
Laicità, libertà religiosa, dialogo

PIERO CODA

Rettore, Istituto Universitario Sophia, Loppiano

ABSTRACT: The matter of the relationship between *secularism* and *democracy* takes today a deep public meaning on a both theoretical and practical level. The messianic preaching of Jesus of Nazareth does not have a theocratic and absolutist nature, it is instead the announcement of an offer that is based on a freedom of conscience. Those who adhere to the message of Christ are committed to achieving righteous and *good relationships* with other men. *Communities* that are inspired by the figure of Christ strive to achieve through training, study, research, that *greater subject*, in the words of Ratzinger, that is open and accessible to anyone who listens to the mystery, and establish a righteous and fraternal relationship among people, creating a shared ethos.

KEYWORDS: secularism, democracy, Jesus of Nazareth, Cristian communities, fraternal relationship.

La questione del rapporto tra laicità dello stato e democrazia politica, da un lato, libertà religiosa e significato/ruolo pubblico delle comunità religiose, dall'altro, assume oggi senz'altro, come attesta l'attualità, una rilevanza di primo piano sotto il profilo sia teorico che pratico. Due, a ben vedere, le situazioni storiche che impongono tale rilevanza: la contiguità — penso soprattutto all'Occidente europeo, ma presumibilmente il fenomeno si estenderà presto a livello universale — di comunità religiose eterogenee insieme a un'ampia fascia di uomini e donne che non si richiamano ad alcun credo religioso in senso confessionale; la ricerca, da parte dell'identità statale, di un quadro di riferimento antropologico ed etico plausibile e condiviso entro il quale esercitare la propria effettiva laicità senza comprimere, ma anzi valorizzando la pluralità e la peculiarità dell'apporto alla vita non solo personale, ma anche pubblica derivante dalle diverse comunità religiose e dalle diverse ispirazioni ideali.

1. L'affiorare di questa duplice e correlata questione esige, innanzi tutto, una dislocazione inedita — in Europa — della forma prima medioevale e poi

moderna di configurare teoricamente e regolare praticamente i rapporti tra stato e chiesa. Il mondo antico, in realtà, non conosce formalmente la distinzione di principio tra la sfera del politico e quella del religioso, anche se ne conosce senz'altro, almeno sino a un certo grado, la diversità di consistenza e d'intenzionalità. Del resto, in modo del tutto peculiare nella Grecia classica, la rivendicazione del principio della coscienza critica (in ambito filosofico e politico) annuncia una possibilità nuova, che resta però socialmente inespresa, di articolazione tra la sfera della convinzione personale (dove la coscienza è liberamente determinata dal riferimento al "divino", in quanto esso è "altro" e "oltre" la sfera della tradizione religiosa e del politico) e la sfera pubblica. La testimonianza di Socrate, e la sua condanna a sfondo politico e insieme religioso, ma a motivo, dal suo personale punto di vista, di una relazione altra con quanto trascende e interpella la coscienza, è in tal senso sintomatica.

L'evento cristiano implica per se stesso il costituirsi di una sfera di relazioni personali e di uno spazio di vita sociale (la comunità cristiana, l'*ekklesia*) che come tale si distingue dall'ambito politico e dalla sua intrinseca correlazione con quell'ambito religioso tradizionale che l'ambito politico garantiva e di cui era al contempo espressione. Ciò non era ancora visibile in Israele, pur essendo in esso entrambi gli ambiti, quello religioso e quello politico, sottoposti a un'istanza precedente e altra, discriminante entrambi: la volontà di alleanza di Dio. La fede in Gesù Cristo, già dal punto di vista fenomenologico, inietta dunque qualcosa di inedito nelle trame della storia religiosa e politica dell'Occidente. La comunità cristiana, infatti, non solo non è correlata a una specifica configurazione politica, ma supera le determinazioni etniche ed è tendenzialmente universale.

E tuttavia, in questo contesto nuovo, la questione che presto finirà col determinare — almeno per un lungo periodo — la storia dell'Europa deriva dal fatto che l'evento cristiano, proprio così, non tende a creare una sfera di competenza religiosa di significato solo interiore e spirituale, ma a incidere concretamente anche sulla dimensione pubblica e sociale. Il punto cruciale è come debba essere intesa e gestita tale incidenza.

La predicazione messianica di Gesù di Nazareth, in verità, benché originariamente sia delineata attraverso la categoria veterotestamentaria dell'avvento del "Regno di Dio" (cfr. Mc 1,14-15), non ha nulla di teocratico, di esclusivistico e di assolutistico. Si tratta piuttosto dell'annuncio e dell'offerta di una signoria, quella di Dio e di Dio soltanto, che va intesa nel senso della libera, responsabile e creativa adesione della coscienza che s'impegna nell'esercizio di relazioni giuste e buone con gli altri al cospetto e come verifica del proprio rapporto con Dio. L'avvento del "Regno di Dio", in altri termini, in quanto deriva dalla relazione di amore nella libertà che Dio/Abbà

intrattiene con coloro che si scoprono al suo cospetto figli nel Figlio (Gesù Cristo), definisce uno spazio di relazioni di fraternità che, come tale e nelle sue rispettive specificazioni, ha da valere sia per la vita della comunità di fede sia per la vita della comunità politica, in cui la comunità di fede è inserita.

Questo schema di rapporti, per principio, non permette dunque d'identificare l'avvento del "Regno di Dio", nel suo significato propriamente gesuano, né con la comunità ecclesiale né con la comunità politica. Esso, piuttosto, definisce uno spazio di riferimento più ampio e più profondo, che ha da trovare attuazione, nella loro peculiare diversità, in entrambi gli ambiti, quello ecclesiale e quello politico. Non è dunque un caso che Gesù privilegi le metafore del "sale" (cfr. Mc 9,50; Mt 5,13) e del "lievito" (cfr. Mt 13,33; Lc 13,20–21) per esprimere la qualità e la dinamica dell'avvento del Regno, paragonandolo al minuscolo granello di senapa che dà vita a un grande albero, tra i cui rami possono venire a ripararsi gli uccelli del cielo (cfr. Mc 4,30–32; Mt 13,31–32).

2. Occorre però tener conto storicamente del fatto che, se anche la coscienza di questo *novum* legato alla predicazione e alla testimonianza di Gesù (spinta sino all'estremo dell'abbandono patito in croce), non andrà mai del tutto persa, l'affermarsi di una forte e ampia comunità cristiana a livello pubblico e il costituirsi di un potere politico che trova la sua giustificazione nel principio religioso di matrice cristiana (il sacro romano impero) porterà a riassorbire, tendenzialmente, la differenza del messaggio gesuano del Regno di Dio entro lo spazio augusteo del rapporto duale tra impero e chiesa (nel Medioevo) e poi tra stato e chiesa (nella modernità). Nel primo caso, resta senz'altro la distinzione tra sfera religiosa e sfera politica: il grande guadagno dell'evento cristiano. Ma in quanto entrambe sono ricomprese in riferimento all'avvento del Regno di Dio inteso però più secondo un modello veterotestamentario che gesuano e neotestamentario: per cui il Regno non è colto nel senso dinamico e libero/liberante del sale e del lievito, ma in quello della sudditanza a una costellazione predeterminata di valori/principi come tali garanti dello *status quo* della comunità religiosa e di quella politica, nonché dei loro reciproci e armonici rapporti.

Questo schema duale, che troverà giustificazione teorica nella chiave ermeneutica duofisita usata dal dogma per descrivere l'identità del Cristo (vero Dio e vero uomo a un tempo), non riuscirà però ad assestarsi in un equilibrio duraturo: né nell'Occidente latino né nell'Oriente bizantino. Perché ciascuno dei "due poteri" (così verranno definiti) tenderà, in definitiva, a considerarsi superiore all'altro in quanto mediazione più diretta e in fin dei conti decisiva della volontà divina garante dell'ordine terreno della cri-

stianità. Di qui, il noto andamento pendolare del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium*, con le rispettive tentazioni della ierocrazia papale o della teocrazia imperiale.

3. La modernità apre uno spazio inedito. Sia per il profilarsi degli stati nazionali sia per la frattura che a livello religioso attraversa la cristianità. Il principio regolativo del *cuius regio eius et religio*, di fatto, è però una soluzione ancora modellata sulla concezione medioevale che non riesce a lungo a tenere, in particolare, di fronte al progressivo, anche se travagliato, imporsi del vero principio istitutore della modernità: la libertà. Principio che senza meno, nell'ecumene della cultura e della civiltà europea, conosce il suo avvento a livello spirituale nella fede cristiana (non dimentichiamo che Hegel proprio per questo motivo definirà il cristianesimo «religione dei tempi moderni»), ma che, per potersi esprimere storicamente, dovrà attraversare il rischio (e non di rado la deriva) dell'emancipazione dalla tutela cristiana, così come in concreto configuratasi a livello ecclesiale e politico.

È in questo contesto che lo stato “scopre” la sua laicità: di contro e per reazione, non di rado, a una chiesa (si tratti di quella cattolica o riformata) che fatica non poco ad affrancarsi dallo schema duale sperimentato nel Medioevo e prolungatosi, in altra forma, nella modernità. La laicità dello stato, per questa ragione, si configura *iuxta propria principia* in dialettica con la fede cristiana, assumendo a supremo criterio istitutivo e regolativo la sola ragione. Senza avvedersi entrambi — la chiesa e lo stato — che, in realtà, l'*humus* culturale ed etico di cui si nutre “questa” ragione è sempre ancora, in definitiva, quello dissodato per buona parte dalla fede cristiana sulla base del patrimonio ereditato dalla classicità. Anche se, disancorata dal suo riferimento all'evento cristiano in cui di fatto riviveva il patrimonio della Grecia e di Roma, la ragione potrà correre il rischio dell'assolutismo, sfociando nella teorizzazione di forme diverse di statalismo o addirittura di totalitarismo.

Ciò che, ineludibilmente, provoca lungo la modernità la necessità del superamento dello schema duale nel configurare il rapporto tra chiesa e stato, è il guadagno di due dati, l'uno di carattere politico, l'altro di carattere religioso: la democrazia e la libertà religiosa. I quali se, a un primo sguardo, possono apparire indipendenti in linea di principio, così come lo sono nel loro affermarsi storico, in linea di diritto, a livello profondo, sono strettamente collegati l'uno all'altro.

4. La democrazia, nel senso moderno del termine, implica infatti il riconoscimento della eguale dignità di ogni persona, a prescindere da qualunque altro dato che non sia, appunto, semplicemente quello del suo essere persona.

Tutto ciò ha, dal punto di vista cristiano, un chiaro riferimento religioso: nel senso che la relazione di amore gratuito per ogni persona umana, e dunque il riconoscimento incondizionato della sua dignità, che nulla e nessuno può infrangere, trova la sua inderogabile evidenza nel fatto stesso che Dio ha inviato il suo Figlio unigenito «non per giudicare il mondo, ma per salvarlo» (cfr. Gv 3,17): spingendo il suo amore sino al dono della vita consumato dal Cristo in croce. D'altra parte, proprio dando la vita come l'«appeso al legno» della croce, e cioè come il reietto dalla società, Cristo ha dato identità e valore anche a chiunque possa vedere la sua inalienabile dignità in qualunque forma misconosciuta e cancellata.

Le conseguenze sociali e politiche di questa interpretazione dell'uomo hanno faticato non poco, in verità, ad affermarsi in ambito cristiano. Sia perché, di fatto, ha continuato a prevalere una concezione gerarchica dell'autorità e della gestione della vita pubblica, implicante il riconoscimento di un ordine piramidale di mediazione della verità e della giustizia dall'alto verso il basso. Sia perché la condizione di ignoranza e di minorità del popolo — *plebs* —, in regime di cristianità, viene percepito come per sé richiedente un esercizio paternalistico, quando non autoritario, del potere in vista del vero bene del popolo stesso. Solamente nel contesto delle comunità di vita monastica, prima, nell'evo tardo-antico e nel primo medioevo, e poi nel contesto delle comunità di vita fraterna e apostolica, nel secondo medioevo e nella modernità, trovano spazio forme democratiche di pratica della vita cristiana.

Se infatti, ad esempio, nella comunità di vita monastica ispirata alla regola di San Benedetto da Norcia è riconosciuta la sostanziale eguaglianza di tutti i membri della comunità, con il conseguente imperativo di ascoltare la voce di ciascuno, ma sotto la vigilanza prudente e orientatrice di un Abate (da *Abbà*, padre), nella comunità degli Ordini mendicanti, al cuore del Medioevo, si affermano una visione e una gestione maggiormente fraterne e, di conseguenza, anche più democratiche. In fondo, si tratta di prendere sul serio la chiara indicazione di Gesù: «non chiamate nessuno padre sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello che è nei cieli, e voi siete tutti fratelli» (cfr. Mt 23,8-9). Senz'altro questi ambiti di esperienza religiosa svolgeranno una funzione di lievito e di fermento nella società. Ma, di fatto, sarà il rovesciamento cruento, implicante persino la deriva assolutistica dell'intolleranza, della rivoluzione francese a provocare il riconoscimento (almeno a parole) dei principi della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità come principi istitutivi di una società giusta e felice. Così come sarà soltanto il profilarsi di un ambito proprio della società civile, distinto dall'ambito politico in senso stretto, a dischiudere la possibilità di un'articolazione diversa e più flessibile dei rapporti tra chiesa e stato.

La storia del rapporto tra chiesa e democrazia è dunque complesso e ac-

cidentato: anche se ben fondato, dal punto di vista dell'ispirazione originaria, nell'evento stesso di Gesù Cristo. Bisogna giungere al Concilio Vaticano II nel XX secolo per trovare un'affermazione netta che, pur salvaguardando la differenza dell'intuizione cristiana da ogni sua declinazione storica, riconosca la sintonia di principio tra cristianesimo e democrazia. Ovviamente, dal punto di vista dell'intelligenza cristiana, si tratta di una concezione/gestione della democrazia in cui essa è alimentata e misurata da una costellazione di valori in cui, a prescindere dal fondamento religioso o meno che la sostiene, sia riconosciuta e promossa la dignità della persona. Non una democrazia formale, dunque, ma sostanziale. Dal che consegue che la configurazione e l'esercizio della democrazia debbono intrinsecamente essere vivificati e regolati dalla ricerca, dal riconoscimento e dalla promozione di ciò che istituisce e plasma la dignità della persona stessa. Di qui l'inevitabile riferimento alle concezioni dell'uomo, religiose o meno che siano, alle quali la persona possa attingere per esprimere in modo coerente e fecondo la sua esperienza sociale.

In tal modo, il principio della laicità dello stato acquista la sua plausibilità, anzi la sua necessaria pertinenza, non solo a partire dalle esigenze dello stato moderno ad affermare e garantire l'indipendenza e autonomia della sua sfera di competenza rispetto alla chiesa e, in genere, rispetto a qualsivoglia comunità religiosa; ma anche a partire dall'autocomprensione che la chiesa matura di se stessa in ordine alla sua presenza, alla sua testimonianza e alla sua missione in ambito pubblico oltre che personale. Ne consegue che il principio della laicità dello stato è chiamato a esibire e declinare un significato che come tale garantisca, da un lato, l'alterità della sfera pubblica rispetto alle differenti comunità religiose, delineando uno spazio di relazioni e di regole in cui tutte possano ritrovarsi disinnescando ogni possibile tentazione fondamentalista; e, dall'altro, la libertà creativa, da parte di ogni comunità religiosa così come di ogni ispirazione ideale, di esprimere la propria peculiarità e le proprie virtualità nella logica non dell'autoaffermazione proselitista, ma della promozione del bene comune.

5. È in questo contesto che emerge la decisività del principio della libertà religiosa nella sua intrinseca connessione con il principio della democrazia. Tanto da potersi dire che, *de iure* oltretutto *de facto*, l'uno non si può dare senza l'altro. Ed è sintomatico, in tal senso, che l'apprezzamento, da parte della Chiesa cattolica, della democrazia nel magistero del Concilio Vaticano II trovi riscontro nell'affermazione, da parte dello stesso Concilio, del principio della libertà religiosa.

L'acquisizione di tale principio, in realtà, va di pari passo con un approfondimento specifico del suo significato. Libertà religiosa — come si desu-

me dalla Dichiarazione *Dignitatis humane* del Vaticano II — se, a livello di espressione personale e sociale, coincide con la possibilità di aderire a questa o quell'altra confessione religiosa o anche di non aderire a nessuna di esse, a livello antropologico e assiologico mette in rilievo il dato — costitutivo dell'*humanum* — in virtù del quale l'autodeterminazione in rapporto al significato e al destino ultimo della propria esistenza va esercitata in ascolto della propria coscienza e non può subire imposizione di alcun genere. In altri termini, la relazione col senso o mistero ultimo dell'esistenza (che esso abbia o meno una connotazione religiosa), per essere umana, dev'essere espressione di libertà. È evidente, d'altra parte, che, proprio in quanto è connotata intrinsecamente dalla relazione all'altro (il senso/mistero di sé e del tutto), tale libertà originaria e radicale non è né può essere intesa in senso soggettivistico o indifferentistico. Essa, in concreto, e proprio in quanto è esercizio della coscienza personale, si esercita grazie alla mediazione apparecchiata da una comunità e da una tradizione, nei confronti delle quali è chiamata responsabilmente a prendere posizione.

Ed è questo appunto che fanno le comunità/tradizioni religiose. In quanto tali, esse sono abilitate e hanno da giocare pertanto un ruolo positivo non solo all'interno dello spazio pubblico garantito dalla laicità dello stato e dall'esercizio della democrazia, ma per vocazione sono chiamate ad alimentare la sorgente ideale da cui prende ispirazione e attinge i suoi contenuti regolativi la funzione politica dello stato, nella sua irrinunciabile alterità e autonomia rispetto a esse.

Come risulta da quanto sin qui detto, democrazia e laicità dello stato non si possono dare senza libertà religiosa. Mi pare perciò non sia pertinente contrapporre astrattamente due sistemi di regolazione politica del fatto religioso come quelli segnati, rispettivamente, dalla laicità o dalla libertà religiosa. È vero senz'altro che si possono dare sistemi che privilegiano l'uno o l'altro dei due principi: così, ad esempio, la laicità nel sistema francese e la libertà religiosa negli Stati Uniti d'America. Ma là dove un principio si dà senza o in opposizione all'altro, l'equilibrio esigito dalla responsabile gestione di uno spazio pubblico che accolga e promuova l'apporto pluralistico delle diverse espressioni, religiose e non, non è garantito sino in fondo. O per la tendenziale emarginazione, dalla sfera pubblica, del fatto religioso; o per la tendenziale identificazione confessionale dell'intenzionalità ultima dello stato.

I due principi, laicità e libertà religiosa, vanno dunque concretamente coniugati a livello teorico e pratico. In quale direzione? Penso si possa dire che il principio della libertà religiosa rappresenta il fondamento e il costitutivo formale del principio della laicità dello stato: nel senso che lo stato, per definizione, è laico, e cioè non connotato da una confessione religiosa, sulla base

del fatto che riconosce e costruisce la sua identità sul principio della libertà religiosa dei cittadini come espressione e garanzia della loro dignità; e, d'altro canto, penso si possa dire che il principio della laicità dello stato esige e propizia uno spazio sociale e statale che rispetti e promuova la libertà religiosa a livello personale e pubblico.

Ma per ciò stesso, la libertà religiosa implica una specifica forma di relazione tra le diverse comunità religiose e ispirazioni ideali, la quale relazione, a sua volta, è essenziale affinché laicità dello stato e democrazia politica possano essere stabilite e funzionare in modo effettivo e produttivo. Tale relazione è quella del dialogo: una relazione, cioè, che, muovendo dalla propria identità riconosca in forma non semplicemente tattica, ma sostanziale, l'alterità dell'altro nella sua positività e che, di conseguenza, s'impegni a mettere in comunicazione le rispettive identità a favore del bene comune nella sua rilevanza autenticamente universale.

6. Dal punto di vista della Chiesa cattolica, mi pare significativo collegare in proposito tra loro due fatti che hanno trovato espressione, ancora una volta, nel Concilio Vaticano II: l'affermazione — già menzionata — del principio della libertà religiosa nel Decreto *Dignitatis humanae*, da un lato, e l'apertura irreversibile al dialogo ecumenico, interreligioso, universale, dall'altro. Due opzioni capitali che, anche in questo caso, in verità non si possono dare l'una senza l'altra, ma che piuttosto vicendevolmente debbono autenticarsi.

Riconoscere il principio della libertà religiosa significa appropriarsi consapevolmente e responsabilmente, da parte della chiesa cattolica, della corrispondenza antropologica alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo come Dio della libertà: così che la fede che vi risponde non può esser tale se non è libertà e libertà dei figli, diventando così — la libertà religiosa nel suo concreto esercizio — il principio dell'esplicarsi storico d'ogni altra forma di libertà. In rapporto a ciò, l'esercizio del dialogo, nelle sue molteplici e diversificate declinazioni, altro non è se non l'esercizio della libertà della fede (della libertà esigita dalla fede e insieme dalla fede promossa) nella relazione tra le persone, le comunità di fede, le culture e le loro forme simboliche. Così, la fede che è libertà diventa ciò che è per sé: la contraddizione di ogni chiusura identitaria e l'autenticazione di ogni festosa e creativa convivialità.

L'esercizio della libertà religiosa e quello del dialogo segnano, dunque, nell'autocomprensione e nella testimonianza della fede, una svolta che non è enfasi definire epocale. Semplicemente perché pone la chiesa, ricca della lezione del passato, di fronte alla cruna dell'ago in cui oggi si gioca il responsabile ascolto del soffio di libertà che è lo Spirito di Gesù: nel riconoscimento reciproco del nostro essere altri gli uni rispetto agli altri, e cioè

dono, gli uni per gli altri. Il deficit di relazione che ha portato e porta dalla divaricazione all'insanabile conflitto o all'indifferenza armata è in definitiva un deficit di riconoscimento dell'alterità: un deficit di ascolto. Si è con ciò rinviati — come cristiani ma non solo — alla figura estrema e insieme originaria di ogni ascolto, e perciò anche di ogni reciproco incontro: Gesù che sulla croce, nel tragico epilogo della sua agonia, grida «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*». Un grido accorato, lacerante, che attraversa come dissonanza (così Nietzsche) l'avventura della fede cristiana, ma anche quella dei suoi incontri con l'altro da sé, nei duemila anni della storia che corre da quell'evento. E che, dal cuore del '900, ne sembra convocare a giudizio i progetti, le conquisti e i fallimenti.

7. Torniamo così al punto di partenza della nostra riflessione. La società odierna nella sua concreta dilatazione universale — e di concerto l'ethos che può abitarla e darle colore — è stata senz'altro introdotta in una stagione nuova del suo destino e in un orizzonte nuovo della sua configurazione. Due fatti inediti connotano questo passaggio in una forma così profonda da mettere allo scoperto le radici dell'ethos che presiede al significato del vivere in/come società, garantendo, da un lato, la laicità dello stato e, dall'altro, l'esercizio effettivo, personale e pubblico, della libertà religiosa.

Si tratta, da un lato, dell'entrata della storia dell'umanità nell'era di una virtualità tecnologica capace non solo di creare efficaci protesi di supporto all'umano, ma di trasformare l'umano facendone il supporto di qualcosa che, da prodotto dell'uomo, può gabellarsi a produttore di ciò che è “al di là” (quale?) di esso. Filosofi come Martin Heidegger ed Emanuele Severino ci rendono consapevoli di questa frontiera. D'altra parte, anche in forza dei risultati messi a disposizione dalla tecnica, per la prima volta nella sua storia l'uomo si trova di fatto a essere membro di un'unica società: quella planetaria.

È vero senz'altro che non solo permangono molteplici aree socio-culturali che rivendicano, di fatto e di diritto, la loro peculiare identità, e al tempo stesso che la società post-moderna ha ulteriormente incrementato, sin quasi a estremizzarla, la complessità dei sistemi sociali in cui si articola. Ma, come acutamente intuiva Karl Jaspers, è altrettanto indubitabile che si è irreversibilmente spalancata davanti a noi la situazione in cui la spinta centripeta che ha segnato la prima “epoca assiale” della storia umana — quella che tra l'800 e il 200 sec. a.C. ha segnato la configurazione identitaria delle grandi civiltà — lascia oggi il posto, forse, a un'altra “epoca assiale” plasmata dalla spinta centrifuga all'esodo da sé e all'incontro con l'altro.

La combinazione di questi due fatti disegna la radicalità del compito che tutti oggi c'investe. Se la tensione a una società planetaria chiede di indivi-

duare i criteri della relazione tra le diversificate forme di vita e di organizzazione sociale in cui si è espressa nel corso dei secoli la storia dell'umanità, ma anche, di conseguenza, di concordare le forme condivise dell'ethos che ha da presiedere a una società planetaria; la situazione tecnologica che connota oggi l'esistenza sociale dell'uomo nel cosmo chiede una ridefinizione pertinente, praticabile e condivisibile dell'essere dell'uomo e della società in cui e di cui vive.

8. Di qui l'ineludibile e urgente riproposizione dell'antica e sempre nuova questione dell'essere, del dover essere e del poter essere dell'uomo. L'ethos che può oggi responsabilmente contribuire a dar forma alla figura di società al di là delle frontiere religiose e culturali segnate dalla storia non può non rivisitare le radici che danno senso all'umano, così come non può non guardare con occhi aperti e vigili all'appello che proviene dall'inedito dell'attuale situazione.

Occorre dunque riandare, con la serietà e la novità dello sguardo propiziato dal *kairós* che viviamo, alle dinamiche che presiedono alla formazione, alla trasmissione e all'innovazione dell'ethos nella e della società in quanto pubblicamente regolata dallo stato e dalla relazione tra gli stati. Le possiamo in buona sostanza individuare, alle loro radici, muovendo dall'interazione dinamica e insolubile tra coscienza, tradizione e relazione. La coscienza designando il nucleo sorgivo e inalienabile dell'identità della persona nel suo costituirsi e proporsi per la disposizione libera di sé a partire da quell'anticipazione efficace del senso cui la coscienza è per sé orientata; la tradizione designando la rete simbolica di significati e pratiche che sincronicamente e diacronicamente danno forma all'ethos che presiede a una società; e la relazione richiamando non solo alla costituiva apertura d'ogni società all'altro da sé nell'orizzonte invitante di una casa comune, ma *in primis* alla vitale dialettica tra autonomia ed eteronomia che, ai diversi livelli, attraversa l'identità relazionale della coscienza stessa.

Ma per non restare nell'astratto, questo discorso ha da tener conto della relazione col mistero (nell'accezione senz'altro religiosa, ma anche laica del termine) che presiede al senso ultimo del vivere. Tale relazione costituisce la decisiva bussola di orientamento e il supremo criterio di discernimento di ogni esperienza culturale e sociale in cui l'uomo cerca e ritrova se stesso. Come sta a dimostrare, dal punto di vista storico, il riferimento discriminante di ogni concreta società al mistero, che a sua volta, proprio a partire dalla sua espressione culturale, può essere decifrato insieme nella sua unità invitante e nella sua dinamica convivialità. Perché è uno il "progetto" sull'uomo e dell'uomo, che di fatto nella sua configurazione nello spazio e nel tempo

può assumere — non solo a partire dall'uomo, ma *in primis* a partire dal rendersi presente alla storia del mistero nella sua concreta incidenza — quella molteplicità di figure che non ne contraddice ma ne propizia l'unitarietà, la direzionalità e la convergenza.

9. A partire di qui diventa praticabile leggere e orientare il percorso oggi ineludibile della coesistenza delle diverse società nell'orizzonte della società planetaria in via di costituzione: non solo in rapporto a mondi culturali distinti storicamente e distanti geograficamente, ma anche all'interno di una medesima compagine sociale e statale.

A tale fin è certo prioritario apparecchiare con realismo e lungimiranza quel quadro culturale di riferimento e quello spazio civile di convivenza che sia autenticamente laico — in quanto non direttamente legato a una confessione religiosa — ma sappia al contempo mediare con plausibilità ed efficacia i riferimenti antropologici positivi e integrali che, essendo libera espressione delle diverse esperienze e tradizioni culturali e religiose, al tempo stesso e per ciò stesso convergono nella delineazione di una comune piattaforma di vita sociale.

Ma al tempo stesso è essenziale la maturazione della coscienza che ognuna delle società dell'uomo è autentica estrinsecazione dell'ethos che fa l'uomo uomo quando dal suo intimo si fa sempre di nuovo aperta verso la sorgente che l'origina e la meta cui tende. Solo così, con discernimento e responsabilità, essa sarà aperta anche verso l'altro: nella promozione di una società planetaria che graviti attorno alla condivisa ricerca dell'uomo a ritrovare se stesso nel dono sincero di sé.

Di qui la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel «soggetto più grande» — per dirla con le parole di papa Ratzinger — che per sé è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto del mistero: comunità nelle quali la relazione giusta e fraterna tra le persone — che per i cristiani in tutti e in ciascuno attinge allo Spirito di Gesù che “soffia dove vuole” — comunichi il proprio timbro alla relazione fra le diverse culture, forgiando un ethos condiviso di vita capace di farci abitare in libertà, da cittadini e non da stranieri, la società planetaria.

piero.coda@iu-sophia.org