

La laicità in alcune note di Levinas

di Carmelo Meazza

In un breve saggio dal titolo “Laicità e pensiero giudaico”, pubblicato nel 1960, Emmanuel Levinas scrive le seguenti parole: “il governo di Dio consiste, nel giudaismo, a sottomettere gli uomini all’etica piuttosto che ai sacramenti sicché la categoria sociologica di religione non aderisce al fenomeno giudaico”.

Si parla dunque di laicità e di religione e del contributo della tradizione giudaica al moderno concetto di laicità. Evidentemente Levinas ritiene che una discussione sulla laicità estranea all’apporto giudaico sarebbe parziale, insufficiente e senza memoria. Il passo è molto intenso e concentrato ma risulta evidente una simmetria di contenuti: da un lato i fenomeni del religioso e una complessa economia di legami, sacramenti e misteri, dall’altro un certo Dio e una sottomissione all’etica.

Il piano dell’etica e il piano del religioso possono trovarsi in aperta e forte tensione.

Nello stesso saggio troviamo un altro passo ancora più esplicito sull’apporto giudaico alla laicità. Dice così: “Da qui l’idea che i rapporti interumani, indipendenti da ogni comunione religiosa, nel senso stretto del termine, costituiscano, in qualche modo, l’atto liturgico supremo, autonomo rispetto a tutte le manifestazioni della pietà rituale”. La religione dei sacramenti e della pietà rituale corre evidentemente il rischio di smarrire l’intuizione centrale dell’esperienza



del Dio di Israele: il governo di Dio rimanda ai rapporti interumani emancipandoli dal legame semplicemente religioso.

Così, per Levinas, il nucleo laico del pensiero giudaico avrebbe il proprio sito d'esperienza nella relazione etica con l'altro uomo. Se la liturgia del religioso trascura o misconosce questa relazione come atto liturgico supremo, diventa un pericolo non solo per la laicità ma per la stessa esperienza del Dio di Israele.

Se si segue e si confida in questi passi di Levinas dunque (e li si prende almeno come un possibile, autorevole, commento di una lunga tradizione rabbinica), il laico irreligioso, il moderno laico erede della tradizione illuminista troverebbe questa indicazione sulla quale cimentarsi con impegno: la laicità è possibile solo al tramonto di una particolare esperienza religiosa così come una certa esperienza del Dio di Israele verrebbe tradita se il momento religioso, semplicemente religioso, non fosse abbandonato. Il punto di volta sarebbe proprio qui: un Dio che orienta verso la relazione con l'altro uomo come liturgia più alta deve come sconoscere ogni altra liturgia. Ogni altra liturgia, ogni altro sacramento che non abbia il proprio orientamento fondamentale in questa relazione non può che essere un pericolo per questo Dio di Israele. Come sanno gli studiosi di queste cose, non è un caso che Levinas faccia iniziare la deposizione del religioso nel mondo ebraico nel momento in cui Abramo avverte il comandamento del non uccidere suo figlio Isacco.

Si potrebbe dire: da quel momento la stessa relazione verticale con il Dio dell'Alleanza esclusiva cambia o può cambiare natura.

Ora, stiamo attenti, orientare verso l'altro uomo come liturgia più alta non significa indicare verso un luogo stabile e sicuro. L'incontro umano è il luogo più insicuro per eccellenza. Anche il semplice buon senso sa che maggiore è l'apertura verso l'altro, più alto è il rispetto della sua alterità, maggiore è l'insicurezza del tempo, maggiori sono i rischi di perdere tutto. Forse occorre comprendere l'esodo ebraico alla luce di questo Dio che orienta verso una speciale intelligenza e passione per l'incontro tra uomini e come una disposizione ad attraversare e coltivare la fecondità di questo rischio così grande.

Per dare il giusto senso alla deposizione del religioso come ambito del sacramentale il laico di cultura illuminista dovrebbe leggere con attenzione anche questo passaggio dell'articolo di Levinas. Scrive così a un certo punto: "La vera correlazione tra uomo e Dio dipende da una relazione tra uomo e uomo, di cui l'uomo assume la piena responsabilità come se non ci fosse un Dio su cui contare".

Se tracciamo una linea di coerenza tra questi passi dobbiamo dire così: il momento del religioso che si esercita e si esaurisce nelle pratiche dei culti e dei misteri quasi sempre ha la sua anima nell'invocazione di un Dio su cui contare. Un Dio cioè nel quale trovare un'assicurazione del proprio tempo avvenire. Un Dio per la propria insostituibile salvezza. Un Dio chiamato in causa nei tribunali perchè non può essere accordata fede e fiducia senza un legame stabile con qualcosa o con qualcuno.

Ebbene, sembra di capire, contare sull'assicurazione di un Dio compromette l'orientamento verso il Dio di Israele.

L'etica cioè l'orientamento verso la prossimità dell'altro uomo, è possibile, solo nella deposizione di questa assicurazione, cioè come scrive con molti rischi Levinas, "come se non ci fosse un Dio su cui contare". Il momento laico dell'esperienza giudaica avrebbe proprio qui il suo momento focale. Monoteismo che si orienta verso un Dio fino a doverlo sospendere per restare orientati verso di lui.



Crede negli uomini e non in Dio, così frequentemente si sente ripetere, tra le culture che si dichiarano ostili o persino nemiche di ogni fede religiosa.

Umanesimo laico si dice anche in questi casi. Levinas forse direbbe così: credere negli uomini e non in Dio non garantisce affatto una deposizione del Dio della certezza e dell'assicurazione religiosa. Una qualche divinità può sempre costituirsi tra uomo e uomo a rendere impossibili il rischio e la fecondità della fede. Ecco perchè l'esperienza del Dio di Israele e si potrebbe aggiungere, guardando dopo Levinas, la stessa fede dei cristiani, e di altre esperienze di Dio, non possono rappresentare ciò che deve essere semplicemente sospeso per guadagnare un certo orizzonte della laicità.

Il Italia la nascita del Partito democratico è certamente il fatto più significativo della politica degli ultimi tempi. E' naturale che vi sia una grande attenzione.

Mi sentirei di dire che l'identità del suo riformismo dipenderà in gran parte dal modo con il quale esso si confronterà con l'esperienza del religioso. Direi di più, se questo confronto non avrà tutta la serietà e la modernità che merita, il rischio più grave sarà un riformismo impotente, leggerissimo, svuotato della radicalità che la crisi della politica e della società italiana richiederebbe. Se questo confronto non avverrà in un quadro di forte innovazione teorica e politica, con linguaggi anche inediti e audaci, non solo sarà a rischio la sintesi con la componente proveniente dalla tradizione del popolarismo cattolico, ma la lunga e complessa storia della sinistra italiana non troverà una nuova via tra un riformismo in ultima istanza impotente e un radicalismo che sindacalizza tutte le istanze della critica e della protesta sociale senza mai guadagnare una prospettiva di governabilità.

La storia del Novecento mostra come le teologie e le culture religiose si siano confrontate in vario modo e con insistenza con le tradizioni provenienti dal marxismo e dal leninismo. Non è invece avvenuto il contrario se non episodicamente e marginalmente. Sia per i comunisti che per i socialisti la questione religiosa ha coinciso largamente con il problema cattolico, a sua volta orientato dall'interesse dell'egemonia, delle alleanze, del nuovo blocco storico, della questione meridionale.

Per molta intelligenza teorica della sinistra il religioso in gran parte ha coinciso con il momento ideologico del dominio di classe.

Occorre invece convincersi che occorre guardare ad esso con occhi nuovi. Lo rendono possibile i grandi cambiamenti del nostro tempo e la stessa crisi del fenomeno religioso nelle società post secolari.

Anche il mondo di ispirazione cristiana, confluito nel PD, dovrebbe compiere una riflessione accurata sulla propria storia.

Se la fede religiosa può contribuire a promuovere un mondo nuovo, la relazione tra fede e religione che si ricava dal grande insegnamento di Jacques Maritain non è forse più pienamente adeguata.

Il suo neotomismo lo portava a una sottile distinzione tra la sfera delle cose temporali e la sfera degli eventi spirituali. Questa distinzione ha consentito a molti cattolici di lasciar fuori dallo spazio pubblico del loro impegno politico l'appartenenza religiosa. Il cattolico impegnato nella politica non si sentiva espressione di una Chiesa e questo gli consentiva di difendere, anche con determinazione l'ambito della laicità dello Stato. Tutto questo, tuttavia, nel tempo, e al di là di straordinarie e luminose testimonianze, può avere provocato una pericolosa deriva dell'impegno dei cattolici in politica: la fede restava confinata nell'intimo e nel mondo privato del credente, incapace di reagire alle degene



razioni dell'ethos collettivo e della politica; la santità privata poteva coesistere con una spregiudicata e a volte cinica condotta pubblica.

Non solo. In questa prospettiva la dimensione semplicemente religiosa della fede, non veniva messa in discussione ma alla fine rafforzata e rilanciata. Solo una certa espressione pubblica della fede, infatti, può decostruire il rischio di una caduta nel semplicemente religioso. Potrà sembrare incoerente e controintuitivo, ma esperienza privata della fede e intervento pubblico (persino con altissimi toni) delle religioni coesistono pienamente.

Così come, all'opposto, possono coesistere pienamente impatto pubblico della fede individuale ed estrema discrezione delle religioni nella sfera sociale e politica.

L'esperienza religiosa porta in sé, drammaticamente, un enorme conflitto.

Può presentarsi come una potente forma di appropriazione di ciò che è comune. E quando questo accade c'è sempre un Dio pregato e venerato come proprio, c'è sempre un'elezione speciale ed esclusiva nella preghiera di questo Dio Mio. I grandi monoteismi si sono sempre combattuti nell'ordine di una preghiera come questa. Non a caso il pegno simbolico di questa guerra è consistita nell'occupazione e nel presidio di luoghi santi e sacri.

La fede religiosa può orientare però in tutt'altra direzione. Nessun'altra esperienza è arrivata a ritenere che un legame tra uomini possa garantire l'avvenire solo se ciascuno è disposto a perdere persino il nucleo più intimo in cui il proprio Io si individua. Ora, questa radicalità non può essere certo un programma di governo. Né un manifesto politico progettuale. Tuttavia, occorre riconoscere, al di là di tante questioni aperte, che la critica militante verso i mali del nostro tempo riesce a non cedere allo spirito di rassegnazione, di complicità o di adattamento solo quando non è ostile o estranea alla fede religiosa e alla forza utopica in essa contenuta; naturalmente quando conserva la tensione laica di cui ci parla Levinas.

