



Nono Corso dei “Simposi Rosminiani”:
 «*La Coscienza laica: Fede, Valori, Democrazia*»
 (Nel Centenario della Nascita di Michele Federico Sciacca)
 Stresa, Colle Rosmini, 27-30 Agosto 2008

Alcune tesi sulla laicità

Vincenzo Ferrari

1. Ringraziamenti e ansietà

Sono grato al Centro di Studi Rosminiani, e al mio amico Francesco Mercadante che ha proposto il mio nome, per questo invito a parlare di laicità. Ho accolto l’invito con soddisfazione, perché indice di propensione al dialogo fra laici e cattolici in un momento in cui sembrano nuovamente prevalere, in Italia, incomprensioni reciproche e reciproche scomuniche (accanto alla scomunica religiosa, esiste anche un modo tutto laico per “scomunicare” l’avversario, nel senso di escluderlo da una comunità).

Tuttavia la soddisfazione – devo dire – è andata di pari passo con un certo grado di ansietà, per due ragioni. In primo luogo, sul concetto di laicità è stato detto tutto, o quasi, e ripetuto mille volte, con gli stessi argomenti dalle parti contrapposte. Basta riandare ai nostri maggiori, come direbbe Dante. Ho ripreso in mano dopo molti anni – l’avevo perduto e l’ho ritrovato nell’edizione originale – il classico *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, di Arturo Carlo Jemolo¹ (la cui firma ho da poco rilevato, con emozione, sul registro dei visitatori del Rifugio Città di Milano, *alias* Schaubachhütte, anno 1939). L’ho ripercorso, trovando una così approfondita serie di dati storici e di riflessioni, da chiedermi se la discussione abbia fatto dei veri passi avanti. Certo, è avanzata la scienza, ponendo rispetto ad allora quesiti nuovi e difficili. Ma le posizioni di principio delle parti – soprattutto negli ultimi anni – mi sembra che abbiano fatto poca strada: forse perché – appunto – sono troppo spesso ferme ai principi.

A questo motivo di ansietà se n’è aggiunto un altro, pur più lieve, quando ho letto il titolo della relazione introduttiva di Dario Antiseri. “Laico perché cattolico” – dice Antiseri – e, pur sapendo che egli è al contempo fallibilista in filosofia della scienza, non cognitivista in meta-etica e crederne cattolico, posizione che mi pare molto saggia oltre che rigorosamente espressa², mi sono chiesto che cosa significasse

1. Einaudi, Torino 1948.

2. In particolare nel suo libro, dal titolo assonante con quello del convegno, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*. Per

quel “perché”, magari oltre le sue intenzioni. Vorrà suggerire che un cattolico non può che essere laico, cosa per me auspicabile? Oppure, che si può essere “laici” soltanto se si è cattolici praticanti e si accetta questa fede come unica via d’uscita dalla contingenza terrena? E in questo secondo caso, dove andrebbe collocato dall’opinione pubblica chi si considera laico indipendentemente da una fede e da una chiesa, come chi parla?

In sintesi, credo che, per mantenere vivo un dialogo, dovremmo anzitutto intenderci sul significato delle parole, usandole secondo un senso condiviso, a vantaggio della chiarezza delle posizioni. Farò due esempi, a rischio di urtare qualche suscettibilità. Il primo: mentre ritengo ovviamente legittimo avanzare critiche al relativismo, ritengo lessicalmente assurdo parlare di “carattere *assolutistico* di ogni *relativismo*”, come fa in un suo recente scritto il mio vecchio amico Mario Cattaneo³. Mi pare infatti che assolutismo e relativismo siano due concetti agli antipodi, direi simmetrici, come mostra Vittorio Villa in un suo bel saggio sull’argomento⁴. Altrimenti ci mancherebbero le parole per definire quelle dottrine assolutistiche – e sono molte, l’una contro l’altra armate – che proclamano una volta per tutte, e per tutti, un’unica indiscutibile verità, cognitiva ed etica, magari «da far entrare “a suon di randellate” nei “crani refrattari”» – per ricordare quanto scrisse Piero Gobetti nel suo perfetto ritratto di Mussolini⁵. Se il relativismo è assolutistico, che cos’è la pretesa di verità assoluta: assolutismo al quadrato? Il secondo esempio è l’opposizione fra “laicità” e “laicismo”, che il pensiero cattolico recente assume ormai come dato di fatto e che si ritrova anche nel programma di questo convegno. Nel linguaggio corrente sino a pochi anni fa (ne sono prova alcune notissime opere collettive come i *Dizionari* di filosofia di Abbagnano e di politica di Bobbio e Matteucci, che contengono solo la voce “Laicismo”) questi termini erano considerati sinonimi. Meglio sarebbe dire in realtà – a mio modestissimo avviso – che “laicità” designa una condizione della *polis* e “laicismo” la dottrina che la propugna o sostiene. Ora invece vengono usati, a mio avviso retoricamente, non solo come opposti, ma con una connotazione rispettivamente positiva e negativa. Il sospetto è che in tal modo si voglia riservare semanticamente l’area della “laicità” a chi accetta il magistero della Chiesa cattolica e relegare tutti gli altri nel recinto del “laicismo”. Cosa questa che – fra l’altro – ci priverebbe della possibilità di distinguere, fra le posizioni laiche, quelle dialoganti da quelle fondamentaliste. Perché esiste anche un fondamentalismo laico che, come i suoi omologhi religiosi, può essere a volte totalmente inoffensivo, ma altre volte assai offensivo, come ha mostrato l’ateismo di stato dei regimi comunisti.

2. “Laicità” – dicevo – indica una condizione della *polis*, precisamente quella condizione che è fondata sulla separazione operativa fra religione, morale e diritto. Dico “separazione operativa” fra queste sfere, per sottolineare un punto che dovrebbe essere ovvio, ma su cui spesso sorgono equivoci. Separare religione, morale e diritto non significa che tra queste sfere non esistano relazioni quanto al contenuto dei precetti, rispettivamente religiosi, etici e giuridici. Il rapporto fra sistemi etici e convinzioni religiose appare chiaro, che lo si esamini da credenti oppure da agnostici o atei: la differenza è nel fatto che nel primo caso la religione appare la fonte dell’etica (la *lex aeterna* e la *lex naturalis* di San Tommaso), nel secondo come la sua proiezione antropologica o politica, espressione della naturale tensione ultraterrena dell’essere umano che rifiuta la morte, oppure argomento da spendere presso i seguaci onde convincerli o persuaderli. Analogamente può dirsi del rapporto fra morale e diritto. Le norme giuridiche storicamente più ricorrenti (tralasciamo la miriade di quelle inventate a caso dai legislatori per gli scopi più effimeri, che ormai ci soffocano e inducono Natalino Irti a parlare di “nichilismo giuridico”) riflettono sentimenti morali (e religiosi) ben diffusi: in tutti, o quasi, i sistemi giuridici troviamo regole auree come *alterum non laedere* o *pacta sunt servanda*, che ispirano la gran maggioranza di disposizioni giuridiche particolari, ma sono anche fondamento di quasi tutti i sistemi etici. Non sempre, peraltro, il diritto positivo sanziona la violazione di precetti morali diffusi: per fare l’esempio più ricorrente, la prostituzione è di solito ritenuta moralmente riprovevole, ma dalla legge è raramente proibita, anzi è spesso agevolata e regolamentata, in quanto considerata male minore rispetto agli effetti della sua proibizione.

Una relativa separazione fra precetti morali (e religiosi) e precetti giuridici, in realtà, vi è sempre,

un *razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

3. M. A. CATTANEO, *Dotta ignoranza e umanesimo cristiano*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, p. 49.

4. V. VILLA, “Relativismo: un’analisi concettuale”, *Ragion pratica*, 2007, 1.

5. P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale* [1924], Einaudi, Torino 1965, p. 189.

praticamente sotto tutti i cieli. Ciò che distingue la laicità, come modello di vita civile di una società, è che la separazione fra le sfere religiosa, morale e giuridica viene elevata a principio organizzativo primario, col riconoscimento di una autonomia decisionale “sovrana” alla società civile, attraverso i suoi rappresentanti, nella determinazione e nell’applicazione concreta delle regole del vivere comune. Questo è un principio che differenzia nettamente la società occidentale moderna rispetto, per esempio, al mondo islamico, dove (con modeste eccezioni) si teorizza e spesso si pratica sino ad estreme conseguenze il collegamento inscindibile fra la rivelazione coranica, la *Charī’a* e il *Qānūn*, legge positiva. All’affermazione di questo principio occidentale di laicità ha certo contribuito fortemente la tradizionale distinzione cristiana fra ciò che si deve rispettivamente a Cesare e a Dio, la rivendicazione della libertà di coscienza, la desacralizzazione del potere politico. “Il re è nudo” è anzitutto un messaggio cristiano. Ma è difficile riconoscere che una spinta non meno decisiva è provenuta dalla rivoluzione umanistica, dall’affermazione che gli esseri umani, liberi e uguali per nascita, avrebbero diritti naturali inviolabili *etsi daretur Deum non esse* (nelle parole di Ugo Grozio), dalla rivendicazione protestante del rapporto diretto fra la coscienza di ciascun fedele e le Scritture, dallo scioglimento del vincolo prioritario di obbedienza dell’uomo nei confronti di ogni altra autorità umana, per quanto autorevole. È qui – oso dire – il punto di svolta, non per nulla tanto decisamente oppugnato dalla Chiesa di Roma (penso per esempio alla parole di Gregorio XVI contro la libertà di coscienza nell’enciclica *Mirari Vos*)⁶, organizzata secondo una struttura gerarchica con al vertice un pontefice cui si deve obbedienza incondizionata. Ma questo punto di svolta è ciò che è stato fatto proprio dalla grande maggioranza delle nazioni occidentali.

Nazioni occidentali di tradizione cristiana, sottolineo. Non vi è bisogno di essere atei, per accettare e sostenere questo modello di laicità, basato sulla libertà di coscienza e sulla libera determinazione dell’agire umano sulla terra. Neppure significa professare totale agnosticismo verso la sfera trascendente, estremo scetticismo nella sfera cognitiva o licenzioso indifferentismo nella sfera etica, garantendo uguale riconoscimento e pari cittadinanza civile a qualsiasi opinione, concezione o addirittura azione pratica. Significa soltanto sapere che ogni essere umano, guardando le cose da una sua prospettiva fisica, culturale ed etica, può sbagliare. Nella polemica che da qualche tempo ha investito il relativismo, con l’autorevolissimo avallo del Pontefice regnante, per lo meno stando a ciò che i media ne riferiscono, mi pare che si accomunino nella critica – che nel linguaggio cattolico diventa condanna – di ogni forma di relativismo, “forte” e “debole”, per riprendere l’opportuna distinzione di Giovanni Fornero⁷ (il quale distingue anche tra laicità “forte” e “debole”, p. es. nel suo ottimo *Bioetica cattolica e bioetica laica*)⁸. Ogni buon lettore di Popper non ignora le critiche da lui mosse al relativismo, se inteso come impossibilità di attingere alla verità delle cose e, quindi, come pari proponibilità di qualunque asserzione soprattutto fattuale. Ma Karl Popper è anche colui che ha eletto il principio del dubbio a cardine della scienza, giacché «ogni conoscenza scientifica è ipotetica e congetturale» e «[l]a crescita della conoscenza e particolarmente della conoscenza scientifica consiste nell’apprendimento degli errori che abbiamo commessi». Ed è colui che, conseguentemente, ha sostenuto le ragioni della società aperta contro “i suoi nemici”. Sottolineo *conseguentemente*, perché, quantunque fra *is* e *ought* non vi sia, come si dice, vincolo di derivazione logica, ciò nonostante le due sfere non sono incomunicabili: un’etica razzista, per esempio, non può resistere all’obiezione fondata sulla consapevolezza, scientificamente acquisita, che esistono maggiori differenze genetiche fra singoli individui di uno stesso gruppo etnico che fra gruppi etnici diversi.

È la consapevolezza di poter sbagliare – che chiunque può sbagliare – ciò che induce a professare un relativismo “in senso debole”, cioè come comparabilità fra concezioni diverse e dubbio che la concezione altrui, magari perché formulata in altro contesto, può essere più corretta della nostra e quindi merita eguale considerazione fino a prova contraria, e va dunque presa sul serio «se solida e rigorosamente dimostrata», come direbbe il mio maestro Renato Treves⁹, che fu relativista in gnoseologia, ma fermissimo per tutta la vita nelle sue opinioni etiche e politiche. È il dubbio, nascente dalla coscienza dei nostri limiti, che

6. «Da questa corrottissima sorgente dell’indifferentismo scaturisce quella assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che debbasi ammettere e garantire per ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo a cui appiana il sentiero quella piena e smodata libertà d’opinare che va sempre aumentandosi a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantarsi con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza alcun comodo alla Religione».

7. G. F. [FORNERO], voce “Relativismo”, in *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, UTET, Torino 1998, pp. 914-916.

8. Bruno Mondadori, Milano 2005, *passim*.

9. R. TREVES, *Spirito critico e spirito dogmatico*, Nuvoletti, Milano 1954, p. 15.

induce alla tolleranza laica, teorizzata da Locke e da Voltaire. E lo spirito autocritico – base prioritaria e irrinunciabile di ogni critica – che consiglia prudenza massima nel tradurre in legge, soprattutto penale, col suo inevitabile supporto di sanzioni afflittive e umilianti, la propria visione della vita e la propria concezione etica: pensiamo alle leggi razziali del 1938, le quali furono ispirate da un “Manifesto” che partiva dalla premessa, rivelatasi falsa, che “le razze esistono”. E la massima prudenza conduce a quella che si può considerare la regola aurea della laicità: *la libertà è la regola; il divieto, o l’obbligo cogente, è l’eccezione*.

3. È indispensabile ragionare *etsi Deus non daretur* per sostenere questo punto di vista? Non solo il libro di Fornero, che ho appena citato, ma pressoché tutta l’etica laica dei nostri giorni sembra dire così. Fra coloro che hanno affrontato il problema, desidero soprattutto ricordare Uberto Scarpelli, non solo perché annovero anche lui fra i miei maestri, ma perché le sue scelte etiche dichiarate furono sempre il frutto di grande tormento (esemplare il suo rovello sul tema dell’aborto) e, quantunque egli fosse un rigoroso divisionista, mai espressione di puro arbitrio, di *like* o *dislike*, come dicono gli inglesi. Separate le sfere dell’*is* e dell’*ought* (con qualche possibile collegamento, peraltro), Scarpelli optava per un’etica razionale, che da principi fondamentali scelti traesse conseguenze obbligate¹⁰.

Osservo *en passant* – ma non ne avrei bisogno – che ragionare “come se Dio non esistesse” non comporta di per sé una professione di ateismo. Grozio non era ateo e anzi presenta il suo *etsi daretur Deum non esse* come una sorta di esperimento mentale, accompagnandolo con una professione di fede (non potremmo ammettere che Dio non esiste – dice – senza commettere una “gravissima empietà”). E a parte ciò, se il ragionamento *etsi Deus non daretur* conducesse alle stesse conclusioni cui conduce il ragionamento opposto, che dà per scontata l’esistenza di Dio e la sua presenza sensibile nel mondo, potrebbe anche rafforzare la fede in Dio, come una sorta di *argumentum a contrario*. Spesso poi – vorrei dire – quelle conclusioni sono simili, se non identiche. Ad affermare la dignità dell’essere umano e l’inviolabilità della sua vita come principio primo si giunge per entrambe le vie. Non dimentichiamo che secondo Hobbes, che fonda sulla legge di natura intesa come stato di guerra permanente la sua filosofia gius-positivista e assolutistica, legittima il potere contrattuale del sovrano attraverso un contratto sociale il cui oggetto essenziale non è altro che la protezione della vita dei consociati.

Ma, andando al centro della questione, confesso di dubitare della cogenza di questo principio metodologico, benché ne apprezzi sino in fondo il carattere dirimpente, quasi fondativo, del modo di pensare laico. Dubito anche della cogenza di altri criteri usuali di identificazione dell’etica laica, come quello secondo cui, in bioetica, essa coinciderebbe, come dice Fornero con molti altri studiosi, con “l’etica della qualità della vita”, contrapposta all’etica cattolica “della sacralità della vita”. Capisco la necessità di esprimere in formule icastiche le differenze, in modo che appaiano più nette e più facilmente confrontabili. Ma al tempo stesso temo la contrapposizione in termini di formule, che finiscono per includere ed escludere, minimizzando il ruolo dello spirito critico all’interno di ciascun gruppo di teorie.

Perché il laico non potrebbe ragionare anche *etsi Deus daretur*, cosa di cui sembra dubitare Giulio Giorello¹¹? Non tanto nel senso, evocato da Luigi Lombardi Vallauri proprio con questa formula, di un’etica «in faccia a Dio», che rifiuta tutto ciò che, pur apparendo a prima vista come proveniente da Dio, apparirebbe assurdo «se Dio non fosse»: giacché neppure Dio – scrive lo studioso fiorentino – «può promulgare una matematica in cui due più due fa cinque»¹². Se i matematici hanno inventato la geometria non euclidea, può anche darsi che Dio, se esiste, inventi una matematica in cui due più due fa cinque. Mi pongo questo quesito perché temo che l’opzione che vincola il laico a mettere fra parentesi l’esistenza di Dio ignori, o sottovaluti, che esiste anche una tensione laica verso la “verità” e anche verso la fede (o la

10. V. sopr. i saggi contenuti nel volume *Etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982. Ferma la validità del principio groziano, l’autore ha riconosciuto esplicitamente che esso non è indispensabile, la laicità essendo compatibile con la visione religiosa. Così dice per esempio: «Sono perfettamente compatibili con lo spirito laico una ricerca religiosa, e anche una credenza positiva in un dio e in una struttura divina dell’universo con caratteri determinati e specifici: alla condizione che tutto ciò sia generato dall’interno dello spirito stesso, attraverso una ricezione critica dell’autorità o della tradizione, e non subito passivamente sotto una pressione esterna»: U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano 1998, p. 6.

11. G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 59.

12. L. LOMBARDI VALLAURI, *La bioetica e il problema dello statuto dell’embrione*, in E. D’ORAZIO, M. MORI (a cura di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul manifesto di bioetica laica*, n. spec. di “Notizie di Politeia”, 1996, 12, p. 29.

speranza) in un essere trascendente. Perfino la scelta negazionista dell'ateo dichiarato, se non è superficiale, esprime quella tensione. Il dubbio e la sospensione del giudizio, la disponibilità a confrontarlo con quello altrui, sono scelte di chi va in cerca di qualcosa che spera di trovare, anche se, come accade alla maggioranza dei laici, dubita della possibilità di riuscire pienamente nell'intento e sospetta – come suggerisce lo stesso Popper – che una conoscenza completa e oggettiva non gli sarà mai possibile, tanto meno sul trascendente. Anzi, starei per dire che proprio chi di fronte all'ignoto non si arresta (che non accoglie, quindi, il dantesco “state contente, umane genti, al quia”), ma ugualmente procede, dimostra con ciò di voler conoscere. La *unneeded quest* di Popper è pur sempre rivolta verso un obiettivo: altrimenti, perché cercare?

4. Il punto è che ragionare *etsi Deus daretur*, e anche ammettere apertamente l'esistenza di Dio e il suo intervento nella vita terrena, non comporta automaticamente adottare una specifica religione e professare obbedienza assoluta e incondizionata verso una istituzione religiosa. Non si tratta cioè di rifiutare il messaggio divino, ma di decifrare il significato dell'espressione umana che, a seguito di una interpretazione sempre umana, ci riferisce quel messaggio in una lingua ancora umana, sia pure “tecnicamente” comprensibile (in se stesso un problema non secondario che, come sappiamo, afflisse Lutero). E nemmeno si tratta di rifiutare l'obbedienza sempre e dovunque. Se giustificata, l'obbedienza è “dovuta” anche fra umani (benché con questa formula si siano coperte le più tremende nefandezze), figuriamoci a Dio onnipotente. Non si tratta, in breve, né di protervia né di presunzione, quanto piuttosto di smarrimento di fronte alla moltitudine delle fonti che ci forniscono, con parole umane, informazioni sulla parola divina. Ognuna, per giunta, presentandosi come l'unica valida, degna di fede e, anzi, spesso indiscutibile a pena di sanzioni umane e divine.

Non posso qui discutere gli elementi caratteristici di ogni religione, spaziando da Occidente a Oriente, fra monoteismi, politeismi, teismi e deismi, panteismi, concezioni cosmologiche diverse. Non ne ho né il tempo né, ovviamente, la competenza. Non mi soffermo neppure a registrare le differenze d'opinione che si riscontrano fra le diverse confessioni cristiane, a partire dai dogmi fino ai più minuti dilemmi comportamentali. Rimango nel campo particolare del cattolicesimo romano, e senza risalire troppo indietro nel tempo, ma limitandomi all'arco della mia generazione e di quella precedente, piccolissimo se rapportato alla vita bimillenaria della Chiesa di Roma. Ebbene, soprattutto chi ha avuto una educazione cattolica (seppure in una famiglia laica nel pensiero e nelle azioni), come chi parla, non può non aver registrato, in questo torno di tempo, non pochi, né secondari, mutamenti di opinione della Chiesa stessa, nella sfera cognitiva come in quella etica.

Nel campo della sessualità, prima Pio XII ha aperto una breccia neppure tanto piccola nel divieto di ogni forma di contraccezione, ammettendo l'Ogino-Knaus, cioè un rapporto bensì “naturale”, ma intenzionalmente diretto a escludere il concepimento; e se Paolo VI ha chiuso tutte le altre porte con la *Humanae Vitae*, lo ha fatto dopo lungo tormento, distanziandosi da pareri difformi dei suoi stessi consiglieri, ricorrendo ad una *petitio principii* (“non è possibile che la Chiesa sin qui abbia sbagliato”) e, di fatto, dando adito ad una situazione in cui – mi dicono amici cattolici viventi a nord delle Alpi – la gran maggioranza dei fedeli non confessa più questa deviazione dal precetto e gli stessi sacerdoti esitano a considerarla peccato, giacché come noto, e al di fuori delle questioni di dogma, il cattolico risponde anzitutto di fronte alla propria coscienza.

Nel campo delle relazioni politiche, la Chiesa ha abbandonato il legittimismo monarchico, fatto confluire la propria dottrina dei diritti umani con quella laica su molti punti, elaborato una dottrina sociale meno incentrata che in passato sulla sacralizzazione della proprietà privata e progressivamente abbracciato (sia pure con qualche eccezione) una forma di pacifismo che Giovanni Paolo II ha rafforzato emettendo una netta condanna della guerre proclamate e condotte nel nome di Dio (cosa per la quale gli è dovuta perenne gratitudine).

Nel campo della dottrina, nucleo essenziale del suo insegnamento, la Chiesa romana ha ammesso le ragioni di Galileo e chiesto perdono per la sua persecuzione, riconosciuto i torti storicamente inflitti alle donne e ai gruppi etnici colonizzati dagli europei, chiesto perdono ai protestanti per i roghi degli eretici, abbracciato gli ortodossi e gli anglicani, parlato con gli islamici e con i buddisti, pregato assieme agli animisti e infine aperto le braccia al popolo ebraico assolvendolo come tale – cioè gli ebrei di ieri e di oggi

– dall'accusa di deicidio e rivedendo così il punto più nevralgico della propria stessa storia, iniziata con la morte di Gesù. E a questo proposito non posso dimenticare un episodio, per me assai significativo. Mentre in un gruppo di amici si discuteva di ebraismo, uno dei presenti disse improvvisamente (voce dal sen fuggita, anche perché esulava dall'argomento specifico): «e poi gli Ebrei hanno ucciso Gesù». Fattogli notare che Giovanni Paolo II, nella sua visita al Tempio maggiore ebraico di Roma, confermò solennemente le parole della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, di assoluzione da quella condanna, la replica non fu un'interpretazione restrittiva della dichiarazione stessa¹³, ma furono le parole: «il papa può sbagliare». Una espressione *prima facie* sorprendente da parte di un cattolico d'ispirazione chiaramente preconciliare, ma obbediente ai comandamenti della Chiesa post-conciliare e specificamente del papa. Eppure, si tratta di una espressione che mostra sintomaticamente come persino dalle posizioni cattoliche più tradizionali ci si possa sentire in diritto di mettere in dubbio la parola del pontefice, negandogli consenso, se non proprio obbedienza.

Non entro nel merito di queste singole posizioni assunte dalla Chiesa, alle quali specialmente Giovanni Paolo II ha dato il massimo risalto simbolico chiedendo apertamente perdono. E naturalmente non ignoro che questa richiesta di perdono ha destato notevoli perplessità nel campo cattolico. Neppure ignoro che secondo la dottrina cattolico-romana l'infallibilità del papa è limitata all'ambito del dogma, cioè di una asserzione che lo stesso pontefice definisce tale: e gli esempi che ho fatto stanno formalmente fuori dal campo del dogma. Siamo però pur sempre nel campo dell'obbedienza dovuta. E oso dire – perciò le ho citate – che queste variazioni d'opinione non sono di piccolo conto, se consideriamo che toccano problemi essenziali della coscienza e della vita del credente: non dimentico che nei non preistorici anni della mia educazione religiosa era considerato poco meno di un anatema soltanto accostarsi – non dico entrarvi – al tempio di un'altra religione, anche cristiana.

Come spiegare quei mutamenti d'opinione? Spontaneamente verrebbe da dire che, su questi e altri punti non meno importanti, le posizioni assunte da ciascun pontefice non sono verità assolute, ma verità – appunto – relative a quel pontefice e alla cultura del suo tempo. Conclusione che a un laico non parrebbe certamente ingiuriosa, tutt'al contrario, ma che potrebbe apparire provocatoria alla Chiesa, che si dice fermamente avversa al relativismo. Diciamo allora che la Chiesa cattolica, agendo nel mondo attraverso l'opera umana, sembra perpetuamente impegnata nella ricerca della verità fattuale, storica ed etica. Benché all'interno di una visione di fondo, cristologica, che non può essere discussa, sembra compiere cioè anch'essa incessantemente una *unneeded quest*, per richiamare ancora Karl Popper. D'altronde, se così non fosse, non sarebbe stato necessario storicamente indire dei concili ecumenici che hanno, di volta in volta, apportato grandi variazioni alla dottrina, anche nella sua parte dogmatica. E se così non fosse, non esisterebbe nella Chiesa, come in altre chiese, la questione spinosissima dell'eresia: non ho bisogno di ricordarlo nel Centro Studi dedicato a Rosmini, due opere del quale furono – come noto – messi all'indice.

5. Tutto ciò non è irrilevante per quanto attiene al tema della laicità. Le chiese propongono visioni del mondo che, seppur proclamate come valide in assoluto, recano alla prova dei fatti una individuabile impronta – se non vogliamo dire di relativismo – di potenziale revocabilità di fronte al procedere della conoscenza e della storia. Un margine cioè di possibile errore che, come detto sopra, dovrebbe indurre a prudenza nell'esercitare il potere temporale dove esiste e, dove il potere è nelle mani di Cesare, nel chiedere al governo della società civile di farsi braccio secolare dei precetti religiosi. *Non si può che sentire timore di fronte agli irrevocabili effetti presenti di ciò che, in futuro, potrebbe essere ritenuto errato.* E la stessa Chiesa cattolica ben conosce questo pericolo. Così come non ignora – ribadisco – i pericoli derivanti dagli effetti dalla proibizione di comportamenti sulla cui censurabilità, pure, non sembra avere dubbi e difficilmente cambierà opinione. Ho già ricordato l'esempio della prostituzione; aggiungo quello dell'omosessualità, che per la Chiesa romana è una “manifestazione di disordine morale”, senza che ciò la induca (oggi come in passato) a chiederne la repressione penale.

La principale conseguenza di quanto sopra è nient'altro che il primato della libertà nella vita civile.

13. Purtroppo tali interpretazioni non mancano nel campo cattolico più tradizionale, con le inevitabili ripercussioni preoccupate in quello ebraico. Mi limito sul punto a riportare le parole della Dichiarazione conciliare, che a me sembrano inequivocabili anche in termini giuridici: «E se le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, *tuttavia quanto è stato commesso durante la Sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo*».

Libertà come autonomia, giacché nell'ambito della vita terrena – cito John Stuart Mill – «Ella sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca» e «ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale»¹⁴. Libertà, insisto, non assoluta ma sino a prova contraria, come *prius*, come meta-norma del vivere civile, secondo cui – come già detto – essa è la regola, mentre il divieto è l'eccezione. È questo che induce lo spirito laico a non accettare l'interferenza delle chiese – nel caso italiano, di quella cattolica – nella regolamentazione civile non solo delle sfere del matrimonio, della sessualità, degli affetti, ma anche in quella, non meno intima, della costruzione di se stessi, del proprio progetto di vita terrena, della propria libertà di pensiero, di informazione e di ricerca. Il rispetto della libertà giuridica infatti non preclude la spontanea accettazione del divieto, dettata da fede o da obbedienza: come si disse durante il lontano referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio, chi crede nell'indissolubilità del vincolo matrimoniale è libero di non divorziare. Mentre, all'opposto, non si può accettare l'imposizione per legge di un credo religioso.

Naturalmente so che, anche partendo dal principio della libertà individuale, del resto insita nella dottrina del libero arbitrio, si possono avanzare obiezioni da parte cattolica a conclusioni come queste. Anche dando per scontato il primato della libertà individuale e la sua validità fino a prova contraria, non ne segue necessariamente che, per esempio, nella sfera dell'unione fra uomo e donna, debba ammettersi il divorzio quando la rottura del vincolo matrimoniale espliciti non solo effetti diretti sui singoli individui interessati, ma anche effetti indiretti su altri: i figli, in primo luogo. E qui, come in altri casi, si perviene al punto nevralgico della problema. Di fronte a questi dilemmi, dove si devono bilanciare vantaggi e svantaggi, diritti e doveri o diritti e valori in conflitto, *come si deve decidere nella società civile, e chi deve decidere?*

Ebbene, credo che la stessa Chiesa di Roma riconosca oggi che, nella società emersa dalla modernità, nella quale non solo non esiste più il suo potere temporale, né più si pratica il principio *cuius regio, eius religio*, e ogni società, inoltre, presenta al suo interno un accentuato pluralismo, non vi sia altro modo di decidere sulle questioni civili se non attraverso il voto di maggioranze libere e informate. Naturalmente, alla formazione dell'opinione maggioritaria chiunque deve poter contribuire liberamente, compresi i fedeli e i rappresentanti delle varie Chiese, ai quali nessun laico serio pretende che venga negato il diritto di parola. E aggiungo che, siccome la base della laicità è la libera proponibilità di opinioni contrapposte, nessun laico serio potrebbe immaginare di non ascoltare anche la parola di un'autorità religiosa. «On attend que Rome parle, puis chacun fait ce qu'il veut, selon sa conscience», mi diceva una volta un intellettuale cattolico vivente anche lui a nord delle Alpi. Aggiungo che anche chi sta fuori della Chiesa di Roma sarebbe sciocco se non ascoltasse, come voce autorevole, anche quella del vescovo di Roma. E dunque, se questa voce dovesse convincere una maggioranza e tradursi in una legge civile, non resterebbe che accettare gli eventi e rispettare quella legge.

Bisogna però, su questo punto, aggiungere due precisazioni.

La prima è che le maggioranze devono essere – come detto sopra – libere e informate. Questo è naturalmente un modello ideale di arena politica, irraggiungibile nella sua perfezione, ma vi sono vari gradi nella libertà e nell'informazione delle maggioranze. In Italia per esempio, la situazione è particolarmente critica. I membri del parlamento italiano di fatto non sono eletti, ma nominati d'autorità, e neppure dai partiti previa una consultazione degli iscritti, ma direttamente dai leader politici, tanto che non ci sarebbe da stupirsi se qualcuno, magari motivando con ragioni di bilancio, chiedesse di sostituire le elezioni, troppo costose, con sondaggi a campione, molto più a buon mercato. Su questa strada, anzi, potrei dire che siamo già molto avanti. E quanto alla libertà d'informazione, va detto che essa si fonda sulla possibilità effettiva di attingere criticamente a una moltitudine di fonti fino dall'età scolare e per tutto il processo educativo: è questo infatti il principio che fa propendere i laici per la scuola pubblica pluralistica. E qui, rimanendo in Italia e pur tralasciando il discorso sulla scuola e la sua crisi, va pur detto che le fonti d'informazione influenti, che certo non si possono moltiplicare a dismisura in nessun paese, sono da noi pressoché interamente monopolizzate dalla classe di potere nelle sue varie articolazioni, come riconosciuto

14. J. STUART MILL, *Saggio sulla libertà* [1859], ed. it. con intr. di G. Giorello e M. Mondadori, tr. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 36.

ormai dalla stampa internazionale che ci colloca agli ultimi posti nel mondo nel settore¹⁵. Ne consegue una sostanziale e crescente disinformazione che accentua fino all'estremo l'arbitrio del legislatore e inevitabilmente alimenta tendenze devianti, non solo fra chi effettivamente è informato, potendo accedere a fonti alternative con discernimento critico, ma anche fra chi crede di esserlo. Già questo dato induce quindi a non sacralizzare oltre misura la legge positiva, persino in un sistema democratico o supposto tale.

La seconda precisazione è che la legge ha dei limiti. Un tempo si diceva che questi limiti erano spaziali e temporali, ben definiti. Oggi non è più così. Il tempo della legge sfuma nell'effimero, giacché la legge nazionale positiva, nel senso letterale di *posita*, frutto di decisione politica, come ci ha ricordato Irti, compare e scompare, a seconda degli umori e delle esigenze d'immagine delle maggioranze governanti. In compenso, il suo spazio si è fatto infinito. Poiché le nostre società pluralistiche sono anche porose e aperte verso l'esterno con confini sempre meno rigidi, accade che le norme giuridiche piovano su di noi da ogni parte, accentuando la sensazione di una debolezza cruciale del diritto. E fatalmente accade sempre più che, nella difficoltà di individuare ciò che vuole il diritto, qualcuno lo scambi con il proprio personale arbitrio, "del libito facendo licito", per attingere ancora al Poeta. In particolare il nostro paese è a fortissimo rischio di crisi della legalità elementare, di anomia diffusa e, non sembri un paradosso, di sacralizzazione della legge del più forte: ed è un punto, questo, su cui una parola di commento etico della Chiesa di Roma sarebbe benvenuta.

Di fronte a questa situazione, bisogna porre – dirò così – dei limiti non solo alla legge, ma anche alla illimitatezza del panorama normativo, fermandosi a quei limiti che sono consacrati nelle nostre legislazioni e nella legge internazionale. Inutile dire che questi limiti sono quelli fissati nel sistema internazionale dei diritti umani. Sottolineo che questo sistema – formalizzato nelle carte internazionali dei diritti, per esempio, per quanto riguarda il nostro continente, la *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* – è diritto positivo vigente. Non vi è quindi bisogno di disputare troppo sul fatto che esistano, o non esistano, diritti individuali o collettivi anteriori alla legge perché insiti nella natura dell'uomo. Da un discorso sulla natura umana, e sulla natura in genere, che ci porterebbe lontano, siamo esentati quasi completamente dal fatto che quelli che alcuni secoli di riflessione filosofica hanno definito come "diritti naturali" sono oggi, per volontà comune dei popoli, in particolare europei, divenuti diritto positivo, tanto che giustamente diceva Norberto Bobbio che ciò che importa non è tanto interrogarsi sul loro fondamento, quanto difenderli¹⁶.

Questi diritti, nei quali lo spirito laico si riconosce appieno, e su cui mi pare convengano esplicitamente molte Chiese, sono posti – appunto – a salvaguardia contro il capriccio delle maggioranze o meglio delle élites governanti e la loro (naturale, in molti casi) tendenza alla dittatura. Dunque a tutela delle minoranze, oltre che dei singoli individui. La libertà di coscienza, di espressione, di organizzazione, di religione (che comprende anche la libertà di "cambiare religione o credo") non sono quindi invocabili soltanto dagli scettici, dai dissenzienti, dai liberi pensatori verso chi volesse imporre un credo religioso, ma anche dal seguace di una religione e da una collettività religiosa minoritaria verso chi volesse comprimerne le libertà fondamentali. Per questo si è detto sempre che la laicità è la prima salvaguardia anche della libertà delle chiese, che non possono mai, anche se minoritarie, essere ridotte al silenzio, come è accaduto molte volte, e in molti paesi, anche alla Chiesa di Roma.

Possiamo andare anche oltre la sfera dei diritti umani positivamente riconosciuti, in nome di una libertà di coscienza ancora più ampia? Il problema è quello, ovviamente, dell'obiezione di coscienza, sulla quale la ragione laica non ha nulla da opporre in linea di principio, salvo qualche insinuante dubbio circa la sua estensione. Se è riconosciuta l'obiezione di coscienza del medico cattolico antiabortista (anche nel caso in cui venga sacrificata la vita della madre?), perché non dovrebbe essere riconosciuta quella del testimone di Geova contro la trasfusione di sangue? Si può naturalmente risolvere questo dubbio dicendo che tale obiezione è ammissibile solo se l'obiettore mette in gioco la propria vita, giacché, come recita anche l'art. 32 della nostra Costituzione, «[n]essuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge» (la norma – osservo incidentalmente – applicabile nel caso di Piero Welby); mentre non è ammissibile quando si mette in gioco la vita altrui, per esempio di un figlio.

15. Sulla libertà di informazione segnalo la critica di E. MARZO, *Le voci del padrone. Saggio di liberalismo applicato alla servitù dei media*, Dedalo, Bari 2006.

16. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 33.

Ma riconosco che questa, che sarebbe la mia scelta laica se fossi giudice, presenta un certo grado di arbitrarietà, nei confronti di un credo religioso che, pur ritenendo la vita sacra e inviolabile, riconosce non solo il diritto, ma anche il dovere, in casi estremi, di sacrificarla in nome della fede. E questo non è solo il caso dei Testimoni di Geova: la stessa Chiesa cattolica – se non erro – ha raccomandato il martirio piuttosto che l'abiura.

Non mi addentro ulteriormente in questi problemi, che ho toccato solo per segnalare che essi pongono dilemmi che sfidano spesso i principi e che, a mio avviso, consigliano di leggere i principi *cum grano salis*, diffidando della letteralità delle parole con cui vengono espressi e rifuggendo dalla loro rigida applicazione.