

## ***Il laico cristiano: ispirazione della fede, spazio pubblico, mediazione***

Marco Ivaldo

Vorrei muovere in queste riflessioni sulla azione del cristiano laico nella società attuale da *tre* considerazioni.

La *prima* riguarda il ruolo che le religioni vengono esercitando, in modo particolare da alcuni anni, nella sfera pubblica. Per un verso si è rivelata fattualmente sbagliata la fede ‘positivistica’ che lo sviluppo scientifico, unito ai progressi della tecnologia e della tecnica, avrebbe gradualmente sostituito l’interpretazione religiosa del mondo. Le religioni, come fonti di motivazioni e di scopi del vivere, non sono affatto scomparse dalla vita delle persone; anzi nelle società di massa contemporanee tende a manifestarsi, come reazione ai fenomeni di frammentazione sociale e di anomia, una domanda di senso, che trova nelle religioni uno dei più potenti sistemi di significato in grado di accoglierla e di interpretarla. E’ il fenomeno, suscettibile per altro di letture differenziate, del ‘ritorno’, ma forse si dovrebbe dire: della persistenza del ‘religioso’. Per altro verso la riduzione della religiosità a cosa privata – che trova le sue premesse nell’epoca delle guerre di religione, ma che veniva ritenuta da alcuni teorici come una implicazione necessaria dei processi di secolarizzazione - è entrata in crisi nei fatti: l’esperienza religiosa si propone non soltanto come rilevante sul piano della vita di moltissimi individui, ma elabora esigenze etiche e istanze civili che vuole vedere rispecchiate o corrisposte anche nella vita pubblica e nella sfera politica. Ciò accade non soltanto nell’islam e nell’ebraismo ortodosso. La chiesa cattolica ad esempio – che pure si ispira alla distinzione evangelica fra ciò che è dovuto a Dio e ciò che è dovuto a Cesare e che ha elaborato un complesso confronto riflessivo con la modernità, sfociato nel Concilio Ecumenico Vaticano II – accentua oggi con particolare enfasi il ruolo sociale e pubblico della fede cristiana (da lei per altro rivendicato abbastanza presto), e lo declina volendosi come interprete di alcuni ‘valori non negoziabili’, che le legislazioni civili dovrebbero tutelare o almeno non contraddire.

La *seconda* considerazione mi è sollecitata dalla nota affermazione del giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde: “lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire”<sup>1</sup>. In tale affermazione si esprime il dubbio che lo Stato democratico costituzionale sia in grado rinnovare in maniera autonoma le condizioni normative della propria esistenza, e si manifesta l’idea che questa forma di Stato dipenda in definitiva da specifiche tradizioni metafisiche e religiose oppure da determinate forme dell’ethos, percepite come vincolanti per la comunità. Anche il filosofo Jürgen Habermas - pur manifestando la fiducia che una “ragione non disfattista” possa elaborare una strategia di giustificazione autonoma dei principi costituzionali con la pretesa di riuscire accettabile da tutti i cittadini – ammette che le risorse e le

strategie argomentative della ragione pubblica patirebbero un deficit motivazionale quanto alla promozione di quegli atteggiamenti morali che ci si deve attendere da cittadini che devono partecipare in maniera attiva alla *res-publica* non solo nell'ottica di un illuminato auto-interesse, ma in quella del bene comune. Questo deficit sul piano delle motivazioni sarebbe l'effetto di una "modernizzazione aberrante" della società nel suo complesso, la quale avrebbe reso sempre più fragile, nelle attuali società democratiche, il legame sociale, e che può esaurire quella forma di solidarietà da cui lo Stato democratico dipende, pur senza poterla imporre per via giuridica. E' interessante che questa circostanza abbia sollecitato Habermas a ripensare le potenzialità contenute nelle tradizioni religiose, in particolare nella tradizione cristiana: "le prese di posizione fondate religiosamente – egli ha osservato - hanno un posto legittimo nella sfera pubblica politica"; e "le espressioni religiose possono portare un contributo sensato alla chiarificazione di questioni di principio controverse".

La *terza* considerazione è che la democrazia – e una cultura politica di ispirazione democratica - si trova oggi di fronte a sfide nuove, rispetto alle quali fatica a trovare risposte adeguate. Ne danno esempio la sfida della appropriazione, o ri-appropriazione, da parte dei cittadini (cioè i "liberi ed eguali" nella *res-publica*), della possibilità di discutere e decidere sugli affari comuni attraverso procedure partecipative che si muovano in senso contrario alla verticalizzazione del potere e della decisione nelle mani di elites ristrette o di "poteri forti" sottratti al controllo democratico; oppure l'esigenza di un governo ragionevole e ponderato di fenomeni complessi come l'accoglienza dei diversi, l'inclusione dell'altro, dello "straniero", la realizzazione di una convivenza solidale fra culture e religioni diverse in uno stesso spazio territoriale, politico e giuridico; o ancora, la costruzione di uno sviluppo economicamente ed ecologicamente sostenibile, ispirato a "giustizia", nel quadro attuale una economia globalizzata che unisce i mercati e *insieme* produce inquinamento e disparità intollerabili nelle opportunità di partenza e nella distribuzione della ricchezza; o infine, le sfide antiuniversalistiche alimentate dalle pulsioni identitarie, dalle chiusure fondamentaliste, dalle introversioni localistiche. Se la democrazia ha essenzialmente a che fare con la "ragione", è proprio la fondamentale conquista della cultura a partire dai greci che gli affari umani siano meglio regolabili dalla ragione, e non dalla violenza, dalla forza dell'argomento, e non dalla forza 'fisica', dal dialogo fra i liberi ed eguali, e non dalla manipolazione dei nuovi 'sofisti' (uso qui questo termine nel senso peggiorativo), che oggi sembra soffrire un deficit di efficacia.

D'altra parte la democrazia – che è legata non solo a questa idea di ragione, o di ragionevolezza, come regola del legame fra i cittadini, ma anche all'idea di persona come essere avente dignità e perciò destinatario di tutela e di rispetto - si trova oggi di fronte anche a un altro genere di sfide, in parte "ignote ad altre età". Pensiamo a quelle che si raccolgono sotto termini come bio-etica, bio-politica, bio-tecnologie. La vita non è più oggi un presupposto indiscusso, cioè un presupposto che può sì venire distrutto nelle sue determinate apparizioni (i *bioi*), ma che non può esistere altrimenti da come è nel suo puro e semplice essere (come *zoé*). Un segno di questa perdita della non-discutibilità del presupposto della vita nel suo essere elementare è la "biopolitica" (concetto che deve il suo ingresso nel dibattito filosofico contemporaneo alle analisi di Michael Foucault), ovvero quella "politica" nella quale si tratterebbe di decidere "quale forma di

vita si voglia tutelare e promuovere” secondo un parametro (che non è affatto privo di problemi) di “qualità della vita”. Le bio-tecnologie aprono poi nuove possibilità di intervenire sulla vita dell’organismo; proprio questo potere dispositivo evoca però rischi e pericoli, e moltiplica i dilemmi morali (cioè i dilemmi che si riferiscono non al poter fare ma al dover essere), in particolare quando si tratta della vita dell’organismo umano, dilemmi che i codici deontologici fino ad ora condivisi (e le leggi positive) faticano a padroneggiare. In particolare ci troviamo confrontati con il potere che le tecnologie mediche, o le tecnologie che richiedono competenze mediche e sanitarie per essere applicate, hanno o possono avere nel determinare processi che riguardano sia l’iniziare che il terminare della vita sensibile. Fino a che punto, cioè entro quale limite etico (relativo al *dover* essere), l’applicazione di queste tecnologie alla vitalità sensibile è compatibile con la natura morale dell’uomo?

Pensiamo ancora alle sfide che si radunano attorno alla questione dei fondamenti morali della democrazia: l’esistenza di società democratiche e di uno stato di diritto rinviano, per alcuni, al riconoscimento e all’osservanza di alcuni valori non negoziabili che esprimono la natura dell’uomo; da altri si argomenta invece che solo l’accettazione di una pluralità insuperabile di visioni morali sarebbe la condizione per garantire la tolleranza e assicurare una convivenza non autodistruttiva in società plurali, fluide, complesse.

I fenomeni brevemente evocati: la persistenza del religioso e il suo proporsi come esigenza etica e richiesta civile sul piano pubblico; il riconoscimento - probabilmente più diffuso che qualche decennio fa - delle potenzialità delle tradizioni religiose per alimentare i presupposti etici e gli atteggiamenti morali necessari alla convivenza democratica; le sfide attuali alla democrazia concernenti sia le questioni della giustizia che quelle della salvaguardia e della promozione della vita (*zoé* e *bios*) al presente e al futuro, suggeriscono l’osservazione complessiva che segue: i cittadini appartenenti a una specifica religione di chiesa e i cittadini non appartenenti a una chiesa o comunità religiosa sono oggi convocati *insieme* a ripensare il rapporto fra le religioni e lo spazio politico con i suoi presupposti morali *secondo forme nuove*, che non possono più semplicemente ripetere o reiterare quelle elaborate negli ultimi tre secoli, e ciò anche se la cultura moderno-liberale ha messo a tema un complesso di autonomie e di vincoli che non debbono affatto venire cancellati o ignorati.

Penso che abbia consumato il suo tempo l’idea di una neutralizzazione politica della religione, che intenda la religione stessa come semplice affare privato, a cui va sottratta ogni incidenza costruttiva nella sfera pubblica. Ma giudico anche non accettabile l’idea, oggi abbastanza in voga, di fare (o di rifare) un uso strumentale della religione: l’idea ad esempio di fare del cattolicesimo quasi una nuova religione civile che funzioni come fattore di auto-identificazione sociale di fronte all’impatto di altre culture e religioni e fornisca un antidoto conservatore contro derive relativistiche sul piano dei costumi morali. Qui deve essere chiaramente affermato: in primo luogo la fede cristiana non è cosa privata, ma – ciò che è assai diverso – è

realtà ed esperienza personale, o meglio è un rapporto interpersonale dischiuso da un incontro; in secondo luogo la fede cristiana non è affatto una religione civile, comunque si voglia intendere questa espressione e come già sapevano le prime comunità cristiane che si trovavano messe a confronto con la *religio* romana, ma è piuttosto – per riprendere una espressione molto bella di Aldo Moro – un “principio di non appagamento e di mutamento dell’esistente nel suo significato spirituale e nella sua struttura sociale”<sup>iii</sup>. La ‘cittadinanza’ del cristiano ha in altri termini la natura paradossale e la struttura escatologica messa a fuoco già nel secondo secolo dall’anonimo autore della *Lettera a Diogneto*. I cristiani – vi leggiamo - “si conformano alle usanze locali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia, nella maniera di vivere, manifestano il meraviglioso paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale (cittadinanza, *politeia*)” (V, 4). La cittadinanza del cristiano - che non si confonde con la condizione di cittadinanza civile, né la sostituisce - delinea una maniera di essere al mondo, un *ethos*, fatto di fedeltà alle obbligazioni civili e insieme di distacco. Ora, questo distacco non esclude, ma implica un momento di conflitto. Il cristiano deve essere lucidamente consapevole che, fino alla ‘fine dei tempi’, esisterà sempre una invalicabile opposizione fra il cristianesimo e il “mondo”, in quanto quest’ultimo, come dice la *Lettera*, “segua i suoi miraggi”, ovvero coltivi l’illusione di conoscere il bene e il male separandosi dalla radice vivente di questa conoscenza, cioè da Dio (conoscenza che certamente può declinarsi in molti modi, non solo quelli di una religione positiva ecclesiale).

Questo punto di partenza sollecita una riflessione su quella che dovrebbe e potrebbe essere la posizione fondamentale della Chiesa nella nostra società. Mi sembra che su questo tema si siano delineate, e si confrontino oggi, due prospettive. Nella prima si argomenta che la Chiesa cattolica – che per la configurazione particolare della storia italiana dovrebbe venire riconosciuta come la vera depositaria della identità della nazione – dovrebbe diventare il soggetto di una religione civile che – come accennavo - funzioni come polo identitario di fronte all’impatto di altre culture e religioni e che si ponga come un antidoto efficace nei confronti di derive relativistiche e secolaristiche sul piano dei costumi, delle opzioni di vita, delle forme del legame sociale. Non stupisce che questa prospettiva trovi consensi in ambienti ‘laici’ che considerano, secondo un modello antichissimo, ancora sempre la religione come uno strumento politico. Per legittimare questa prospettiva vengono effettuati alcuni appaiamenti, in verità non privi di problemi: ad esempio fra cattolicesimo e identità nazionale, fra cristianesimo e occidente, fra morale cristiana e morale “naturale”. Non nego che fra i termini ora richiamati esistano relazioni (che sono comunque da approfondire e valutare); affermo però che nella posizione del cattolicesimo come religione civile viene presupposta una loro sostanziale identificazione, o almeno una loro inestricabile coappartenenza, e non vedo come questa impostazione consenta di affermare in modo sostanziale la differenza teologica della fede cristiana rispetto alla sfera del ‘mondo’ e di custodire l’universalità dell’evangelo rispetto a ogni civiltà e cultura, sottolineata dal Concilio Vaticano II. Nell’idea del cattolicesimo come la religione civile italiana la Chiesa diviene *semplicemente* una forza sociale; si perde la coscienza della sua natura spirituale ed escatologica, cioè del

fatto che la Chiesa è in Cristo “sacramento o segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano” (LG, 1). Invece: la Chiesa non è un potere temporale né una agenzia sociale o ‘morale’, ma è una comunità (una relazione interpersonale) di fede e di testimonianza. La priorità che per essa sta al di sopra di tutte – come ha scritto Benedetto XVI di recente – è “di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l’accesso a Dio”<sup>iii</sup>, il Dio che parla nella Bibbia. Da questa – come viene esattamente chiamata – “priorità suprema e fondamentale” deve venire dedotto e alla luce di questa deve essere giudicato ogni restante impegno della Chiesa, anche la qualità della sua dimensione sociale.

Più convincente mi sembra allora una seconda prospettiva, che comprende la Chiesa come creatura della Parola di Dio, che “vuole condurre gli uomini verso Dio” stesso (priorità suprema!); come popolo e comunità che vive sotto il segno della croce – quella croce che è il vero segno della regalità cristiana ed attesta un “amore spinto fino alla fine” -; la Chiesa, ancora, come primizia di quella trasformazione del mondo, della vita, della realtà che è stata e che sempre e di nuovo viene realizzata dalla risurrezione di Gesù vivente nello Spirito. Viene qui accentuata la differenza teologica ed escatologica fra la dimensione (e il contenuto) della fede e quella della storia, nella consapevolezza, per riprendere una espressione del filosofo Italo Mancini, che solo la custodia della differenza consente l’efficace immersione dell’evangelo vivo nell’orizzonte della società umana.

La prima prospettiva, benché a mio giudizio non condivisibile, ha tuttavia una verità interna che può venire tratta da essa e trasposta nell’altro orizzonte, quello segnato dall’idea della Chiesa come creatura della Parola e comunità di fede e di testimonianza. Tale verità interna mi pare consistere fondamentalmente nel superamento (già evocato) della riduzione della religione ad affare privato, nella richiesta che alla religione e al suo linguaggio venga riconosciuto un rilievo anche pubblico e un impatto politico legittimo, pur rinunciando da parte della Chiesa a ogni forma di coazione giuridica o di pressione politica per fare accogliere i propri punti di vista.

Ora, l’idea di realizzare una espressione pubblica e politica dei punti di vista cristiani richiama subito - secondo il Concilio Vaticano II - la responsabilità dei cristiani laici (dei cristiani comuni), senza voler negare che anche i presbiteri possano o debbano in certe occasioni esercitare un ruolo su questo piano. E’ su questa responsabilità dei laici cristiani sul piano pubblico che svolgo le considerazioni seguenti.

Riguardo alla esigenza (prima richiamata) di pensare in forme nuove il rapporto fra le religioni e le basi morali della democrazia Habermas invita i “cittadini credenti” (va inteso: credenti nelle religioni fondate su una rivelazione) e i cittadini non appartenenti a chiese (che egli chiama “cittadini secolarizzati”<sup>iv</sup>) a intendere di comune accordo la secolarizzazione “come un processo di apprendimento *complementare*”, nel quale *entrambi* possano prendere reciprocamente sul serio, *anche per motivi cognitivi*, i rispettivi contributi sui temi dibattuti nella sfera pubblica. I cittadini secolarizzati non hanno, secondo il filosofo, in linea di

principio la facoltà di negare un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso. Le rappresentazioni religiose non devono venire squalificate a priori come semplicemente irragionevoli e pubblicamente irrilevanti, anzi rappresentano una sfida cognitiva per tutti.

Rispetto a questa interessante posizione di Habermas vorrei far valere però che non solo ai cittadini secolarizzati, ma anche ai cittadini credenti dovrebbe venire riconosciuta la capacità della “traduzione”, ovvero la competenza di trasferire il potenziale di verità delle immagini religiose del mondo dal linguaggio proprio di una specifica tradizione religiosa-ecclesiale a quella che il filosofo chiama “una lingua accessibile a tutti”<sup>v</sup>. Penso in altri termini che il cittadino credente debba vedersi riconosciuta, o comunque debba assumersi in prima persona, la responsabilità di una mediazione culturale.

La mediazione culturale, come qui in una prima approssimazione la intendo, è precisamente la “traduzione” di una immagine della realtà da un linguaggio a un altro linguaggio, e - per riferirmi adesso al cristianesimo - dal linguaggio che manifesta i contenuti immediati e ‘positivi’ della rivelazione, alla quale risponde l’atto peculiare della fede, al linguaggio che viene parlato dalla ragione a tutti comune. Non intendo però affatto la “traduzione” – che è un atto che richiede la capacità di ascoltare - come una de-mitizzazione; la concepisco invece come una interpretazione universalizzante: una interpretazione universalizzante è quella mediazione che esprime (o ri-esprime) i contenuti della rivelazione nella loro universale partecipabilità, cioè nella loro capacità di attirare l’interesse, se non il consenso, di *ogni* uomo al di là della sua appartenenza (o non appartenenza) a una chiesa o gruppo religioso.

La possibilità per il laico cristiano di vivere la sua identità cristiana nella scienza, nella società e nella politica, dipende sì dalla sua formazione e cultura spirituale ma anche dalla sua capacità di realizzare questo tipo di mediazione culturale, che gli consente di contribuire alle pubbliche discussioni non solo in linguaggio religioso - che ha un suo proprio inalienabile diritto nella esplicita testimonianza - ma, muovendo dalla coscienza religiosa e ispirandosi a questa, anche in un linguaggio capace di attirare l’ascolto e l’attenzione dei cittadini al di là della loro personale appartenenza (o non appartenenza) a una religione di chiesa. E’ la lingua della comune ragionevolezza, della quale si può apprezzare appieno il potenziale a condizione di non ridurre questa ragionevolezza alle sue declinazioni formalistiche oppure empiristiche, ma di assumerla invece come pratica di giustificazione dei pensieri e delle azioni, come pratica di riconoscimento delle ragioni e capacità di rispondere a esse.

Questo approccio postula una determinata concezione della “laicità”. Anzitutto postula la laicità come riconoscimento della “autonomia delle attività umane”. Un tale riconoscimento non esclude affatto il giudizio morale sui mezzi e sui fini delle azioni - nessuna attività umana, proprio perché tale, è fuori dal campo di competenza della coscienza morale e perciò dalla forma specifica di “limitazione” che pone la

legge morale -, ma sostiene in pari tempo l'esigenza metodica che tali attività si svolgano secondo regole proprie, che non siano ad esse imposte dall'esterno per fini specifici diversi da quelli che esse *specificamente* hanno. Così intesa la laicità non è affatto una posizione irreligiosa o antireligiosa. Il Concilio Vaticano II ha una visione convergente con questa concezione, che fonda sulla idea di una "autonomia delle realtà terrene" – autonomia che non coincide affatto con una pretesa di autosufficienza ontologica - e che spiega come il necessario riconoscimento che il credente deve esercitare nei confronti "dei metodi propri di ogni singola scienza e arte" (GS, 36). Il contributo alle discussioni pubbliche dei cittadini credenti – ma anche dei cittadini secolarizzati, che non sono in quanto tali immuni da dogmatismo e 'ideologia' - dovrebbe perciò declinarsi rispettando i "metodi propri", gli statuti epistemici specifici dei saperi e delle competenze che entrano in gioco nella discussione.

In questo ambito dovrebbe esprimersi, senza enfasi improprie ma con fattiva sobrietà, l'autonomia del laico cristiano, quella autonomia della quale Aldo Moro – riferendosi all'impegno dei cattolici nella vita pubblica, "chiamati a vivere il libero confronto della vita democratica in un contatto senza discriminazioni" - ha tracciato lo spirito in una maniera che resta a mio giudizio valida e esemplare anche per le altre attività umane: "L'autonomia – egli diceva - è la nostra assunzione di responsabilità, è il nostro correre da soli il nostro rischio, è il nostro modo personale di rendere un servizio e di dare, se è possibile, una testimonianza ai valori cristiani nella vita sociale", riconoscendo la "legge di opportunità, di relatività, di prudenza che caratterizza la vita politica", con "senso di riserbo, di equilibrio, di misura" per svolgere "con vantaggio il difficile processo di attuazione dell'idea cristiana nella vita sociale"<sup>vi</sup>.

D'altro lato l'esigenza di costruire forme di fecondazione *reciproca* in vista della giustizia e del bene comune fra le tradizioni/culture religiose e la ricerca politica postula la laicità anche in una seconda versione essenziale di essa, la laicità come proprietà essenziale dello spazio pubblico e delle istituzioni. Ora, di fronte ad alcuni fenomeni maggiori del nostro tempo (ad es. la differenziazione delle forme del costume morale, il formarsi di società in cui convivono e interagiscono culture molteplici, l'impatto di esperienze e comunità religiose diverse in uno stesso territorio e spazio pubblico) penso che la laicità come proprietà delle istituzioni e dello Stato – che resta un presupposto essenziale e non-tralasciabile della convivenza democratica - dovrebbe ricevere un allargamento qualitativo. Mi sembra necessario progredire da una visione 'escludente' a una visione 'inclusiva' di laicità, secondo la quale laicità significa l'apertura e la garanzia di uno spazio o di un terreno di incontro tra soggetti diversi (per religione, ideologia, cultura, stili di vita ecc.) in vista di una trattazione consensuale delle questioni che riguardano il loro coesistere nella prospettiva del bene collettivo. Compito della laicità non è allora costituire degli spazi svuotati dal religioso, ma offrire un ambito in cui tutti, cittadini credenti (nella loro ampia fenomenologia) e cittadini secolarizzati (anche questi nella loro varietà), possano trattare di ciò che è accettabile e di ciò che non lo è, delle differenze da rispettare e delle derive da impedire, e questo nell'ascolto reciproco, senza tacere le convinzioni e le motivazioni degli uni e degli altri, ma evitando scontri distruttivi del legame sociale. In questo senso laicità non significa indifferenza, neutralismo, ma costruzione di percorsi che mirino a fare

incontrare e comunicare le differenze, senza negare le identità, anzi invitandole a manifestarsi nello spazio della discussione pubblica, e senza accettare come inevitabile la frammentazione, la lacerazione, il riflusso etnicistico e identitario. In questo spazio pluralistico ogni esperienza religiosa e ogni posizione culturale sarebbe chiamata e sollecitata, secondo un processo di apprendimento complementare, a dare il meglio di sé in vista della giustizia e del bene comune.

In definitiva il contributo della fede cristiana alle controverse questioni di fondo che si aprono nello spazio politico pubblico richiede un nuovo protagonismo dei cristiani laici che assuma di nuovo e con energia la dottrina sul laicato del Vaticano II. E' necessario che emerga un laicato cristiano che nella unità di un piano di vita radicato nella Parola di Dio e alimentato nella Chiesa sappia pensare e agire sul piano professionale e politico con responsabile autonomia. Questo richiede la capacità – risultato mai definitivo di educazione spirituale e cultura – di vivere insieme, in feconda reciprocità, l'identità e l'apertura, l'appartenenza ad una comunità e l'ascolto delle ragioni degli altri, ossia di praticare quella che Giuseppe Lazzati chiama: l'unità dei distinti.

E' interessante che di questa valorizzazione dei laici e anche di questa cura delle distinzioni si è fatto portavoce Benedetto XVI quando ha chiarito che la Chiesa non è e non intende essere un agente politico e che l'interesse della Chiesa per il bene della comunità politica si realizza a un duplice livello: la purificazione della ragione e il rafforzamento delle energie morali e spirituali nelle coscienze, che vengono promossi dalla Chiesa come tale; l'azione dei laici che “operano come cittadini sotto propria responsabilità” in ambito politico per costruire un giusto ordine della società. E' questa l'azione che rappresenta il “compito immediato” dei laici stessi (è una definizione che riecheggia il linguaggio della *Evangelii nuntiandi*).

Desidero mettere in luce qualche implicazione di questo approccio culturale. Lazzati ha insegnato che la politica deve fondarsi sulla cultura, e che una parte essenziale della cultura è la visione dell'uomo. Tuttavia la questione antropologica più che come un luogo di incontro si presenta oggi come un campo di conflitto fra diverse visioni dell'uomo e ciò non resta senza ripercussione sulla politica (pensiamo alle legislazioni in ambito bioetico e di etica della medicina). Richiamarsi al ‘limite della politica’, o a una concezione di laicità intesa come neutralità della politica riguardo alle questioni etiche, è una risposta difensiva e in definitiva insufficiente. Si tratta invece di affrontare la questione antropologica nella sua carica conflittuale, per vedere se non sia possibile costruire un arduo, ma necessario riconoscimento comune di valori, ovvero ricercare quel “punto comune di ragione”, come diceva Lazzati, che consenta via via il massimo possibile di realizzazione dei valori umani. Lo spazio politico, le istituzioni della democrazia andrebbero intesi allora come attualizzazioni moderne dell'antica agorà, come lo spazio del conflitto e della discussione in vista della ricerca di buone mediazioni che ottimizzino i valori umani in gioco e condivisi



(condivisione che è a sua volta un processo dinamico), pur rimanendo diverse le antropologie di partenza degli agenti. Certamente questa ricerca di mediazioni a partire da antropologie diverse - che comunque possono sempre imparare qualcosa l'una dall'altra - non sarebbe pensabile se la antropologia che è ispirata dalla fede cristiana venisse a priori squalificata come irrazionale, oppure se i credenti rinunciassero ad approfondirla e argomentarla in nome, ad esempio, di una "fede pura". Tolta la mediazione del logos, inteso come capacità di riconoscere ragioni e di rispondere a esse, i fondamentalismi (anche cristiani) avrebbero e di fatto hanno campo libero.

Ciò implica che le visioni religiose - e in generale le *Weltanschauungen* comprensive - non devono astenersi dall'intervenire nella ricerca dei contenuti del bene comune, e in definitiva non possono astenersi; se intervengono però, devono entrare nello spazio della mediazione, assumere il costume del "rendere ragione", dello scambiarsi ragioni accessibili a tutti, della ricerca e del riconoscimento delle buone ragioni.

Vorrei adesso avanzare alcune considerazioni sul bene comune. Le questioni dell'etica (e della politica come etica nel senso di Aristotele) sono sempre accompagnate dalla domanda: che cosa è il bene e come è possibile realizzare il bene nella configurazione di una buona vita. Ora, il bene non è affatto una cosa, che si possa fissare una volta per tutte, ma è uno scopo che noi dobbiamo connettere con - o che deve sussumere sotto di sé - molti e diversi beni. La vita buona in senso vero e proprio può venire pensata soltanto come una (buona) "mescolanza" di differenti ed eterogenei tipi di beni. Pertanto lo scopo del bene, o il bene-scopo, deve venir pensato come una prospettiva integratrice di tutti i generi di beni, deve venire compreso come una "idea direttiva" pratica: il bene-scopo è ciò che unifica una molteplicità di beni nella prospettiva della realizzazione della vita buona e consente agli agenti morali di elaborarsi un orientamento per la prassi. Il bene come idea direttrice svolge perciò un ruolo analogo a quello delle idee nella *Critica della ragione pura* di Kant: è una idea unificatrice della pratica.

Come tale il bene-scopo non è affatto un bene fra i beni, e non è neanche un bene particolare, ma è la "misura" secondo la quale beni così differenti come ad esempio i diritti della persona, il riconoscimento sociale, la certezza del diritto, il lavoro, le entrate, la salute, la formazione, l'ambiente possono venire integrati in un tutto senza contraddizione. Inoltre il bene stesso, come misura, è "mobile", non-statico, e questo non nel senso che esso muti secondo il capriccio dell'agente, ma nel senso che esso funge come criterio di giudizi che implicano il futuro, e non vi può essere certezza che in futuro qualcosa che oggi giudichiamo un bene entro una determinata "mescolanza" di beni, non si riveli alla fine come un male e non produca effetti negativi. Il problema delle conseguenze secondarie non previste delle azioni è un esempio di questa mobilità del bene, che l'agente non può affatto ignorare, sicché bisogna ammettere di continuo un lato di rivedibilità delle proprie conclusioni. Molte cose non le sappiamo, di alcune cose possiamo procurarci soltanto una conoscenza manchevole e imperfetta. Dobbiamo perciò avanzare progetti di integrazione di giudizi morali - i quali constano sempre di una parte di informazioni su dati di fatto e di una parte di attese,

esigenze, valori - in condizioni di incertezza, cosa che porta a concludere che le totalità in cui i giudizi morali devono venire integrati sono sempre grandezze limitate e gravate da insicurezze.

Anche nel bene comune dobbiamo allora, e conseguentemente, distinguere un elemento stabile e un elemento mobile. L'elemento stabile è il bene-scopo, la giustizia come programma della ragione pratica, per la quale a "ciascun" uomo deve venire attribuito ciò che è "suo" (*sui cuiusque tribuere*), anche se possiamo aggiungere che la società bene ordinata richiede, come Aristotele ha insegnato, anche l'amicizia civile. L'elemento mobile o dinamico è dovuto al fatto che la determinazione di questo "suo" di "ciascuno" richiede la ricerca della giusta mescolanza fra una varietà di beni, che devono venire individuati mano a mano nella loro qualità e nella loro proporzione, e ha a che fare non soltanto con il presente ma con il futuro, per il quale possiamo avanzare solo previsioni incerte. Per questa sua natura il bene comune coincide in definitiva con il bene possibile, è la giusta mescolanza dei beni sulla base del bene-scopo che operiamo in condizioni di relativa incertezza. Il bene possibile non è perciò un'astrazione dal bene reale, ma è il bene comune in concreto, il bene comune che *siamo capaci* di realizzare.

Certamente esistono, e possono sempre esistere, diverse, anche molto diverse versioni del bene comune possibile, cioè della giusta mescolanza di un complesso di valori e di beni in concreto. Il filosofo John Rawls esorta a questo proposito a lavorare alla ricerca di un "consenso per intersezione" tra giudizi ponderati diversi in ordine alle priorità da perseguire in vista del bene comune. Potremmo aggiungere: consenso tra giudizi ponderati sensibili alla verità. Il consenso per intersezione dovrebbe venire inteso come il risultato, mai definitivo, di un processo di apprendimento complementare e di una pratica della mediazione ispirata dalla volontà di tendere volta per volta alla "ottimizzazione" dei valori in gioco in un determinato contesto, in modo che nessun valore risulti completamente sacrificato, o troppo sacrificato, e la massimizzazione di ciascun valore venga limitata al vincolo di non pregiudicare un adeguato soddisfacimento di altri valori.

Possiamo chiederci se tale consenso per intersezione dovrebbe avvenire anche sui valori fondanti di diverse concezioni del mondo. Qui possono venire addotte due considerazioni. Anzitutto si può ammettere che nello spazio della mediazione - che richiede ad esempio la capacità di pensare mettendosi anche dal punto di vista dell'altro, sapendo che siamo a nostra volta gli 'altri degli altri' - le diverse dottrine possono imparare qualcosa l'una dall'altra senza smettere di essere certe della verità che esprimono, anzi percependo questa verità come arricchita in tale processo di ascolto e di approfondimento. Questo consentirebbe di concepire il consenso per intersezione sensibile alla verità come un processo di reciproco riconoscimento in (alcuni) valori di fondo. In secondo luogo si può pensare che il consenso per intersezione possa consolidarsi almeno su alcuni principi 'pratici' (relativi alle scelte di fondo sulla organizzazione della società e che diano espressione a una certa intuizione della dignità dell'uomo), principi pratici che sarebbero in via fattuale riconosciuti dagli interessati come dotati di validità anche se diverse sono le giustificazioni teoriche che essi ne danno all'interno delle rispettive dottrine.

Si vede che sia nel primo che nel secondo caso un consenso per intersezione sensibile alla verità, in società complesse e differenziate, richiede quel processo di apprendimento reciproco su cui Habermas ha insistito. Esso non esclude le identità, ma richiede che esse si esercitino nello spazio della mediazione e qui diano il meglio di sé; esclude però l'auto-chiusura dogmatica propria di chi non mette a tema la differenza fra la intuizione della verità e la propria comprensione di questa intuizione. Mai la certezza che una verità esista dovrà coincidere con la certezza che la mia comprensione di essa sia perfetta e intrascendibile, e proprio questa consapevolezza mi spingerà a interrogarmi e a interrogare gli altri, a sottoporre la mia comprensione alle loro critiche, a criticare i loro punti di vista, cioè in definitiva alla discussione effettiva, alla pratica del "cercare ancora". Qui possiamo apprezzare ancora una volta la fecondità innovante dell'idea di ispirazione cristiana come "principio di non appagamento". Verrebbe da dire: l'ispirazione della fede è principio di non appagamento anche nei confronti dei modi in cui viene declinata storicamente la propria identità culturale-religiosa. Anche se può suonare sorprendente, l'ispirazione cristiana è dis-identificante, pone in crisi una identità chiusa e che si voglia autosufficiente; è dis-identificante perché conduce immediatamente a identificarsi con un altro, a trovare il sé attraverso una estraniamento e una differenziazione ineliminabile. Ora, questa estraniamento apre uno spazio di creazione, attiva una ricerca infinita e mai appagata.

Un'ultima considerazione: da numerose prese di posizione da parte di chi nella chiesa ha l'ufficio di insegnare emerge l'esortazione rivolta ai cattolici a fronteggiare il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicano "fondamentali valori antropologici ed etici radicati nella natura dell'essere umano", denominati anche in altre occasioni "valori non negoziabili" (cioè sottratti al *negotium*, allo scambio politico). Sappiamo tuttavia che una cospicua parte della politica è *negotium*, scambio, contrattazione in vista della formazione di un consenso su misure che permettano un equo soddisfacimento degli interessi in gioco o una equilibrata fruizione di determinati beni. La stessa realizzazione sociale dei valori - non i valori per se stessi - implica negoziazione; occorre ammettere infatti che in uno spazio comune debba venire riconosciuto a tutti gli agenti il diritto di realizzare socialmente i valori fondanti da cui partono, e l'esercizio di questo diritto postula che tutti gli interessati si confrontino e negozino in merito ai loro progetti di realizzazione dei valori.

Orbene, se lo spazio pubblico comune non deve venire a sua volta frammentato in isole nelle quali ciascuno si coltiva i valori propri, rinunciando in definitiva all'idea stessa di un bene comune, occorre trovare una via media fra la realizzazione per imposizione giuridica di una sola concezione di valori, e un relativismo per il quale tutte le forme e scelte di vita sarebbero parimenti valide *de jure* a condizione che non interferiscano *de facto* l'una nell'altra. Nel primo caso avremmo un'etica di Stato, che è cosa ben diversa dalla responsabilità dello Stato verso il bene comune e verso una costellazione di valori costituzionali. Nel secondo caso avremmo una impropria mescolanza di ciò che vale di diritto con ciò che eventualmente vige di fatto. Al laico cristiano in ambito politico si pone allora la questione di coniugare i valori non-negoziabili e la negoziazione politicamente necessaria, ovvero di portare a unità i principi non disponibili, e orientanti in

ultimo, con la pratica della politica come costruzione dialogica di misure volte al bene comune e capaci di meritare consenso. La distinzione fra il diritto e la moralità può qui offrire un certo aiuto: ad esempio, in società pluralistiche e di fronte al presentarsi di forme non tradizionali di legame affettivo fra gli individui la legge positiva potrebbe venire chiamata a stabilire o garantire diritti e doveri delle persone e fra le persone interessate, ma questo in modo che questa pattuizione “non contraddica” (cioè non neghi e renda impossibile) la libera realizzazione di relazioni morali che la società giudica fondanti per lei stessa e che può/deve a sua volta sostenere con leggi e misure specifiche. Si tratta di un approccio che consente – come si può cogliere - un certo margine al diritto, e all’intervento della saggezza politica, senza negare il primato di quella fondante relazione etica che viene espressa dal binomio: matrimonio e famiglia.

Anche da questo profilo si coglie che per realizzare una sintesi praticabile fra i valori considerati come non-negoziabili e la negoziazione politica – senza abbandonare i primi e senza rinunciare alla responsabilità politica - si impone al laico cristiano la pratica di quella che si chiama mediazione culturale, che non equivale affatto a ‘compromesso’ (nel senso deteriore della parola), ma è strettamente legata a una idea di identità non come statico esser-sempre-eguali, ma come la custodia in itinere della fedeltà ad un appello, come ascolto e sequela.

---

<sup>i</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 53.

<sup>ii</sup> Discorso al XII Congresso della Democrazia cristiana, Roma, 9 giugno 1973

<sup>iii</sup> Lettera del papa ai vescovi sulla remissione della scomunica ai quattro presuli consacrati all’arcivescovo Lefebvre, 10 marzo 2009, Libreria editrice vaticana.

<sup>iv</sup> In: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio Venezia 2005p. 59.

<sup>v</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>vi</sup> Relazione all’VIII Congresso della Democrazia cristiana, Napoli, 27 gennaio 1962.