



La Santa Sede

Religione e laicità in Francia di Philippe Capelle

*Decano onorario della Facoltà di filosofia
dell'Institut Catholique de Paris*

La "laicità" è una storia e un principio. Questa articolazione è stata ed è spesso trascurata, creando, almeno in Francia, incomprensioni e disprezzo, e di questa situazione alcune recenti polemiche costituiscono un nuovo sintomo. Si può intravedere un'altra epoca, da cui la laicità stessa trarrà beneficio, nella quale sarà possibile valorizzare più adeguatamente la specificità cristiana della relazione teologico-politica?

In Francia come in Europa, la laicità fu all'inizio una realtà proporzionata all'interpretazione nuova della Storia che essa rivendicava e alle ambiguità di cui essa era portatrice. Al di là delle variazioni semantiche legate a un lessico equivoco ("laico", "laica", "laicità", "laicismo"), questa interpretazione, l'abbiamo imparato, comportava un'idea luminosa e trasportava un'ideologia tenebrosa. Luminosa in quanto ispiratrice di un contesto necessario e pratico per la risoluzione dei conflitti, compresi quelli religiosi. Ma essa collocava la sua origine e la sua novità nella sola filosofia dei Lumi: da una parte, con la rivendicazione dei diritti primi della ragione scientifica e filosofica su ogni altra istanza di giudizio, e dall'altra, con la promozione di un regime politico dichiarato come il solo in grado di regolare la totalità degli scambi sociali. La laicità rivela allora il suo volto tenebroso in quanto relega all'oblio due elementi pur cruciali: la memoria delle sedimentazioni complesse che le hanno permesso di emergere storicamente, fra le quali, principalmente, il cristianesimo, e la violenza a volte assassina della sua attuazione politica iniziale.

È notevole che, nel corso dell'ultimo terzo del XX secolo, la laicità abbia preso maggiormente la misura della propria storicità e ammesso, dopo un lungo periodo di autodogmatizzazione e di autosacralizzazione, che siano pensati le sue diverse soglie, i suoi diversi passaggi. Gli storici identificano così due soglie di laicizzazione in Francia. La prima, frutto della Rivoluzione francese, corrisponde alla settarizzazione della religione come ambito privato, sorta di riferimento socialmente utile, ma opzionale. La seconda soglia, che risale agli inizi della Terza Repubblica, corrisponde al rigetto di qualsiasi pertinenza pubblica della religione e al rifiuto della sua utilità sociale; è quella che sarà chiamata per lungo tempo l'"indifferenza" dello Stato rispetto alla

religione. Il concetto d'indifferenza è però carico di un'ambiguità distruttiva della quale le leggi repubblicane conserveranno e poi correggeranno in parte il quadro: la "neutralità" dello Stato che questo concetto sembrava implicare si è in realtà confusa con l'idea di "neutralizzazione" del fatto religioso. Il principio di un'uguaglianza democratica, così difeso fin dai tempi di Nicolas de Condorcet, Jules Ferry e Fernand Buisson, fu ricoperto da un anticlericalismo e da un anticattolicesimo dalle conseguenze disastrose. La causa essenziale di ciò è un dato teorico spesso mal identificato. A partire dal XVIII secolo, la religione e la credenza si videro confiscare il diritto all'autocomprensione, la loro interpretazione ultima fu affidata a un'istanza dichiarata esterna: in realtà una rappresentazione totalizzante della ragione filosofica e della scienza storica. Una seconda causa di questa situazione era la legittimazione politica conferita dall'invocazione alla tolleranza.

La coscienza della storicità della laicità francese si è però oggi allargata alle dimensioni che essa esige, ossia alle eredità religiose e spirituali della nostra cultura occidentale. L'adozione delle metafore delle "radici" e delle "fonti" traduce questo intento primario. La posta in gioco, a dire il vero, è duplice: prima di tutto far riconoscere il grave deficit di memoria culturale-religiosa dimostrato dalle generazioni più giovani (così in Francia ha rivelato il rapporto Joutard del 1989), e poi far passare da una laicità "d'indifferenza" e "d'incompetenza" a una laicità "d'intelligenza" (richiesta formulata dal rapporto Debray nel 2001). Il fatto che un capo di Stato francese faccia propri solennemente questi documenti e simili prese di coscienza sulle ramificazioni cristiane, non lo fa certo uscire dal suo ruolo; egli dice così una parola fondata su constatazioni storiche, che bisogna situare a un livello superiore di legittimità politica.

Resta nondimeno un fatto: la laicità deve essere compresa in una prospettiva non solo storica ma anche, ugualmente, sistematica: essa esprime altrettanto bene un - non il solo - principio iniziale di civiltà. Certamente questo principio non può cancellare le condizioni storiche del suo emergere (cioè, l'operato importante, sebbene non esclusivo, dell'ispirazione cristiana), proprio quando questo emergere rivela e radicalizza un principio fondatore (la distinzione fra "temporale" e "spirituale"). Questa questione fondamentale della continuità e della discontinuità della storia delle idee occidentali fu al centro dei dibattiti sulla secolarizzazione che contrapposero, tra gli anni Venti e Settanta del Novecento, Friedrich Gogarten, Karl Löwith, Erik Peterson, Carl Schmitt e Hans Blumenberg. Il tema della "secolarizzazione" ebbe ripercussioni sia sul campo giuridico sia su quello metafisico e teologico: essa può essere connotata in modo positivo (autonomizzazione delle realtà terrene) o in modo dissipatore (confisca dei beni della Chiesa, perdita e rifiuto della memoria e dei valori religiosi). Addossato a questo duplice versante ma alleggerito di molte scorie storiche, il principio della laicità corrisponde oggi a una forma di organizzazione politica sistematica che da una parte garantisce le diversità spirituali e la libertà di coscienza, ma che dall'altra ammette la sua fragilità primaria: non riconosce forse a ognuno il diritto di rivendicare una parola dell'assoluto?

Numerosi politici del XXI secolo sono consapevoli di alcuni effetti minacciosi e opposti - fanatismo, nichilismo, relativismo - di questa fragilità democratica all'interno di sfere costitutive dell'esistenza sociale: morale, educazione, senso della vita. Non meraviglia dunque, benché occorra vedervi un segno, che questi politici sollecitino *ex officio* il contributo delle grandi religioni e della loro

saggezza. Lungi da qualsiasi nuova forma di sottomissione o, al contrario, di strumentalizzazione, il loro atteggiamento traduce la necessità di varcare una terza soglia, cioè quella della richiesta democratica di un nuovo colloquio culturale e di una nuova forma di presenza delle saggezze religiose nello spazio sociale. È forse un momento di verità sul rapporto che alcune tradizioni religiose di recente stabilitesi in Europa mantengono con la sfera pubblica. Il cristianesimo, matrice principale della modernità politica, non si rifiuta mai di servire la Città, soprattutto quando quest'ultima, un po' più leale rispetto ai suoi debiti storici e più lucida riguardo ai suoi limiti, sollecita il meglio che la vita spirituale e la vita religiosa possono offrire: sulla memoria e le attese dell'umanità, sui modelli praticabili di universalità, sulla questione razionale della verità e sul senso del mistero.

In effetti, l'ammonimento "Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (*Matteo*, 22, 21), proprio quando ricusa la fusione teologico-politica, non ha mai significato la schizofrenia né dell'anima né del corpo sociale: "Tu non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto" (*Giovanni*, 19, 11). Le distinzioni evangeliche dell'incarnazione sollecitano piuttosto una prova di reciproca ispirazione. L'istitutore e il pastore, l'uomo della *politèia* e l'uomo di Dio, non trovano indubbiamente vera salvezza al di fuori di questo gesto di riconoscimento.

(© L'Osservatore Romano 2 marzo 2008)