vorrei sviluppare in tre tempi.

Primo tempo: per quanto mi riguarda e per quanto riguarda molti di noi, quello che ho sentito è un appello alla nostra responsabilità; siamo troppo individualisti, disinteressati alle istituzioni e irresponsabili nei riguardi di certi funzionamenti inammissibili (io partecipo alla vita cristiana, dunque per me sono funzionamenti inammissibili) della nostra collettività, della nostra comunità di convincimenti.

Seconda reazione: come molti fanno, devo stare a leggere tutte le dichiarazioni di Ratzinger o tutti i documenti firmati dal Papa? Ci sono delle cose molto più interessanti, seconde me, alle quali dob-

biamo pensare, nelle quali dobbiamo credere e che dobbiamo fare.

Questo mio convincimento pratico, che è quello, credo, della maggior parte dei cristiani del Nord, è un anticlericalismo cristiano e cattolico.

Ciò che succede nel Vaticano non è molto interessante francamente, e il quesito che pongo è il seguente: non c'è forse un errore pratico e tattico, che potrebbe avere delle ricadute gravi, nel fatto di accordare tanta importanza a quello che in realtà importanza non dovrebbe averne, ma che ne riceve però?

Ripeto in altri termini la stessa domanda: non rischiamo forse di farci intrappolare perchè ci veniamo ad occupare non già della realtà del fatto religioso cattolico, ma di una realtà cattolica che è un prodotto mediatico? Dobbiamo fare tutti uno sforzo di critica, di autocritica: quando pensiamo alla religiosità, pensiamo a qualcosa di diverso dal prodotto fabbricato dall'industria mediatica, che è dominata da tre leggi: la legge del sensazionale, la legge della semplificazione, gli interessi conservatori che hanno il massimo interesse a fare occupare lo spazio mediatico soltanto da questa visione delle cose?

Io non ho tempo da perdere e non me ne posso occupare, lo dico come cittadino ma anche come partecipante alla vita cristiana.

Infine la terza riflessione che raggruppa le prime due: di che cosa ci si occupa e di che cosa bisognerebbe occuparsi? Tutto questo vuol dire che la realtà religiosa è molto complessa.

Ciascuna religione mescola degli elementi che sono molto variabili, della credenza, della magia, del pensiero vero e proprio, dell'azione, della solidarietà, della superstizione, in proporzioni variabili nel tempo: c'è più magia nel XVI secolo rispetto ad oggi, c'è meno pensiero nel cattolicesimo di oggi rispetto al cattolicesimo degli anni settanta (dicendo questo, gli rendo omaggio).

Le cose cambiano dunque, sono complesse. Abbiamo quindi un dovere come intellettuali, come attori sociali, di commisurare questa complessità, perchè se non lo facessimo, se agissimo secondo visioni semplificate andremmo a sbattere contro la violenza.

La religione non è soltanto il Vaticano ma anche qualcosa di

diverso e i laici dovrebbero capirlo. Il cattolicesimo non è soltanto la condivisione di una parrocchia, ma sono anche le dichiarazioni di Ratzinger, e questo bisogna accettarlo. In entrambi i casi rischiamo di andare a sbattere contro la violenza.

Secondo tema adesso: vorrei tornare all'attualità della laicità democratica.

Qual è il senso di questa base che è a noi tutti comune, di questo movimento di secolarizzazione?

In inglese "secularism" vuol dire tanto laicità quanto laicismo; è per questa ragione che "secularism" mi pone dei problemi. C'è dunque un'ambiguità che mi sembra fondamentale.

Vorrei distinguere tre significati principali, sempre semplificando, di questa secolarizzazione, tre significati validi e attuali.

La secolarizzazione è l'emancipazione rispetto alla dominazione religiosa, e per noi in particolare, la dominazione ecclesiastica: dominazione intellettuale, sociale, come volete. Questo è il significato prioritario per la corrente laica, laica di convenzione o laica di politica (io sono laico politicamente parlando sotto questo profilo).

C'è anche un secondo significato della secolarizzazione.

Lo sviluppo della secolarizzazione, soprattutto nel Nord, mi sembra rendere questo quesito più radicale, perchè costatiamo nel Nord non già un'estinzione ma quanto meno una marginalizzazione del fatto religioso.

Che cosa vuol dire, che cosa s'intende?

Marginalizzazione non tanto come potere, ma come risorsa di significato per vivere, per pensare, per agire, per amare, per riferirci agli altri, per odiare; come risorsa di significato, il fatto religioso è diventato marginale in queste regioni che io meglio conosco.

Come storico e filosofo delle religioni io sono, però, molto attento, perchè un fatto religioso che non è centrale non esiste o non sussiste; se abbiamo un fatto religioso che non è centrale ci troviamo di fronte una figura storica inedita.

Due possibilità dunque e due altre interpretazioni di quello che stiamo vivendo.

Prima interpretazione: quello che viviamo è una dinamica di

estinzione del fatto religioso; sopravvive sì (pensiamo a Madonna), ma in modo insignificante, e insignificante nel senso che non impegna più, che non coinvolge più delle poste determinanti, non è più in termini di linguaggio religioso che il nostro tempo discute sulle cose importanti. In maggioranza io parlo sempre del Nord, pertanto si potrebbe pensare che il Nord sia un caso a parte, ne ripareremo.

Abbiamo dunque una secolarizzazione o un'interpretazione atea (parola un po' brutale) della secolarizzazione: la morte di Dio, che io condivido, come il padre Castillo, perchè ci fa sapere qual è il Dio che muore.

Il Dio che muore in quel modo o il fatto religioso che muore in quel modo non suscita in me nessun rimpianto, ma capirete quello che voglio dire attraverso la seconda interpretazione.

Questa marginalizzazione del fatto religioso non è forse l'occasione, la chance affinché la tradizione nella quale io cerco di vivere possa scoprire o riscoprire qual è il suo cuore? E cioè una rottura radicale, con l'idea di un Dio del passato ritrovando un Dio alla base? Credo fermamente che il cristianesimo, nella storia del pensiero e della cultura, sia un evento fondamentale, la manifestazione di un Dio che è sempre al di fuori di se stesso, che sta scivolando al di fuori di se stesso e che non appartiene a se stesso.

Ecco quindi le varie interpretazioni della secolarizzazione: una politica, una atea, una profondamente teologica; non sono, credo, incompatibili tra di loro, però rappresentano certo una linea divisoria tra di noi.

La secolarizzazione, la nostra laicità comune è per noi fondatrice sotto forma di un disaccordo.

È il magnifico testo redatto da quattro persone: da un musulmano, un ebreo, un laico e un cattolico belga, "Gli accordi fondatori", che ci è stato distribuito, forse questa è la chance per l'Europa, una comunità politica il cui fondamento non possa essere monopolizzato da chicchessia, nessuno può imporre la propria interpretazione della nostra comune secolarizzazione. "In pluribus unum" vuol dire qualche cosa in questo contesto; a differenza di tutte le altre comunità politiche, avremmo dunque una base pluralistica, in altri termi-

ni la pluralità come base.

Per farvi capire meglio vorrei ancora aggiungere una parola: per me questo coincide profondamente con l'idea di un Dio uno e trino, che non è solo ma che è in situazione di scambio.

La terza tesi sarà molto più rapida.

Non entriamo, forse, in una terza tappa della secolarizzazione? Ci sono due fenomeni relativamente nuovi, prendiamo atto della realtà.

Primo fenomeno nuovo: quello che potremmo chiamare una desertificazione delle risorse significanti della tarda modernità.

Non starò a cantare il "ritornello della decadenza", ma penso che gli italiani in particolare, che vivono sotto Berlusconi, capiranno facilmente il rischio che corriamo di vivere sotto l'ideale di una libertà senza nient'altro, una libertà senza ispirazione, senza un'ispirazione positiva (in filosofia morale si direbbe senza un orizzonte sostanziale).

La modernità liberale produce degli individui emancipati, ma non ispirati e di conseguenza li consegna, con mani e piedi legati, alle manipolazioni del mercato.

C'è un indebolimento delle risorse di significato, una specie di nichilismo vissuto.

Secondo fenomeno, che forse è un riflesso del primo: l'indurimento delle identità e la loro comunitarizzazione.

Di fronte a questi due fenomeni:

dal momento che la laicità è lontana dal re-teologizzarsi, (la neutralità dello Stato, la libertà, l'uguaglianza sono le condizioni fondamentali del riconoscimento reciproco), le nostre democrazie non dovrebbero forse dare un carattere più di pubblicità, o quanto meno di socialità, ai nostri convincimenti? Vale a dire ricondurre i nostri convincimenti non già sul piano politico, ma sulla pubblica piazza per discutere, per nutrire la nostra dinamica, e anche per civilizzarci gli uni con gli altri.

Il dibattito è essenziale per civilizzare i convincimenti che rischiano nuovamente di diventare selvaggi.

Prendiamo l'esempio del velo islamico: se abbiamo la pazienza (perchè ci vuole pazienza) di discutere del velo islamico si passa da

un diktat religioso, che rappresenta la volontà divina, a ragioni umane, pudore o altri argomenti del genere.

È già un passo, e il gioco vale la candela; ma bisogna naturalmente evitare che i convincimenti generali siano respinti nella sfera meramente privata.

Libertà della Chiesa e laicità delle Istituzioni : la lezione della “Dignitatis humanae”

MARCO ERAMO

militante radicale

Caro presidente, illustri relatori,
con questo mio contributo, che non ha certo il respiro e l'ampiezza delle relazioni che sono state presentate dagli illustri oratori che hanno preso la parola in questi due giorni, tenterò di confrontarmi preliminarmente con una delle ragioni che hanno ispirato i promotori di questo colloquio. Una volta chiarito il mio punto di vista su questo punto, attraverso alcune riflessioni sul significato della libertà per un cristiano giungerò alla osservazione del dibattito politico italiano di queste settimane, ponendo quanto da esso emerge a confronto con la straordinaria lezione di laicità, che a mio giudizio, è contenuta nella Dichiarazione “Dignitatis Humanae” approvata dal Concilio Vaticano II.

Attraverso l'ascolto di Radio Radicale e la lettura di alcuni testi circolati sui siti radicali alla vigilia di questo incontro, mi è parso di comprendere che uno degli assunti dai quali si partiva è quello secondo il quale tra la Chiesa del Concilio Vaticano II e quella dell'attuale pontefice ci siano delle contraddizioni insanabili. Il Concilio Vaticano II è stato evocato come termine di paragone e confronto attraverso cui criticare e condannare la Chiesa dei nostri giorni, come se si potesse costruire una aperta contrapposizione tra Giovanni XXIII ed il cardinale Ratzinger.

Incuriosito, più che insospettito, da questo ragionamento ho riletto alcuni documenti che nel tempo avevo accumulato, e sono giunto alla consapevolezza che tra la Chiesa del Concilio Vaticano II e quella dei nostri giorni ci saranno senza alcun dubbio delle differenze,

ma non certo delle contraddizioni insanabili.

Nel tentativo di argomentare questa mia convinzione, sottoporro alla vostra attenzione due documenti: la prima evocata Dichiarazione sulla libertà religiosa “*Dignitatis Humanae*” ed una nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno ed il comportamento dei cattolici nella vita politica, redatta dal cardinale Joseph Ratzinger, nel novembre del 2002.

Il fondamento immutato dei due discorsi sta - a mio giudizio - nel riconoscimento della Chiesa come maestra di verità, la cui missione è quella di “annunziare e di insegnare la Verità.”

A questo proposito, i Padri Conciliari sono espliciti quando, nell’introduzione della “*Dignitatis Humanae*”, scrivono: “(...) *Poiché la libertà religiosa, che gli esseri umani esigono nell’adempiere il dovere di onorare Iddio, riguarda l’immunità dalla coercizione nella società civile, essa lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e della società verso la vera religione e l’unica Chiesa di Cristo (...)*”. E, dunque, quando il cardinale Ratzinger scrive: “(...) *quanti sono impegnati direttamente nelle rappresentanze elettive hanno il preciso obbligo di opporsi ad ogni legge che risulti un attentato alla vita umana. Per essi, come per ogni cattolico, vige l’impossibilità di partecipare a campagne di opinione in favore di simili leggi (...)*” non calpesta lo spirito e la lettera del Concilio Vaticano II.

Lo stesso Pontefice, Giovanni XXIII, a cui si riconosce il grande merito di aver imposto grandi cambiamenti alla Chiesa, nel discorso di apertura dei lavori del Concilio Vaticano II, dice: “*Il grande problema posto davanti al mondo, dopo quasi due millenni resta immutato. Il Cristo sempre splendente al centro della storia e della vita; gli uomini o sono con Lui o con la Chiesa sua (...) oppure sono senza di Lui, o contro di Lui, e deliberatamente contro la Sua Chiesa*”.

Se queste parole appartengono a colui che ha convocato il Concilio Vaticano II, perché mai va considerato un traditore del Concilio chi - come il cardinale Ratzinger - nella nota prima citata, scrive che per i cristiani: “*La libertà politica non è né può essere fon-*

data sull'idea relativista che tutte le concezioni sul bene hanno la stessa verità e lo stesso valore"? E non c'è alcuna contraddizione tra questa affermazione ed il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa dal momento che - stando alle parole di Paolo VI - "il Concilio, in nessun modo, fonda questo diritto alla libertà religiosa sul fatto che tutte le religioni, e tutte le dottrine, anche erranee, avrebbero un valore più o meno uguale; lo fonda invece sulla dignità della persona umana, la quale esige di non essere sottoposta a costrizioni esteriori che tendono a opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e nell'adesione ad essa".

Non a caso, le prime parole della Dichiarazione sulla libertà religiosa sono le seguenti: *"Nell'epoca attuale gli uomini divengono sempre più consapevoli della dignità della persona umana e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, guidati dalla coscienza del dovere e non oppressi da misure coercitive"* Ma il riconoscimento di questo importante dato di fatto si accompagna alla conferma di quello che la Chiesa non può sconfessare, ed infatti qualche riga più in basso leggiamo: *"(...) Questa unica vera religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica alla quale il Signore Gesù ha affidato la missione di comunicarla a tutti gli uomini (...)* Mi piace sottolineare questo passaggio perché non credo che sia frutto del caso la scelta di utilizzare l'espressione "crediamo". Non mi pare una differenza di poco conto, anche e soprattutto per i laici che intendono confrontarsi con la Chiesa, avere di fronte una Chiesa che non si limita a dire di possedere la sola Via per giungere alla salvezza, ma dice di credere che in essa sussiste la vera religione, la sola che può salvare l'uomo.

La Chiesa del Concilio, dunque, ha proclamato il diritto di ogni uomo alla libertà religiosa, ma nello stesso tempo ha continuato a proclamarsi testimone della Verità. Ed in questa ottica, la lotta contro il relativismo di questo pontificato e del cardinale Ratzinger non può essere certo essere considerata un rovesciamento del Concilio Vaticano II e della Dichiarazione *"Dignitatis Humanae"*.

In questo documento conciliare si coglie bene il fatto che la liber-

tà religiosa sia fondata, per i cristiani, nel cuore stesso della loro fede che è il Mistero della Rivelazione e non in una sorta di conversione moderna della Chiesa di Roma. A questo proposito, i Padri Conciliari scrivono che: *“quantunque infatti la Rivelazione non affermi esplicitamente il diritto all’immunità dalla coercizione esterna in materia religiosa, fa tuttavia conoscere la dignità della persona umana in tutta la sua ampiezza, mostra il rispetto di Cristo verso la libertà umana nell’adempimento del dovere di credere alla Parola di Dio, e ci insegna lo spirito che i discepoli di un tanto Maestro devono assimilare e manifestare”*.

Ciò vuol dire che i cristiani non possono non confidare nella libertà e battersi per essa, per il semplice motivo che credono in un Dio, che chiede loro di essere autenticamente liberi dai condizionamenti del Mondo e che per far questo si è fatto uomo, e, da vero Dio e vero uomo, ha proposto un’idea ed una visione della libertà altra rispetto a quella che alberga nel cuore di ciascun uomo - di quello antico come pure di quello moderno - che di fronte allo scandalo del Cristo sulla Croce continua a sfidare la Sua divinità e la Sua regalità invitandolo a scendere dalla croce.

Ma Gesù, vivendo in prima persona, la Sua idea di libertà, non è sceso dalla Croce, e ha detto ai suoi apostoli: **“Siate testimoni di me”** che - come precisa il teologo gesuita Silvano Fausti - è cosa diversa dal dire “Mi sarete testimoni”, come più spesso viene tradotta quell’espressione.

Il che non è insignificante dal momento che il cristiano non è davanti alla scelta tra due possibili traduzioni delle parole di Cristo, ma ad un bivio ben più importante: da una parte, può intendere il suo essere testimone nella prospettiva del “mi sarete testimoni”, e cioè di colui che per il suo Dio usa il potere, legifera, e magari fa anche la guerra; dall’altra, può essere testimone del Signore, fare come Lui ha fatto e, dunque non sacrificare la libertà alla legge, consapevole dal fatto - per dirla con San Paolo - che è stato liberato per la libertà, che è la libertà di cui Gesù è stato testimone, e dunque la libertà di amare e di servire l’altro, che porta non solo Gesù sulla croce, ma i suoi martiri al supplizio e molti dei suoi discepoli e servitori in carcere.

In questa prospettiva, il cristiano può cogliere la prospettiva entro la quale collocare il suo essere cristiano nel mondo. Da una parte, può essere colui che deve fare di tutto pur di vedere applicata la legge di Dio; dall'altra può ritenere che la verità cristiana è una verità qualunque tra le tante altre che si possono scegliere, e che dunque il Vangelo è solo una opzione, uno dei tanti modi di presentarsi in società. Oppure - ed è quello che la mia esperienza di Chiesa mi ha insegnato ed esige da me ogni giorno - si può camminare nella consapevolezza che la credibilità di Dio e del suo annuncio passa anche attraverso la capacità di ciascuno di renderlo credibile attraverso quello che dice e che fa, ed anche quello che non dice e non fa.

Non credo di essere scaduto in una argomentazione da catechista, che esula dalle mie capacità prima che dalle mie intenzioni, e di essermi allontanato troppo dai temi del Colloquio, dal momento che qui non si discute tanto della neutralità dei nostri ordinamenti statuali, ma anche e soprattutto del ruolo delle religiosità e delle Chiese nelle società contemporanee.

Soffermando la nostra attenzione sul dibattito che a partire dal cosiddetto "caso Buttiglione" si è sviluppato in Italia, si possono individuare due analisi e due possibili alternative: da una parte quella che gli ascoltatori di Radio Radicale conoscono da molto tempo, ossia l'anticlericalismo religioso di Pannella; dall'altra parte il "clericalismo ateo" di Giuliano Ferrara che cominciamo a conoscere solo di recente. Il direttore del Foglio si autoproclama "ateo devoto", ma io credo che la devozione sia una cosa ben diversa dal gioco intellettuale architettato da Ferrara e da una parte del mondo "laico", che trova nel presidente del Senato Pera un altro punto di riferimento.

Si possono descrivere gli estremi di questo dibattito dicendo che, da una parte, troviamo chi sostiene la necessità di una Chiesa povera, silenziosamente operosa, che deve occuparsi meno della morale e più dello Spirito e che deve limitarsi, magari per decreto legge o per scelta della politica, con delle nuove leggi Combes tanto care a Marco Pannella, a curare la salute delle anime; dall'altra, la Chiesa che con la spada deve difendere l'Occidente ed i suoi valori dall'au-

to-dissolvimento.

Per dire quali rischi intravedo, mi limiterò a sottolineare quelle che mi sembrano le contraddizioni più evidenti e più pericolose che queste due posizioni presentano.

La Chiesa spagnola che scende in piazza contro le leggi di Zapatero - contro la quale Marco Pannella ha polemizzato in occasione dell'ultimo Congresso di "Radicali Italiani" - è la stessa che scende in piazza ad Hong Kong per chiedere libertà e democrazia per i cinesi. Se si dice che non può essere legittima la posizione dei vescovi spagnoli - così come non lo era quella di Ratzinger che è stato denunciato da alcuni esponenti radicali per aver minacciato la neutralità dell'ordinamento statale italiano attraverso la pubblicazione di un Documento dottrinale - si deve conseguentemente ritenere insindacabile quanto le autorità di Pechino dicono dell'azione del vescovo di Hong Kong, monsignor Zen, che invita i cattolici a mobilitarsi contro le leggi che autorizzano la persecuzione dei Falun Gong e per l'ottenimento della piena democrazia nell'ex colonia britannica e nell'intero continente cinese.

Procedendo in questo modo, corro, senza alcun dubbio, il rischio di equiparare la Chiesa che vive in Cina con quella che opera in Spagna, e di trascurare il fatto che la prima cerca di conquistare la libertà di proclamare il Vangelo tra grandissime difficoltà, mentre la seconda cerca di difendere una sorta di supremazia in campo morale, che esige le venga riconosciuta dall'autorità civile in virtù del radicamento nella storia di quel Paese.

Se per un uomo di fede non è secondario cogliere questa differenza e intravedere i rischi che una pastorale e una predicazione evangelica che vuole divenire legge dello Stato comportano, lo stesso discorso non vale per un laico e soprattutto per le istituzioni dello Stato che devono proclamare la loro neutralità, non solo difendendo le proprie leggi dalle pretese egemoniche di questa o quella Chiesa, ma anche sottraendosi dal rischio di misurare e modulare la propria laicità in funzione del carattere più o meno militante, più o meno aggressivo della Chiesa che devono fronteggiare.

Lo stato laico è autenticamente tale se, da una parte, non concede

alcun privilegio alla religione nella quale la maggioranza dei suoi cittadini in qualche modo si riconosce, e, dall'altra, se non modula le sue regole, indurendole o addolcendole, alla luce dello stile di predicazione che questa o quella Chiesa sceglie di adottare. Lo stato laico detta leggi valide per tutti; se nell'ambito e nel perimetro di queste leggi ci sono individui o gruppi di individui che utilizzano le facoltà concesse loro per proclamare cose discutibilissime ed organizzare attorno ad esse un consenso più o meno ampio, quale laico - e soprattutto quale radicale - potrebbe mai contestare a questi individui il diritto di propagandare quelle idee anche se sono le più distanti dalle sue? Dall'altra parte se si dice, come fa Giuliano Ferrara, che la Chiesa deve ritrovare la forza di pronunciare una dottrina valida *erga omnes*, volta a salvare l'Occidente minacciato dalla debolezza della sua cultura e dal fondamentalismo islamico, non si può poi dire che ci si fida più della Cina e della Russia di Putin che dell'Occidente per sconfiggere Bin Laden.

Non si può affermare questo dal momento che in Cina, gli stessi vescovi che dovrebbero levarsi dalle loro cattedre per dire all'Occidente cosa è giusto e cosa non lo è sono sequestrati dalle autorità di polizia e riconsegnati alle loro famiglie e alle loro comunità dentro dei sacchi della spazzatura o con una tessera dell'Associazione patriottica dei cattolici cinesi che li autorizza a dettare le linee pastorali della chiesa e guidare le comunità dei credenti; ed un analogo discorso non si può fare per la Russia di Putin dove quei sacerdoti, che Ferrara invita alla mobilitazione con i suoi editoriali, non possono circolare liberamente e spesso vengono espulsi, e dove lo stesso Giovanni Paolo II, cui una certa parte della cultura laica guarda con rinnovata ammirazione, non può entrare perché "colpevole" di guidare una Chiesa che vuole essere presente, con le sue strutture pastorali, in mezzo al popolo russo in una sorta di "competizione confessionale" con la Chiesa Ortodossa, cui lo Stato russo riconosce uno status privilegiato.

Non spetta a me pronunciarmi sulla congruità rispetto al pensiero liberale di queste due posizioni.

Mi permetto però di dire che entrambe sottendono una visione dei

rapporti tra lo Stato e la religione, e dunque della laicità e della libertà degli uomini, che mi è estranea al punto da credere di doverle fronteggiare, pur consapevole della nullità delle mie forze.

La Chiesa, che non dovrebbe parlare ad ogni uomo sotto la minaccia di una denuncia penale, è una Chiesa che dovrebbe rinunciare a quel che, non la cultura moderna ma lo stesso messaggio di Cristo e la testimonianza di esso data dai martiri e dai santi, ha iscritto nella sua storia e nei suoi documenti, ossia la libertà di “credere e predicare la sua fede, di vivere e portare agli uomini il suo messaggio”. Allo stesso modo, una Chiesa che di fronte alle più importanti questioni di coscienza dovrebbe limitarsi a registrare quello che la maggioranza dei cristiani dice, stando ai sondaggi, non decreterebbe tanto la sua sconfitta, ma proclamerebbe la sua totale estraneità a Gesù che non è morto sulla croce per volontà maggioritaria dei suoi discepoli e che, soprattutto, non ha promesso loro acclamazioni e plebisciti ma incomprensione ed ostilità.

La Chiesa di Giuliano Ferrara e dei molti laici che stanno ritrovando non tanto la fede quanto l'amore nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, è la Chiesa senza libertà e senza spazio per l'individuo, è la Chiesa di pietra, alla quale si fa riferimento non per scelta, ma per diritto di sangue, per appartenenza culturale se non propriamente geografica. Sei italiano? C'è la Chiesa cattolica che dice la tua; sei russo? C'è quella ortodossa; e così via.

Spero che la guerra globale al terrorismo, di cui Giuliano Ferrara è uno dei principali animatori almeno sul piano del dibattito culturale e giornalistico, non voglia ricollocare le Chiese entro i confini strettissimi del principio del “*cuius regio, eius religio*”, in nome del quale ad un russo non è data altra scelta se non quella di essere ortodosso così come ad un sudanese di essere musulmano.

Contro queste due visioni della laicità e del ruolo delle religioni sono validissimi i pronunciamenti contenuti nella Dichiarazione “*Dignitatis Humanae*”.

Ne cito tre:

- *La persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla*

coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito ad agire in conformità ad essa;

• La potestà civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente rispettare e favorire la vita religiosa dei cittadini, però evade dal campo della sua competenza se presume di dirigere o di impedire gli atti religiosi

• È illecito alla pubblica potestà di imporre ai cittadini con la violenza o con il timore o con altri mezzi la professione di una religione qualsivoglia o la sua negazione, o di impedire che aderiscano ad una comunità religiosa o che vi recedano.

Credo che in questo tipo di affermazioni possa esservi non solo la risoluzione del problema della laicità dell'Europa ma anche quello - opposto e per alcuni contrapposto - dell'anima cristiana dell'Europa.

Non ci sarebbe, infatti, più anima in una istituzione che facesse vivere questi principi che non in una che si divide sulla necessità di fare riferimento alle radici cristiane nella sua Costituzione e simultaneamente fa morire questi principi ogni volta che finanzia il regime vietnamita o fa affari con quello cinese? Non c'è più laicità e fiducia nella libertà dell'uomo in questi solenni pronunciamenti che non nelle posizioni di una cultura politica che non lotta contro le affermazioni e le posizioni della Chiesa, bensì contro il suo stesso carattere militante che in nome di questo, da una parte vorrebbe condannare al silenzio sia la Chiesa anti-Zapatero della Spagna che quella anti-pechinese di Hong Kong, e dall'altra equipara - al grido di "NO TALIBAN NO VATICAN" - chi sparge morte, distruzione e disprezzo per qualsiasi forma di libera espressione del pensiero con una istituzione come la Chiesa cattolica che al termine dei lavori del Concilio Vaticano II, in un messaggio rivolto ai governati, non ha chiesto che la libertà? Se è vero che la laicità sostenuta dai Padri Conciliari rappresenta per me una alternativa alle due visioni di Chiesa che a mio giudizio si confrontano nel nostro Paese, devo dire - e non per doveroso rispetto nei confronti del nostro ospite - che la "scorciatoia" proposta alla Chiesa da una certa parte del mondo

laico, di cui Ferrara può essere considerato un portabandiera, è certamente più minacciosa dell'altra prospettiva, dal momento che rischia di trovare una sponda nel modo in cui la Chiesa sempre più spesso difende i suoi pronunciamenti morali, ricorrendo sistematicamente al diritto naturale.

Così facendo, la Chiesa mette in secondo piano l'evento cristiano - il fatto che Dio si è fatto uomo non certo per difendere quello che l'ordine naturale prescrive, ma per offrire ad ogni uomo la possibilità di rivoluzionarlo a partire dalla propria vita - e rischia di presentarsi al mondo semplicemente come una istituzione dalla storia secolare a cui accordare uno speciale diritto di parola sulle questioni più scottanti che l'attualità propone. Ma per nostra fortuna, la Chiesa continua a presentarsi al mondo anche con lo stile di un sacerdote vietnamita che, considerandosi "minimo tra i successori degli Apostoli", ha vissuto nelle carceri vietnamite come il signor Van Thuan, e come tale ha ordinato sacerdoti al loro interno ed in quanto signor Van Thuan, è stato nominato Presidente del Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace da Giovanni Paolo II e ha guidato gli esercizi spirituali della Curia Romana nell'anno del Giubileo, a testimonianza del fatto che un cattolico romano, tra i quali con pochi meriti mi annovero, è libero perché crede e crede perché libero.

Valori laici e telenovelas clericali

EMMA BONINO

Grazie Marco, ovviamente questo mio brevissimo intervento è poco più di un saluto e forse un commento.

Vi ho ascoltato poco per ragioni che il dono dell'ubiquità ancora non appartiene manco a chi tenta dei miracoli laici, quindi uno sta da una parte o sta dall'altra, ma vi avrei voluto ascoltare con più attenzione e più a lungo.

Ho ascoltato quindi poco e letto quello che è stato possibile.

Vi devo anche dire, da quello che ho ascoltato, ho sentito lo stesso interesse ma anche la stessa estraneità che ho provato tutte le volte che, in altra parte del mondo dove mi trovo anche a vivere, sono andata a seguire, per ragioni di studio della lingua, dei dibattiti sulla interpretazione moderna, modernista, modernizzata del Corano e ho sentito lo stesso interesse anche la stessa estraneità.

Ovviamente il Corano è una interpretazione unica ma vi è una grande esigenza di chi appunto dice sono musulmano ma non sono quel musulmano che dite voi, perché alla fine è vero che non c'è una interpretazione unica ma, per esempio, Alasar fa scuola, l'interpretazione della moschea di Alasar e dell'Imam di Alasar.

Dico questo perché per esempio, mi veniva da riflettere una di queste volta su tutta la polemica che noi abbiamo fatto, i francesi in particolare, sul foulard e a una di queste lezioni l'Imam diceva: veramente il Corano non parla di nessun dato di foulard da nessuna parte, né lungo, né corto, né mezzo. Il Corano dice che la donna si deve vestire con umiltà. Punto.

Quindi è l'interpretazione dei vari regimi e chi le copre tutte come se fossero dei mostriciattoli e alla fine, in realtà questo jabo, nelle varie su forme è diventato, specialmente nelle nostre comunità qui, molto più un segno identitario che un segno religioso e assistiamo alla storia di chi parte da quei Paesi metaforicamente parte per togliersi il foulard, dopo qualche anno che sta da noi se lo rimette.

La domanda era perché e una grande studiosa di fenomeni del-

l'emigrazione eccetera, diceva l'altro giorno ad un convegno: la verità è che io non sono più marocchina, non sono diventata francese, non so bene cosa sono. Sapete che c'è? Sono musulmana. Ma nel senso dell'identità politica non dell'identità religiosa, perché lei, come la stragrande maggioranza di voi cattolici, tutto gli viene in mente meno che di seguire il Corano nelle prescrizioni attinenti alla vita individuale, così come mi pare le ricerche stiano dimostrando, cioè che cattolico o non cattolico, ma la stragrande maggioranza non ritiene di dovere, potere, volere, per libertà di scienza, seguire i dettami della Chiesa rivelata.

Quindi vi ho seguito con interesse ma anche con una certa forma, come dirvi, di compiacimento, nel senso che da quel poco che ho potuto seguire, ne ho ricavato però un fondamento accresciuto del nostro operare politico.

Su questo non voglio ripetere quanto credo abbia detto molto bene e scritto molto bene Bandinelli nella sua relazione, e cioè che cosa è poi la laicità radicale, cioè la traduzione in attività politica che rispetta poi, anzi fa perno sull'individuo, da lì l'idea del referendum in cui uno va e firma, non perché è un uomo vuoto, come scrive giustamente Angiolo, ma perché è un uomo, è una persona piena, piena di voglia di assumere un dato di posizione e di responsabilità

È questo laicismo pannelliano o radicale che dir si voglia, quello che magari scandalizza in benpensanti, ma poi, invece, ha più attenzione, che ne so, dice sempre Angiolo, credo sia vero da qualche conversazione che avevo avuto con Sciascia o con Pisolini.

Questo dico perché la mia urgenza che poi è una di quelle cose che sempre irrita moltissimo Marco, è che io ho sempre questa urgenza del tradurre nel che fare e quindi, detto, sentito, ascoltato, quindi che succede? Quindi che vogliamo fare?

E io credo che in fondo, quello che a me preme dire è che e in tutto quello che voi dite, che condivido più o meno, è che a me quello che preme di riaffermare, a noi credo, è che mentre si viene accusati di essere non so se "positivista volgare", perché positivista da solo da noi non usa, il positivista e automaticamente volgare, come il liberista il quale da solo non esiste nel nostro paese, il quale libe-

rista è selvaggio.

Quindi positivista è volgare, liberista è selvaggio e il laico è nichilista.

Badate, a me quello che preme nell'urgenza politica giornaliera di tutti noi è proprio il tentativo non so con quale strumento di ribaltare questa impostazione; non è affatto vero che il laico non è nichilista. È esattamente il contrario.

Io credo che non ci dobbiamo e non ci possiamo permettere di lasciare i "valori" come patrimonio, bandiera e non so che, ad un certo tipo di destra clericale. Non è vero, anzi dal mio punto di vista, con molta umiltà io penso che siano dei disvalori.

Ma al di là di tutto questo io penso che la nostra pratica politica è una pratica di tentativo di incardinare nell'attività appunto dei valori che sono quelli di cui siamo andati parlando e che non reillustro.

Io credo che questa bandiera ce la dobbiamo assolutamente riprendere. Non è vero che i valori appartengono solamente a chi è come dire, parte di una religione rivelata ma, invece, ci appartengono, informano letteralmente, danno forma alla nostra vita, alla nostra pratica politica quotidiana e io credo che questa sia un'operazione, un'esigenza culturale prima ancora che politica o viceversa, di cui io sento una grandissima esigenza.

Un ulteriore convento. Si la democrazia sopravvive se ci si prende gusto, verissimo.

La mia impressione è che in alcuni Paesi di democrazia consolidata ne abbiamo perso il gusto e che ogni scontro di idee viene visto come un trauma, mentre invece uno scontro di idee è quello che fa crescere un Paese, una cultura, un popolo.

L'altra considerazione invece è rivolta al nostro amico che diceva: certo ragazzi siete un po' bizzarri perché arrivate e siete tutta una citazione di vescovi, noi del nord non sappiamo neanche bene di che parlate.

Probabilmente perché voi non avete il Vaticano letteralmente dietro casa, non è metafora, sta proprio lì, forse perché non ce l'avete tutti i giorni in televisione, tutti i santi giorni, forse perché non vi

beccate la storia di 27 santi, a reti unificate, perché c'è la moglie di Albano e la santa non so quale.

Quella è la Tv italiana, le sorelle Leccisio o come si chiamano e senti a gogo, di vario tipo.

Allora il problema è che lei chiede: perché date tutta questa importanza al Vaticano? Perché non se ne può fare a meno, perché cercare di resistere.

Ci siamo un po' distratti non noi, ma in generale altre forze si sono un po' distratte per cui negli ultimi anni non abbiamo resistito gran che e l'invasione è stata totale.

Basta che di mettano ancora un prete, oltre che il carabiniere, a leggere le previsioni del tempo e poi non ci si scappa più.

Interruzione.

Scusate non è irrispettoso, però io dico che francamente, resistere alla reteologizzazione eccetera, magari, perché noi siamo arrivati invece alla soap opera, alla telenovela.

Interruzione.

Esattamente, quindi in qualche modo aiuta meglio il mio amico Pannella che invece si infiamma molto più delle cose di cui si infiamma anche lei, io sono più come dice Bandinelli, Esiodo delle opere e dei giorni? Cioè io ho sempre questa esigenza di...

Però ho l'impressione che la nostra, la mia pratica quotidiana si informa di questi vostri pensieri e credo anche che non è un fatto, come dire, meccanicistico e puramente operativo, io credo che resistere alla soap opera vuol dire anche dare alla gente degli strumenti per resistere.

Che devo fare io che voglio resistere?

Io credo che da questo punto di vista poi forse non da questo primo convegno, ma dai prossimi, deve forse cercare di uscire è chi "la pensa come noi, voi".

Cosa facciamo, quale è lo strumento per cui anche mia madre possa, non più, mia sorella possa aggregarsi.

Sennò io credo che rischiamo un po' un inizio di riflessione che rimane un po' tra di noi voi, ma che riesce poco a superare l'opinione pubblica esterna. Grazie.

Il cristianesimo alla base della laicità in Europa?

GIUSEPPE DI LEO

Vaticanista, "Il Riformista"

Un modo per ringraziare Marco Pannella, Emma Bonino e tutti gli organizzatori di questo interessantissimo convegno per avermi invitato è quello di mettere subito le carte in tavola. Prima di tutto, con il termine "cristianesimo" intendo riferirmi in modo specifico all'istituzione Chiesa cattolica. In secondo luogo, nei dieci minuti che mi sono stati concessi privilegerò l'analisi storico-giuridica, poiché la reputo la più concreta.

In che senso la società laica europea è debitrice alla Chiesa? Lo esplicito per punti sintetici:

- 1) per difendersi dalle invadenze barbariche il cristianesimo separa il potere spirituale dal potere temporale. Sarà questa separazione a originare le rivolte successive (anche contro il clero) per far acquisire in Europa il principio della libertà di coscienza;
- 2) lo stesso movimento di affrancamento dei Comuni nel tardo Medioevo da cui scaturisce l'emancipazione della società laica europea) trova i suoi prodromi nella lotta all'interno della Chiesa tra il clero rigorista (le cui ragioni sono difese da san Bernardo) e i liberi pensatori (il cui esponente più in vista è Abelardo);
- 3) anche le tanto vituperate crociate costituiscono il primo avvenimento di portata universale in cui, grazie al concorso delle singole nazioni, l'Europa è unitariamente protagonista. Senza le crociate non sarebbe possibile, inoltre, spiegare la nascita dei Comuni. Essi furono generati dal commercio marittimo in larga scala;

4) le stesse monarchie assolute dell'epoca moderna nascono dai risultati dei conflitti scoppiati all'interno della Chiesa di Roma. Gli esiti fallimentari dei concili del XV secolo portano al trionfo della monarchia papale. Tuttavia le idee dei conciliaristi influenzano le classi dirigenti laiche dell'Europa. Infatti, i parlamenti nazionali (soprattutto in Francia, in Inghilterra e in Germania) reclameranno l'autonomia legislativa e giudiziaria dalla Chiesa di Roma. Si sviluppano in tal modo le monarchie nazionali.

È proprio sul terreno dello sviluppo storico-istituzionale dei sistemi sociali sia della Chiesa e sia della società laica europea che si può rilevare una straordinaria somiglianza:

- a) all'inizio, prima del V secolo, la Chiesa era senza fisse istituzioni, regolata soltanto da poteri morali e mobili; allo stesso modo la società laica era senza legge né poteri istituiti, nella quale ciascuno restava perché voleva restarci;
- b) successivamente la Chiesa si pone sotto un governo del clero aristocratico; fatto analogo avviene nella società laica, in cui a prendere il potere è l'aristocrazia feudale;
- c) più tardi ancora, la Chiesa esce dalla forma aristocratica per entrare in quella della monarchia papale: la curia romana sconfigge il conciliarismo dell'aristocrazia ecclesiastica; stesso fenomeno si compie nella società laica: la monarchia prende possesso del mondo europeo e distrugge l'aristocrazia;
- d) il movimento riformatore del XVI secolo consacra nella Chiesa europea il libero pensare attorno alle cose spirituali; il movimento dei Lumi produce gli stessi effetti nel campo giuridico e politico, e il potere assoluto dei monarchi laici è attaccato al pari del potere papale.

In Europa, insomma, le due società - quella ecclesiale e quella laica - hanno attraversato le medesime vicende, sono state protagoniste di simili processi riformatori e, talvolta, rivoluzionari. Con una non trascurabile differenza: in questo procedere storico, la società religiosa cristiana ha sempre (e sottolineo l'avverbio) preceduto la

società laica almeno fino alla rivoluzione francese.

Se quindi non possiamo separare le dinamiche dello sviluppo della società religiosa dalla società laica, dobbiamo essere prudenti nel non cedere alla tentazione di separare con un colpo d'accetta la sfera dello spirituale da quella del temporale. Mi riferisco, in particolare, a quanto detto dal collega Giancarlo Zizola ieri nella sua prolusione, in cui additava alla Chiesa una posizione contraddittoria quando, da un lato, chiede la protezione della vita umana dall'aborto e, dall'altro, non condanna (senza se e senza ma) tutte le guerre.

Ma proprio il tema dell'elaborazione moderna sulla guerra da parte degli Stati e della comunità internazionale risente dell'influenza della tradizione cristiana. Prendiamo l'esempio della cosiddetta guerra preventiva e chiediamoci: chi è stato a teorizzarla per primo? Di certo non è stato George W. Bush. E nemmeno Napoleone. L'inventore, se così si può dire, del concetto di guerra preventiva è stato un cardinale di Santa Romana Chiesa, vissuto nel XIII secolo e che risponde al nome di Enrico da Susa (più noto come l'Ostiense). E il primo ad applicarla non è stato un generale dell'esercito a stelle e strisce e nemmeno un ufficiale dell'esercito prussiano. Artefice della prima guerra preventiva è stato un papa: Sinibaldo de' Fieschi (meglio conosciuto col nome di Innocenzo IV). E contro chi proclama Innocenzo IV la prima guerra preventiva? Ovvio: contro gli "infedeli musulmani".

Marco Pannella ha suggerito la lettura del libro di Zizola "*L'altro Wojtyła*". Bene, io non posso che confermare e aggiungervi però un altro suggerimento bibliografico sull'argomento pace e guerra nella dottrina della Chiesa: il libro di don Luigi Sturzo "*Chiesa e Stato*" (recentemente ripubblicato a cura dell'Istituto Sturzo di Roma). La cui lettura ci conferma che la Chiesa, in quanto istituzione, non può esimersi dal fare i conti con la realtà del diritto e delle relazioni internazionali, ieri come oggi. Ed è inoltre improprio, a mio parere, affermare che l'essenza della Chiesa istituzionale in quanto spirituale non può essere giuridica, perché la norma canonica è già teologia. Questo è l'insegnamento che dal Concilio Vaticano II ci proviene dal magistero di grandi canonisti come, un nome per tutti, Eugenio

Corecco. Questa è l'idea di Chiesa di pastori in Europa come il patriarca di Venezia, Angelo Scola, il cardinale di Madrid, Rouco Varela, il primate di Ungheria, Petr Erdo.

A un certo punto della sua relazione il professor Pohier ha affermato: «La gerarchia è una parte della Chiesa non è la Chiesa». Benissimo. Ma chi avrebbe mai affermato il contrario? Il Papa? Ratzinger? Non mi risulta. Il problema a me pare un altro: come valorizzare nella Chiesa il carisma laicale senza annullare quello sacerdotale. Se ci riflettiamo, anche la questione del rapporto fra Chiesa universale e Chiese locali -risolto col ricorso alla categoria della *communio hierarchica*- è speculare al problema che le laiche istituzioni dell'Unione europea devono affrontare riguardo al rapporto fra potere centrale e comunità locali -risolto attraverso il ricorso al principio di sussidiarietà.

Già, il principio di sussidiarietà. Come è notorio esso è di derivazione tomista. E qui potrebbe sembrare che la garbata accusa che il professor Pietro Prini ha rivolto in un passo della sua relazione alla Chiesa cattolica di essere stata (e di esserlo ancora) influenzata dalla Scolastica medievale colga nel segno. No, caro Professore, mi permetto su questo punto di essere in disaccordo. Perché, per esempio, nella elaborazione originale del concetto di diritto naturale (da cui derivano i diritti umani, per la cui difesa Emma Bonino si è segnalata a livello internazionale) la Scolastica c'entra ben poco, anzi non c'entra per niente. E nemmeno san Tommaso d'Aquino. C'entra, invece, la canonistica pretomista, che elabora il concetto di diritto naturale, finendo per influenzare la filosofia politica e la dottrina dello Stato di pensatori moderni come Hobbes, Grozio, Locke. Ma studiosi laici come Leo Strauss, Rudolf von Jehring e, in Italia, Norberto Bobbio non se ne sono accorti. Se ne è accorto al contrario un collega di Bobbio, filosofo del diritto anche lui: Sergio Cotta. Che, mentre infuria alla fine degli anni sessanta la contestazione studentesca contro l'autoritarismo dello Stato (e della Chiesa), traduce l'importante opera dei fratelli Carlyle *Il pensiero politico medievale* (opera che ogni buon radicale dovrebbe possedere nella sua libreria), in cui è chiara la genesi del l'idea sui diritti naturali.

Alle origini di una politica laica : cristianesimo ed impero

ATTILIO MASTROCINQUE

Titolare della cattedra di Storia Romana all'Università di Verona. Autore di monografie dedicate alla storia greca e romana, oltre che alle religioni di Roma, dei popoli italici e allo Gnosticismo.

Attualmente il termine “laicità” ha un valore un po’ diverso da un tempo, quando indicava soltanto l’appartenenza al popolo di Dio, e l’estraneità agli ordini sacerdotali ecclesiastici. Ora il termine viene usato piuttosto per indicare l’ambito di scelte e di atteggiamenti che non è direttamente ispirato a un credo religioso o condizionato dall’appartenenza ad una comunità religiosa.

Il quesito che vorrei sottoporre all’attenzione è il seguente: perché le organizzazioni religiose europee non si propongono di promuovere istituzionalmente i più alti valori civili, quali l’uguaglianza, la giustizia, la democrazia; e perché gli Stati non pongono alla base della loro esistenza il più alto valore religioso, cioè l’amore? Cercherò di proporre una risposta di carattere storico.

La cultura europea ha ereditato dall’impero romano due distinte città, cioè due patti sociali che legano in modo diverso fra loro gli uomini: da un lato la città degli uomini, che pone la giustizia alla base del patto, e dall’altro, la città di Dio, che pone alla base l’amore. La democrazia greca e romana era già arrivata a porre anche l’uguaglianza dei diritti alla base della società, e gli Stati moderni hanno riscoperto, grazie soprattutto alla Francia, questo medesimo valore. Esso può essere applicato nella vita civile attraverso le regole razionali della matematica e della geometria, che permettono di stabilire parità, proporzioni e rapporti armonici fra le componenti della società ed entro le sue funzioni. Ad esempio, la matematica permette di stabilire quanto ciascuno debba equamente contribuire al fisco.

Il Cristianesimo invece pone l'amore come fondamento della vita sociale. Gesù Cristo aveva portato agli uomini un nuovo ordine fondamentale che veniva dal Padre: "amatevi" (Ioh. 15). Per altro, il Buddhismo, mezzo millennio prima, aveva insegnato l'amore per gli uomini. L'annuncio cristiano aveva unaltissimo contenuto sociale, che avrebbe dovuto essere recepito, interiorizzato e applicato senza nessun ostacolo. Invece nella storia della civiltà europea la recezione di un tale messaggio non è stata così semplice come avrebbe dovuto essere. Al contrario, la cristianizzazione dell'impero romano è avvenuta attraverso una delle più lunghe e sofferte rivoluzioni della storia dell'umanità. E tale rivoluzione ha portato necessariamente alla concezione di una dimensione laica dello Stato che l'antichità non aveva mai conosciuto.

Nelle civiltà classiche antiche una divisione o una contrapposizione fra Stato e Chiesa sarebbe stata inconcepibile. Per esempio, a Roma Scipione l'Africano era salio e Giulio Cesare pontefice massimo. Nelle città greche si elaborarono le prime regole razionali su cui si fondava la vita politica, soprattutto la vita democratica. Si trattava di norme matematiche e geometriche che permettevano di individuare un rapporto armonico ed equo fra le componenti della società. La più antica costituzione greca, cioè la più antica costituzione della storia occidentale, fu redatta a Sparta da Licurgo intorno all'VIII secolo, ma fu un oracolo di Apollo che la sancì. La prima costituzione democratica, quella di Clistene ateniese, si rifaceva pure ad un'indicazione data da Apollo all'interno di un sistema geometrico-matematico in cui trovavano posto e ordine tutti i cittadini.

In Grecia qualcuno avrebbe potuto dire che la Giustizia era quanto piaceva a dio, ma Socrate e Platone avrebbero chiesto se a dio ciò che è giusto piaceva perché era giusto o per un altro motivo. Il pensiero platonico rendeva dunque esplicita l'ansia di una ricerca di ciò che è giusto, bello o vero su base razionale, scientifica. La divinità fatalmente avrebbe approvato e benedetto le norme che avessero portato armonia, concordia e benessere alla società.

Se ci chiediamo quando iniziò lo scollamento fra la sfera del religioso e la sfera del politico, la risposta non andrà cercata immediata-

mente nella storia del Cristianesimo, ma in quella del paganesimo. A Roma verso la metà del I secolo a. C. Varrone sostenne che la teologia ha tre livelli: quello dei poeti, quello dei filosofi e quello della vita politica. I filosofi conoscevano le verità profonde e intuivano perfino l'esistenza di un unico dio supremo, gli uomini politici invece celebravano riti tradizionali che davano coesione e sicurezza alla società. I culti pubblici dello Stato erano dunque ritenuti meno credibili rispetto ad un livello superiore di teologia. Non sappiamo quale soluzione a tale incoerenza Varrone prospettasse, ma le soluzioni avrebbero potuto essere due: o i capi dello Stato avrebbero adottato una religione più vera e profonda, oppure avrebbero rinunciato ad essere anche ministri della religione. Nel corso della storia dell'impero romano entrambi queste vie furono tentate.

Questa è solo la prima delle ragioni che portarono alla separazione fra Stato e Chiesa. La seconda andrà cercata nella natura stessa del Cristianesimo e nella sua storia. Il Cristianesimo nacque come un movimento di lotta e si sviluppò in antitesi e in alternativa al sistema politico-religioso dell'impero e del paganesimo. Cristo aveva detto agli Apostoli: "Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; invece non siete del mondo..." (Giovanni 15). Il regno fondato da Gesù non era infatti di questo mondo. San Paolo per primo cominciò a parlare della città di Dio, di quella città la cui storia fu sagacemente ricostruita da Sant'Agostino dopo il trionfo del Cristianesimo.

Quanto aveva detto Gesù si verificò puntualmente e i Cristiani furono perseguitati. La legge romana li aveva condannati fin dal tempo di Tiberio e solo Costantino permise loro libertà di culto dopo quasi 300 anni. Chi diventava cristiano rinunciava al mondo, cioè al sistema cosmico ed al sistema sociale governato dagli dei pagani e dai loro ministri, che spesso erano anche funzionari dell'impero e delle città. E i Cristiani andarono sempre più ad ingrossare le fila della nuova città, che stava crescendo all'interno della città terrena. Ma la città terrena perseguitava la città di Dio, per cui questa dovette crescere in antitesi, o meglio in alternativa all'altra, specialmente laddove la città terrena mostrava tutte le sue bassezze, e ci riferiamo, ad esempio,

agli spettacoli gladiatori o al dispotismo e all'esosità fiscale del sistema imperiale.

In alternativa alla religiosità sociale dello Stato e delle città dell'impero fiorirono altre comunità religiose che avevano un credo e un culto diverso, e non alludiamo solo alle comunità cristiane, ma anche a varie forme di paganesimo tendenzialmente monoteista ispirato alla filosofia. Chi apparteneva a queste società seguiva capi spirituali, il cui magistero era ritenuto più vero di quello delle autorità religiose e politiche dello Stato. Essi erano presbiteri, monaci ma anche filosofi. Entro la dialettica di contrapposizione fra la Chiesa perseguitata e lo Stato fu creata la struttura ecclesiastica cristiana, struttura che non ha confronti presso altre religioni e società per la sua ampiezza e complessità. Anche la sua autorevolezza era enorme, al punto che molti cristiani scelsero il martirio, pur di seguire gli ammaestramenti dei loro capi spirituali. La società dei Cristiani non conosceva il principio di uguaglianza, ma era una *societas inaequalis*, nella quale i laici, cioè i battezzati esterni al clero, ubbidivano ai chierici come le pecore ubbidiscono al pastore.

Quando Costantino decise di appoggiare la comunità cristiana si trovò di fronte una vera e propria città alternativa organizzata e schierata dietro i suoi capi spirituali. A quel punto la città degli uomini avrebbe potuto semplicemente recepire il precetto divino dell'amore e porlo come fondamento del sistema sociale e giuridico dello Stato. Ma questo non accadde. Costantino scelse formalmente la laicità dello Stato, nel senso che l'autorità statale non emanava da imperatori o funzionari che fossero insieme anche ministri del culto cristiano. Costantino prima, Giuliano l'Apostata poi sottoscrissero editti di tolleranza per tutte le religioni, certamente con spirito diverso, ma sempre presupponendo che l'autorità dello Stato dovesse dare le norme del diritto a tutti, indipendentemente dalla loro appartenenza alle varie religioni. Costantino non era battezzato e si considerava come l'imperatore di tutti e il vescovo di tutti coloro che erano fuori della Chiesa cristiana. La sua posizione voleva essere imparziale e laica, perché la giustizia di questo mondo doveva applicarsi parimenti ai Cristiani e ai non Cristiani. Per questo Costantino non poteva far parte della gerar-

chia della Chiesa, ma essere, appunto, un laico, anche se il battesimo sembra lo abbia ricevuto solo alla fine della sua vita. Nella realtà dei fatti però Costantino inaugurò una forma di simbiosi fra lo Stato, cioè la città degli uomini, e l'apparato ecclesiastico, cioè le autorità della città di Dio. Costantino concesse larghissimi privilegi, economici, fiscali, amministrativi, giurisdizionali, alle autorità ecclesiastiche, e in cambio ottenne il sostegno dei Cristiani, e soprattutto del clero, al suo potere politico. Questa forma di simbiosi iniziata allora, per certi aspetti è ancora in atto fra Stato e Chiesa. I figli e i successori di Costantino abbandonarono sempre più l'atteggiamento formalmente imparziale che sotto Costantino aveva assunto la giustizia imperiale, e presero posizione in favore di quella forma di Cristianesimo che veniva definita come ortodossa contro tutte le altre forme di religione.

Tuttavia la tradizione giurisprudenziale mantenne un atteggiamento sostanzialmente laico e l'esigenza di conservare almeno una parte della dimensione del politico continuò a sussistere al di fuori dei condizionamenti religiosi. Non era infatti possibile applicare alla lettera nella città degli uomini tutti i precetti evangelici, i quali si riferivano alla città di Dio. Ad esempio, i ricchi, tendenzialmente esclusi dal regno di Dio, non potevano essere esclusi dalla città degli uomini; il precetto del perdono non poteva avere conseguenze automatiche nel diritto penale dello Stato; i salari degli operai non potevano basarsi sulle parabole evangeliche riferite al regno di Dio... Per queste e per molte altre ragioni l'antica unità tra religione e politica non poteva essere applicata identificando la città di Dio con lo Stato.

La sfera del politico fu allora privata del sostegno della ricerca scientifica e razionale, cioè geometrica, matematica e armonica di ciò che dev'essere giusto in assoluto per tutti. Ma per dirla in modo più franco, la sfera del politico, a partire dalla fine dell'antichità e dal trapasso al Medioevo, fu ridotta a ben poca cosa, perché laddove non ci fu più lo spazio per le discussioni e per le scelte politiche, venne meno anche lo spazio del politico. Il magistero della Chiesa cercò di contrapporsi ai mali del mondo propugnando il precetto dell'amore, ma non evitò che la vita politica degenerasse nell'autoritarismo del potere e nella miseria umana delle masse. Possiamo aggiungere che l'ave-

re un referente unico, cioè un imperatore o un re, rendeva più chiara e univoca la dialettica fra potere politico e autorità ecclesiastica. Proviamo infatti a pensare cosa sarebbe successo se papa Silvestro avesse dovuto accordarsi, invece che con Costantino, con l'Atene del V secolo, dove ognuno aveva libertà di parola e di pensiero.

Nella città di Dio non c'era lo spazio del politico e, se applicassimo alla sua costituzione una definizione aristotelica, la classifichiamo tra le aristocrazie, pur tenendo presente che, formalmente, si trattava del regno di Dio, cioè di una monarchia. Un'apertura in senso democratico verrà solo con la Riforma protestante. Il codice teodosiano (438 d. C.) comminava gravi pene ai laici che discutessero questioni teologiche e papa Leone I (440-461) proibì ai laici di predicare. Tali divieti erano già stati esplicitati per le donne da San Paolo. Sarà solo il Protestantesimo a mettere in discussione questa impostazione delle cose. La dialettica fra le due città era dunque una dialettica fra i loro vertici.

Nel IV secolo d. C. c'era stata un'altra legge che aveva sancito la libertà per tutte le confessioni religiose, quella di Giuliano l'Apostata. Egli propose un sistema teologico di matrice platonica, in cui le varie divinità dei popoli della terra, compreso il dio ebraico, erano considerate come subordinate ad un dio supremo, che garantiva le norme generali che reggono l'universo, norme razionali e conoscibili dagli uomini. Non si trattava di un sistema norme profane sovraordinate rispetto alle varie religioni, ma di un sistema teologico di norme elevate esse stesse al rango di divinità suprema e attribuite ad un unico dio. Il suo tentativo fallì e ben presto finì anche la libertà religiosa. E poco rimase della libertà politica, che non può sussistere senza l'ideale di uguaglianza. Dopo la morte di Giuliano, il vescovo Gregorio Nazianzeno aveva teorizzato la superiorità del sistema politico e sociale cristiano basato sull'amore, su quello basato su principi ed ideali razionali, di tradizione filosofica, propugnati dall'imperatore defunto.

Un merito che nella storia ebbero i Gesuiti fu quello di diffondere in Europa la cultura classica, attraverso lo studio degli autori greci e latini. In particolare la conoscenza degli storici antichi non ebbe un

ruolo da poco nel risveglio della coscienza politica dell'uomo europeo, a partire dal XVII secolo, e soprattutto nel XVIII, quando la lettura di Tito Livio ed altri storici permise di comprendere che la città degli uomini poteva essere basata su norme razionali e armoniche, invece che sul sistema di potere dei re e dei nobili. Nel Settecento si riscoprì il significato romano di "cittadino", di "popolo", di "repubblica", si riscoprì il valore del dibattito e del voto politico. E la Francia ebbe in questo processo di riscoperta culturale un ruolo primario, un ruolo trainante tale da porre le premesse per la rifondazione dello Stato in forme totalmente diverse dal passato. Alla fine del Settecento tre valori furono posti alla base del patto sociale: libertà, uguaglianza, fraternità, valori che avevano costituito i fondamenti delle antiche società italiche e greche. Soprattutto l'ideale di uguaglianza costituiva un prodigioso elemento di rottura col passato e una premessa per la ricerca di norme armoniche che ne permettessero la realizzazione. Furono aboliti i privilegi di casta, fu abolita la schiavitù, si accese nella città degli uomini il dibattito politico sul riscatto dei poveri. Si verificò anche qualche tentativo di ricondurre ad unità l'ambito religioso e quello politico introducendo il culto della dea Ragione, celebrando in chiesa la figura di Giunio Bruto Cesarcida, eseguendo cerimonie in piazza intorno all'albero della libertà. I tentativi continuarono e tuttora le feste civili sono celebrazioni degli ideali politici e sociali della società. I nuovi spazi conquistati dalla sfera del politico erano però sostanzialmente estranei alla sfera del religioso, anche se coloro che li occupavano e vi giocavano un ruolo erano dei credenti. Nel XIX secolo si arrivò a concepire la laicità dello Stato e la separazione fra Stato e Chiesa, ritornando dunque, in qualche modo, alla formulazione costantiniana della laicità del potere politico. Dalla fine del Settecento si radicarono sempre più le idee politiche repubblicane e democratiche, ciò che rese più complessa la dialettica fra città di Dio e città degli uomini. In effetti era più facile dialogare con un referente unico, quale un principe, e con i suoi diretti sottoposti, piuttosto che con gruppi politici o con partiti, la cui stabilità poteva dipendere dalle maggioranze.

Recentemente il papa ha espresso la propria ammirazione per i fon-

damenti della società moderna formulati dalla Francia rivoluzionaria, libertà, uguaglianza, fraternità. Questo è stato un evento storico, che avrebbe dovuto essere enfatizzato molto più di quanto non sia stato fatto.

Come un tempo Apollo benedisse la prima costituzione della storia europea, a Sparta, così ora è giusto che siano benedette dalla città di Dio le scoperte razionali e le norme eque introdotte dalla città laica degli uomini, le quali ne determinano la prosperità. Ma, ovviamente, le norme giuste restano giuste anche senza una benedizione, quelle ingiuste restano ingiuste anche se benedette.

La scienza che cerca di capire le ragioni e le leggi del cosmo, i ricercatori che studiano in modo razionale il diritto per capire cosa è giusto e cosa non lo è, cosa produce il benessere generale e cosa lo danneggia, gli storici che studiano il passato per ricostruire quanto è veramente avvenuto, sono tutti intesi alla ricerca della verità. Nella città di Dio invece la verità è già rivelata. Ma si tratta di due verità diverse o la verità è una sola? Ovviamente è, e dev'essere una sola, e se leggiamo nella Bibbia che il sole gira intorno alla terra, dovremo per lo meno modificare i nostri parametri di lettura.

Nell'Europa contemporanea non esiste più una dialettica unica fra la struttura della città di Dio e gli Stati civili, ma esistono anche altre dialettiche che coinvolgono gli appartenenti a diverse confessioni religiose, come l'Islam o l'Ebraismo. E se la verità è unica, spetta alla società civile il compito di ricercarla, attraverso la scienza ed anche attraverso il dibattito, in modo che si giunga a definire ciò che è giusto per tutti, in assoluto. E spetta alla società civile il compito di educare tutti ai valori che fondano la società, quali l'uguaglianza e la fraternità. Perché essi devono essere come fari che illuminano tutte le comunità religiose.

In Spagna recentemente l'autorità giudiziaria ha imposto il rispetto di questi valori, di fronte a tentativi di calpestarli sotto il pretesto di qualche norma religiosa e attraverso l'autorità del carisma religioso. Si era sostenuto, in questo caso particolare, che il marito avrebbe il diritto di bastonare la moglie. Altrove nel mondo le autorità di alcuni Stati non reprimono adeguatamente o tollerano il fatto che alcune

norme religiose obbligano le donne all'infibulazione, o tollerano che si diffondano malattie a causa della proibizione religiosa del preservativo, o che avvenga un decesso perché una religione proibisce la trasfusione di sangue. Sono le autorità della città degli uomini che hanno il dovere di tutelare il rispetto della libertà, e in questo caso della tutela fisica delle persone, il rispetto dell'uguaglianza, perché uomo e donna hanno gli stessi diritti, e il rispetto della fraternità, perché la diffusione di malattie, povertà e sopraffazione può seminare l'odio e la paura nella società. Mi si permetta formulare un paradosso: Abramo stava per uccidere il figlio: ebbene, la polizia avrebbe dovuto arrestarlo.

Si potrebbe aggiungere che anche chi è alla guida di comunità religiose dovrebbe essere più degli altri educato ed ispirato ai valori civili di libertà, uguaglianza e fraternità. In questo campo da due secoli a questa parte si sono fatti passi avanti, e nel Novecento non sono mancate le occasioni in cui la Chiesa cattolica si è battuta per la libertà contro lo Stato civile; e penso all'epoca della dittatura cilena. Chi ragiona in termini storici deve tener presente quali fossero gli atteggiamenti della Chiesa e degli Stati fino al Settecento e confrontarli con la situazione attuale. Si può dire che da allora qualche volta la città di Dio e quella degli uomini hanno camminato insieme, e con sicuro profitto, verso definizioni razionali di equità, giustizia, uguaglianza, libertà.

Per contro, il precetto fondamentale dell'amore, tipico del Cristianesimo, ma anche di altre confessioni, non può essere mai trascurato da chi opera nella città degli uomini. Ad esempio, le logiche matematiche dell'economia rischiano di umiliare l'uomo e creare l'odio, se non pongono l'amore fra gli uomini come base e come fine ultimo. Il precetto dell'amore, che la scienza trova applicato in ogni aspetto della vita del mondo, e che è interiorizzato da tutti gli uomini, dovrebbe ricevere maggiore attenzione da parte della città degli uomini, visto che tutte le armonie razionali, le geometrie e gli equilibri sui quali si fondano la giustizia, l'uguaglianza e, in generale, il bene, sono funzionali alla realizzazione di quel precetto.

La cultura occidentale e il dogma del peccato originale.

Presenza e influenza della dottrina cristiana sul peccato originale nella storia e nella configurazione della cultura occidentale.

ALEJANDRO DE VILLAMONTE GONZÁLEZ

Frate Cappuccino, autore di “Cristianesimo senza peccato originale”. Direttore di “Naturaleza y Gracia - Revista quadrimestrale di scienze ecclesiastiche”.

Vogliamo inquadrare l'argomento che presentiamo nell'ambito di un tema più ampio, di importanza primaria per la Chiesa attuale: *il dialogo tra Cristianesimo e Cultura*. Quale tema specifico e concreto di questo dialogo abbiamo scelto il problema del peccato originale. Il dialogo su questo tema ci sembra avere importanza per entrambi i versanti. L'importanza della dottrina del Peccato Originale all'interno del Cristianesimo è rivelata da queste parole dello scrittore H. Haag (1967): *“se eliminassimo la dottrina del Peccato Originale - (come egli stesso propone) - non ci limiteremmo ad eliminare solo un capitolo del Catechismo: bisognerebbe scriverlo tutto da capo”*. Un'affermazione niente affatto sorprendente, se ricordiamo che la maggior parte dei teologi cristiani considerano l'evento della “Caduta Originale” come il cardine su cui gira l'“attuale” storia ed economia della salvezza. Dalla prospettiva della Cultura umanistica, lo studioso J. Delumeau, a parte i suoi continui riferimenti al tema, dedica un intero capitolo al discorso su *“il peccato originale al centro di una cultura”*.

Queste affermazioni generali si chiariscono se pensiamo che “il Peccato Originale” è una dottrina multiforme, che non si può riassumere in un'unica proposizione, come farebbe un Catechismo: ogni

uomo nasce in morte spirituale, nel peccato. La realtà teologica del Peccato Originale è strutturata da una vera e propria “costellazione di affermazioni” precedenti, concomitanti e conseguenti che circondano quella affermazione nucleare. Ebbene, la cultura secolare/civile, in qualsivoglia delle sue manifestazioni, non avrà né un interesse diretto né la competenza per porsi domande circa se l’uomo nasca o meno nel peccato. Al contrario, le affermazioni concomitanti relative all’eccezionale stato storico dell’uomo paradisiaco, alla situazione esistenziale del cosiddetto “Uomo Caduto” possono sollevare, e hanno sollevato, quesiti critici da parte degli esponenti della cultura secolare.

Come affermava Kant, il tema centrale di ogni filosofia, di ogni cultura, è la domanda relativa all’uomo: che cos’è l’uomo, qual è la sua natura? E qui deve incontrarsi con la dottrina teologica del Peccato Originale, che non si può comunicare se non all’interno di un certo concetto di “natura umana”, che è questo: alla sua nascita, l’uomo riceve una natura viziata, indebolita, decaduta. Tralasciando le terribili frasi agostiniane imperanti per secoli nel Cristianesimo occidentale - natura corrotta, radicalmente viziata, groviglio di peccati, massa da condannare - e anche evitando tali estremismi, il Cristianesimo occidentale parla continuamente dell’uomo come “Uomo Caduto” (l’inevitabile ‘homo lapsus’ dei teologi cristiani). Un vero albero caduto dal quale quei teologi non cessano mai di trarre legna.

Nei primi secoli della nostra era, alle origini sia del Cristianesimo che della Cultura civile occidentale, i predicatori cristiani riuscirono a inculcare il Messaggio del Cristo Salvatore nella cultura della società greco-romana, aiutati dalla credenza pagana di una Caduta Originale, secondo quanto proponevano la mitologia tradizionale e il mito platonico dell’anima caduta, esiliata. Oggi possiamo dire, con incontestabile certezza storica, che la dottrina “cristianissima” del Peccato Originale non è una verità venuta dal cielo, bensì è sorta dal profondo seno della madre terra. Vale a dire, è una creazione antica della cultura secolare. I teologi cristiani dell’era patristica razionalizzarono (teologizzarono) il vecchio mito della Caduta Originale. Da

qui è risultato il *'theologoúmenos'* del Peccato Originale, successivamente canonizzato e dogmatizzato dalla Chiesa Occidentale per motivi polemici e pastorali. La Cultura occidentale e il Cristianesimo vissero in buoni rapporti e nel pacifico possesso della dottrina teologica del Peccato Originale per parecchi secoli.

Nei secoli XVII e XVIII nasce il fenomeno dell'Illuminismo. La cultura secolare occidentale conquista la propria autonomia dalla tutela delle Chiese cristiane e, in parte, del Cristianesimo. L'atteggiamento degli illuministi riguardo alla vecchia credenza cristiana del Peccato Originale è sintetizzato da queste parole di Ernest Cassirer: *"L'idea del peccato originale è il nemico comune per combattere il quale confluiscono le diverse correnti fondamentali della filosofia illuminista. Hume si pone dalla parte del teismo inglese e Touseau dalla parte di Voltaire, e l'unità del fine perseguito dall'Illuminismo sembra superare, per un certo tempo, tutte le differenze riguardo ai mezzi ritenuti idonei"*.

I motivi di questo rifiuto o persino avversione dell'Illuminismo nei confronti della teoria del Peccato Originale sono facili da comprendere. Uno dei suoi massimi problemi fu quello della giustificazione (non giustificazione) della Provvidenza di fronte al problema del male. Non riuscivano a capire come un Dio giusto e buono avesse potuto permettere il terremoto di Lisbona del 1755. Sulla stessa linea, e rafforzandola, qualsiasi *"philosophe"* dell'Illuminismo si riteneva più giusto ed eticamente più onesto del Dio cristiano. Il quale Dio punisce con un'immensa miseria sulla terra e con la prospettiva della condanna eterna tutta la razza umana, dall'inizio alla fine del mondo. Per via dell'unico peccato di un unico individuo. Che tra l'altro, e come già cominciavano a sospettare gli illuministi, era un personaggio mitico, senza nessuna consistenza storica.

L'Illuminismo segna uno dei punti più elevati del forte antropocentrismo caratteristico della Cultura occidentale a partire dal Rinascimento. È comprensibile che, per i filosofi dell'Illuminismo, risultasse assolutamente insopportabile sentir parlare dell'uomo come di un essere che, non si sa "per quale legge, giustizia o ragione", fin dalla nascita veniva qualificato (squalificato) come natura

viziata, corrotta, mente oscurata, libertà schiava. Come lo fa la dottrina del Peccato Originale.

Da secoli precedenti e includendo anche il tempo dell'Illuminismo troviamo il fenomeno culturale e religioso cristiano che Jean Delmeau studia in due dei suoi magnifici libri; *“La paura in Occidente. Secoli XIV-XVIII. Una città sotto assedio”* (1978). *“Il peccato e la paura. La colpevolizzazione in Occidente. Secoli XIII-XVIII”* (1983). Il Demonio, il Peccato Originale, l'Inferno e, sullo sfondo, la figura di un Dio iracondo, sono le quattro fonti inarrestabili della paura manifesta e segreta, individuale e pubblica, interiore e sociale che pervade l'intera società europea lungo quei secoli. Questa paura diffusa e sotterranea, ma operativa, questo morboso sentimento di colpevolezza generalizzata e collettiva Demereau l'illustra con fatti storici. E possiamo anche vederli riprodotti con finezza psicologica nella pièce drammatica, poetica e mitologica *“Le Mosche”* di Sartre, dove si torna a vivere il mito dell'antico delitto ancestrale che provoca il sentimento morboso della colpevolezza e la paura contagiosa dell'azione giustiziera e vendicatrice della divinità.

All'interno del cattolicesimo nasce il fenomeno religioso, politico, sociale e culturale del giansenismo. Questo richiedeva un ritorno all'agostinismo più duro, proprio nei riguardi della dottrina del Peccato Originale. A proposito del giansenismo e della cultura, il filosofo e storico L. Kolakowski dice: *“Se l'Europa fosse vissuta indefinitamente sotto l'ombrello della tradizione agostiniana e giansenista, gli esempi più importanti e le creazioni più meravigliose dei secoli moderni certamente non sarebbero mai comparsi”*. In questa tradizione, si condannava la “curiosità” intellettuale come un peccato, mentre il motto *“sapere aude”* è per Kant la sintesi degli ideali dell'Illuminismo e del Progresso. Il concetto dell'uomo come essere caduto e degradato dal Peccato Originale era una spinta sistematica verso la coercizione della libertà in ogni sua manifestazione: autorizzava e stimolava il rigorismo nell'esercizio dell'autorità politica e religiosa. Alla mente umana era impossibile qualsiasi legittimo progresso. Il suo eccessivo ecclesio-centrismo faceva della Chiesa il

giudice unico ed infallibile di ogni possibile progresso dell'umanità.

Il Cristianesimo di Pascal gravita intorno al Peccato Originale, e per questo Kolakowski parla della "religione triste di Pascal". Nietzsche riconosce Pascal come un grande cristiano, ma dice che il suo Cristianesimo è danneggiato dalla sua fede nel Peccato Originale.

La teoria del Peccato Originale era il nemico numero uno dell'Illuminismo. Il conservatorismo religioso, politico, sociale e culturale del secolo XIX ha fatto del Peccato Originale la base dottrinale della sua sistematica opposizione all'Illuminismo e a tutta la modernità che questo significava. Esempi significativi ne sono il francese Joseph De Maistre e lo spagnolo Juan Donoso Cortés. Entrambi fanno del dogma del Peccato originale la base della loro dottrina politica e sociale, e della possibilità di cultura e progresso a cui l'umanità può aspirare. J. De Maistre esalta come massimo attributo del Dio cristiano il suo essere il Dio degli eserciti. Come in Dio così negli uomini, la funzione più degna dell'autorità è quella di punire i delitti degli uomini, e la Guerra viene proclamata in lunghi paragrafi come un'istituzione divina. "La Guerra è divina" essendo lo strumento misterioso, grande e universale, della giustizia di Dio sull'umanità peccatrice. La figura sociale del boia viene esaltata come un servo sacro del Dio giustiziere. Questi deplorabili testi di J. De Maistre diedero a Nietzsche il pretesto per dire che nel Cristianesimo troviamo la metafisica del boia. De Maistre non ammette altro progresso umano se non quello proveniente dalla Chiesa Cattolica: chiama il Papa "il demiurgo della civiltà".

J. Donoso Cortés, con un facile e comprensibile gioco di parole, dice che il "Peccato Originale" del razionalismo, del liberalismo, del socialismo, del comunismo e di altri sistemi politico-sociali moderni è il fatto di non voler riconoscere il dogma cristiano del "Peccato Originale". Donoso parte da questa dottrina teologica per contestare questi sistemi: il parlamentarismo, la libertà di culto, la libertà di stampa, di discussione, delle idee, proposti dai suddetti moderni sistemi politici e sociali.

Uno dei maggiori contributi della cultura umanistica occidentale

è stato lo sviluppo del gruppo di saperi empirici che chiamiamo “la scienza”. Anche la scienza ha rigettato fortemente la dottrina del Peccato Originale, durante tutto il XIX secolo. In particolare con la spiegazione evolutiva sull’origine e la situazione storica originale della specie “Homo”.

Nel 1967, il professor A. Vergote dell’Università di Lovanio diceva: “*Il dogma del peccato originale è la dottrina cristiana che più scandalizza l’uomo moderno*”.

Sulla stessa linea, un giornale tedesco, nel 2002, pubblicava un testo con questo titolo: “Esecrazione del Cristianesimo” (*Der Fluch des Christentums*). Menziona i “sette peccati capitali” per via dei quali il Cristianesimo merita questa maledizione da parte della cultura umanistica: il primo peccato capitale sarebbe la credenza nel “Peccato Originale”, seguito dalla credenza nella teologia della pena, della soddisfazione penale per la redenzione dell’uomo, rovinato dal Peccato Originale.

In un’unica affermazione che possa abbracciare venti secoli di storia, possiamo dire: la Cultura occidentale, ad un certo punto della sua storia, e anche con la determinante collaborazione della cultura secolare (pagana) e del Cristianesimo, ha creato la dottrina del Peccato Originale. La Cultura secolare, a partire dal secolo XVIII, ha rifiutato costantemente e intensamente questa dottrina vigente da secoli in Occidente. Di fronte a questo fatto, tanto enorme nella prospettiva culturale ed in quella teologica, dobbiamo domandarci: *possiamo continuare a parlare del Peccato Originale ai rappresentanti attuali della cultura secolare?* La risposta è necessariamente negativa. Il Messaggio evangelico non dovrà essere presentato da quella vecchia prospettiva, bensì da una prospettiva che *inaugurasse un Cristianesimo senza Peccato Originale*.

A prescindere dal fatto che questa potrebbe essere una conclusione ragionata del mio discorso, penso che troverebbe alcuni appoggi indiretti, ma autorevoli e preziosi, per confermare la proposta.

Verso la metà del XX secolo, D. Bonhoeffer ammoniva circa l’incongruenza dell’uso della “*apologetica della negatività*” nel porgere all’uomo attuale il Messaggio su Cristo Salvatore. È inaccettabi-

le, superfluo e umiliante, una mancanza di nobiltà e di eleganza spirituale nei confronti dell'uomo, presentargli il Salvatore come necessario dal versante negativo e più debole della sua esistenza di uomo: a partire dal vuoto, dall'inconsistenza che ha lasciato nel suo essere una presunta Caduta e Degrado originale della razza umana. All'uomo attuale, legittimamente soddisfatto della sua notevole maturità culturale ed umana, del suo progresso e del potenziale che ormai possiede per un sempre crescente perfezionamento, Cristo dovrebbe essere offerto dall'altro punto di vista: servendosi dell'apologetica della positività, che parla all'uomo da quella perfezione, da quel radicale sfondo di possibilità che l'uomo riconosce giustamente di possedere.

Questa apologetica della positività era già stata utilizzata *ante litteram* da Tommaso d'Aquino e da Duns Scoto nel dialogo con l'umanesimo radicale del cosiddetto "averroismo latino". L'agostiniano san Buonaventura ricorda agli averroisti che la loro filosofia è "ferita" dal Peccato Originale. San Tommaso e Duns Scoto non lo fanno. Concordano con gli umanisti sul fatto che la massima nobiltà della mente umana consiste nel potere radicale che ha di conoscere tutto ciò che esiste nel campo dell'essere, ivi compreso l'Essere Infinito. Il Cristianesimo viene a dare una notizia più perfetta e diretta sull'Infinito e il suo rapporto con l'uomo. Perché, aggiungono, la massima perfezione dell'uomo non consiste in ciò che egli può conquistare con il proprio sforzo, ma nella grandezza di ciò che può ricevere: nella sua capacità di ricevere l'Infinito.

Un ammonimento di indole e applicazione universale. Per questo potremmo dire che, oltre la limitatezza del tema qui trattato, il Messaggio che il Cristianesimo vuol portare alla Cultura civile del nostro tempo, agli uomini che la rappresentano, potrebbe essere questo: che la massima perfezione dell'uomo non sia misurata in base a ciò che egli può conquistare, ma in base alla grandezza della Causa che egli vorrà servire.