

Laicità e bene comune

Testo della relazione svolta da S. Em. Card. Camillo Ruini in occasione dell'incontro che si è svolto nella Cattedrale di San Lorenzo nell'ambito del ciclo "Cattedrale aperta"

18 febbraio 2009

Riflettere sulla laicità in rapporto al bene comune mi sembra un approccio fondamentale, e assai stimolante, in ordine alla comprensione e all'apprezzamento della laicità, in particolare per il discernimento e la valutazione dei vari e molto diversi significati che il concetto di laicità ha ormai assunto.

A questo scopo, però, dobbiamo anzitutto avere un'idea il più possibile chiara e determinata del significato dell'espressione "bene comune", alla luce della quale cercheremo di renderci conto dei fondamenti e delle funzioni della laicità. Come è noto, "bene comune" è un concetto tipico - anche se non esclusivo - del pensiero sociale cattolico. Sembra giusto pertanto riferirsi al significato che gli viene attribuito in questo contesto. Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, pubblicato nel 2004 dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, considera il bene comune come il primo dei principi di questa dottrina e lo fa derivare "dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone". Esso indica anzitutto "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alla collettività sia ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente". In concreto il bene comune è "bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo", dato che "la persona non può trovare compimento solo in se stessa, a prescindere cioè dal suo essere « con » e « per » gli altri". Il bene comune, pertanto, "non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro". Pur essendo così fondato nella natura e dignità del nostro essere, il bene comune ha una sua evidente storicità: infatti "le esigenze del bene comune derivano dalle condizioni sociali di ogni epoca e sono strettamente connesse al rispetto e alla promozione integrale della persona e dei suoi diritti fondamentali" (*Compendio*, nn. 164-166).

Non è possibile, e forse non sarebbe nemmeno utile ai nostri fini, disporre di una determinazione altrettanto chiara e organica del concetto di laicità. E' indispensabile però una precisazione iniziale: in questo contesto parliamo di "laicità" non nel senso teologico ed ecclesiale, per il quale, come dice il Concilio Vaticano II nella *Lumen gentium* (n. 31), "Col nome di laici si intendono... tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso..., i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati in Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio... per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano". Dei laici così intesi è proprio e peculiare "il carattere secolare", nel senso che "per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio". Questo carattere secolare e il rapporto con le realtà temporali costituiscono in qualche modo il ponte che consente un collegamento e un passaggio all'altro grande significato dei termini "laici" e "laicità", che è quello a cui ci riferiremo d'ora in poi. Qui laico e laicità sono infatti concetti che indicano e implicano un'autonomia e una distinzione da ciò che è ecclesiastico e che fa capo alla Chiesa, e più ampiamente al cristianesimo e ad ogni religione. Per la genesi di questo concetto resta fondamentale il grande studio di G. de Lagarde *La naissance de l'esprit laïque, au déclin du moyen âge*.

Indicativo della pluralità e anche del contrasto delle interpretazioni che vengono date oggi di tale concetto è il modo in cui Giovanni Fornero, nella terza edizione da lui stesso curata del *Dizionario di filosofia* dell'Abbagnano, tratta la voce "Laicismo", che nel linguaggio comune sta ad indicare una versione dura, polemica ed "esclusiva" della laicità. Per Fornero con "laicismo" si intende "il principio dell'*autonomia* delle attività umane, cioè l'esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli a cui esse si ispirano". Ma questa autonomia è affermata, in termini formalmente assai simili, dal Concilio Vaticano II (*GS 36*), che afferma: "Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e la stessa società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte". E' anche assai interessante che Fornero riconduca l'origine del concetto di laicismo a Papa Gelasio I il quale, alla fine del V secolo, formula con

chiarezza il principio della distinzione dei due poteri del Papa e dell'Imperatore e su queste basi rivendica l'autonomia della sfera religiosa da quella politica. In termini simili si esprime l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, nel libro *Senza radici* (pp. 51-52), che individua qui anche la matrice di una profonda differenza tra cristianesimo d'Occidente e d'Oriente, tra cattolicesimo e ortodossia, nella quale invece l'Imperatore era capo anche della Chiesa e questa appariva quasi identificata con l'Impero.

Ma questa convergenza, o consenso, sul principio della laicità non può nascondere le divergenze che si sono formate nella storia e che oggi emergono sempre di nuovo. Il tornante decisivo è quel "nuovo scisma" - per usare le parole del Cardinale Ratzinger nel libro già citato (pp. 56-57) - che si è verificato soprattutto in Francia tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX e che tuttora è tipico soprattutto dei paesi latini di matrice cattolica. E' qui che la rivendicazione della ragione e della libertà affermatasi con l'illuminismo assume un volto decisamente ostile alla Chiesa e, non di rado, chiuso ad ogni trascendenza, mentre la Chiesa a sua volta fatica e tarda a lungo nel distinguere tra le istanze anti-cristiane, a cui evidentemente non poteva non opporsi, e la rivendicazione della libertà sociale e politica, che invece avrebbe potuto e dovuto essere accolta positivamente. Il "nuovo scisma" è pertanto tra cattolici e "laici", dove la parola "laico" assume un significato di opposizione alla religione che prima non aveva. E' interessante notare che uno scisma analogo non si è verificato nel mondo protestante, perché il protestantesimo, che fin dall'inizio ha concepito se stesso come un movimento di liberazione e purificazione dai vincoli dell'autorità ecclesiastica, ha sviluppato facilmente un rapporto di parentela con l'illuminismo, con il rischio però - e a volte non soltanto il rischio - di svuotare dall'interno la verità cristiana e di ridursi a un dato di cultura, piuttosto che di fede in senso autentico.

Il terreno più immediatamente sensibile - anche se a mio parere non il più profondo - delle tensioni tra cristianesimo e illuminismo è stato quello dei rapporti tra Chiesa e Stato. E qui si è sviluppata una seconda e importantissima divaricazione, anzitutto all'interno del mondo protestante. Mentre in Europa le Chiese nate dalla Riforma si sono costituite come Chiese di Stato, in una maniera assai più pregnante di quel che è avvenuto nel cattolicesimo, dove le Chiese di Stato hanno sempre dovuto fare i conti con l'unità e l'universalità transnazionale della Chiesa cattolica, del tutto diversa è la vicenda degli Stati Uniti d'America. La loro stessa nascita infatti è dovuta, in larga misura, a quei gruppi di cristiani protestanti che erano fuggiti dal sistema delle Chiese di Stato vigente in Europa e che formavano libere comunità di credenti. Il fondamento della società americana è costituito pertanto dalle Chiese libere, per le quali è essenziale non essere Chiesa dello Stato ma fondarsi sulla libera unione dei credenti. In questo senso si può dire che alla base della società americana c'è una separazione tra Chiesa e Stato determinata, anzi reclamata dalla religione e rivolta anzitutto a proteggere la religione stessa e il suo spazio vitale, che lo Stato deve lasciare libero: non siamo dunque lontani dagli intenti e dagli obiettivi della distinzione affermata da Papa Gelasio I. Siamo invece lontanissimi da quella separazione fondamentalmente "ostile" alla religione e tendente a subordinare le Chiese allo Stato che è stata imposta dalla Rivoluzione francese e dai sistemi statali che ad essa hanno fatto seguito. Per conseguenza, tutto il sistema dei rapporti tra sfera statale e non statale in America si è sviluppato diversamente che in Europa, attribuendo anche alla sfera non statale un concreto carattere pubblico, favorito dal sistema giuridico e fiscale.

In questa America, con la sua specifica identità, i cattolici si sono integrati bene, nonostante le resistenze di quell'ideologia che voleva riservare la piena titolarità "nordamericana" soltanto ai protestanti. In concreto i cattolici hanno riconosciuto ben presto il carattere positivo della separazione tra Stato e Chiesa legata a motivazioni religiose e l'importanza della libertà religiosa così garantita. Fino al Concilio Vaticano II però rimaneva una difficoltà, o una riserva di principio, che non riguardava i cattolici americani come tali, ma la Chiesa cattolica nel suo complesso. Questa difficoltà si riferiva al riconoscimento della libertà religiosa, non semplicemente come accettazione di un dato di fatto, ma come affermazione di un diritto, fondato sulla dignità che appartiene per natura alla persona umana. Non per caso la Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, che afferma chiaramente tale diritto - evitando però di fondarlo su di un approccio relativistico che metta in forse la verità del cristianesimo -, è stata redatta con il forte contributo dei Vescovi e dei teologi nordamericani.

Il Vaticano II non si è limitato a togliere di mezzo l'ostacolo riguardante la libertà religiosa, ma ha rappresentato il superamento, almeno in linea di principio, di quel ritardo storico del cattolicesimo a cui ho accennato in precedenza. Esso infatti ha posto le basi di una vera conciliazione tra Chiesa e modernità e della riscoperta della profonda corrispondenza che esiste tra cristianesimo e illuminismo. In concreto, il Concilio ha fatto propria la "svolta antropologica" che fin dall'inizio dell'età moderna aveva posto l'uomo al centro: ha mostrato infatti le radici cristiane di questa svolta e l'infondatezza dell'alternativa tra centralità dell'uomo e centralità di Dio. Analogamente ha affermato, come si è visto, la legittima autonomia delle realtà terrene, i diritti e le libertà degli uomini e dei popoli, riconoscendo al contempo la validità del grande sforzo che l'umanità sta compiendo per trasformare il mondo.

Con il Vaticano II, pertanto, è stata inaugurata una nuova stagione dei rapporti tra Chiesa e laicità, come tra religione cattolica e libertà: una stagione nella quale si è coltivata inizialmente la speranza che ogni contenzioso sulla laicità fosse ormai alle nostre spalle. Non era una speranza priva di ragioni concrete, anche e particolarmente per quanto riguarda il terreno "sensibile" dei rapporti tra Chiesa e Stato: con il pieno riconoscimento della libertà religiosa da parte del Concilio Vaticano II veniva meno infatti la giustificazione di principio di una "religione di Stato", che aveva costituito l'ostacolo sostanziale alla laicità dello Stato stesso e delle sue istituzioni. Anche la differenza tra regimi "concordatari" e regimi di separazione tra Stato e Chiesa diventava a questo punto meno rilevante, dato che anche i Concordati, come mostra esemplarmente l'Accordo di revisione del Concordato stipulato tra Stato italiano e Santa Sede nel 1984, si pongono ormai espressamente al di fuori di un'ottica di religione di Stato. Si legge infatti nel Protocollo addizionale di tale Accordo, in relazione all'art. 1: "Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato nei Patti lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano".

Le vicende degli ultimi decenni sembrano però smentire crudamente una tale speranza: ci troviamo infatti dentro a una fase nuova, e acuta, della contesa intorno alla laicità. A ben vedere, tuttavia, l'oggetto del contendere si è profondamente modificato: non si tratta più, almeno in linea principale, dei rapporti tra Chiesa e Stato come istituzioni. A questo riguardo infatti la distinzione e l'autonomia reciproca sono sostanzialmente accettate e condivise sia dai cattolici sia dai laici, e con esse l'apertura pluralista degli ordinamenti dello Stato democratico e liberale alle posizioni più diverse, che di per sé hanno tutte, davanti allo Stato, uguali diritti e uguale dignità. Le polemiche che vengono sollevate su queste tematiche sembrano dunque piuttosto pretestuose e sono probabilmente il riflesso dell'altro e ben più consistente contenzioso di cui ora dobbiamo occuparci.

Oggetto di quest'ultimo sono principalmente le grandi problematiche etiche ed antropologiche che sono emerse negli ultimi decenni, a seguito sia dei profondi cambiamenti intervenuti nei costumi e nei comportamenti sia delle nuove applicazioni al soggetto umano delle biotecnologie, che hanno aperto orizzonti fino ad un recente passato imprevedibili. Queste problematiche hanno infatti chiaramente una dimensione non soltanto personale e privata ma anche pubblica e non possono trovare risposta se non sulla base della concezione dell'uomo a cui si fa riferimento: in particolare della domanda di fondo se l'uomo sia soltanto un essere della natura, frutto dell'evoluzione cosmica e biologica, o invece abbia anche una dimensione trascendente, irriducibile all'universo fisico. Sarebbe strano, dunque, che le grandi religioni non intervenissero al riguardo e non facessero udire la loro voce sulla scena pubblica. Come è naturale, di questo si fanno carico anzitutto, nelle diverse aree geografiche e culturali, le religioni in esse prevalenti: in Occidente quindi il cristianesimo e in particolare in Italia la Chiesa cattolica. In concreto la loro voce risuona con una forza che pochi avrebbero previsto quando una secolarizzazione sempre più radicale era ritenuta il destino inevitabile del mondo contemporaneo, o almeno dell'Occidente: quando cioè sembrava fuori dall'orizzonte quel risveglio, su scala mondiale, delle religioni e del loro ruolo pubblico che è una delle grandi novità degli ultimi decenni. Vorrei ricordare, a questo proposito, la sorpresa e lo sconcerto che provocarono, anche in ambito cattolico, le affermazioni fatte da Giovanni Paolo II al Convegno di Loreto, nell'ormai lontano aprile 1985, quando invitò a riscoprire "il ruolo anche pubblico che il cristianesimo può svolgere per la promozione dell'uomo e per il bene dell'Italia, nel pieno rispetto anzi nella convinta promozione della libertà religiosa e civile di tutti e di ciascuno, e senza confondere in alcun modo la Chiesa con la comunità politica". Giovanni Paolo II domandò pertanto alla Chiesa italiana di "operare, con umile coraggio e piena fiducia nel Signore, affinché la fede cristiana abbia o ricuperi - anche e particolarmente in una società pluralista e parzialmente scristianizzata - un ruolo-guida e un'efficacia trainante nel cammino verso il futuro".

Il contenzioso riguardo alla laicità incentrato sulle grandi problematiche etiche ed antropologiche ha oggi d'altronde un altro protagonista, che proprio riguardo a tali problematiche si pone in modo antitetico rispetto alla Chiesa e al cristianesimo. Il suo nucleo concettuale è la convinzione che l'uomo sia integralmente riconducibile all'universo fisico, mentre sul piano etico e giuridico il suo assunto fondamentale è quello della libertà individuale, in rapporto alla quale va evitata ogni discriminazione. Questa libertà, per la quale in ultima analisi tutto è relativo al soggetto, viene eretta a supremo criterio etico e giuridico: ogni altra posizione può essere quindi lecita soltanto finché non contrasta ma rimane subordinata rispetto a questo criterio relativistico. In tal modo vengono sistematicamente censurate, quanto meno nella loro valenza pubblica, le norme morali del cristianesimo. Si è sviluppata così in Occidente quella che Benedetto XVI ha ripetutamente denominato "la dittatura del relativismo", una forma di cultura cioè che taglia deliberatamente le proprie radici storiche e costituisce una contraddizione radicale non solo del cristianesimo ma più ampiamente delle tradizioni religiose e morali dell'umanità.

Proprio questo taglio radicale è però lontano dall'essere da tutti condiviso in quello che si suole chiamare "il mondo laico": anzi, molti "laici" ritengono di dover rifiutare un simile taglio per rimanere fedeli alle radici e motivazioni autentiche del liberalismo, che giudicano incompatibili con la dittatura del relativismo.

L'allora Cardinale Ratzinger, nel libro che ho già ricordato, ha fornito una motivazione storica e anche teologica di questa nuova sintonia tra laici e cattolici, arrivando a sostenere che la distinzione tra gli uni e gli altri "dev'essere relativizzata" (*Senza radici*, pp. 111-112). In una lettera scritta a Marcello Pera in occasione della recentissima pubblicazione del libro di quest'ultimo *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Benedetto XVI ha preso di nuovo e fortemente posizione a favore del legame intrinseco tra liberalismo e cristianesimo. Inoltre, nella relazione tenuta a Subiaco il 1° aprile 2005, il giorno prima della morte di Giovanni Paolo II, aveva avanzato "una proposta ai laici": sostituire la formula di Ugo Grozio *etsi Deus non daretur* - anche se Dio non esistesse -, ormai storicamente consunta perché nel corso del secolo XX è progressivamente venuta meno quella larga coincidenza di contenuti tra etica pubblica civile e morale cristiana che costituiva il senso concreto di tale formula, con la formula inversa, *veluti si Deus daretur* - come se Dio esistesse -. Anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe cioè cercare di vivere e indirizzare la propria vita come se Dio ci fosse: "Così nessuno viene limitato nella sua libertà, ma tutte le nostre cose trovano un sostegno e un criterio di cui hanno urgente bisogno" (J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, pp. 60-63).

E' doveroso aggiungere che non tutti, tra i cattolici, condividono l'apertura cordiale a questo genere di laici: non mancano infatti coloro che li vedono con sospetto - a mio parere ingiusto -, temendo che strumentalizzino la fede cristiana a fini ideologici e politici. Il motivo principale di tale diffidenza è che non pochi, sebbene cattolici, non appaiono realmente convinti della necessità di un impegno forte nel campo dell'etica pubblica. In concreto questi cattolici rimangono piuttosto legati in materia di laicità al quadro classico della divisione di competenze tra istituzioni civili ed istituzioni ecclesiastiche e mi sembrano non cogliere pienamente la portata della novità costituita dall'emergere delle attuali problematiche etiche ed antropologiche.

L'analisi del concetto di laicità nel suo concreto articolarsi storico consente di tentare una risposta non generica alla questione del rapporto tra laicità e bene comune. Quando è intesa come autonomia delle attività umane, che devono reggersi secondo norme loro proprie, e in particolare come indipendenza dello Stato dall'autorità ecclesiastica, la laicità è certamente richiesta dal bene comune, come del resto ha ampiamente mostrato la storia dell'Europa moderna a partire dalle guerre di religione. E.-W. Böckenförde, nel suo classico saggio su *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, è tra coloro che hanno meglio evidenziato come soltanto l'indipendenza dello Stato dalle diverse confessioni religiose poteva assicurare la pace delle nazioni e la stessa libertà dei credenti.

Diverso è invece il discorso quando il concetto di laicità viene esteso ad escludere ogni riferimento delle attività umane e in particolare delle leggi dello Stato e dell'intera sfera pubblica a quelle istanze etiche che trovano il loro fondamento nell'essenza stessa dell'uomo, oltre che a quel "senso religioso" nel quale si esprime la nostra costitutiva apertura alla trascendenza. Come infatti ha mostrato lo stesso Böckenförde alla fine del saggio che ho ricordato, lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire e tra questi, come già sosteneva Hegel, sembrano svolgere un ruolo peculiare gli impulsi e i vincoli morali di cui la religione è la sorgente. Molto recentemente Rémi Brague, in un intervento su *Fede e democrazia* pubblicato sulla rivista *Aspenia* nel 2008 (pp. 206-208), ha proposto un assai interessante aggiornamento della tesi di Böckenförde: anzitutto estendendola dallo Stato all'uomo di oggi, che in larga misura ha smesso di credere nel proprio valore, a causa di quella sua riduzione alla natura e di quel totale relativismo che sono all'origine delle predette interpretazioni della laicità. E' l'uomo dunque, e non solo lo Stato, ad aver bisogno oggi di un sostegno che non è in grado di garantirsi da se stesso. In secondo luogo la religione non è soltanto, e nemmeno primariamente, fonte di impulsi e vincoli etici, come sembra pensare Böckenförde. Oggi, prima che di assicurare dei limiti e degli argini, si tratta di trovare delle ragioni di vita, e questa è, fin dall'inizio, la funzione, o meglio la missione più propria del cristianesimo: esso infatti ci dice anzitutto non "come" vivere, ma "perché" vivere, perché scegliere la vita, perché gioirne e perché trasmetterla.

Sono questi i motivi per i quali Benedetto XVI ha ripetutamente proposto una laicità da lui stesso definita "sana" e "positiva", che congiunga all'autonomia delle attività umane e all'indipendenza dello Stato non già la preclusione ma l'apertura nei confronti delle fondamentali istanze etiche e del "senso religioso" che portiamo dentro di noi. Solo una laicità così intesa sembra realmente corrispondere alle esigenze attuali del bene comune, perché capovolge quelle strane tendenze che sembrano compiacersi di prosciugare le riserve di energia vitale e morale di cui vive ciascuno di noi, il nostro popolo e l'intero Occidente, senza darsi pensiero di come sostituirle, o meglio non avvertendo che esse in concreto non sono sostituibili. Proprio la percezione del valore decisivo di queste riserve di energie è ciò che invece accomuna oggi molti cattolici e laici e che, a mio parere, indica un grande compito comune che ci attende: dare qualcosa di noi stessi per rinviare, e non per depauperare, tali riserve.

Cardinale Camillo Ruini

L'Autore è Presidente del Comitato per il "Progetto Culturale" della CEI