



Laicità
Religioni e sfera pubblica nell'Unione Europea
Seminario "Le frontiere dell'Europa" – 2006

SERGIO ROSTAGNO
Facoltà Valdese di Teologia di Roma

Etica della laicità*
Prospettive teologiche sul dibattito pubblico in Europa

28 febbraio 2006

1. Premessa

Il riferimento all'Europa nel titolo di questo contributo ricorda che una volta di più ogni nostro orizzonte nazionale è superato sia dalla realtà europea sia, a più forte ragione, dall'inserimento dell'Europa nel gioco dei continenti e dell'interculturalità. Cerchiamo di esaminare le prospettive teologiche che fanno da sfondo anche ai recenti dibattiti. Per ragioni contingenti si darà maggior spazio alle posizioni della Riforma e quindi si tenterà anche di delineare il concetto di laicità così come si presenta nella teologia protestante. Questa scelta non dipende soltanto dal limite della competenza di chi scrive, ma anche dalla necessità di far conoscere una teologia meno nota di altre in Italia e non di rado misconosciuta.

Le posizioni cattoliche ufficiali sono infatti molto pubblicizzate e molto meno quelle cattoliche libere. Le posizioni della Riforma sono spesso giudicate incomprensibili, mistiche o, nel migliore dei casi, proprie di una visione del mondo premoderna e oggi fuori corso.

*  **Attribution Non-Commercial No Derivatives**

Il presente testo è reso disponibile gratuitamente dalla Fondazione Collegio San Carlo di Modena utilizzando la licenza «Creative Commons» (www.creativecommons.it) chiamata *free advertising* che consente di scaricare e diffondere l'originale solo alla condizione che sia sempre chiaramente indicata l'attribuzione dell'autore e della fonte e, nel caso di citazione in pagine web, sia possibile il link al sito da cui è stato scaricato. Non è consentito in nessun modo modificare il testo originale o utilizzarlo per crearne un altro. Questa opera non può essere commercializzata o utilizzata per fini di lucro.

Nello stesso tempo una parte della cultura laica non cessa di proclamare che l'unica teologia legittima, seppure a sua volta esecrabile, è quella della Chiesa cattolica, soprattutto nella sua versione più integralista. Tale atteggiamento ha una sua giustificazione: la teologia protestante infatti mette in gioco un comportamento orientato sul ricevimento di un messaggio cui prestar fede e chi, per definizione, non crede, preferisce avere davanti a sé un dato oggettivo con cui confrontarsi, quello di una chiesa. È meglio avere davanti a sé una *chiesa* che si può far passare facilmente per integralista e dogmatica, il che facilita il suo rigetto, piuttosto che una *teologia* che richieda di entrare in discussione con se stessi. Quale dei due atteggiamenti sia più laico lo lascio stabilire ai lettori.

Il nostro contributo prende le mosse da lontano, ricordando le concezioni più classiche intorno alla funzione della religione e il suo rapporto con la vita pubblica. Queste concezioni, come vedremo, non sono abbandonate del tutto. Esse ritornano in modo diverso e sono oggetto di nuove precisazioni e nuove scelte. Nella seconda parte esporremo il contributo della Riforma alle idee di laicità. Infine ci domanderemo quale sia la più appropriata linea di condotta che tiene insieme, anche se in modo irrazionale, laicità e teologia.

2. *Luce ed enigma*

La discussione sulla laicità attraversa le epoche. Vorrei tener presente tre figure o modelli, dando loro i nomi di tre personaggi della latinità. Nell'antichità romana Lucrezio con la sua rivendicazione del carattere laico dell'esistenza sta accanto a Virgilio, che faccio qui interprete della religione civile, e a Seneca, che invece sublima la religiosità formale e la sostituisce con l'etica. Questi tre modelli: il rifiuto della religione, la religione civile, il superamento della religione o, se vogliamo, la sua riduzione etica sono classici, ma non hanno perduto di attualità. Ve n'erano altri già nel mondo classico. Gli antichi filosofi rappresentavano la religione, già bisognosa di distinzioni al suo interno, distinguendo un primo girone religioso composto di racconti inverificabili intorno a miti ed eroi, di scarsa rilevanza se presi isolatamente (e comunque inservibili ormai nella vita politica), da un secondo girone dove i dati del primo potevano essere resi oggetto di interpretazione critica da parte degli intellettuali, infine un terzo girone più vasto, dove la religione tradizionale, legata alla legge e allo Stato, si applicava a tutto il popolo¹. Significativo per noi è il fatto che la discussione religiosa non fosse giudicata utile e fosse riservata a specialisti, i filosofi, mentre non si poteva rinunciare alla componente religiosa nella vita pubblica. Se percorriamo a ritroso il cammino si noterà che la massa doveva partecipare alla religione in quanto parte della vita pubblica e i filosofi potevano riflettere sul significato degli elementi sostanziali della religione senza divulgarne il risultato tra il popolo; infine, i racconti mitologici si perdevano nella notte dei tempi e non potevano avere un proprio contenuto di credibilità che li rendesse in qualche modo rilevanti politicamente.

La seconda triade è antica e classica, la prima invece è costruita per i bisogni della presente esposizione, ma è sufficientemente aderente alla realtà, come la vediamo ancor oggi. Nel nostro campo di ricerca gli elementi delle due triadi si sono sovente intrecciati e la loro caratteristica è sempre stata quella di porsi reciprocamente problemi. Le loro controversie hanno attraversato le epoche. La negazione della religione o il suo assorbimento e sublimazione nell'etica presuppongono un esame critico che mette in questione i miti religiosi aventi carattere fondazionale. Questo stesso carattere è poi variamente riversato nelle teorie politiche sulla costituzione degli Stati. Gli schemi sono dunque dati dall'intrecciarsi dei vari

¹ Tengo presente costantemente il volume di Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005. Mi riferisco qui in particolare al cap. XIII "Una teologia aristocratica", che esamina la detta classificazione. Schiavone nota anche come lo schema della tripartizione abbia origini remote.

modelli. Già l'antichità classica conosce una critica radicale, una sublimazione etica, un uso politico della religione. La nostra attuale cultura conosce una negazione della religione su base fortemente critica, una sua riduzione a etica e contemporaneamente il sussistere di una religione civile e pubblica. In qualche caso la percezione pubblica dell'importanza della religione di fatto rispecchia lo schema latino: mantiene una distanza dai miti religiosi giudicati indimostrabili e inutili, riserva la loro discussione eventuale a una cerchia di specialisti, infine insiste sulla fondamentale relazione tra vita pubblica e religione. Mi sembra tuttavia che questo schema sia stato superato negli ultimi secoli e che un elemento di laicità lo si possa vedere già in questo. La critica alla religione oggi si mescola variamente alla diffusione tra il popolo di un'ampia cultura religiosa. Tra la critica e la divulgazione non si vede nessuna opposizione di principio. Le stesse case editrici cattoliche in Italia sono benemerite per la diffusione capillare di elementi di studio dei testi biblici e per la promozione tra il popolo di conoscenze loro riferite. Ovviamente esse si riservano anche il giudizio da dare sui testi e sui fatti. E in un certo senso sono incaricate di diffondere principalmente la loro ortodossia. Se tuttavia le si dovesse rimproverare per questo, lo stesso rimprovero potrebbe essere mosso a qualsiasi altra casa editrice di orientamento, per esempio, laico o neomarxista o protestante. La discussione finirebbe nel *cul-de-sac* già tante volte constatato a proposito dell'opposizione tra oggettività e impegno. Il puntiglio dell'oggettività non può sussistere senza l'impegno e viceversa (il resto è propaganda). Con la Riforma, la Controriforma, l'Illuminismo e infine il Cristianesimo del XX secolo, la divulgazione tra il popolo di elementi di critica della religione, connessi a elementi di fondo inerenti alla religiosità stessa – difficilmente eliminabili dal quadro culturale e dalla stessa esistenza individuale delle persone – sono stati trasmessi a chiunque non li rifiutasse in nome di altri principi e altri intendimenti. Inevitabilmente si è prodotto un certo pluralismo di opzioni. A noi importa osservare che è attraverso la critica che si è formato in Europa un nuovo fondo religioso. Lo si deve riconoscere come un dato di fatto. Questo sembra preoccupare sia i laici sia i clericali intransigenti, ma è questo – con buona pace di tutti – il solo elemento di speranza che sia dato riconoscere a chi per la religione prova un interesse autentico. Sul fondo che per i Latini non doveva interessare il popolo si è costruita, per così dire, una laicità del religioso che non intende più confondersi con la religione civile e in certi casi si contrappone ad essa. In un quadro come questo, per nulla semplice, occorre che noi parliamo della laicità sotto il profilo particolare delle teorie riformate. Resta dunque davanti a noi lo schema triadico indicato all'inizio: la negazione, la sublimazione, il vincolo sociale. I tre elementi si sono resi indipendenti l'uno dall'altro. Da tempo tra essi si era introdotta la critica, che faceva sì che ponti fossero gettati tra l'uno e l'altro. Possiamo vedere già in questo un indizio di laicità da non trascurare. Gli elementi dello schema inoltre esigono ormai di negoziare con propri autonomi mezzi la loro eventuale interdipendenza².

Fatta questa premessa molto generale, possiamo ritornare a chiederci se vi sia un contributo originale cristiano su tutta la materia. È utile ricordare che, nel mondo antico, religione e diritto sono intimamente legati, mentre è tipico del mondo moderno il loro distinguersi radicale. Il cristianesimo è certamente debitore alla *pax romana* e al diritto romano. Tuttavia la sua matrice ebraica contiene un filone apocalittico, contrastato, irrequieto, che ha dato a sua volta diversi esiti.

Molto antichi sono i termini del problema, come ci ricordano le parole latine *ius* e *fas*. Il giusto è fondato nel sacro, che lo protegge e gli conferisce autorità e validità. I greci distinguono il sacro dal giusto con i due termini *hosios* e *dikaios*. La tradizione ebraico-

² Sul relativo intreccio nei suoi vari aspetti si veda per esempio la recente indagine di vari autori nel volume: Gianfranco Bottoni (a cura di), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, il Mulino, Bologna 2002; cfr. inoltre Paolo Naso, *Laicità*, Emi, Bologna 2005.

cristiana introduce un motivo di perplessità, laddove la filosofia semplicemente coordina i due termini di sacro e giusto. La filosofia cerca, mediante l'analisi del giusto, la sua definizione esatta, la sua idea perenne, il suo criterio universale; la Bibbia introduce qui una domanda supplementare. Alla solare idea del *ius* e del *fas* si affianca nel messaggio biblico un'idea diversa, direi misteriosa, di liberazione e riscatto. Tanto la prima, latina, è luminosa, tanto la seconda è, se vogliamo, enigmatica. Oppure: la prima fa leva sul dato dell'evidenza che si presenta come fatto palese, fondato su una consuetudine provata, la seconda sfrutta piuttosto il lato non evidente della realtà, che resta in qualche modo enigmatico e segreto. Ugo Bianchi classificava tali aspetti in senso generale con «religione olimpica» per il primo e con «religione mistica» per il secondo. In essi si intrecciano le dispute anche oggi.

Il pensiero biblico introduce nel concetto di giustizia laica, civile o morale un dubbio di fondo. La giustizia e il rapporto esistenziale, umano, con la giustizia non è semplicemente legato alla prudenza o al desiderio di normalità nei rapporti tra gli esseri umani. La situazione del giusto è più drammatica. L'essere umano necessita una liberazione. Soltanto l'uomo "nuovo" è giusto e lo è in quanto libero da vincoli mondani. Ciò comporta una distinzione tra gli esseri umani, una distinzione su base religiosa. Essa, da un lato, non è più in nessun modo etnica, anzi esplicitamente supera le barriere etnico-religiose; d'altra parte produce una separazione tra chi appartiene al nuovo mondo e chi non vi appartiene. Questa separazione, tuttavia, finisce per abolire certe discriminanti religiose, relegandole nel passato, in quanto non appartenenti al "nuovo" che si profila all'orizzonte. Tale fatto può anche portare ad atteggiamenti liberali e, per esempio, ridurre fortemente (o anche eliminare) i divieti alimentari. La «giustizia» del Nuovo Testamento³ non si ripete in una discriminazione ma, ponendo in certo qual modo tutti sullo stesso piano, apre a tutti una possibilità d'intesa che si situa fuori di una religione caratterizzata da un vincolo tradizionale.

Accanto a questo modello pacifico ne esiste uno conflittuale, antiromano, persino settario. Questi due modelli alternativamente si contrappongono l'un l'altro oppure cercano una riconciliazione e un compromesso. Nel libro dell'Apocalisse (l'Apocalisse canonica del Nuovo Testamento) il modello del conflitto e della liberazione come vittoria è espresso nel modo più diretto. In altri testi della letteratura apostolica e cristiana primitiva si tenta invece una composizione tra il terreno occulto della liberazione e il terreno luminoso del compromesso. Si concede una certa credibilità al senso del diritto proprio del mondo romano. Vi è una volontà di Dio anche nella pace tra i popoli. Non c'è separazione totale tra vecchio e nuovo mondo. L'estremismo dualistico non appartiene al Nuovo Testamento. Esso vi lascia certo delle tracce e offre certi elementi espressivi, ma nella sostanza esso non è accettato.

Nel Medioevo i modelli che abbiamo chiamato luminoso e oscuro (o enigmatico) si intrecciano fortemente con le lotte tra papato e impero. La distinzione di ambiti religioso e civile diventa un fattore importante. Ma è soprattutto la Riforma a fare oggetto di profonda riflessione teologica la loro diversità e a cercare da un lato la loro distinzione in ambiti diversi, dall'altro la loro coesistenza. Tutto questo avviene nel periodo in cui si stabilisce un nuovo assetto politico religioso dell'Europa. Non si tratta dunque per nulla di dispute limitate alle chiese. Le tesi riformatrici superano continuamente il loro limite specialistico invadendo il terreno pubblico.

³ Il «canone» del Nuovo Testamento si compone di 27 scritti molto diversi tra loro. Ci riferiamo a tali scritti in modo globale, secondo la loro intonazione prevalente.

3. Riforma: autonomia della fides e laicità della caritas

È soprattutto nel filone occamistico che dobbiamo cercare le radici filosofico-teologiche della Riforma. La mistica tedesca e l'eredità occamistica suggeriscono a Lutero le sue intuizioni. Egli rielabora queste correnti in modo del tutto originale. La *potestas absoluta* di Ockham si trasforma in Lutero nel richiamo all'immediatezza della parola di Dio, dell'annuncio, il *verbum*. Dio non ha mediatori. Lutero riconduce il rapporto religioso direttamente alla sua origine significativa: quel che era mediato dalla chiesa ora avviene per diretto intervento di Dio e le parole riacquistano per questa via un'autorità che declassa in un certo senso la chiesa e la pone non più come tramite tra Dio e mondo, ma dalla stessa parte del mondo. La chiesa per prima vive soltanto per il *verbum* che la pone in essere. Questo «essere» sarà per Lutero sempre passivo, sempre passivamente *ricevuto*. Nessuna acquisizione concreta lo potrebbe certificare. Esso resta un puro miracolo, nella scia della *potestas absoluta* di Dio. Di fronte al *verbum* c'è un mondo nella sua nudità e quindi, in un certo senso, un mondo ricondotto alla pura laicità, un mondo "non religioso", se si vuole ripetere la formula di Bonhoeffer che ha avuto tanto successo⁴.

Per questa ragione il *verbum* (nel suo restare annuncio) non è poi percepito altrimenti che dalla *fides*. La fede ascolta, non vede. La fede è la risposta umana che la parola di Dio crea nell'essere umano. La fede resta nascosta e la chiesa nella sua anima è per Lutero anch'essa nota soltanto a Dio. Questo elemento di privatezza della *fides* deriva dalla mistica, ma non è risolto in contemplazione mistica. In questo modo Lutero sottrae alla chiesa il dominio sulla fede dei fedeli e colloca il momento più religioso in un luogo protetto, in un foro interiore che costituisce il cuore di una nuova personalità e dà una vera autonomia. Questo processo diventa un elemento del laicizzarsi della fede. Sulla scia di Ockham e della mistica tedesca Lutero percepisce intuitivamente un accordo tra l'oscurità della mistica e la provvisorietà del vivere civile. Egli impiegherà le sue forze nel tentare di chiarire a se stesso e ad altri la sua primitiva intuizione. Senza dubbio con un certo successo, almeno inizialmente.

Vediamo come Lutero inserisce in tutto ciò il tema biblico della liberazione. Egli considera la tematica biblica della liberazione nel suo aspetto di libertà. L'evangelo è il *verbum* che annuncia la liberazione e viene accolto nella *fides* personale. Per una ragione che non ritengo utile qui esporre in dettaglio, perché entrerei in considerazioni teologiche troppo estese, ma che non posso dimenticare del tutto, l'accoglienza della dichiarazione divina circa la libertà del soggetto, dichiarazione creativa di tale libertà, deve essere per Lutero scevra da prestazioni etiche dell'essere umano stesso, deve essere pura accoglienza di un fatto fondamentale. A questa dimensione nascosta si affianca tuttavia una dimensione etica palese rivolta all'esterno nei rapporti sociali. Nei termini di Lutero: la *fides* è simile a un punto matematico senza dimensioni; la *caritas* avrà invece molte dimensioni. L'accoglienza del *verbum* che costituisce il soggetto è pura e libera da prestazioni religiose o mondane; essa evita del tutto il linguaggio del debito o della norma; non può dunque essere esplicitata o normata e deve restare un fatto senza dimensioni. Proprio così si preserva il suo carattere fondamentale. Il soggetto così costituito nella *fides* si esplica tuttavia nella *caritas*. E qui vediamo subito un secondo elemento della laicità della Riforma: la *caritas* non è azione religiosa, riferita alla conquista del cielo o alla documentazione di un proprio atteggiamento pio e compunto. La *caritas* – noi parleremmo più esattamente di «etica» a questo proposito – si svolge sul terreno interpersonale e pubblico, con l'obiettivo di correggere le ingiustizie partendo dai bisogni concreti delle persone meno favorite. L'etica della Riforma è così nella sua essenza un'etica laica condotta da persone religiose. Il terreno della *fides* è occulto,

⁴ Cfr. Dietrich Bonhoeffer, *Lettere dal carcere*, pubblicate in originale nel 1952 con il titolo *Resistenza e resa*, ora in varie edizioni e traduzioni (in Italia a cura di Alberto Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996²).

intimo; quello dell'etica è invece evidente e pubblico. Applicare meccanicamente i termini di «religioso» e di «laico» a questa visione risulta impossibile.

Lutero considera il soggetto sotto le due dimensioni fondamentali dell'annuncio e dell'etica. Si tratta dello stesso soggetto, ma in dimensioni diverse e distinte radicalmente l'una dall'altra. La fede non si traduce in etica, anche se l'etica è una delle dimensioni della fede. L'etica non è l'evangelo né in fondo l'evangelo ha bisogno di rispecchiarsi in essa. L'impegno «cristiano» non è un super-impegno, un impegno straordinario ed eccezionale rispetto a quello del «laico». È invece l'impegno normale e laico a essere concepito con una serietà potremmo dire quasi religiosa. E qui, ovviamente, può esserci un equivoco: che vuol dire serietà quasi religiosa? Si entra nel campo della psicologia e tutto diventa difficilmente definibile. Per restare invece nel campo teologico, dobbiamo dire che l'azione più laica, nel quadro immaginato da Lutero, è già di per se stessa un'azione sufficientemente religiosa. Non si richiede cioè, per dimostrare la propria fede, di ricorrere a dimostrazioni palesi a carattere devozionale. La fede resta nascosta. Sul piano etico occorre cercare l'azione che, nella vita civile, risponde a necessità e bisogni reali. È proprio qui che la responsabilità religiosa si incarna, perché prende sul serio tali bisogni e necessità. I criteri delle azioni sono riferiti a modelli biblici di buon governo, di lealtà, correttezza e giustizia, che non di rado possono essere affiancati ai modelli «pagani» o alle nozioni del diritto romano. L'originalità del cristianesimo è già stata del tutto trattata a monte, dal lato della *fides* e può ora essere affiancata da un'azione che da un lato si vuole coerente con la fede, dall'altro è esprimibile soltanto nella pratica in termini laici. Non c'è commistione tra credere e operare.

Tutto quanto ricordato si iscrive poi nell'idea del governo provvidenziale del mondo da parte di Dio. Governo provvidenziale che ha per oggetto un mondo incoerente, difficile e sregolato. Le leggi che si invocano devono servire a impedire che il mondo si sfracelli. La loro severità è talvolta necessaria per regolare comportamenti distruttivi. L'ideale è quello di una vita dignitosa e pacifica per tutti. Certo non si pretende l'ideale su questa terra; si sa che il regno di Dio non dipende dagli sforzi umani; si chiede però miglioramento di condizioni, rettitudine nei rapporti, abolizione della miseria.

Come la fede si rivolgeva all'essere umano nella sua umanità nuda, così l'etica si rivolge alla società umana e ne assume i bisogni. Il terreno dell'etica perde per Lutero ogni absolutezza di tipo religioso; i suoi contorni restano vaghi, imprecisi. Non si possono qui esigere comportamenti assoluti e radicali. Occorre sapersi accontentare di elementi provvisori, sempre migliorabili e rivedibili. Per preservare all'annuncio evangelico la sua absolutezza radicale, Lutero considera l'etica e la vita pubblica con un metro tutto diverso, quello dell'equità, della provvisorietà e dell'approssimazione. Non vi regna il giusto, ma l'equo; non la perfezione, ma la minore imperfezione e la giustizia meno ingiusta. Il criterio è l'umano e non il divino. L'ambito più interno della persona si fa invisibile affinché quello esterno divenga più laico.

I Riformatori preciseranno sempre e sottolineeranno che la nuova giustizia è «in Cristo», non nelle opere dei credenti; e proprio da una tesi come questa deriva una certa «mondanità» delle opere che il credente compie. La formula teologica «in Cristo» non è né semplicemente evocativa, né mistica; essa, potremmo dire, garantisce a chi crede la possibilità di ritenere se stesso realmente un credente, prima ancora di aver messo alla prova questo suo essere nell'esperienza e altrettanto dopo che ciò sia avvenuto. L'essere «in Cristo» appartiene alla realtà del soggetto, realtà che la decisione etica può soltanto dimostrare, ma non costituire. L'essere «in Cristo», in quanto resti indipendente dal concretarsi in una decisione etica, configura in un certo senso il livello di appello di ogni manifestazione del soggetto, una cosa che il soggetto può far proprio soltanto nel suo costante appellarsi come a una realtà che lo precede e lo (ri)costituisce. Lutero è intransigente su questo punto, con ragione. Nella sua

teologia quando ne va della *fides* non ne va delle opere e, quando ne va delle opere, queste non incarnano la *fides* se non in modo molto mediato; anzi la *fides*, non inquinata da opere più o meno riuscite, resta in ogni caso il vero rifugio del credente. L'etica è ricerca di adeguamento al comandamento di Cristo, non realizzazione di una nuova qualità inerente a chi crede. Lutero non mette mai il credente di fronte alla domanda se egli sia più o meno simile a Cristo, se segua veramente il Maestro e così via. Tutto questo discorso è già risolto una volta per tutte nel fatto che essere credente non significa dare, ma ricevere. Lutero rinvia invece il credente alle sue responsabilità là dove ne va del prossimo concreto visto nel suo bisogno. Con formula incisiva perfettamente luterana: in Cristo il credente ha «più che abbastanza»; mentre la dedizione al prossimo «non è mai abbastanza». Non vi sono due mondi, fede ed opere, bene e male, regno di Dio e regno di Satana, salvati e rei. La laicità si staglia su uno sfondo unitario. La distinzione tra fede e opere non si traduce in una spaccatura tra luce e tenebre che sarebbe riprodotta nel mondo. La distinzione ha natura teologica e si applica all'intera realtà. La sfera mondana appartiene ancora a Dio e il credente può operare in essa proprio perché essa appartiene a Dio interamente, non a metà. Il primo aspetto dell'etica configura quindi la responsabilità di chi può considerare il mondo come un mondo "laico", amato da Dio e perciò sottoposto anche al suo giudizio.

Riservando il radicalismo evangelico al piano del *verbum* e della *fides*, i Riformatori evitano di tradurlo in rivoluzione politica. Il loro conservatorismo è a volte esasperante per noi figli della modernità. Essi hanno sempre osteggiato le tesi di coloro che pensavano di poter dedurre un atteggiamento di ribellione politica dal radicalismo teologico. Essi si definiranno invece proprio per la salvaguardia sia del foro interiore invisibile e intoccabile, sia per la salvaguardia, all'esterno e nella vita pubblica, di un ordine voluto da Dio e calcato sugli schemi tradizionali del diritto romano. In questo ambito pubblico possono esservi certo cattivi governi e autorità dal comportamento riprovevole, ma questo non smuove la certezza dell'istituzione. L'istituzione, quale che sia, come idea rimane insuperabile. I Riformatori insistono sul rispetto che le si deve. Il che implica, d'altra parte, che la singola istituzione nella sua realtà contingente possa essere criticata e migliorata. L'istituzione è inoltre in se stessa mondana, pagana, non cristiana o altrimenti religiosa. La sua caratteristica è diversa in ogni tempo e cultura. Non è l'ideale, è il meno peggio. L'istituzione è laica, ancorché la si voglia necessaria per mantenere nel mondo un ordine voluto da Dio per il benessere sociale dei cittadini. Il messaggio cristiano non incrementa il disordine del mondo, anzi lo combatte. Alla laicità del foro interiore corrisponde la laicità del foro esteriore. In entrambi i casi nella visuale della Riforma si ha un elemento religioso che fa da supporto ad un elemento non religioso o laico che dir si voglia. Si respinge con forza il clericalismo, ma anche, parallelamente, l'idea che il radicalismo della grazia divina possa tradursi in inquietezza verso i poteri mondani. Le espressioni appaiono e sono spesso fortemente conservatrici. Ma anche questo giudizio è in fondo parziale. Esso va completato con l'enumerazione di tutta una serie di comportamenti giudicati importanti per il cristiano nella società: la rivendicazione della giustizia sociale, la condanna della tirannia, l'istanza del buon governo, la possibilità di esaminare la correttezza dei governanti. L'elemento biblico della liberazione si affianca così al senso del diritto.

Affrontiamo direttamente alcune formule di Melantone. In un opuscolo del 1524, scritto per il principe Filippo d'Assia⁵, trattando della giustizia prima sotto l'aspetto teologico poi sotto l'aspetto umano e politico, Melantone afferma che la *weltliche Frumkeit* (la giustizia

⁵ Cfr. Filippo Melantone, "Ein kurzer Begriff der Iere...", 1524. Il documento è riportato in appendice a Jörg Haustein (hrsg.), *Philip Melanchton. Ein Wegbereiter für die Ökumene*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

civile, mondana⁶) deve essere tenuta ben distinta dalla fede e dalla *Frumkeit* (giustizia) evangelica («Und dise weltliche frumkeit mus man weit vom glauben und Evangelischer frumkeit absondern»). Ma soggiunge subito che non bisogna approfittarne per affiancare un ambito del tutto profano (*gottlos*) alla giustizia *coram Deo*. La distinzione non deve diventare separazione. Ove lo diventasse, il mondo sarebbe abbandonato a se stesso e vi si instaurerebbe l'arbitrio. Melantone ha di mira coloro che, nello stesso campo riformato, approfittano della distinzione per instaurare una separazione e, su questa base, agire in modo nuovo e (in prospettiva) rivoluzionario. Non c'è dubbio che Melantone sia conservatore sul terreno etico e i suoi amici invece non lo siano. Melantone vuole tenere le redini in mano, gli altri vogliono invece avvalersi di un nuovo diritto, più «laico» se si vuole. La discussione interessa qui nel suo lato fondamentale. Un diritto nasce – per gli “estremisti” della Riforma – sul permesso dato dalla teologia stessa di liberarsi dai vincoli imposti dalla mescolanza di leggi sacre e profane nell'impero. Lutero stesso aveva pubblicamente bruciato il *Corpus iuris canonici*! Il successo della Riforma è dovuto almeno in parte alla proclamazione della decadenza dei vincoli ecclesiastici e alla legittimazione, in sede di principio, di nuovi liberi comportamenti. Lutero e Melantone devono dunque correre ai ripari e porre argini. Sul versante teorico, che qui interessa, resta la distinzione e il collegamento tra un lato misterioso e occulto della religione, sul quale nessuna autorità umana può mettere più la mano, e che resta quindi privo di riscontri normativi, e, dal lato opposto, la persistenza di un tessuto normativo dei rapporti umani, reso necessario dal disordine in cui piomberebbe il mondo lasciato a se stesso.

Il mondo non è normabile attraverso la *fides*, mentre resta un palcoscenico dove la grazia di Dio si manifesta e il credente agisce da credente. Il criterio di tale agire non può più essere il soddisfacimento di imposizioni religiose, quindi consiste nell'affrontare i temi della vita sociale e pubblica. Nel documento sopra citato, Melantone afferma essere «contro Dio» che «una qualche legge umana sia considerata un dovere religioso». In una breve memoria del 1521 egli aveva affermato che la regola «esterna» è necessaria, ma contingente. Dove il religioso si combina con il politico c'è ipocrisia. Dove i religiosi danno al cristiano una regola da osservare in funzione della sua salvezza, o dove l'autorità secolare impone qualsiasi norma quale espressione di cristianesimo, qui bisogna resistere e far capire la distinzione tra giustizia cristiana e giustizia civile⁷. La distinzione netta tra giustizia in sede teologica e giustizia in sede mondana chiude la porta a ogni impiego misto di religione e politica. Restano tuttavia doveri sociali. Qui si applica di nuovo il richiamo a vari elementi più o meno «religiosi», primo fra tutti il rispetto per la persona e per i suoi bisogni. Al primo posto sta la richiesta di istituire scuole pubbliche, dove i giovani possano istruirsi e le loro personalità crescere. Che tutto questo sia contenuto entro i vecchi otri della prudenza e del paternalismo familiare, prima di trovare nuovi sbocchi nelle lotte per nuovi assetti sociali e politici, è pacifico e su questo non ci può essere questione. Resta il fatto principale, costituito da una teologia che, mediante chiare distinzioni, apre il campo alla laicità stessa.

Melantone insiste sull'arte del distinguere e del raccordare. Non ragiona in base ad ambiti fatti apposta per contrastarsi, come astratta religione e astratta laicità, ma in base a diversi livelli di pensiero che si richiamano a vicenda. Intendere questa lezione significa penetrare nei meandri di una dialettica oggi non più ovvia, legata alla scarsa conoscenza del messaggio evangelico. Il credente è recettore di questo messaggio, lo ascolta, lo riceve. Da qui egli parte con la propria responsabilità cercando nel bisogno del prossimo il criterio che lo interroga in cerca della sua solidarietà. Ciò che è radicale in questa interrogazione non è un comando astratto da eseguire alla lettera, ma proprio l'esigenza che mette con le spalle al muro e

⁶ Faccio corrispondere *giustizia* a *frumkeit*, così come *iustus* corrisponde a *fromm* nei documenti della Riforma.

⁷ Cfr. F. Melantone, *Unterschiedt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt*, 1521, in Haustein, cit., Appendice.

obbliga a dare una risposta, per provvisoria e incompleta che sia, e a riconoscere forse la propria insufficienza. In questo senso per i Riformatori un'azione del tutto laica è altrettanto un'azione del credente, perché assunta con piena consapevolezza del proprio essere amato da Dio (della propria "salvezza"). La «legge religiosa» è radicale in quanto non può essere evitata; non è da definirsi radicale in quanto sarebbe troppo difficile da praticare o per l'esosità della sua richiesta. Nello stesso senso, la *risposta* a questa legge radicale e al sopraggiunto annuncio della grazia o misericordia divina non possiede la stessa radicalità. La radicalità della legge non passa a noi umani e ai nostri provvedimenti, ma resta conservata e salvaguardata nell'esigenza stessa. In tal modo l'azione umana diventa laica, se così vogliamo. Laica nel senso che resta nel proprio ambito umano; è provvisoria, correggibile, bisognosa di adattamento di fronte alla sua probabile inadeguatezza. La laicità dell'azione umana viene dal suo essere umana e non dal suo mancato pieno adeguamento rispetto alla totalità della norma divina o religiosa. La totalità o pienezza della norma religiosa è l'ambito riservato a Dio e non si trasferisce più su chi opera. Non trasferendosi più su di lui, che cosa resta? Resta proprio l'umanità che coglie finalmente se stessa. In questo sta la possibilità per l'uomo religioso di diventare contemporaneamente laico.

L'adeguamento della vita laica alla vita religiosa non consiste dunque in traduzione formale di un elemento irrazionale in una norma di comportamento. Questo infatti annullerebbe la distanza tra fede e opere. La teologia della Riforma, per quanto esorti il credente a comportarsi bene e le autorità pubbliche a realizzare la giustizia, tiene separate fede e opere. Il mondo non si adegua a leggi divine evidenti, ma è regolato da leggi umane ispirate a idee di giustizia ed equità. Non vi è ordine nel mondo se non come volontà divina di promuovere l'ordine stesso in contrapposizione al disordine dissolutore che regna nel mondo.

A partire da un'idea di questo tipo Calvino arriva ad appoggiare al concetto di irrazionale la stessa esigenza di mantenere separati i poteri pubblici, in modo che possano controllarsi a vicenda. Dio governa mediante lo stesso disordine⁸. Dio si oppone tuttavia al disordine, distribuendo a ciascuno dei doni o delle funzioni che ciascuno deve poi rendere utili agli altri (non a sé) e quindi subordinare agli altri. Il reciproco controllo dei poteri riflette questa divina disposizione. La ragione dell'uomo si esercita in un campo così concepito e configurato e non come omaggio a verità assolute già note alla ragione stessa. Qui si vede come l'eredità occamistica sia recepita e ripensata dai teologi della Riforma senza essere risolta in mistica irrazionale o in turbolenza politica. Lo si nota anche dal modo in cui la visione propria di Calvino di un delimitarsi reciproco dei vari poteri diventa regola nelle moderne costituzioni. Calvino sottolinea la reciprocità delle funzioni nella chiesa, funzioni che derivano da un "dono" divino, che deve essere messo a disposizione degli altri in un incessante interscambio. La chiesa deve realizzare innanzitutto al suo interno quella disposizione divina che Dio ha disposto per gli uomini *in generale* affinché abbiano rapporti tra loro. La norma si allarga e poco a poco si laicizza, in quanto fin dall'inizio era concepita per potersi laicizzare. Lo riscontriamo per esempio nel giurista calvinista Johannes Althusius, cui recentemente è stato dedicato un interessante volume.⁹ È significativo, ricorda Mario Miegge nel volume in questione¹⁰, che per Althusius proprio la vita politica è il luogo in cui si realizza la reciprocità dei «doni», che aveva il suo primo luogo di impiego nella chiesa¹¹. Chiamando la reciprocità con il nome di "communicatio", il giurista tedesco dice in I, 26: «*quae communicatio non nisi*

⁸ Cfr. G. Calvino, *Istituzione*, IV, 20, 8.

⁹ Cfr. *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di Francesco Ingravalle e Corrado Malandrino, Leo S. Olschki editore, Firenze 2005.

¹⁰ Cfr. Mario Miegge, *Communicatio Mutua (Althusius e Calvino)*, in *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius*, cit., pp. 115-124.

¹¹ Tralascio la domanda spontanea che sorge qui: non è possibile che il tema della reciprocità sia stato prima laico e poi religioso, prima esterno e poi interno alla chiesa?

in politica vita sociali fieri poterat». E Miegge commenta a sua volta: «Si potrebbe pertanto concludere che in questo passo Althusius ha fornito alla politica una suprema legittimazione, “secolarizzando” compiutamente la dottrina di Paolo e di Calvino sulla varietà e interazione dei doni divini nella Chiesa»¹².

Tutto questo tendere dalla religione alla laicità mantiene tuttavia nella Riforma un riferimento costante al tema dell'irrazionale. Vi è nella visione riformata della giustizia un incidente drammatico, uno stacco che deve essere sormontato. L'idea è di derivazione biblica. Questa interruzione genera una polarità che non va interpretata come contrapposizione di termini antitetici, ma come campo di rimandi e relazioni interessanti. L'uno non può mai includere completamente l'altro. La dialettica platonica penetra fin nel cuore della realtà dei concetti. La dialettica biblica è polare. Collega distinguendo e distingue per collegare. Ma un termine non si rende mai padrone dell'altro. L'essere umano può e deve praticare una giustizia umana; non deve però illudersi di essere diventato giusto con questo. La giustizia dipende sempre da Dio. Soltanto Dio può dichiararlo giusto (si tratterà sempre di un modo molto metaforico di parlare di giustizia). La giustizia sulla terra è raggiungibile ed è quindi da raccomandare; cominciamo col perseguire la giustizia umana più saggia ed equa. Non possiamo tuttavia illuderci di essere *diventati* giusti. Se da un lato il più alto criterio dell'uomo è anche il più prossimo, l'umanità, dall'altro il pensiero di Dio ci impedisce di identificare proprio in noi stessi la norma universale e mantiene una distanza tra sacro e giusto.

La Riforma è spinta da una volontà duplice e in certo modo contraddittoria: da un lato troviamo la tendenza a laicizzare, cioè a esigere che la vita pubblica si adegui a modelli biblici e quindi la fede si traduca sempre in atti visibili; dall'altro il teologo riformato conserva l'invisibilità della fede e nega che si possano attribuire valori sacrali agli ordinamenti umani, per quanto necessari. In questa prospettiva si laicizza anche la soglia tra uomo vecchio e uomo nuovo. La chiesa annuncia che non si entra nel regno di Dio se non come persone rinnovate. L'idea di una soglia da attraversare interroga tuttavia anche la riflessione filosofica. Anche la filosofia non può fare a meno di contrapporre lo stacco decisivo alla normalità tradizionale, la creatività che suscita impegno a una semplice ricettività di modelli statici. Lo schema della «novità», che nel messaggio biblico era espresso mediante una contrapposizione, diventa nel mondo moderno uno schema evolutivo e talvolta rivoluzionario. L'antichità non conosceva l'idea di evoluzione; la modernità ne fa un presupposto tanto in certe ricerche scientifiche quanto nell'attività politica.

Quale consegna riceviamo ora da questo costante tradursi della religione in laicità? Tutto questo ci rinvia semplicemente alla domanda se si possa risolvere la fede in atti (ossia laicizzarla) oppure se sia necessario, nell'interesse della laicità, mantenere una certa riservatezza della fede e quindi la sua irrazionalità. Per irrazionalità non si intende l'opposto di ragionevolezza (abbiamo infatti indicato che entrambe le cose sono necessarie e reciprocamente compatibili, finché appartengono a piani diversi), si intende invece la *differenza* e la sproporzione assunta come metodo che ispira soluzioni ragionevoli tanto nel pubblico quanto nel privato. La razionalità umana non assurge a modello di ragione assoluta, ma deve continuamente confrontarsi con se stessa e con le circostanze e trovare vie d'uscita da situazioni difficili. Essa assume dunque l'irrazionale non come un modello, ma come metodo e in funzione di questo metodo lo conserva. Dobbiamo dunque chiederci se sia sufficiente contrapporre religione e laicità come irrazionale e razionale oppure se questa non sia piuttosto una semplificazione da abbandonare.

¹² Cfr. M. Miegge, *op. cit.*, p. 123, nota 10.

4. Sul rapporto tra irrazionale e razionale

Di laicità si parlerà compiutamente in epoca moderna, quando in Europa si opporrà al fondamento religioso posto nella dottrina di questa o quella chiesa un fondamento universale legato all'essere umano. L'antica idea di pace, di incontro tra diversi costumi in nome di una serie di caratteri fondamentali dell'umanità costituirà l'indirizzo dell'Illuminismo. Con il termine *Aufklärung* (Illuminismo) siamo subito indirizzati alla chiarezza, all'evidenza, che vengono rivolte contro le dottrine proprie delle religioni giudicate enigmatiche e tenebrose, in particolare la religione cristiana nelle sue varie versioni. La "maturità" ormai raggiunta dalla ragione umana può lasciarsi alle spalle inutili involucri religiosi.

L'esistenza di norme derivanti dall'intreccio di leggi ecclesiastiche e civili produrrà la richiesta fatta a gran voce di una distinzione chiara tra i due ambiti. Le chiese saranno progressivamente bandite dalla vita civile; per reazione cominceranno a chiedersi dove situare la propria rilevanza. Tutto un settore della teologia più accorta e sensibile si porrà domande sempre più fondamentali. La nuova sensibilità laica si richiamerà ad una regola antica ma ora attualizzata e generalizzata, quella secondo cui non si devono imporre regole se non nel nome di un interesse universale. Già Ockham si richiamava a questa antica regola del diritto nel suo *Breviloquium* (II, 5) dove tenta di circoscrivere il potere papale. La regola cui Ockham si richiamava è contenuta nel *Decretum Gratiani* (XII secolo), Distinctio 4, capitolo 2. Dopo aver ricordato che le leggi di norma devono essere chiare, oneste, senza ambiguità – *erit autem lex honesta, iusta, possibilis* – il testo prosegue dichiarando che la legge sarà *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*. Se vedo bene, una regola dello stesso genere è ricordata da Cicerone: «privilegia ne inroganto»¹³. Le leggi non siano fatte allo scopo di colpire o favorire una persona. La regola tuttavia assume un significato diverso nell'uso che ne fa Kant. La legge civile non deve obbedire a esigenze arbitrarie e non deve imporre obblighi in omaggio a finalità proprie di un credo religioso. Si possono imporre leggi soltanto nella misura in cui siano strettamente necessarie in vista della libertà generale e non già, protesta Kant, «come comandamenti contingenti e arbitrari in omaggio a finalità qualsiasi»¹⁴. Non si tratta più di non ingerenza del pubblico nel privato, ma di una questione di principio: le leggi non possono servire interessi che non siano generali. Possono essere imposte regole soltanto nell'interesse di tutti. Questa sarà la *laicità* delle leggi. L'universalità della norma decreta infatti la sua laicità e la sua indipendenza da qualsivoglia sistema ecclesiastico di dottrina o di costume. L'Illuminismo va oltre e riversa un giudizio sfavorevole e negativo sulla stessa predicazione della chiesa. E qui siamo arrivati a un punto di svolta. L'eliminazione dell'elemento sacro, sia pure per mezzo della sua sublimazione, non rischia forse di abolire una dialettica interessante, che, radicata nel discorso teologico, potrebbe portare i suoi frutti in varie direzioni?

Sosteniamo che proprio l'istanza della laicità abbia interesse a mantenere vivo il senso dell'irrazionale in funzione di una libertà di critica e di ricerca. Recuperiamo qui l'oscurità irrazionale del pensiero biblico sulla giustizia e la traduzione che ne ha fatto la Riforma protestante. L'irrazionale e il suo rapporto con il razionale costituisce, probabilmente, lo sfondo principale di chi studia l'idea del divino. Il senso del sacro, ricorda Rudolf Otto, è la riverenza che proviamo di fronte all'irrazionale¹⁵. Le religioni talvolta addomesticano questo irrazionale e talaltra addirittura se ne fanno garanti. Il pensiero laico a volte sublima il

¹³ Citato in Schiavone, *Ius*, cit., p. 91. Schiavone traduce: «non si emaneranno leggi riferite ai singoli privati».

¹⁴ I. Kant, *Lettera a Jung-Stilling*, marzo 1789, in: E. Kant, *Lettres sur la morale et la religion*, Introduction, traduction et commentaire par Jean-Louis Bruch, Aubier, Paris 1969, p. 110.

¹⁵ Alludo al sottotitolo del famoso saggio *Il Sacro*, pubblicato da Rudolf Otto nel 1917. Il titolo completo è: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. È un titolo ispiratore.

religioso, talaltra lo aborre. Tale situazione porta a contrapposizioni a volte inutili. E forse proprio la debolezza della laicità di fronte al clericalismo deriva dall'assolutezza con la quale presume di contrapporsi alla religione *in toto*, valutandola quale soperchieria, invece di mantenerne vivo e discuterne l'irrazionale.

La dissoluzione del religioso nel laico è un dato dialettico che va sostenuto e discusso insieme con la sua negazione. Vi è stata in Europa la secolarizzazione per la spinta degli stessi elementi religiosi. Il termine «secolarizzazione» è ambiguo perché può voler dire la risoluzione dei contenuti religiosi in principi universali e quindi la loro trasformazione in involucri vuoti, contenenti ormai soltanto l'aspetto mitologico della religione, che non può più interessare alcuno. Oppure può indicare una contiguità tra l'aspetto ecclesiastico e quello civile, che non sono necessariamente opposti. Un sinodo riformato e un parlamento democratico hanno numerosi aspetti in comune: in entrambi i casi il principio è unico e le due realtà, religiosa l'una e laica l'altra, possono benissimo sostenersi a vicenda. Vi è quindi una secolarizzazione che esclude e una secolarizzazione che lascia esistere. L'Europa illuministica cercò una via di superamento dei conflitti religiosi, guardando molto al di là di essi verso un'istanza fondamentale di umanità, capace di essere applicata a tutti e costituente il fondo di ogni possibile interculturalità. L'Illuminismo europeo raggiunse il suo scopo tracciando una linea di separazione tra pubblico e privato, tra universale e particolare, tra religioso individuale e laico universale. L'universalità della scienza, e della medicina in specie, dava man forte a questa impostazione. La teologia poteva reagire soltanto isolando gli elementi di contraddizione propri della realtà per interrogarsi poi sul modo migliore di affrontarli.

Non dobbiamo pertanto rallegrarci per il fatto che un principio prima religioso sia divenuto laico, se per questo si paga il prezzo che il «religioso» sia dissolto. Possiamo invece chiederci che cosa deve essere preservato, in tema di religione, anche se il principio nato religioso dovesse rivivere in norma civile (come per esempio il principio della solidarietà oppure quello calviniano del reciproco controllo delle autorità). Che cosa, della religione non può essere risolto in altri aspetti culturalmente rilevanti? Quale resto deve rimanere illeso, quand'anche si voglia tradurre la fede in fatti? Tali fatti non rendono forse superflua la fede? Per chiarire il nostro intendimento ci confrontiamo da un lato con un certo laicismo e dall'altro con la filosofia tomista. Non si vuole qui contestare in nessun modo la rispettabilità di questi due altri indirizzi; si vuole soltanto impiegare il mezzo del contrasto per rendere più chiara la spiegazione. Salvaguardando l'irrazionale nella religione, si impedisce ogni discorso finalmente risolutivo e in primo luogo si rende più problematico l'ateismo teorico. Quest'ultimo infatti deve rifugiarsi o nell'indifferenza o in una pretesa assolutezza. Entrambe le soluzioni sono astratte. L'opposizione tra fede e ragione risulta in tali limiti sterile e lontana dall'esercizio concreto del pensiero umano. Vi è invece nella tradizione culturale italiana tutta una serie di pensatori laici (Erminio Juvalta, Guido Calogero e Pietro Piovani, per esempio) che utilizzano in senso positivo proprio il tema della difficoltà e della incongruenza tra realtà tra di loro contraddittorie. Questo tipo di laicità deriva dalla stessa matrice da cui provengono le categorie teologiche proprie del mondo protestante. Abbandonata la pretesa di assolutezza o l'indifferenza, nasce un impegno costruttivo perché si parte da una concezione aperta e irrazionale della realtà. Il ragionevole e l'irrazionale si sostengono a vicenda, senza che «la ragione» sia per così dire ipostatizzata.

Quanto al tomismo, lo intendiamo qui in un senso circoscritto, contrapponendolo all'eredità occamista. Entro la visione tomista, come talvolta si dà da conoscere, l'antropologia trova nella stessa costituzione dell'«humanum» quel riscontro reale ed effettivo della verità cui Dio offre il fondamento ontologico. Ma se tale costituzione è direttamente accessibile alla ragione, quale bisogno ancora abbiamo di Dio? Non è piuttosto l'uomo che qui sta offrendo a Dio il fondamento ontologico? Non saremo condotti a considerare sacro

l'umano stesso e intangibili le norme «naturali» su di esso costruite? Non traspare da ciò la prospettiva di un'assolutezza della ragione in funzione di un uso probabilmente autoritario di essa? La difficoltà di discutere con questa concezione sta nel fatto che ogni elemento di verità viene subito fatto salire di grado e assorbito in un assoluto fondamentale, che si dichiara intangibilmente appropriato alla ragione. L'irrazionale resta quindi escluso dalla ragione stessa. Il dibattito è tra la verità e il suo opposto, l'errore. Il mantenimento dell'irrazionale permette invece che si dibatta sul presupposto dell'eguaglianza tra diverse verità o almeno tra diverse concezioni, tutte appartenenti allo stesso strato ontologico.

Possiamo associarci nella conclusione a chi, in tema di rapporto tra religione e *ius*, consiglia di non scegliere, ma prendere sul serio l'una e l'altro senza tentarne la riconciliazione¹⁶. In questo senso parliamo di irrazionale. Laicità non è dunque da intendere né come agnosticismo, né come scelta tra ateismo e religiosità. Una scelta di tale natura interesserebbe unicamente la persona che la compie. Noi sosteniamo che bisogna guardare oltre e considerare la laicità come la volontà di non associare indebitamente quel che può restare libero e incompiuto e non separare mediante opposizioni intransigenti aspetti contraddittori della realtà. Laicità è quindi rispetto per l'irrazionale. In tale rispetto si ha garanzia di libertà in quanto si presuppone e si conserva sempre un'istanza di appello rispetto al dato concreto della realtà. Abbiamo detto che il lato oscuro e irrazionale della religione è attestato nel pensiero biblico ed è stato ripreso dalla Riforma. Qui l'idea del Dio nascosto garantisce la laicità in quanto rende plausibili le dialettiche e attuabili i processi intellettuali aperti a reciproci controlli e a procedure di revisione critica¹⁷. Da questo punto di vista ogni criterio superiore resta come possibilità di appello rispetto a ciò che è provvisorio e verificabile. Inversamente, tutto ciò che è provvisorio e verificabile non sarà considerato imperfetto rispetto un traguardo irraggiungibile, ma avrà una propria consistenza, offrendo alla realtà una mediazione necessaria. La norma contingente, per esempio, sarà sempre appellabile, ma resterà in se stessa non aggirabile e insostituibile. Non sarà possibile trasferirsi nell'irrazionale come tale. Esso potrà essere interpellato soltanto attraverso la ragione. Resta escluso un accesso mistico all'irrazionale. L'irrazionale funziona soltanto nel rapporto con il razionale. La laicità non è dunque soverchiata dall'irrazionale o annullata in esso; è l'irrazionale che conserva alla laicità il suo carattere libero, in quanto le impedisce di assolutizzarsi senza per questo collocarla in una zona di insufficienza e di indecisione.

La dialettica religiosa cui ci siamo richiamati ha una lunga storia e un'origine remota. Essa accoglie in sé l'idea di contraddizione e tuttavia la commisura sempre a un principio superiore di positività. Principio che a sua volta non può essere tradotto in evidenza, se non attraverso la possibilità umana di intendersi e di attestarsi su obiettivi provvisori.

¹⁶ «The challenge in grappling with the immemorial conversation between religion and the law is neither to choose among these perspectives, nor to reconcile them. It is to take them each seriously, and find some way, haphazard and tentative, of navigating among them»: Perry Dane, *Constitutional Law and Religion*, in Dennis Patterson (a cura di), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, London 1999², pp. 113-125; qui p. 124. Perry Dane è docente alla Rutgers University School of Law, Camden, New Jersey.

¹⁷ Cfr. Guy Haarscher, *La laïcité*, Presses Universitaires de France, Paris 1996: «La philosophie du Dieu caché, que l'on trouve dans le protestantisme (et dans le jansénisme) peut, quant à elle, mener à une tolérance plus radicale : le Vrai existe mais n'est à la disposition de personne. La communauté des croyants a besoin de la multiplicité des perspectives pour assembler les pièces d'un puzzle à jamais inachevé» (p. 108). E in modo analogo successivamente: «On peut également se référer au point de vue théologique suivant lequel la Vérité ne peut être totalement appropriée par l'homme; par conséquent, la multiplicité des perspectives, loin de relever du relativisme et du scepticisme quant au Vrai moral, constituerait la marque de la condition humaine, toujours enracinée dans des communautés par définition ouvertes puisque personne ne peut se proclamer "propriétaire" de la bonne vie authentique» (p. 113).