

Piccola biblioteca teologica

110

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



Ultimi volumi pubblicati

- J. ZINK, *Come pregare*
G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*
E. GENRE, *Con quale autorità? Ripensare la catechesi nella postmodernità*
E. NOFFKE, *Giovanni Battista. Un profeta esseno? L'opera e il messaggio di Giovanni nel suo contesto storico*
W.R. HERZOG II, *Gesù profeta e maestro. Introduzione al Gesù storico*
M. ZEINDLER, *Dio giudice. Un aspetto irrinunciabile della fede cristiana*
E. BUSCH, *La teologia di Giovanni Calvino*
La grande notizia. Relazione di Marco. Interpretazione di Francesco Lo Bue
G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*
E. BORCHI, *Credere nella libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*
S. MOSÈS, *Un ritorno all'ebraismo. Colloquio con Victor Malka*
Il cristianesimo secondo gli ebrei, a cura di Fritz A. Rothschild
L. MAGGI, *Le donne di Dio. Pagine bibliche al femminile*
S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*
A. MAILLOT, *I miracoli di Gesù*
G. THEISSEN, *L'ombra del Nazareno*
E.E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*
K. BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*
L. MAGGI, *L'evangelo delle donne. Figure femminili nel Nuovo Testamento*
Y. REDALIÉ, *I vangeli. Variazioni lungo il racconto*
J. BERQUIST, *Una teologia del corpo*
A. GOUNELLE, *Parlare di Dio*
E.E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*
A. MODA, *Lo Spirito Santo*
W. BRUEGGEMAN, *Pace*
La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto - Libertà del pensiero?, a cura di Maria Cristina Bartolomei

ANDRÉ GOUNELLE

NELLA CITTÀ

Riflessioni di un credente

Traduzione di Rahel Genre

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

André Gounelle

ha insegnato Teologia sistematica presso la Facoltà di Teologia protestante di Montpellier. Autore di numerose opere e articoli, l'Università di Losanna gli ha conferito la laurea *honoris causa*. Per Claudiana ha pubblicato *Parlare di Dio* (2006), e *Parlare di Cristo* (2008).

Scheda bibliografica CIP

Gounelle, André

Nella città : Riflessioni di un credente / André Gounelle
Torino : Claudiana, 2013
163 p. ; 21 cm. - (Piccola biblioteca teologica ; 110)
ISBN 978-88-7016-928-7

1. Cristianesimo [e] Politica
(22. ed.) 261.70904 - Cristianesimo e politica. 1900-1999

Titolo originale:

Dans la Cité. Réflexions d'un croyant

© Van Diereu Éditeur Paris / André Gounelle, 2002

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2013
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 3 4 5

Traduzione: Rahel Genre

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: GIOTTO, La cacciata dei diavoli da Arezzo (part.), affresco, Assisi, Chiesa Superiore di S. Francesco, 1296 ca-1300.

Tolleranza e laicità

Nei dibattiti pubblici del nostro paese si parla spesso di tolleranza e di laicità e questi valori, se non altro sul piano della discussione, riscontrano un assenso, se non unanime, perlomeno molto ampio. Del resto, sarebbe davvero possibile contestarli? Una società pluralista come la nostra non può evitare di cadere in conflitti generalizzati, sia che, da una parte, i suoi membri praticino un minimo di accettazione reciproca, sia che si realizzino degli spazi neutrali che permettono una convivialità indipendente dalle convinzioni e impegni degli uni e degli altri.

Bisogna al tempo stesso riconoscere l'ampiezza di questo consenso e non esagerarne la portata: esso, infatti, non è privo di difetti e debolezze. Per prima cosa, si tratta di un consenso più verbale che reale, la cui applicazione, spesso complessa e difficile, non sempre segue i principi cui è ispirata e spesso provoca gravi distorsioni. In secondo luogo, esso resta piuttosto superficiale. Non risponde a convinzioni seriamente ragionate e fortemente radicate. Si tratta, secondo un'espressione cara a certi sociologi, di un'opinione e un'intesa deboli. Inoltre, si possono notare strane contraddizioni. Per esempio, vi sono difensori intolleranti della tolleranza, antisettari settari e sostenitori fanatici della laicità che fanno di essa una vera e propria religione, così come si incontrano a volte dei nonviolenti piuttosto aggressivi. Infine, il contenuto stesso delle nozioni di tolleranza e laicità appare piuttosto vago, variabile e fluttuante.

È dunque importante precisare di che cosa stiamo parlando. Questo capitolo tenterà di farlo in tre passaggi: il primo sulla tolleranza, il secondo sulla laicità e il terzo sulla distinzione tra il giusto e il bene.

LA TOLLERANZA

Che la tolleranza sia una virtù auspicabile e positiva lo pensa secondo me a ragione la maggior parte dei nostri contemporanei. Ciò, tuttavia, non va da sé e bisogna sempre interrogarsi su ciò che troppo in fretta si dà per scontato, senza misurare le obiezioni e le difficoltà. Due scogli minacciano costantemente la tolleranza: quello dell'eccesso, o dell'esagerazione, da una parte, e quello dell'insufficienza o della scarsità, dall'altra. Come trovare la giusta misura tra il «troppo» e il «non abbastanza»?

La tolleranza eccessiva

Per molto tempo, grossomodo fino al XVIII secolo, la tolleranza è stata giudicata molto negativamente. In essa non si scorgeva una virtù (etimologicamente: una forza) ma piuttosto una debolezza, un vizio da combattere e non invece una qualità da coltivare e sviluppare. Infatti, si diceva, anziché rifiutare il male, colui che è tollerante lo ammette. Non lotta contro ciò che è cattivo o ciò che è male, lascia che esso avvenga. Si astiene proprio quando sarebbe utile intervenire. Tace là dove la verità chiede di parlare, e incrocia le braccia là dove la giustizia esige l'azione: permette ciò che non dovrebbe essere permesso.

In breve, difetta di moralità e civismo; non adempie ai suoi doveri nei confronti della società e degli altri. Quando si comporta in questo modo per indulgenza o debolezza, viene biasimato. Quando si trova in circostanze dove non può agire altrimenti, lo si compatisce. Un tempo si riteneva che la tolleranza dipendesse da una passività tanto colpevole quanto infelice. Essa accettava per debolezza o per incapacità troppe cose. Nel 1585, in piena guerra civile e religiosa, il re Enrico III non attribuisce all'intolleranza, ma alla tolleranza «il corso di infiniti mali e calamità che conosce il regno di Francia». Per lui, ci si divide e combatte perché si è permesso troppo. Poco più di un secolo più tardi, nel corso dello stesso anno, il 1691, vengono formulate due condanne particolarmente vigorose della tolleranza religiosa. La prima è frutto della penna del «cattolicissimo» Jacques-Bénigne Bossuet, mentre la seconda viene dal «protestantissimo» sinodo valdone (composto in gran parte da ugonotti esiliati in seguito alla revo-

ca dell'Editto di Nantes). Mentre si scontrano su tutto il resto, gli uni e gli altri si trovano d'accordo nel condannare la tolleranza, poiché tollerare significa ammettere l'inammissibile.

Quando Bossuet scrive, in una frase spesso citata nell'ambito delle battaglie laiche dell'inizio del xx secolo, che il cattolicesimo è la più intollerante di tutte le religioni, non pensa di segnalarne un difetto, ma di sottolinearne un grosso merito, ovvero la ferma volontà di non scendere a patti con il male.

Questa critica a una tolleranza debole e troppo permissiva fa scaturire tre osservazioni.

Innanzitutto, è bene prenderla sul serio. Essa impedisce di abbandonare troppo facilmente la questione dell'inammissibile, dell'inaccettabile. Vi sono cose contro le quali bisogna lottare. Una tolleranza che fosse senza limiti, che rifiutasse di fare scelte e denunciare l'intollerabile, avrebbe conseguenze catastrofiche. Mettendo tutto sullo stesso piano, rendendo irrilevanti, simili, di uguale valore scelte e impegni diversi, essa ci scoraggerebbe e distoglierebbe dai nostri doveri di esseri umani e cittadini. Ne abbiamo un esempio con il già citato filosofo e teologo Paul Tillich, che nel 1932 lotta contro la propaganda nazista nella Facoltà di filosofia di Francoforte di cui è decano. La sua funzione non lo riduce e non deve ridurlo a una neutralità che tollererebbe l'intollerabile.

In secondo luogo, l'essenziale non consiste nello schierarsi in modo generale e astratto con la tolleranza, ma nel discutere la tolleranza e i suoi limiti il più accuratamente possibile. Che cosa si deve ammettere e permettere, anche se lo si deplora e disapprova, e che cosa bisogna invece assolutamente rifiutare? In passato, si riteneva la pluralità religiosa o politica invivibile. Si pensava che l'eretico o l'avversario rappresentasse un pericolo troppo grande perché una società o uno stato l'accettassero. Se è vero che oggi le cose sono cambiate, sussiste però un disaccordo per quanto riguarda i confini. Numerosi esempi lo dimostrano. Ne cito qualcuno alla rinfusa: le manipolazioni genetiche, l'aborto, il consumo privato di droghe leggere, la visione di film pedopornografici, i sacrifici di animali, la pratica dell'infibulazione delle bambine, le immagini di violenza e sesso in televisione, le tesi revisioniste, tutto questo rientra in ciò che è tollerabile oppure no?

Si potrebbe rispondere che in linea di massima spetta alla legge decidere. Purtroppo, lo sappiamo già dai tempi dell'*Antigone* di Sofocle, la legge non sempre è saggia e giusta. Pensiamo alle legislazioni razziste dei tempi dell'antisemitismo di stato o dei regimi di

apartheid. In casi come questi è giusto incitare alla disobbedienza civile? La giusta via tra una tolleranza e un'intolleranza ugualmente eccessive non è né semplice né evidente. Ritengo che, anche se non ci si deve aspettare che risolva tutti i problemi, un dibattito pubblico su tali questioni sia fondamentale.

In terzo luogo, è importante che la lotta all'intollerabile corrisponda alla sua natura, e che non sia solo un ornamento. Quando Calvino esegue o lascia eseguire la condanna a morte di Michele Serveto a Ginevra a causa del suo rifiuto del dogma della Trinità, Sebastiano Castellione, uno dei primi apostoli della tolleranza, protesta vivamente e scrive una frase diventata famosa: «Uccidere un uomo non significa difendere una dottrina ma significa uccidere un uomo». Rispondere a un discorso che si ritiene intollerabile, non con la discussione, dimostrandone l'assurdità o l'errore, ma attraverso la forza e la violenza è una replica inappropriata. Nessuno rimprovererebbe a Calvino di aver tentato di confutare le tesi di Serveto, ma costringerlo al silenzio tramite un'esecuzione lo allontana dalla parte della ragione e fa nascere il sospetto che, ricorrendo alla coercizione, non vi siano argomenti validi da opporre. John Locke ha messo bene in evidenza la contraddizione o l'incoerenza profonda della persecuzione religiosa: quando si vuole obbligare a credere con la forza, si utilizzano mezzi non solo disumani ma anche inappropriati.

Non è del tutto dimostrato che oggi misure di giustizia o di polizia servano davvero a combattere idee o temi intollerabili, mentre accade che coloro che li esprimono passino per vittime di un'intolleranza istituita e organizzata. Posso capire (e tornerò a occuparmene nel paragrafo su «Il bene e il giusto») la necessità di affermare in alcuni casi: «nessuna libertà per i nemici della libertà» oppure «nessuna tolleranza per gli intolleranti». Tuttavia, questi slogan mi fanno paura, perché, per difendere la libertà e la tolleranza, le si distrugge dando paradossalmente ragione agli avversari per il modo in cui li si combatte. La perversità dei fascismi consiste nello spingere coloro che li combattono ad adottare a loro volta comportamenti di tipo fascista.

La tolleranza insufficiente

A volte la tolleranza si rivela eccessiva, ammettendo e permettendo ciò che bisognerebbe combattere. In altri casi, al contrario, essa appare del tutto insufficiente. Quando si tollera la mia presenza in

un gruppo, o in un paese, mi ritrovo in una posizione di inferiorità e non di uguaglianza rispetto agli altri, il che mi costringe a maggior prudenza e moderazione di quanto non avverrebbe in una condizione di pieno diritto. A volte si prova una profonda gratitudine nel sentirsi tollerati in questo modo piuttosto che respinti o perseguitati. Ciò non toglie che la tolleranza appaia come un' accettazione misurata e ristretta. Non riconosce la differenza se non parzialmente e mantiene una discriminazione che addolcisce senza tuttavia sopprimerla.

Nel 1787, dopo un secolo di procedimenti giudiziari e persecuzioni, il re Luigi XVI promulgò un Editto di tolleranza nei confronti dei suoi sudditi non cattolici. Rispetto alla revoca dell'Editto di Nantes, questo nuovo editto rappresentava un grande passo in avanti. Migliorava considerevolmente le condizioni di vita delle minoranze religiose, e, anche se continuava a vietare l'esercizio pubblico di un culto diverso da quello cattolico, rinunciava a punire le opinioni e i comportamenti privati. Tuttavia, nonostante recasse grande sollievo ai protestanti, esso li deluse parecchio. Costoro speravano e chiedevano infatti molto più di una sorta di favore o indulgenza. Nell'accordargliela, avevano l'impressione che il re non gli rendesse davvero giustizia. Quando due anni più tardi, nel 1789, all'inizio della rivoluzione, l'Assemblea costituente vota la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, nasce una discussione intorno all'art. 10 che verte sulla libertà religiosa. Nel corso del dibattito, il pastore Rabaut Saint-Étienne, deputato di Nîmes, sale in tribuna e dichiara:

Non è la tolleranza che chiedo, ma la libertà. La tolleranza, la sopportazione, il perdono, la clemenza sono idee estremamente ingiuste nei confronti dei dissidenti, dal momento che la differenza di opinioni non è un crimine. La tolleranza? Chiedo che venga a sua volta bandita, e sono certo che lo sarà, questa parola che ci presenta come dei cittadini degni di pietà, come dei colpevoli ai quali si concede il perdono.

Questo discorso invita a vedere nella differenza non un'anomalia che si deve accettare per generosità o condiscendenza ma un diritto da proteggere e difendere. Esso permette di misurare lo scarto che separa la tolleranza dalla libertà e dall'uguaglianza. Solo «l'insolenza di un dominatore», scrive Condorcet, chiama «tolleranza» ciò che è un diritto. «Colui che tollera – scrive Goethe – insulta».

Questa critica alla tolleranza in quanto valore insufficiente richiama due osservazioni.

La prima riguarda l'etica personale. Dobbiamo prendere coscienza che, nei nostri rapporti con gli altri, lungi dall'essere la virtù suprema, la tolleranza rappresenta nel migliore di casi solo un primo passo cui devono seguirne molti altri. Essa rientra nel campo dei preliminari, della formazione delle relazioni umane. Bisogna cogliere in essa un punto di partenza piuttosto che un punto d'arrivo. «Dovrebbe essere – scrive Goethe – soltanto un atteggiamento provvisorio, che deve condurre all'accoglienza profonda». Non basta tollerare gli altri, è importante ascoltarli, capirli, rendere loro giustizia, entrare in dialogo con essi. In altre parole, il compito della tolleranza è quello di preparare il terreno alla fratellanza e cederle il posto.

La seconda osservazione attiene all'ambito politico, inteso come organizzazione della vita pubblica. Si possono distinguere tre modi di intendere l'unità e di costruire la convivialità in un paese.

Per prima cosa viene la concordia, o il consenso. Questi termini non indicano una buona intesa, ma l'unanimità. Tutti hanno «uno stesso cuore», vanno in «una stessa direzione», vale a dire che hanno dei valori, degli ideali, delle credenze e delle opinioni identiche. Questo ideale dell'unanimità domina nelle società totalitarie, antiche e moderne, che si sforzano di eliminare le differenze e le dissidenze poiché vedono nella diversità e nel disaccordo una minaccia mortale. Esse bandiscono, deportano, internano o condannano a morte coloro che si discostano dalla linea comune ufficiale.

In secondo luogo viene la «tolleranza» di cui l'Editto di Nantes ci fornisce un esempio nel XVI secolo. Fallito il tentativo di imporre o mantenere con la forza l'unanimità, si ammette la pluralità, che non è considerata come un bene ma come un male minore. La maggioranza concede alla minoranza uno status d'eccezione poiché non la può eliminare e la minoranza accetta questo status poiché non riesce a imporsi. Gli uni e gli altri si rassegnano al fallimento del proprio progetto e della propria ambizione totalitaria. Si supportano vicendevolmente, alla meno peggio, perché non possono fare altrimenti.

Nelle società di oggi siamo alla ricerca di un terzo atteggiamento che rinunci alla concordia impossibile e repressiva, che oltrepassi la tolleranza subita e discriminatoria per accettare pienamente la pluralità e organizzare una convivialità che rispetti l'identità di ciascuno, che assicuri a tutti la libertà e l'uguaglianza. Questo nuovo atteggiamento non è facile né da definire né da attuare, come lo dimostrano i disordini provocati dalla coesistenza di popolazioni diverse in molti paesi e la presenza di individualità marginali, e come

lo dimostrano allo stesso modo le incertezze e le esitazioni legislative dei nostri governi.

Oltre la tolleranza

Per evitare tanto l'eccesso, che ammette qualunque cosa, quanto l'insufficienza, che non accetta davvero l'altro, per non cadere né nel lassismo né nella condiscendenza, la tolleranza deve superare sé stessa. Lo deve fare tanto sul piano personale quanto su quello sociale, servendo da trampolino a quelle virtù fondamentali e difficili che la Repubblica francese proclama giustamente anche se troppo facilmente, vale a dire: la libertà, l'uguaglianza e la fratellanza.

LA LAICITÀ

Sembra che il primo dizionario a menzionare il termine «laicità» sia stato quello di *Littré* nell'edizione del 1877. Nel 1911, Ferdinand Buisson, uno dei grandi artefici della scuola laica, lo definisce un neologismo. Tuttavia, se la laicità è un termine recente, «laico» è invece molto più antico. Vale la pena notare che le parole «laico» e «secolare» (che gli anglosassoni usano più spesso) appartengono inizialmente al vocabolario ecclesiastico. Questi termini indicano delle categorie teologiche. Jean Macé (1815-1894), di cui il laicismo ha fatto una figura emblematica, rifiutava l'espressione «insegnamento laico», che giudicava troppo religiosa, e preferiva parlare di una scuola non settaria (nel senso di non di parte). Il laico, infatti, appartiene al popolo dei credenti, è membro della chiesa, ma, a differenza del clero, non svolge funzioni di culto o di dirigenza, non esercita un ministero particolare. Secolare si contrappone a regolare, o più precisamente a monastico, e indica il fedele o il prete che non si è ritirato dal mondo per condurre una vita monastica. La laicità e la secolarità non rinviano dunque, o comunque non originariamente, all'assenza o all'esclusione del religioso, ma a una particolare situazione religiosa, alla situazione più comune, più diffusa, più ordinaria. Se esistono forme di religione che combattono la laicità e le rifiutano ogni

legittimità, se vi sono, al contrario, delle forme di laicità che lottano contro la religione e la considerano negativamente, l'incompatibilità tra le due non ha nulla di originale, di necessario o di essenziale.

Il caso del protestantesimo lo conferma. Esso si presenta spesso e volentieri come «religione laica», secondo un'espressione che troviamo in Francia in Athanase Coquerel (figlio) e in Germania in Ernst Troeltsch: il protestantesimo infatti rifiuta di conferire ai pastori un carattere sacerdotale ponendoli in disparte, separandoli dai semplici fedeli, e critica la pratica monastica. Esso ha contribuito allo sviluppo della laicità, per la quale, come sottolinea Tillich, ha una vera e propria passione. Il caso di Louis Méjean, un alto funzionario protestante che redasse la legge di separazione delle chiese dallo stato nel 1905, lo dimostra. Egli considerò questa redazione come una missione affidatagli da Dio. Questo lavoro rispondeva per lui al tempo stesso all'incarico temporale di fedele servitore dello stato e alla vocazione spirituale di credente evangelico, atteggiamento in contrasto con quello dei funzionari e magistrati cattolici, le cui convinzioni religiose, nella stessa epoca, portavano a combattere le leggi laiche e ad abbandonare il servizio dello stato che le instaurava.

Lungi dal contrapporre, come spesso accade secondo me a torto, laicità e religione, cercherò di indicarne la complementarità, cercando di definire da una parte uno status religioso della laicità e, dall'altro, uno status laico della religione.

Uno status religioso della laicità

Le religioni sono molteplici e diverse. Esse generano delle concezioni del mondo differenti e dei comportamenti divergenti. Alcune non lasciano nessuno spazio alla laicità. Per esempio, gli animismi che spiegano l'universo con il gioco di potenze misteriose o le spiritualità che individuano in ogni fase della natura e della storia un intervento divino. Per esse, la nozione di laicità nasce da un accieppo, da un'illusione e da un errore. Dio interviene senza sosta, delle potenze sovranaturali comandano la natura e la storia: tutto è religioso, nulla è profano.

La religione biblica, con la quale intendo quella che ha dato vita all'ebraismo, ai diversi cristianesimi, e in misura minore all'islam, prende le distanze da questa invasione e saturazione di tutte le cose da parte del religioso. Secondo un'espressione di Max Weber, ripresa da

Marcel Gauchet, essa «disincanta» il mondo, cosa che non significa che non ne riconosca la bellezza, l'interesse, il valore, e che non ne abbia ammirazione (torneremo su questo punto nel capitolo sull'ecologia). Disincantare significa desacralizzare la natura rifiutando di concepire le sorgenti, gli alberi, i vulcani, gli astri come un insieme di forze e manifestazioni sovranaturali, sottraendo loro progressivamente ogni carattere divino.

Anche se Dio si manifesta attraverso e dentro la natura e la storia, la natura e la storia non sono a loro volta divine. In questo senso, sarebbe più giusto parlare di «sdivinizzazione» piuttosto che di «disincanto» (che connota l'idea di delusione). Questa sdivinizzazione si esprime con forza nel racconto della creazione nel primo capitolo della Genesi, che, con una punta di esagerazione e di provocazione, il teologo battista americano Harvey Cox chiama «manifesto di propaganda atea». Questo capitolo, infatti, se la prende con tutto ciò che i popoli di allora adoravano. Si rivolge a essi affermando: la luna, il sole, le stelle, i mostri marini, la vegetazione, gli animali ai quali voi rendete culto sono solamente delle creature. Considerateli semplicemente come oggetti o esseri con i quali Dio arricchisce e popola l'universo. Che superba insolenza quella di ridurre il sole e la luna, che molta gente considera come grandi e temibili divinità, a luci sospese nella volta celeste, simili a lampade attaccate al soffitto! Allo stesso tempo, la religione biblica sottolinea il valore del mondo. Non vede in esso un luogo intrinsecamente demoniaco e perverso, che il credente dovrebbe fuggire a ogni costo. Non lo considera nemmeno come un insieme illusorio di apparenze, di miraggi o di vanità senza consistenza o valore per colui che conosce la verità. Non spinge ad allontanarsene e a distaccarsene per la contemplazione mistica o ad abbandonarlo per dedicarsi a pratiche ascetiche. Che il mondo sia profano, laico o secolare, non per questo subisce un discredito agli occhi della religione biblica. Numerosi testi, al contrario, insistono sul suo valore, provano meraviglia di fronte alla natura, ai cieli, o addirittura al corpo umano. Il primo capitolo della Genesi racconta che Dio, in cinque riprese, si ferma per guardare il mondo in formazione, e che lo trova bello e buono. Il racconto della creazione esprime un netto rifiuto del disprezzo del mondo e del considerarlo con disgusto e con spregio. Certo, esso non è perfetto, e bisogna guardarsi dal divinizzarlo. Tuttavia, è opera di Dio e non di un demone malintenzionato o di un demiurgo maldestro, come ritenevano numerose sette antiche. La fede in Dio, il servizio di Dio, la pietà chiedono che ci si interessi al

mondo, e che ci si impegni. Sono dunque delle motivazioni religiose legate alla dottrina della creazione a condurre il credente biblico ad affermare la profanità del mondo e a dargli importanza.

In questa prospettiva, non si può e non si deve negare la laicità in nome della religione biblica. La si deve rispettare, mantenere, lavorarci sopra. In un gioco di parole in traducibile, Martin Lutero assimila il mestiere profano con la vocazione religiosa. Dio, dice, non chiede al credente di lasciare il mondo per entrare in monastero, di dedicarsi unicamente ad attività religiose, ma, al contrario, di esercitare nella società un mestiere e un'attività profani. Parafrasando il suo gioco di parole, si potrebbe dire che la professione di fede del cristiano coincide con la sua professione laica nella società. La laicità assume, qui, uno status religioso, nel senso che, lungi dal combatterla o dell'accettarla a malincuore, la religione biblica conduce a riconoscerne il valore, a contribuire alla sua costruzione.

Uno status laico del religioso

Se vi è uno status religioso della laicità, può esservi, al contrario, uno status laico del religioso? In linea di massima, la laicità non rifiuta uno spazio alla religione ma la situa nella sfera dell'interiorità. Intende eliminare il religioso dallo spazio pubblico, esterno o sociale, ma non vietarlo nella vita privata e personale di ciascuno. Queste distinzioni classiche tra esteriorità e interiorità, tra pubblico e privato, tra sociale e personale, tra ciò che non riguarda altri che me e ciò che coinvolge anche gli altri sono state sviluppate dal filosofo John Stuart Mill. Esse non sono prive di meriti. Hanno anzi permesso molti passi in avanti. Tuttavia, non eliminano tutti i problemi e non sempre funzionano poiché i confini tra di esse sono vaghi e discutibili. Così, l'espressione di ciò che si pensa e di ciò che si è si situa al confine tra pubblico e privato, tra l'esteriore e l'interiore, solleva delle questioni che la loro distinzione non permette di risolvere. Per esempio, affermare l'ineguaglianza delle razze, o negare l'esistenza delle camere a gas, è frutto di un'opinione personale, privata, che in quanto tale deve essere autorizzata, per quanto aberrante la si possa trovare, o si tratta di concetti civilmente inaccettabili che la giustizia deve perseguire? Dove è situata la soglia tra un'interiorità libera di esprimersi e una esteriorità da regolamentare? Un altro esempio: nella maggior parte dei paesi di cultura anglosassone, portare il foulard islamico è consi-

derato un fatto privato, che dipende da scelte personali, e impedirlo sarebbe considerato un abuso intollerabile e contrario alla neutralità religiosa, mentre in Francia passa per una manifestazione pubblica e portarlo rappresenta un'offesa alla laicità, un rifiuto delle regole comuni e un segno di fanatismo socialmente pericoloso che, in quanto tale, va vietato. Le nostre parole, le nostre abitudini, i nostri comportamenti non si lasciano facilmente distinguere tra pubblico e privato.

A un livello più globale della società, a partire dall'inizio del secolo, nella maggior parte delle democrazie e particolarmente in Francia si nota lo sviluppo esponenziale del settore associativo. Ora, questo settore rientra al tempo stesso nel privato e nel pubblico. In Francia rientrano in questo campo anche i diversi gruppi religiosi, poiché, secondo la legge del 1901 o del 1905, essi hanno lo status giuridico di associazione. Essa fornisce una forma e una struttura pubblica a iniziative, impegni e convinzioni private. Anche qui, come nella vita personale, pubblico e privato si compenetrano e si sovrappongono. Aggiungiamo che la maggior parte delle religioni riterrebbe contrario alla propria natura e alla propria vocazione e non accetterebbe uno status che dettasse delle regole alla propria intimità e che impedisse di esprimersi e di agire nel campo del sociale. Sarebbe, ai suoi occhi, un esempio di questa tolleranza insufficiente che addolcisce il rifiuto senza sopprimerlo, che non impedisce di essere credenti senza accettare che si possa esserlo davvero.

A me sembra che la vera distinzione che permette di definire uno status laico della religione non si debba situare tra il pubblico e il privato, anche se questa differenza non va cancellata, ma piuttosto tra il totalitario e il razionale. Il totalitario si caratterizza per la volontà e la messa in atto di un'unanimità alla quale nessuno deve o può sfuggire. Contro questo consenso impossibile e malvagio, che schiaccia le personalità e rende le società dittatoriali, la laicità vigila sulla diversità, su una diversità che non sia isolamento, separazione ma scambio e convivialità. Uno dei vantaggi della scuola laica è stato ed è tuttora quello di mettere in relazione, e a volte in contrasto, bambini che provengono da orizzonti molto diversi e insegnare loro che la loro maniera di vivere e vedere il mondo, o quella del loro ambiente, non è l'unica possibile. Essa non distrugge la concezione che proviene dalla propria famiglia. Li mette in contatto e in relazione con diverse possibilità, impedendo alle loro menti di diventare totalitarie e incapaci di accettare e riconoscere gli altri. Lo stato laico e democratico ha il merito di permettere la coesistenza di diverse ideologie e spiritua-

lità che, stando così le cose, non possono pretendere un monopolio. La laicità diventa eccessiva e si trasforma in laicismo intollerante se cerca di escludere il religioso dallo spazio pubblico, se gli contesta il diritto di esprimersi. Si pone allora come assoluto, là dove «assoluto» indica etimologicamente ciò che è solo per sé, che non ammette nient'altro al di fuori di sé. Assolutizzarsi equivale a divinizzarsi, sacralizzarsi. Paradossalmente e contro la propria intenzione, quando il laicismo rifiuta la religione si trasforma a sua volta in una religione che, se pure secolare, è nondimeno imperialista e intollerante. Significativamente, alcuni laicisti di inizio secolo parlavano della scuola (pubblica) come di una istituzione sacra: facevano della scuola una chiesa, o una contro-chiesa, cosa che non deve appunto accadere se essa vuole essere veramente laica.

Jules Ferry già metteva in guardia dalla deriva che trasforma la laicità in religione civile repubblicana. Al contrario, la laicità adempie correttamente al suo ruolo quando impedisce che una religione o un'ideologia invadano o spadroneggino sull'insieme della società, o che si impadroniscano delle coscienze e le asserviscano uccidendo ogni riflessione e critica. La laicità deve combattere il totalitarismo, e non lo fa impedendo l'espressione pubblica della fede (il che la renderebbe a sua volta totalitaria e dittatoriale) ma organizzando dibattiti, scambi, confronti che suscitino e nutrano la riflessione, offrendo occasioni di incontro, allestendo spazi comuni dove si possa discutere e ci si possa confrontare. Tra il 1878 e il 1887, Ferdinand Buisson, direttore generale dell'insegnamento primario, un protestante liberale divenuto libero pensatore, pubblica un *Dizionario di pedagogia ed istruzione elementare* che a lungo ha valso da riferimento per l'insegnamento laico. Questo dizionario comprende tre articoli sulla Bibbia, redatti il primo da un ebreo, il secondo da un cattolico e il terzo da un protestante. Si sarebbe potuto aggiungerne un quarto, affidato a un ateo. Questa laicità incontestabile non elimina il religioso, a differenza di quanto accade nel celebre libretto *Le Tour de France par deux enfants*, in cui dei giovani viaggiatori percorrono il nostro tempo senza mai incontrare una chiesa. Il *Dizionario*, al contrario, dà uno spazio al religioso, e fa rientrare in un confronto serio e sereno diverse opzioni e opinioni spirituali.

All'epoca in cui ero ragazzo, il regolamento dell'educazione nazionale delle scuole e dei licei vietava severamente le discussioni religiose e politiche al loro interno. Posso capire le ragioni che probabilmente resero inevitabile questa decisione, mi rendo conto che con

essa si intendeva preservare da influenze improprie le giovani menti, e che puntava a mantenere la calma e l'ordine nelle strutture scolastiche. Nella realtà francese di allora non ne contesto affatto la pertinenza. Dal 1992, si riconosce agli alunni il «diritto di esprimere e manifestare le proprie convinzioni religiose all'interno delle strutture scolastiche». Questa evoluzione potrebbe portare a una ridefinizione della laicità. Essa avrebbe come missione non quella di costituire degli spazi svuotati del religioso, ma dei luoghi in cui i diversi credenti e gli altrettanto diversi non credenti possano avviare un dialogo che verta, tra le altre cose, sul tollerabile e l'intollerabile, sulle differenze da rispettare e le differenze da impedire, un dibattito che non passi sotto silenzio le convinzioni e motivazioni profonde degli uni e degli altri, a condizione ovviamente che il dibattito non si faccia scontro, che sia ricerca comune, ascolto reciproco, e non un affrontarsi e fare propaganda. La scuola potrebbe essere uno dei luoghi dove intraprendere questo discorso. Questo è quanto avviene nelle scuole di molti paesi, dove si impara a discutere serenamente e seriamente di questioni politiche, religiose e ideologiche anziché impedire che se ne parli. In altre parole, con un idealismo (forse ereditato dalla mia tradizione repubblicana), auspico una laicità abbastanza forte da tollerare l'espressione di convinzioni comprese quelle religiose e, con un "candore angelico" (forse legato alla mia vocazione pastorale e teologica), mi dichiaro a favore di una religione abbastanza aperta da rispettare la laicità e ammettere il pluralismo, vedendo in essi non un male minore da tollerare ma una normalità da preservare e coltivare.

Un bisogno reciproco

Di fatto, laicità e religione mi sembrano avere bisogno l'una dell'altra. Esse si tutelano reciprocamente dall'intolleranza e dal totalitarismo. La laicità permette alla religione di essere veramente una religione, e di non trasformarsi in un sistema imperialista di indottrinamento e dominio, eterna tentazione di coloro che subiscono il fascino della trascendenza. Al contrario, la religione aiuta la laicità a essere e restare autenticamente laica, a non farsi ideologia dittatoriale, a non cadere nella deviazione che ritiene che difendere il profano e tutelare lo spazio pubblico e laico obblighi a chiuderlo e a renderlo esclusivo.

IL BENE E IL GIUSTO

Alcuni filosofi anglosassoni contemporanei hanno proposto una distinzione a prima vista sorprendente, ma in fin dei conti utile: quella tra il giusto e il bene. A loro parere, uno stato tollerante, laico e democratico si occupa del giusto e non del bene. Con «il giusto», essi intendono l'insieme delle regole che rendono possibile la coesistenza, la coabitazione, addirittura la convivialità tra persone e gruppi che hanno visioni diverse, forse opposte, del bene. Nelle nostre società esiste una pluralità di ideali o di sistemi di valori che hanno concezioni diverse del bene e che non gli attribuiscono gli stessi contenuti. Un musulmano, un ebreo, un cristiano, un conservatore e un rivoluzionario non si intendono (in ogni caso non del tutto) sulla definizione del bene e del male. I loro disaccordi provocano nella società dove essi convivono ciò che viene definito un «politeismo di valori» e quando essi si affrontano si giunge a quella che Max Weber definisce la «guerra degli dèi» («dèi» inteso come ciò che ognuno considera come essenziale o come fine ultimo per sé e per gli altri). Questa lotta non è competenza di uno stato laico e tollerante.

Suo compito non è né quello di troncarla né quello di imporre ai cittadini i principi che orientino la loro esistenza. Al contrario, ha il dovere e l'obiettivo di vegliare affinché la guerra degli dèi non degeneri in una guerra di religione, e di impedire che ci si massacri reciprocamente in nome di questa o quella concezione del bene. Per questo lo stato formula e fa rispettare le leggi. Le procedure così definite e applicate costituiscono ciò che comunemente chiamiamo il giusto. Questa distinzione richiama quattro osservazioni.

Innanzitutto, per gli spiriti totalitari e dittatoriali, il bene determina il giusto. Per costoro, in nome della giustizia e della giustezza della loro concezione del bene, è necessario imporla a tutti. Essi condannano, perseguitano ed eliminano l'eretico o l'oppositore, senza rimorsi di coscienza. Ne abbiamo, ahimè, numerosi esempi nella storia dell'Occidente, dal Medioevo fino ai grandi imperi comunisti.

In secondo luogo, la tolleranza e la laicità non implicano una totale neutralità tra i diversi sistemi di valori, non autorizzano qualunque «dio». Si oppongono ferocemente a coloro che contraddicono le regole che impongono in quanto giuste. Se ammettono diverse concezioni del bene, ne rifiutano altre, giudicate incompatibili con il giusto così come esse lo intendono. Per esempio, nel XVI secolo, Castellio-

ne, sostenitore di una tolleranza estesa, ne esclude tuttavia gli atei, in quanto ritiene che essi non rispettino le regole fondanti della società. Nel XVII secolo, Milton, pur essendo un avversario della persecuzione, ritiene che la corona britannica non soltanto abbia il diritto ma anche il dovere di vietare il cattolicesimo, accusato di non ammettere una società religiosamente plurale. Allo stesso modo, nelle nostre società liberali, o addirittura lassiste d'Occidente, i movimenti razzisti o fascistoidi provocano violente reazioni e divieti, poiché i loro valori, il «bene» che essi profetizzano, non si accordano con il «giusto» socialmente ammesso. Il giusto pone così un limite al tollerabile.

In terzo luogo, la concezione del bene alla quale un individuo si rifà influenza fortemente la sua comprensione del giusto. Essa lo conduce a volte a denunciare l'insufficienza del giusto così come lo intende la società in cui egli vive. Così, un secolo fa, alcuni cristiani e alcuni umanisti considerarono ingiusta e intollerabile una società che non combattesse le miserie, che si occupasse solo marginalmente degli handicappati, che non garantisse una pensione dignitosa agli anziani, che non assicurasse un accesso uguale per tutti all'istruzione o alle cure mediche. Essi lottarono affinché il dominio del giusto allargasse i propri confini e divenisse più esigente. Non imposero le loro convinzioni spirituali o filosofiche con la forza, ma, grazie a esse, riuscirono ad arricchire la nozione del giusto nella loro società. È in questo spirito, e seguendo questo approccio, che le religioni devono agire nella società, contribuendo a elaborare valori e regole sociali che costituiscono il «giusto» e non esercitandovi un magistero e rivendicando una particolare autorità.

In quarto luogo, bisognerebbe evitare che, definendo le regole di una coesistenza pacifica, la tolleranza e la laicità portassero a giustapposizioni senza dialogo, a separazioni senza contatti, a compartimentazioni senza scambi. La preoccupazione del giusto accompagnato da un disinteresse per il bene rischia di relegare ogni discorso e ogni riflessione sui valori in luoghi privati, dentro gruppi chiusi, escludendoli dallo spazio pubblico. Evitare, come è naturale che sia, le guerre di religione non significa impedire le guerre degli dèi, in altre parole il confronto e il dibattito tra le diverse opzioni. Significa per noi imparare a pensare e a vivere la relatività, vale a dire la razionalità. Bisogna superare una tolleranza e una laicità che creano divisioni, per incoraggiare invece incontri vivi ed esigenti, nel riconoscimento reciproco e non nell'esclusione, nell'esame e nella discussione, e non nella messa al bando della differenza.

INDICE

| | |
|---|----|
| <i>Introduzione</i> | |
| di ANDRÉ GOUNELLE | 7 |
| 1. Fede e politica | 9 |
| L'essenza della fede cristiana | 10 |
| Sola gratia | 10 |
| <i>Il Regno</i> | 11 |
| <i>Il dibattito</i> | 12 |
| <i>Specificità politica del cristiano</i> | 13 |
| <i>La banalità del cristiano</i> | 13 |
| <i>L'originalità cristiana</i> | 14 |
| <i>Le chiese nella città</i> | 16 |
| <i>L'astensione</i> | 17 |
| <i>La protesta</i> | 18 |
| <i>Partecipare alla discussione</i> | 19 |
| 2. Tolleranza e laicità | 21 |
| La tolleranza | 22 |
| <i>La tolleranza eccessiva</i> | 22 |
| <i>La tolleranza insufficiente</i> | 24 |
| <i>Oltre la tolleranza</i> | 27 |
| La laicità | 27 |
| <i>Uno status religioso della laicità</i> | 28 |
| <i>Uno status laico del religioso</i> | 30 |
| <i>Un bisogno reciproco</i> | 33 |
| Il bene e il giusto | 34 |

| | |
|--|----|
| 3. I diritti dell'uomo | 37 |
| La nozione di diritti dell'uomo | 37 |
| <i>Un po' di storia</i> | 37 |
| <i>Formulare dei principi</i> | 38 |
| <i>Contestare e rigenerare</i> | 39 |
| <i>L'imperialismo dell'universale</i> | 40 |
| <i>Una funzione negativa e critica</i> | 41 |
| Religioni e diritti dell'uomo | 43 |
| <i>Cristianesimo e diritti dell'uomo</i> | 43 |
| <i>I diritti dell'uomo contro la religione</i> | 44 |
| <i>La religione contro i diritti dell'uomo</i> | 45 |
| <i>Difesa dei diritti dell'uomo</i> | 47 |
| La Bibbia e i diritti dell'uomo | 49 |
| <i>Il diritto alla vita</i> | 49 |
| <i>Il diritto alla libertà</i> | 51 |
| <i>Il diritto alla giustizia</i> | 52 |
| 4. Libertà | 55 |
| Libertà e autorità | 56 |
| <i>Odiosa costrizione</i> | 56 |
| <i>Cortese autorizzazione</i> | 57 |
| <i>Liberi poiché costretti</i> | 58 |
| <i>Religione o pensiero libero?</i> | 59 |
| Il destino e la libertà | 60 |
| <i>Il fato: un mito</i> | 60 |
| <i>Il destino, una sorte comune</i> | 61 |
| <i>Una libertà condizionata</i> | 62 |
| <i>Per un realismo utopico</i> | 63 |
| <i>Destino e religione</i> | 65 |
| Libertà e impegno | 66 |
| <i>L'indipendenza impossibile</i> | 67 |
| <i>Subire e partecipare</i> | 68 |
| <i>Libertà e verità</i> | 69 |

| | |
|--|-----|
| 5. Uguaglianza | 73 |
| Identità o equità? | 73 |
| <i>Una chimera spaventosa e malsana</i> | 73 |
| <i>Una legge senza geometria variabile</i> | 75 |
| Una pratica difficile | 77 |
| <i>Dai privilegi alle prerogative</i> | 77 |
| <i>L'uguaglianza inegualitaria</i> | 78 |
| <i>Tutte le opzioni sono rispettabili?</i> | 80 |
| Protestantesimo e uguaglianza | 83 |
| <i>L'uguaglianza è protestante?</i> | 83 |
| <i>Inquietante predestinazione</i> | 84 |
| <i>Il sacerdozio universale</i> | 86 |
| <i>«Dio ama gli avverbi»</i> | 89 |
| 6. Fratellanza | 91 |
| Il fratello e l'estraneo | 92 |
| <i>«Tu non sei un fratello»</i> | 92 |
| <i>Spostamenti e intermediari</i> | 93 |
| <i>Fratellanza universale o parentela generalizzata?</i> | 94 |
| <i>I fratelli nemici</i> | 95 |
| I fratelli e i genitori | 96 |
| <i>Una relazione impari</i> | 96 |
| <i>L'uccisione del padre</i> | 97 |
| <i>Il padre abusivo</i> | 98 |
| <i>Le figure sostitutive</i> | 99 |
| <i>Dio padre e fratello</i> | 99 |
| Il fratello e il concittadino | 100 |
| <i>Il giuridico e l'affettivo</i> | 100 |
| <i>La coscienza comunitaria</i> | 101 |
| <i>La solidarietà sociale</i> | 102 |
| <i>Il burro o i soldi del burro?</i> | 103 |
| Il fratello e il prossimo | 104 |
| <i>Umani e non-umani</i> | 104 |

| | | |
|----|--|-----|
| | <i>L'annaffiatore innaffiato</i> | 105 |
| | <i>Insufficienza del motto repubblicano?</i> | 106 |
| 7. | Passato e futuro del nazionalismo | 109 |
| | I volti del nazionalismo | 109 |
| | <i>Il nazionalismo rivoluzionario</i> | 109 |
| | <i>Il principio delle nazionalità</i> | 110 |
| | <i>Il nazionalismo reazionario</i> | 111 |
| | <i>L'Europa delle nazioni</i> | 113 |
| | Quale nazionalismo? | 114 |
| | <i>Dalla liberazione alla dittatura</i> | 114 |
| | <i>La nazionalità, scelta o destino?</i> | 116 |
| | <i>Liberali e comunitaristi</i> | 117 |
| | <i>Bipolarismo e federazione</i> | 119 |
| | Provenienza e destinazione | 120 |
| | <i>La casa e la strada</i> | 120 |
| | <i>La forma e il dinamismo</i> | 122 |
| 8. | Cristianesimo ed ecologia | 125 |
| | Il paesaggio ecologico | 125 |
| | <i>Dalla nazione alla natura</i> | 125 |
| | <i>Le paludi che minacciano l'ecologia</i> | 126 |
| | <i>La questione ecologica</i> | 128 |
| | La natura, l'uomo, e Dio | 129 |
| | <i>Dio come risorsa contro la natura</i> | 129 |
| | <i>L'indifferenza di Dio di fronte alla natura</i> | 130 |
| | <i>La natura come creatura di Dio</i> | 131 |
| | <i>La Bibbia che accompagna</i> | 132 |
| | Teologia ed ecologia | 133 |
| | <i>Una natura disincantata?</i> | 134 |
| | <i>«Forse che Dio si dà pensiero dei buoi?»</i> | 135 |
| | <i>La dottrina della creazione</i> | 136 |
| | <i>Un'etica</i> | 138 |

| | |
|--|-----|
| 9. Postmodernità e cristianesimo | 141 |
| La modernità superata | 141 |
| <i>Avete detto «moderno»?</i> | 141 |
| <i>I «tempi moderni»</i> | 142 |
| L'individuo e il gruppo | 143 |
| <i>Promozione dell'individuo</i> | 143 |
| <i>Il ritorno delle aspirazioni comunitarie</i> | 144 |
| Delle parti o l'insieme? | 145 |
| <i>Lo sforzo per distinguere</i> | 145 |
| <i>La volontà di mettere insieme</i> | 146 |
| L'irragionevole razionalità | 147 |
| <i>Calcolare ed eseguire</i> | 147 |
| <i>Il processo alla tecnocrazia</i> | 148 |
| Il progresso contestato | 148 |
| <i>Il domani sarà migliore</i> | 148 |
| <i>La mancanza di speranza</i> | 149 |
| Che cosa so? | 150 |
| <i>Tre tipi di sapere</i> | 150 |
| <i>L'estetica</i> | 151 |
| Cristianesimo e postmodernità | 152 |
| <i>Il cristianesimo di fronte alla modernità</i> | 152 |
| <i>Postmodernità e postmodernismi</i> | 154 |
| <i>La modernità, una parentesi da chiudere</i> | 154 |
| <i>La modernità al parossismo</i> | 155 |
| <i>Recuperare la modernità</i> | 157 |
| <i>Modernità della postmodernità</i> | 158 |