

## Incompatibilità di laicità e fede?

Claudio Ciancio

Dietro ai conflitti teorici e pratici si nascondono spesso errori logici, evidenziare i quali è importante non perché con ciò vengano meno le ragioni profonde che li hanno provocati, ma perché almeno si può sperare in un'attenuazione dei conflitti stessi e in una riconsiderazione delle questioni in gioco. Così, ad esempio, si va oggi diffondendo la tendenza a considerare contraddittorie fede e laicità, ma questo è un errore, perché contraddizione vi sarebbe solo se la seconda affermasse l'inesistenza dell'assoluto (di cui invece la prima afferma l'esistenza), mentre in realtà si astiene dal farlo. Fra i contraddittori *tertium non datur*; non così fra i contrari: fra il dolce e l'amaro ci sono gradi intermedi. Allo stesso modo tra il dolce della laicità (dire che Dio può non esistere) e l'amaro della fede (dire che Dio esiste) ci sono gradi intermedi, che sono magari difficili da configurare ma non si possono escludere in linea di principio. Accade invece oggi in Italia che affermazione di fede e affermazione di laicità siano sempre più ritenute incompatibili, a meno che la fede sia considerata una scelta privatissima e del tutto irrilevante sul piano pubblico e culturale (come la scelta di un paio di scarpe) o la seconda sia qualificata come "sana", cioè del tutto interna alla fede. Le due posizioni tendono a presentarsi come contraddittorie perché sono identiche le cose che gli uni affermano e gli altri negano (A e -A). E cioè gli uni e gli altri pensano la fede come pretesa di possedere la verità e la laicità come relativismo, opponendosi soltanto nella scelta fra le due tesi.

Il bipolarismo politico ha esercitato il suo influsso nefasto invadendo anche gli spazi della logica e restringendoli al principio di non contraddizione. Siamo ormai costretti non solo a schierarci, ma a negare qualsiasi legittimità all'avversario e soprattutto a disconoscere la legittimità di posizioni intermedie. C'è un'insofferenza per le distinzioni e le sfumature, che non fa onore all'intelligenza e che si spiega soltanto a partire dall'ideologia o almeno dal reciproco irrigidimento dei due campi. Per quanto riguarda il campo dei credenti (cattolici) basterebbe evidenziare ad esempio la differenza d'accento fra le tesi almeno dubitative espresse da Ratzinger nel confronto con Habermas, quando riconosceva la difficoltà di un ritorno al diritto naturale osservando che «questo strumento risulta purtroppo spuntato» e rinunciando perciò a «far leva su di esso», anche se auspicava una ripresa del «problema se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale»<sup>1</sup>, e la rigidità con la quale oggi la gerarchia cattolica insiste sul diritto naturale e soprattutto sulla sua pretesa di essere la custode di tale diritto. Per quanto riguarda il mondo laico si moltiplicano non tanto i segnali di di-

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 50 e 52.

fesa della laicità sul piano giuridico e politico quanto piuttosto i tentativi di fondarla sulla negazione del principio di verità e sull'esclusione di qualsiasi assoluto.

Fra questi tentativi va segnalato il recente saggio di Alfonso Di Giovine, *Laicità e democrazia*, negli *Scritti in memoria di Giuseppe G. Floridia* (Jovene, 2009). Citando autori diversi Di Giovine enuclea una concezione della laicità secondo la quale la filosofia è laica se è razionalista, e un individuo è laico se vive secondo valori puramente mondani e ha un orientamento culturale che «esclude dalle ipotesi quella del trascendente» e prescinde da ogni metafisica di ispirazione religiosa. Anche se poi aggiunge: «Va da sé che avendo la laicità tra i suoi punti di forza proprio la possibile assenza di Dio, si può avere – ma non necessariamente – coincidenza tra individuo laico e individuo ateo» (§ 1). Ora se la coincidenza tra laicità e ateismo è solo una possibilità, non si capisce come l'essere laico richieda l'esclusione sul piano personale e culturale di ogni riferimento alla trascendenza. La mia impressione è che qui vi sia una certa confusione tra contrarietà e contraddizione.

Tuttavia Di Giovine dichiara di non volere trattare il concetto di laicità in senso ampio, ma di volersi restringere al suo significato politico-giuridico. In questo ambito la laicità si definirebbe per il suo nesso indissolubile con la democrazia. Ma essendo riproposta coerentemente una concezione della laicità rigida, che esclude chi crede in verità assolute o in valori assoluti, allora ne consegue, con le parole di Kelsen, che «l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo». Peraltro ci si affretta subito a dire che una concezione relativistica «non costituisce una componente necessaria della nozione di laicità» (§ 2). Anche qui sembra ci sia un'incoerenza, che tuttavia in questo caso può spiegarsi con la tesi secondo la quale la democrazia implica un relativismo assiologico che ha però un limite preciso nel valore che lo fonda, vale a dire nella «assolutezza del valore della dignità umana» e nei «valori, sostanziali e procedurali, ad essa ontologicamente connessi» (i-vi).

Richiamandosi al valore fondante della laicità, chiamato anche «valore di tutti i valori» (§ 5), Di Giovine respinge l'accusa di «vuoto di valori» e di «deriva relativistica», che una certa cultura cattolica rivolge al pensiero laico, chiedendo di riconoscere che «anche al di fuori dell'universo religioso c'è una riserva di valori non negoziabili» (§ 3). Di questo sono convinto come sono convinto che una parte significativa del pensiero non religioso o antireligioso dell'età moderna abbia riconosciuto verità e principi assoluti, fondandoli però sulla natura o sulla ragione e sulla sua apertura alla verità. Ma ora questa via non sembra più praticabile e infatti Di Giovine ritiene che quei valori non negoziabili siano da ricondurre alla storia (v. ivi). Ma come è possibile che valori assoluti siano fondati storicamente? E' il celebre problema di Lessing, che si chiedeva come verità storiche contingenti possano diventare prova di verità razionali necessarie e rispondeva che è impossibile «pas-

sare da una verità storica a una classe totalmente diversa di verità»<sup>2</sup>, diversamente da Kierkegaard che traeva profitto dalle tesi di Lessing per sostenere che il rapporto tra le due verità si poteva affermare solo in termini paradossali. Se la laicità si può fondare solo storicamente, mi sembra allora molto più plausibile la posizione del pensiero debole, che dismette radicalmente il linguaggio dei valori e dell'assolutezza e relativizza lo stesso relativismo (un pensiero debole non può avere fondamenti forti) affidandosi al processo storico e alla preferibilità pratica.

La critica di Di Giovine alle posizioni oggi prevalenti nel mondo cattolico è condivisibile quando contesta la pretesa della Chiesa cattolica di essere l'unica garante del corretto uso della ragione, della natura e della laicità. E aggiungerei che un sospetto riguardo all'adesione ai valori di democrazia e laicità è giustificato, dal momento che nel suo complesso la Chiesa cattolica negli ultimi secoli ha spesso ostacolato l'affermazione di quei valori e sembra averli accettati solo con riserva, salvo poi rivendicarne *a posteriori* la radice cristiana (rivendicazione a mio modo di vedere plausibile, ma allora perché non si è posta all'avanguardia nella loro affermazione e difesa?). Ma proprio il riferimento esclusivo a queste posizioni impedisce a molti esponenti del pensiero laico di riconoscere altre possibilità. Vi è anche chi, ad esempio, sostiene che la verità assoluta sia affermabile solo attraverso una scommessa e sia inesauribilmente e variamente interpretabile. Questa posizione non si identifica con nessuna delle due estreme, ma piuttosto afferma una conoscibilità indiretta e non oggettivabile. Il riferimento a una verità assoluta non è allora necessariamente lontano, come vuole Di Giovine, «dalla modernità laica e secolare, ormai emancipata dalla tradizione religiosa e cioè dal problema della verità» (§ 4). A parte il fatto che, da un punto di vista laico, è pericoloso affermare, come qui si fa, che il problema della verità è appannaggio della tradizione religiosa, ancor meno accettabile e forse altrettanto pericoloso mi pare considerare l'esperienza religiosa estranea alla modernità. Di nuovo si prospetta il modello della contraddizione cioè della reciproca esclusione: se gli uni conferiscono legittimità solo a quella ragione e a quella laicità che si lascia tutelare dalla fede, gli altri considerano i credenti come una sorta di fastidioso residuo storico indegno di occupare un posto nella modernità.

In realtà la posizione qui esposta è più complessa, anche se complesso non è sinonimo di coerente. In particolare, le fedi religiose non sarebbero propriamente inaccettabili da un punto di vista laico-democratico, a patto però che siano considerate come «fatti privati da affidare esclusivamente alla coscienza dei credenti» (§ 8). Ora, come è noto, la questione è molto controversa e registra anche nel campo laico posizioni diverse. Come intendere questa privatezza della fede? Se si vuol dire che nessuna confessione religiosa deve occupare posizioni di privilegio nello spazio pubblico e che i privilegi esistenti vanno eliminati, sono pienamente d'accordo. Se s'intende dire, invece, che ogni

---

<sup>2</sup> *Lessings Werke*, ed. K. Wölfel, III, Insel, Frankfurt/Main 1967, p. 311.

esternazione della propria fede vada impedita, ciò mi sembra contrario alla laicità democratica. Se poi ci si limita a sostenere che le organizzazioni religiose non possono esercitare azioni di pressione sui poteri pubblici, anche ciò mi sembra difficile da ammettere (anche se a me, proprio come cristiano, queste pressioni ripugnano in quanto contrarie allo spirito del Vangelo). Se invece s'intende dire che la democrazia prospera quando vive di un confronto pubblico nel quale non si comincia col contarsi, ma nel quale ci si confronta portando ragioni e non dogmi e prendendo sul serio le ragioni degli altri, allora di nuovo credo che si debba essere pienamente d'accordo. Di questo si rendono conto anche le gerarchie cattoliche quando propongono le loro tesi etiche e giuridiche come fondate non sulla fede, ma sulla natura e sulla ragione. Solo che poi per lo più ragione e natura, come si è già ricordato, vengono tenute sotto tutela e ciò in modo assolutamente incoerente, perché, se si tratta di verità di ragione, allora vanno sottoposte alla discussione pubblica. Purtroppo avviene invece che si dica: questa è una verità di natura o di ragione e perciò va accettata da tutti indipendentemente dalla fede, senza poi argomentare perché sia una tale verità e senza confronto con le ragioni degli altri. Nella discussione pubblica, invece, occorre argomentare non tanto a prescindere o nascondendo le convinzioni profonde, ma mostrando le ragioni che rendono convincenti le conseguenze che da quelle convinzioni si traggono. Naturalmente è questa una situazione ideale, a cui dobbiamo tendere, ben sapendo che di fatto la democrazia non vive di confronti argomentati, ma per lo più di prove di forza, nelle quali resta la forma ma non la sostanza della democrazia.

C'è però un punto più delicato, anch'esso brevemente accennato da Di Giovine. E' quello dell'appello all'obiezione di coscienza a cui la Chiesa chiama quando a suo avviso siano calpestati i cosiddetti valori. Principio democratico è accettare il compromesso a cui si è giunti dopo la discussione (o dopo la prova di forza). A ciò il credente oppone il principio secondo il quale bisogna obbedire prima a Dio che agli uomini e in base a questo principio può rifiutare di accettare il compromesso. Questo principio significa che per il credente l'orizzonte statale non è l'orizzonte ultimo e che vi è una superiorità della coscienza personale. Vorrei anzitutto ricordare che per il cristiano, anche cattolico, questo principio vale anche nei confronti dell'autorità della propria Chiesa, e naturalmente a maggior ragione vale nei confronti dello Stato. Ma mi chiedo se non sia importante anche per la coscienza laica, che può trovarsi in un grave conflitto di coscienza fra le sue convinzioni e le leggi dello Stato, conflitto che può avvenire non solo nella Tebe di Creonte ma anche nelle democrazie. E tuttavia sull'obiezione di coscienza credo che vadano precisate alcune cose. In primo luogo che la sua legalizzazione può essere espressione di un alto tasso di democraticità, ma, in secondo luogo, che essa non può intralciare in modo significativo l'applicazione della legge. E soprattutto, in terzo luogo, che l'obiezione di coscienza deve accettare la sanzione che ne consegue. Il rispetto per la democrazia (così come fu per Socrate) impone di accettare la legge, ma ci sono due modi di ac-

cettarla: o agendo conformemente ad essa o accettando la sanzione che consegue alla sua trasgressione. Non è questo purtroppo il modo in cui l'obiezione di coscienza viene richiesta.

In questi tempi di grandi semplificazioni è molto difficile tenere una posizione come la mia, fraintesa e avversata dagli uni e dagli altri (che anche in ciò rivelano la loro segreta complicità), posizione di coloro che con Dante potremmo definire "a Dio spiacenti e a li nimici sui", se solo si potesse identificare Dio con la gerarchia ecclesiastica, cosa che per fortuna non è possibile. Posizione di chi distingue tra verità assolute e modo assoluto di sostenerle: anche qui una distinzione che forse apparirà troppo sottile e sarà respinta, dagli uni e dagli altri, con fastidio. Una verità assoluta è una verità inesauribile e come tale può essere inesauribilmente e variamente interpretata e non può essere irrigidita in formule. Una verità inesauribile è una verità che può essere attinta solo attraverso la libertà e non può in alcun modo essere imposta. Credere nella verità assoluta senza sostenerla in modo assoluto significa credere in una verità di cui tutti gli uomini sono partecipi e che perciò accomuna e non divide. Il modo cristiano di pensare questa verità assoluta non ne fa qualcosa di evasivo o di contrario agli interessi dell'uomo, perché la verità cristiana è il Dio fatto uomo e per dirla con Agostino «in interiore homine habitat veritas». Che cosa aggiunge questa fede rispetto a una pratica di laicità che esclude la verità assoluta? Nient'altro che la convinzione che ciò che è in gioco nel confronto democratico è tutt'altro che indifferente e ha la serietà e richiede l'impegno che spetta alla verità.

Una posizione come questa ha fra l'altro un vantaggio rispetto alla forma di laicità delineata da Di Giovine, quello di non sovraccaricare di contenuti valoriali leggi e ordinamenti. Questi sono risultati di compromessi e accordi variamente motivati. La dimensione veritativa e morale non sta in essi; può stare, ma anche non stare, nelle motivazioni di coloro che li hanno promossi, ma soprattutto va considerata come una forza che consolida principi e metodi degli ordinamenti democratici. In un ordinamento democratico non vi sono allora valori assoluti, non negoziabili; non si deve trasferire il cielo sulla terra, dopo aver negato il cielo, non si deve cioè cadere nella contraddizione di tenere sullo stesso piano affermazione di valori assoluti e di relatività dei valori. Nella sfera della negoziazione, perché vi sarebbe qualcosa di non negoziabile, qualcosa di assoluto? A meno che s'intendano come non negoziabili i presupposti della negoziazione democratica, che sono il rispetto della libertà, della dignità e dell'uguaglianza di coloro che partecipano alla negoziazione. Certo ammettere questo è già ammettere molto (a parte la concreta definizione di quel rispetto, definizione che è soggetta a negoziazione). Ma non si tratta di presupposti assoluti, si tratta più semplicemente di evitare la contraddizione (di nuovo una questione logica!): una negoziazione che nega le sue condizioni non è più tale. Di fatto il patto e il metodo democratico tengono finché tengono, finché cioè pre-

varranno la volontà di negoziare e di rispettarne i presupposti. La pretesa di introdurre degli assoluti in un ordinamento è in realtà una finzione e una finzione non sempre innocua, perché apre la strada a coloro che vogliono ampliare negli ordinamenti la sfera dei principi non negoziabili. Anche qui si può realizzare un'ambigua complicità fra i due opposti (contraddittori) schieramenti.