

**Per chi suona la Martinella**  
**Religione, politica e radici cristiane secondo Marcello Pera**

*di Francesco Coniglione*

La Martinella è lo strumento che il Presidente del Senato fa squillare all'inizio o al termine delle sedute; ed è anche il titolo della raccolta dei vari interventi che il Presidente del Senato Marcello Pera ha in varie occasioni svolto nel corso del 2003 e del 2004, ora raccolti insieme e pubblicati in bella veste grafica<sup>1</sup>. Il contenuto di questi due volumi è significativo perché permette di comprendere meglio le coordinate di fondo di quanto Pera ha scritto insieme al cardinale Joseph Ratzinger, ora papa Benedetto XVI, in *Senza radici*<sup>2</sup> (che ne riprende, modificandoli, alcuni saggi), fornendoci un punto di vista più ampio per meglio intendere le prese di posizione degli ultimi due anni di Pera. È una buona occasione per cercare di capire i concetti che stanno alla base delle riflessioni politico-filosofiche della seconda carica dello Stato, allargando ove necessario lo sguardo anche ad altri suoi scritti, successivi e anteriori. Non siamo – a mio avviso – di fronte a estemporanee manifestazioni di un politico troppo legato al proprio ruolo di parte, ma ad un orizzonte culturale che, pur avendo qualche legame di carattere metodologico con il suo passato itinerario intellettuale, è mutuato per molti aspetti da consistenti correnti del pensiero europeo e americano, anche se espresse in un tono volutamente semplice e didascalico.

1. *Relativismo, tolleranza e multiculturalità*

Iniziamo da quello che sembra essere divenuto il *leit-motiv* non solo di Pera, ma di tanta pubblicistica politico-filosofica dei nostri giorni e che ha ricevuto un autorevole avallo anche da parte del nuovo papa Benedetto XVI. Ci riferiamo alla *critica del relativismo* ed ai concetti ad esso connessi di *tolleranza e multiculturalità*, che per Pera hanno un valore strategico in quanto servono da chiave interpretativa per esprimere giudizi più propriamente politici sulla politica dell'Europa e degli Stati Uniti, in relazione ai problemi pressanti del terrorismo internazionale e del confronto/scontro con l'islamismo.

La filosofia della tolleranza, ci ricorda Pera, è nata precipuamente dalla necessità di porre fine alle guerre di religione e ha avuto un ruolo fondamentale nella edificazione delle moderne società liberali, permettendo di creare quella *open society* il cui apostolo nel secolo scorso è stato Popper. Tuttavia i benefici effetti apportate alla nostra società dalla filosofia della tolleranza non devono farla fraintendere: essa non può significare semplicemente prendere atto delle differenze culturali e religiose, ma innanzi tutto *capire* l'altro ed essere in grado di *confrontarsi* con lui. Il confronto non è

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Pera, *La Martinella 2003*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004 e Id., *La Martinella 2004*, ed. cit., 2005.

<sup>2</sup> Cfr. M. Pera, J. Ratzinger, *Senza Radici*, Milano, Mondadori, 2004.

qualcosa di accessorio e irrilevante: significa necessità di prendere sul serio l'altro, credere che da esso si possa trarre qualche insegnamento; indica disponibilità all'apprendimento ed al cambiamento. Senza di esso la tolleranza non si risolverebbe che nella semplice aggregazione di individui, segregati ciascuno all'interno della propria cultura. Inoltre, la tolleranza presuppone come sua condizione il «principio del rispetto», che deve essere reciproco perché «si può rispettare chi a sua volta ci rispetta»<sup>3</sup>; solo in questo modo è possibile instaurare quel rapporto positivo che può motivare il bisogno di apprendere l'uno dall'altro<sup>4</sup>. Il confronto, che si esplicita nel *dialogo*, è alla base della stessa democrazia, in quanto le è tipico la possibilità del cambiamento mediante un appello alla ragione, la sola facoltà umana ad essere coinvolta nel rapporto dialogico<sup>5</sup>. Tolleranza e rispetto implicano il fatto che sia possibile cambiare anche le proprie le idee e non solo quelle dell'altro, appunto perché quest'ultimo non viene ritenuto inferiore o privo di valore, ma esso stesso portatore di idee e valori che in linea di principio possono essere positivamente valutati ed eventualmente accolti. Altrimenti la tolleranza degenererebbe in indifferenza e in equipollenza di ogni credo; invece «il rispetto è *più* della tolleranza»<sup>6</sup>, in quanto «può essere dato solo a persone e tradizioni di cui si riconoscano il valore»<sup>7</sup>. Esso è virtù *attiva*, non meramente passiva, e impone la discutibilità e confrontabilità di tutte le tradizioni e la possibilità di giudicare qualcuna migliore o preferibile.

Ovviamente il *rispetto*, continua Pera, non deve essere portato solo verso la cultura dell'altro, ma innanzi tutto verso la propria. Solo grazie al rispetto si difende l'essenza della tradizione liberale occidentale: la società aperta nasce non dall'indifferenza, «ma dal dialogo e dal confronto serrato tra punti di vista diversi, dal rispetto, appunto, delle tradizioni [...]». *La nostra cultura non si basa sulla mera tolleranza, ma sul rispetto, che include la volontà di conoscere le ragioni del dissenso, l'abitudine al dialogo e al confronto, e la costante ricerca di compromessi ragionati che salvaguardino la coesistenza pacifica*<sup>8</sup>. Ed invece proprio questo è quanto negato dal relativismo, perché esso predica che tutte le culture sono eguali, con ciò mancando di rispetto verso la *propria* cultura. La tolleranza viene allora intesa come una «virtù residuale». In tal modo, però, il relativismo cade in contraddizione perché invoca la tolleranza come effetto della indifferenza e della equipollenza tra le culture e non si accorge che essa è il portato di una specifica cultura, la nostra, la quale per ciò stesso dovrebbe risultare superiore alle altre: «Se la nostra cultura non potesse essere giudicata migliore dell'altrui, allora neppure la tolleranza potrebbe essere professata e praticata nei confronti degli altri»<sup>9</sup>. E in tal modo il relativismo si autoconfuta.

È pertanto assai stretto il nesso che Pera stabilisce tra tolleranza e relativismo: la prima è inconciliabile con la professione del secondo, diversamente da come di solito si pensa, ovvero che sia il relativismo e l'indifferentismo tra valori e culture a garantire la reciproca tolleranza. Insomma, ritenere la tolleranza un valore da garantire e rispettare significa al tempo stesso riconoscere che la civiltà che ad essa ha dato origine sia – almeno per questo aspetto, il più importante per ogni sostenitore della

---

<sup>3</sup> M. Pera, *L'Islam in Italia*, in *La Martinella 2003*, cit., p. 73.

<sup>4</sup> Cfr. M. Pera, *Le conseguenze delle filosofie*, in *La Martinella 2003*, cit., pp. x-xi.

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Israele, l'Europa e l'Islam*, in *La Martinella 2003*, cit., p. 57.

<sup>6</sup> Id., *L'Islam in Italia*, cit., p. 73.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 73-4.

<sup>9</sup> M. Pera, *Le conseguenze delle filosofie*, in *La Martinella 2003*, cit., pp. xi-xii.

società aperta – superiore alle culture e alle società che ad esso non danno spazio, in pratica a tutte le civiltà che non hanno seguito il corso storico dell'Occidente. Tuttavia, se la tolleranza non presuppone affatto il relativismo, perché si può essere tolleranti pur avendo una forte fede (religiosa o laica), è anche vero il contrario, ovvero che il relativismo di solito genera tolleranza: chi sia convinto che ogni credo sia equivalente all'altro, non sarà disposto a battersi per esso, a meno che non lo utilizzi come *instrumentum regni* (come ad es. il politico ateo che difende la religione cattolica perché utile al controllo delle masse). Inoltre, non si vede il nesso tra rispetto per la propria cultura e relativismo: forse il ritenere gli altri essere umani eguali a me significa non aver rispetto per me stesso? E allo stesso modo, il ritenere tutte le culture eguali equivale forse a non aver rispetto per la propria? O non piuttosto ad aver rispetto anche per le altre? E che significa per il non-relativista che le culture *non* sono tutte eguali? Ovviamente sarebbe un banale truismo pensare che non lo siano *di fatto*, in quanto la diversità delle culture e dei costumi morali e religiosi è qualcosa che ci sta tutti i giorni sotto gli occhi. Allora può solo voler dire che esse non sono eguali in quanto alcune (o una) di esse sono *migliori* delle altre. Ma così si scende sul piano delle valutazioni assiologiche e bisogna precisare rispetto *a cosa* si sceglie la qualificazione di «migliore»: rispetto al progresso tecnologico, alla quantità di beni materiali a disposizione, al grado di felicità dei suoi membri, alla libertà personale di movimento spaziale e sociale, alla integrazione con l'ambiente, alla intensità del sentimento religioso, al grado di comunitarismo e solidarietà? E così via.

Sembra che la risposta sia per Pera chiara: la nostra cultura è superiore alle altre perché in essa vige la tolleranza, che è una delle caratteristiche fondamentali della società aperta. Ma il confronto con le culture altrui può esaurirsi del tutto in ciò? La superiorità non è un concetto *monolitico*, una idea olistica che tragga alimento solo dalla accettazione o meno della tolleranza a prescindere da tutti gli altri valori che compongono culture assai complesse come quelle contemporanee. Si potrebbe tranquillamente ammettere la superiorità occidentale per tale aspetto – e pertanto ritenere la tolleranza un valore da accettare e condividere – eppure restare fedeli agli altri valori della propria cultura ad esso non logicamente connessi e quindi non confliggenti. Se non fosse così, verrebbe meno lo stesso dialogo e confronto tra culture, che non può consistere semplicemente nella sostituzione della «inferiore» con la «superiore», ma piuttosto nella *ibridazione* tra esse, come lo stesso Pera altrove ammette quando, riferendosi al problema della convivenza di molteplici culture nell'ambito della stessa compagine civile e statale, afferma che «da vera integrazione richiede che a ciascuna comunità sia riconosciuto il diritto di ibridare ciascun'altra»<sup>10</sup>.

Con ciò veniamo condotti naturalmente al problema del *multiculturalismo*. Anche in questo caso si tratta di distinguere il modo in cui esso viene affrontato da una prospettiva relativistica da quello che per Pera è il modo corretto di intenderlo. Innanzi tutto bisogna partire dal riconoscere che l'esistenza di culture e religioni diverse, e spesso assai divergenti, è un fatto sempre più presente nelle società contemporanee, che pone grossi problemi di convivenza. Pera esamina le tre possibili soluzioni che di solito vengono proposte: quella dell'ospitalità di Derrida, cui rivolge delle critiche in gran parte condivisibili; quella del comunitarismo di Charles Taylor, che anche in questo caso viene criticata non a sproposito; ed infine quella della

---

<sup>10</sup> Id., *Israele, l'Europa e l'Islam*, cit., p. 57.

neutralità dello Stato tipica del liberalismo classico, la quale soffre a suo avviso del limite che spesso non tutti i valori sono *compossibili* (come è avvenuto nel caso della *querelle* sul velo islamico), per cui lo Stato finisce per imporre un certo comportamento pubblico che contrasta con i valori di una data comunità, dimostrando con ciò di non essere affatto neutrale; il principio liberale della neutralità dello Stato viene quindi meno. Il che palesa come la sfera pubblica non sia, né può essere, uno spazio vuoto. Infine viene presentata la soluzione di Popper, accettata da Pera, la quale permette di superare i limiti delle altre concezioni in quanto riconosce il conflitto di valori come una caratteristica del mondo contemporaneo e tuttavia delinea una società che garantisce le libertà individuali senza portare alla propria autodistruzione. Ciò grazie al *dialogo* (che come suo *organon* ha, nella terminologia di Pera, la «dialettica»), alla cui base v'è un atto normativo: il «*principio di impegno al dialogo*», che porta naturalmente al *rispetto*<sup>11</sup>. Scopriamo così che la posizione di Pera è nella sostanza la medesima di Popper, la quale a sua volta non coinciderebbe affatto con la concezione liberale classica fondata sulla neutralità dello Stato.

Ciò che però non emerge con chiarezza da quanto Pera dice in merito alla prospettiva popperiana è in che senso essa sia radicalmente diversa da quella liberale: forse per i liberali non era ammesso il dialogo? O forse questi ritenevano che le culture dovevano restare chiuse in se stesse ed entrare in contatto solo esteriore, di mera contiguità spaziale, solo nello spazio vuoto di valori assicurato dalla sfera pubblica? E poi, la posizione dialogica popperiana sembra tenere finché si resta fermi alle enunciazioni generali. Ma se la si commisura con le stesse concrete questioni poste al liberalismo classico (quale quella del velo islamico), allora sorge qualche dubbio sulla sua efficacia. Gli islamici su molte questioni non vogliono dialogare: il velo, ad esempio, è imposto dal loro libro sacro, che è la parola di Dio, e quindi non possono transigere su di esso. Che fare in questo caso? Insomma, come si applicano le idee popperiane nei confronti di coloro che di dialogo non vogliono sentir parlare e che anzi rigettano tale possibilità vedendo nei principi che ne stanno alla base, e che sono quelli della società aperta, l'opera del «demonio» occidentale? Sembra riconoscere il problema lo stesso Pera quando afferma che «ci sono vincoli» da porre, aggiungendo: «È necessario un controllo degli individui e dei gruppi fanatici, integralisti e aggressivi che si oppongono al pluralismo delle tradizioni e dei valori. Ma ciò non va visto come una forma di violenza della maggioranza, o del gruppo ospitante, a proprio vantaggio. Al contrario, si tratta della rivendicazione dell'antidogmatismo della società aperta, a vantaggio di tutti e di ognuno»<sup>12</sup>. Ovvero il *limite del dialogo* consiste nella accettazione dei valori della società aperta: chi – come i gruppi islamici radicali oggi, oppure i cristiani per circa 1900 anni della loro storia – li rigetta, può essere legittimamente «limitato» nella espressione dei suoi valori. Per cui diventerebbe ammissibile, sempre per citare il caso celebre, imporre di non indossare il velo o assumere altre misure del genere, se queste garantiscono la sopravvivenza di quella società aperta che dobbiamo difendere, ad esempio allo scopo di riconoscere

---

<sup>11</sup> Id., *La guerra, l'Europa e noi*, in *La Martinella 2003*, cit., p. 64.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 65. È questo il ben noto «paradosso della tolleranza» già individuato da Popper e ora divenuto un punto fermo della politica neocon: «A tolerant society has an obligation to be tolerant. Except to those so intolerant that they themselves would abolish tolerance. Call it situational libertarianism: Liberties should be as unlimited as possible – unless and until there arises a real threat to the open society» (C. Krauthammer, *Situational libertarianism*, 12.8.2005, in <http://www.townhall.com/columnists/charleskrauthammer/ck20050812.shtml>).

le persone e lottare concretamente il terrorismo.

In ogni caso da queste premesse discende, sul piano delle politiche concrete da attuare, che si deve rigettare, per Pera, la posizione di chi pensa che le diverse culture debbano convivere le une accanto alle altre senza la possibilità di reciproche confluente. Tale approccio è una tipica conseguenza del relativismo culturale, per il quale ogni cultura è di per sé inconfondibile con le altre e quindi ha un valore che non deve essere smarrito o annacquato, ma piuttosto preservato. Pera preferisce parlare di «integrazione culturale», la quale però non è questione di leggi o di ordine pubblico, ma di mentalità, di cultura: «Dobbiamo far sì che l'immigrato conosca la nostra storia e, soprattutto, la nostra cultura. E dobbiamo indurre noi stessi all'atteggiamento di disponibilità ad apprendere dalla sua storia e dalla sua cultura»<sup>13</sup>. E quindi non indottrinare, ma da entrambe le parti saper dialogare e comprendere la cultura altrui, senza per questo rinunciare alla propria, ma arricchendosi nello scambio. Per cui auspica un Patto o Accordo con le comunità islamiche, simile al Concordato, provvisorio e perfezionabile.

Tuttavia questi toni moderati e sostanzialmente condivisibili sono, a mio avviso, in contrasto col multiculturalismo inteso come convivenza separata ed autonoma di identità diverse, ciascuna governantesi con proprie leggi e costumi, aventi un mero limite passivo in quelle dello Stato in cui si trovano. Ma se questo è vero, allora due conseguenze ne discendono: innanzi tutto trova forza l'idea di una religiosità che *deve* essere confinata nel privato, senza avere la pretesa di trasformarsi in moralità pubblica; in secondo luogo, deve essere *rafforzata* la concezione dello stato laico, del tutto indifferente e neutrale rispetto alle particolari tradizioni religiose in esso conviventi, perché solo in questo modo potrà accreditare la propria autorevolezza e promuovere l'*integrazione* sociale e culturale. Insomma se la scuola è pubblica e laica *per tutti* (quindi sono vietate le scuole cattoliche, musulmane ecc.), se i simboli religiosi *di tutti* sono confinati negli spazi di culto ad essi propri e così via, allora i cittadini sono condotti a convivere in uno spazio che li porta necessariamente a confrontarsi, dialogare, conoscersi, facilitando l'integrazione e l'ibridazione tra le loro culture<sup>14</sup>. Per usare la metafora di Clifford Geertz, ripresa da Giorello, la società aperta e libera è simile ad un bazar levantino in cui ciascuno espone le proprie merci e nessuno è costretto ad acquistare alcunché<sup>15</sup>; tuttavia, aggiungiamo, solo grazie al fatto che esiste uno spazio espositivo neutrale e aperto a tutte le mercanzie v'è la possibilità che ciascuno scelga ciò che più gli aggrada, magari facendo un confronto comparativo tra quanto è esposto. Giacché la caratteristica più tipica della civiltà europea non è, né è mai stata, quella di restare attaccata ad una propria identità astoricamente definita, come un'ostrica allo scoglio, ma proprio quella di saper superare le identità particolari, di unificarle in un contesto più ampio, di pervenire ad una cultura universale, comunemente condivisa, in cui le singole identità religiose e culturali venivano gradualmente a perdere la propria fisionomia esclusivista e totalizzante: è stata questa stata l'opera dell'ellenismo e quindi di Roma; poi la grande avventura dell'Europa moderna che si è via via svincolata da un cristianesimo

---

<sup>13</sup> M. Pera, *L'Islam in Italia*, in *La Martinella* 2003, cit., p. 74.

<sup>14</sup> Ogni tanto si ode al proposito qualche voce dotata di buon senso, come quella di P. Ignazi, *La risposta giusta è l'integrazione*, in *Il Sole 24 Ore*, 29.7.2005, p. 7.

<sup>15</sup> Cfr. G. Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, 2005, pp. 67-9.

esclusivista per allargarsi alla concezione illuminista di un'identità cosmopolita, universale, sulla cui base sono potute nascere le società moderne, liberali e democratiche. «Le società potenti sono universalistiche, quelle deboli sono particolaristiche»<sup>16</sup>. Proprio la critica di tale universalismo e la difesa delle identità finisce per essere un inconsapevole alleato a tutti coloro che vedono nella civiltà occidentale un nemico e così sono incoraggiati ad un parallelo riscoprire le proprie «radici»: le culture finiscono sempre più per indigenizzarsi con una progressiva, inevitabile erosione della cultura occidentale e della sua civiltà<sup>17</sup>. *Ed è proprio questo quello che vogliono tutti i fondamentalisti*: quelli cattolici, che ritengono la religione debba avere una dimensione pubblica, reclamano sussidi per le loro scuole, insegnano la propria religione in quelle pubbliche a spese dello Stato e vogliono imporre le proprie norme etiche mediante la legislazione<sup>18</sup>; ed è quelli islamici, che paventano possa annacquarsi la propria fede e magari preferiscono far vivere la propria gente in ghetti musulmani purché la loro «identità» rimanga intatta ed anzi sia alimentata dalla discriminazione e dalla differenza<sup>19</sup>; e, si potrebbe continuare, è quel che vuole il fondamentalismo ebraico, che aspira ad uno stato confessionale e rigetta la possibilità di uno stato laico che faccia smarrire la purezza della fede dei Padri<sup>20</sup>. Non si può effettuare una vera

---

<sup>16</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000, p. 154.

<sup>17</sup> Parla di «indigenizzazione» delle civiltà non occidentali S. Huntington (*op. cit.*, pp. 124-31), la cui manifestazione più evidente è per lui è «la reviviscenza della religione in tante parti del mondo e, più specificamente [la] rinascita culturale in atto nei paesi asiatici ed islamici, in parte generata dal loro dinamismo economico e demografico» (p. 131).

<sup>18</sup> Negli Stati Uniti – tanto spesso invocati come esempio e modello da seguire – «dal periodo coloniale sino ad oggi, fu stabilito con largo consenso che il sostegno e il supporto alla religione non dovesse essere fornito dallo Stato nazionale o dal capo di governo, ma dalle persone stesse nelle loro associazioni. Se la gente smettesse di supportare le istituzioni religiose, esse scomparirebbero. / Questa realtà impone uno straordinario senso di responsabilità al fedele e lo coinvolge direttamente nel compito di assicurare un futuro alla fede.» (R.A. Sirico, *Il caso americano*, in L. Paoletti, a cura di, *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 80. Sirico è un sacerdote cattolico di ispirazione neocon, con posizioni vicine a quelle del teologo Michael Novak, come si evince dal sito dell'*Acton Institute*, da lui presieduto – [www.acton.org](http://www.acton.org)). In Italia forse accadrebbe il contrario: visto lo scarso senso di responsabilità dei fedeli (che diventano tutti «laicisti» quando devono mollare qualche quattrino), le istituzioni religiose correrebbero gravi pericoli di estinzione se non ci fosse il finanziamento e il supporto economico dello Stato (cioè di un prelievo *coattivo* anche a danno di coloro che fedeli *non* sono). Osserviamo infine che anche la «religione civile» americana – da Pera vista come un esempio cui ispirarsi – ha avuto gli stessi effetti di privatizzazione della religione che sono paventati in Europa, e in Italia in particolare (cfr. P. Donati, *Lo spazio difficile della laicità. Per una qualificazione religiosa della sfera pubblica*, in L. Paoletti, *op. cit.*, pp. 98-9).

<sup>19</sup> Come osserva giustamente Ermanno Bencivenga (*Le due Americhe. Perché amiamo e perché detestiamo gli USA*, Milano, Mondadori, 2005, pp. 78-81), per un autentico fondamentalista islamico l'America costituisce il male assoluto, il Satana, perché appunto propone un modello di convivenza che potrebbe essere alla lunga attraente per gli stessi musulmani. Per cui il terrorismo è perseguito come il modo più efficace per sconfiggere quell'America incarnante questo modello di società aperta, pericolosamente infettiva per la propria identità, e quindi per sospingerla verso una dimensione beccera ed arrogante, facendone emergere il volto più inquietante, assetato di vendetta e intolleranza. È una trappola tesa con efficacia all'Occidente, nella quale l'oligarchia americana ben volentieri cade perché solo in questo modo può difendere i propri privilegi e sconfiggere quell'altra America democratica e aperta, che costituisce quel volto della speranza e della libertà che ha sempre attratto gli immigrati.

<sup>20</sup> Da questo punto di vista avrebbe ragione J. Ratzinger quando vede la contraddizione fondamentale e lo scontro tra culture non tanto come un evento interreligioso, quanto piuttosto come un conflitto tra una visione radicalmente secolarizzata e illuminista dell'uomo, che lo vorrebbe emancipato da Dio e dalle radici religiose della vita, e le grandi culture religiose, e tra queste le tre religioni

politica di integrazione se si ha la coda di paglia, ovvero se si critica il «laicismo»<sup>21</sup> e si lamenta la scarsa presenza cattolica o cristiana nella società e nella sfera pubblica. Allora, in mancanza di una effettiva politica di integrazione, si finisce per optare in favore del multiculturalismo, con tutti i guasti che questo arrecherà e ha già comportato (l'Irlanda del Nord ne è un caso eloquente); e, se questo poi fallisce, non resta che la guerra santa.

Ritornando a Pera, è da notare che le sue posizioni in merito a questi problemi sembrano subire una certa radicalizzazione quando si passa agli interventi di un anno dopo, quelli del 2004, e ciò particolarmente in riferimento alla questione identitaria, che via via assume sempre più rilevanza. Nel saggio *L'Islam in Italia* del febbraio 2003 (da cui sono tratte le idee prima esposte sul concetto di integrazione culturale) non v'è l'ossessione per l'identità, la quale viene vista come qualcosa *in fieri*, sempre riconfigurantesi attraverso il dialogo e mai definitiva, sicché si riconoscono le varieguate espressioni della cultura islamica e si stigmatizza il semplicismo di chi (il riferimento implicito ma evidente è a Samuel Huntington) ritiene le civiltà «come monadi incomunicabili e fatalmente destinate a confliggere». Il fondamentalismo e l'estremismo islamico è considerato solo «una componente, minoritaria ma consistente all'interno del mondo musulmano, fortemente ostile ai valori dell'Occidente»<sup>22</sup>.

Nella *Introduzione* al volume successivo, invece, i toni paiono cambiare: il concetto di identità sembra essere ora un deposito storico da recuperare, che affonda nel passato e che coincide con le religioni costituite e dogmaticamente intese e – più importante – da contrapporre alle altre tradizioni e all'Islam in particolare, perché solo rafforzando l'identità europea possiamo rispondere al suo attacco. Ora l'influenza di Huntington sembra essere più presente, con la sua convinzione che dopo la guerra fredda «l'elemento principale che determina associazioni e antagonismi tra gli stati è l'identità culturale», la necessità di contrapporsi agli «altri», di definire «chi siamo», di distinguere «noi» da «loro»<sup>23</sup>. Ne seguono tutte le martellanti argomentazioni sul nesso tra relativismo e crisi di identità dell'Europa, della quale assurge a simbolo la questione del mancato inserimento nella Costituzione europea del riferimento alle sue radici giudaico-cristiane, oltre a tutta una serie di ulteriori allarmi<sup>24</sup>.

Certo, il relativismo è stato sempre da Pera considerato «un veleno letale» in quanto esso, diversamente da quanto si crede, orienta ed educa: «il relativismo dei filosofi odierni conduce all'equipollenza dei valori, al multiculturalismo, al linguaggio politi-

---

monoteiste (cfr. J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena, Cantagalli, 2005, pp. 53-55).

<sup>21</sup> Di solito si attribuisce al laicismo – a differenza dalla laicità – una forma di assolutismo che manifesta tratti integralisti simili a quelli del fondamentalismo religioso, nella misura in cui vorrebbe impedire alla religione ogni spazio pubblico e qualsiasi influenza sulla società, per così dire estirpandone tutte le manifestazioni che varchino la mera interiorità della coscienza. È ovvio che inteso in questo senso esso è altrettanto inaccettabile quanto il fondamentalismo. Ma ciò ammesso, è tutt'altra cosa far oscillare il pendolo dall'altra parte e quindi ritenere che il non volere ridurre la religione a fatto privato debba significare una sua incidenza attiva – intesa come presenza determinante di una particolare confessione – nella legislazione pubblica di uno Stato, rivolta per definizione a tutti i cittadini di qualunque confessione e fede e per tale via mettere in discussione la *neutralità* dello Stato laico.

<sup>22</sup> M. Pera, *L'Islam in Italia*, cit., p. 75.

<sup>23</sup> S. Huntington, *op. cit.*, pp. 177-8.

<sup>24</sup> Cfr. un elenco di questi in M. Pera, *Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente*, Discorso pronunciato in apertura del Meeting dell'amicizia, Rimini, 21.8.05, § 2, in <http://www.senato.it/presidente/21572/21575/56671/composizioneattopresidente.htm>.

camente corretto, alla perdita delle proprie radici culturali o addirittura al timore di citarle, all'irenismo di maniera e, alla fine, anche alla resa intellettuale, morale e politica contro il nemico [...]. Questi esiti del relativismo a me non piacciono»<sup>25</sup>. Tuttavia tali radici culturali e religiose vengono in un primo momento definite in modo abbastanza generico; inoltre, ricollegandosi all'idea delle culture come ibrido, si afferma che «l'Europa si sta dimenticando di essere un ibrido tutto speciale: è figlia di Gerusalemme, di Atene, di Roma, e poi di Parigi, Amsterdam, Cambridge, Firenze, Pisa, Königsberg, dove sono nati e hanno operato i suoi tanti e celebri padri»<sup>26</sup>. Per cui è questa molteplice e variegata cultura (non *prevalentemente* quella giudaico-cristiana) a costituire la sua identità, che viene minata solo di recente dal relativismo, dallo scetticismo, dal postmodernismo, dal multiculturalismo e altre simili «piaghe» che affliggono l'Europa d'oggi, minacciandone il ruolo di protagonista avuto per secoli.

Tuttavia nel dicembre 2004, quando Pera si pone la «questione identitaria», il quadro complessivo all'interno del quale essa viene inquadrata è sensibilmente diverso. Ora viene strettamente collegata a tre questioni: la guerra in Iraq, la Costituzione europea e le discussioni in tema di bioetica. Per il primo aspetto viene avanzata la tesi che definire la guerra come «anti» (es. *anti*-totalitaria, o anche *anti*-terrorista) fa smarrire la questione della identità, che si riassume nella domanda: «Chi sono “loro” e chi siamo “noi”?»<sup>27</sup>. Ma il fatto che i terroristi islamici definiscano l'attacco contro l'Occidente una «guerra santa» ci impone a definirci in positivo, a dire chi siamo; e ciò non può essere fatto senza tener conto del risveglio religioso che sta avvenendo negli ultimi anni in Europa. Sicché ora per Pera il baricentro della definizione identitaria si sposta sempre più verso lo specifico religioso, visto come l'aspetto più caratterizzante e significativo della storia europea (come stanno a dimostrare le numerose citazioni simpatetiche tratte da discorsi del cardinale Ruini)<sup>28</sup>. Sono pertanto ritenuti elusivi e confusi i riferimenti al «patrimonio spirituale e morale» o alle «eredità culturali, religiose e umanistiche» contenuti nella Costituzione europea, la quale in tal modo non fonda una identità europea perché non parla ai popoli, ma solo ai governi, non allo spirito, ma alle istituzioni. A tale fondazione dell'identità europea possono contribuire i credenti (a condizione che rimettano in discussione «le forme storiche della propria natura confessionale») e i laici, purché si riconoscono credenti. Insomma una identità europea non può esistere al di fuori di un «credo», di

<sup>25</sup> M. Pera, *La filosofia e gli Hyksos*, in *La Martinella 2003*, cit., pp. 8-9.

<sup>26</sup> Id., *Israele, l'Europa e l'Islam*, cit., p. 61. L'idea che l'Europa sia figlia di Gerusalemme, Atene e Roma o – altrimenti detto – che l'Occidente abbia «tre capitali: Gerusalemme, Atene, Roma» (Id., *Democrazia è libertà. In difesa dell'Occidente*, cit., § 7) è la medesima del sacerdote neocon Michael Novak, riferita agli Stati Uniti (cfr. M. Novak, *L'ecologia morale del XXI secolo. Il XXI secolo sarà il secolo americano*, in AA.VV., *Le ragioni epistemologiche ed economiche della società libera*, a cura di F. Felice, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 89).

<sup>27</sup> È interessante notare che l'ultimo libro di S. Huntington ha appunto il titolo *Who are we? The Challenges to America's National Identity* (trad. it. *La nuova America. Le sfide della società multicultural*, Milano, Garzanti, 2005), a dimostrazione di come certi temi e domande siano trans-atlantiche.

<sup>28</sup> L'idea che la civiltà occidentale debba la sua identità a fattori che l'hanno caratterizzata per centinaia di anni prima che avvenisse la sua “modernizzazione”, e che tra questi quello più rilevante sia il cristianesimo, è stata sostenuta da S. Huntington (*op. cit.*, pp. 91-2). Tale preminenza data al fattore religioso giunge al punto di ritenere la Grecia come non appartenente alla civiltà occidentale a causa della sua religione ortodossa (*ib.*, pp. 234-6) ed è sintetizzata nell'affermazione che «l'Europa finisce là dove finisce il cristianesimo occidentale e iniziano l'islamismo e l'ortodossia» (*ib.*, p. 230).

una *fede*. Donde la formula del «dobbiamo dirci cristiani» che, a differenza di quella di Croce (figlia della «ragion pigra»)<sup>29</sup>, è figlia della «ragion pratica» di Kant, la quale soltanto non è elusiva e confusa, ma ci fa capire da dove veniamo e ci fa «sperare di trovare una direzione verso cui marciare».

Ne segue che ora la questione identitaria non si pone per Pera solo in relazione al *terrorismo* islamico, ma rispetto all'Islam *in quanto tale*, perché «il risveglio islamico è indipendente dal terrorismo e resterà anche se questo finisse, e perciò resterà la domanda su chi siamo noi e loro». Cambia anche il senso della stessa integrazione multiculturale, la quale ora pone il problema: «dentro quale cornice nostra vogliamo integrare le culture degli altri?»<sup>30</sup>. E la funzione sostanzialmente positiva che prima aveva la ibridazione, ora cede il posto alla preoccupazione che, con la diminuzione della popolazione e l'immigrazione incontrollata, «si diventa “meticci”»<sup>31</sup>. Come si vede la definizione di un quadro di riferimento preliminare, di una cornice *nostra*, viene visto come qualcosa non più negoziabile mediante il dialogo, ma piuttosto come un dato acquisito, un patrimonio da preservare perché solo in esso può consistere la nostra identità di europei. Per cui ora l'integrazione si configura non come un reciproco scambio ma piuttosto come impegno a far diventare gli «altri» «cittadini della nostra civiltà - con la nostra educazione, la nostra lingua, la conoscenza della nostra storia, la condivisione dei nostri principi e valori»<sup>32</sup>. Non si tratta solo di contrastare gruppi minoritari di terroristi islamici, ma di avere consapevolezza che «la guerra al terrorismo deve essere presa in tutti e tre i significati che ho detto, cioè come guerra contro gruppi estremistici, come guerra contro «stati canaglia», come guerra di civiltà»<sup>33</sup>. Ma se ora siamo all'interno del quadro di una *guerra tra civiltà* antagoniste, allora quali spazi restano per la *ibridazione* tra queste, tra le loro culture, per il dialogo e la reciproca cooperazione, così come prima era stato sostenuto? Sembra che si faccia sentire nel Pera più tardo l'influenza sia delle tesi di Huntington<sup>34</sup> – prima implicitamente rigettate – sia delle posizioni oltranziste della Fallaci, espresse in uno stile assai poco *politically correct*, come forse piacerebbe fare anche a Pera, impedito in ciò dal suo ruolo istituzionale.

---

<sup>29</sup> «[...] affermo che, oggi, i liberali devono dirci cristiani [...] Noi liberali non dobbiamo più limitarci a dire «non possiamo non dirci cristiani». Ma adesso «dobbiamo dirci cristiani». E tutti gli Europei dovrebbero dirlo. Soprattutto se laici» (M. Pera, *Sul Buttiglione congiura anticristiana*, interv. a *La Repubblica*, 31.10.2004, p. 2).

<sup>30</sup> M. Pera, *Liberale e cristiano*, in *La Martinella 2004*, cit., pp. 35-9.

<sup>31</sup> M. Pera, *Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente*, cit., § 2. Questa preoccupazione per le sorti demografiche d'Europa e per le conseguenze che ne derivano – insieme a tutte le altre critiche fatte al suo «umanesimo ateistico» e alla perdita di virtù civili e religiose (con le lamentazioni consuete sulla Costituzione europea e per il caso Buttiglione) – è presente nel saggio del teologo neone G. Weigel, *Is Europe Dying? Notes on a Crisis of Civilizational Morale*, in *European Outlook*, American Enterprise Institute, March-April 2005 ([www.aei.org/nai](http://www.aei.org/nai)), la cui lettura è estremamente istruttiva per rendersi conto da dove derivano certi concetti su cui in Italia ci accapigliamo.

<sup>32</sup> M. Pera, *Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente*, cit., § 7.

<sup>33</sup> Id., *Il nuovo spirito di Monaco*, in *La Martinella 2004*, cit., p. 81.

<sup>34</sup> Bisogna tuttavia notare che in Huntington, sulla scorta delle concezioni di Spengler, Toynbee e Braudel, viene criticata la «diffusa, provinciale convinzione che la civiltà europea dell'Occidente sia la civiltà universale dell'intero globo» (*op. cit.*, p. 68) e si riconosce apertamente che «quello che per l'Occidente è universalismo, per gli altri è imperialismo» (*ib.*, p. 266).

## 2. Le radici dell'Europa e la funzione del cristianesimo

Come s'è visto, la possibilità della tolleranza finisce per portare al problema della identità e questo a sua volta coinvolge il senso in cui possiamo definirci europei. Ebbene, una delle tesi di fondo che via via Pera ha sempre più accentuato e radicalizzato consiste nell'idea che tale identità europea non possa definirsi a prescindere dalle «radici giudaico-cristiane» della nostra civiltà, sicché è sempre viva, ad es., la polemica con gli estensori della Costituzione europea per il mancato riferimento ad esse e con il relativismo, che è alla base di ogni male<sup>35</sup>.

La questione sollevata da Pera investe il ruolo avuto dal cristianesimo nel lungo processo che ha portato non tanto e non semplicemente alla formazione dell'Europa, quanto piuttosto a quella *società aperta* che è tipica dell'intero Occidente e nei cui valori Pera, ma non solo lui, si identifica e che vuole difendere in contrapposizione alle altre culture e civiltà, ritenendola un modello di convivenza superiore.

Il problema delle «radici», oltre ad essere uno dei punti su cui Pera ha recentemente più insistito, al punto da suscitare dubbi sulla sua laicità, è stato anche assunto da molti tra coloro che ne seguono le orme, spesso legati alla sua stessa parte politica, ed è ovviamente stato particolarmente benacetto al mondo cattolico e cristiano in genere<sup>36</sup>. Su tale tema le Verità con la maiuscola vengono da Pera enunciate con decisione, come ben si confà ad un antirelativista: «È vero che non c'è quasi niente fra le conquiste che riteniamo più commendevoli che non derivi da lì, o che non sia passato da lì, dal messaggio del Dio che si è fatto Persona. È vero che, senza questo messaggio, che ha trasformato in persone a immagine di Dio tutti gli individui, essi non avrebbero dignità. È vero che i nostri valori, diritti e doveri di uguaglianza, tolleranza, rispetto, solidarietà, compassione, nascono da quel sacrificio di Dio. È vero che il nostro atteggiamento verso gli altri, tutti gli altri, di qualunque condizione o ceti o aspetto o cultura essi siano, dipende dalla rivoluzione cristiana. È vero che le nostre stesse istituzioni ne sono informate, compresa quella laicità dello stato che distingue ciò che è di Dio da ciò che è di Cesare. E così via»<sup>37</sup>. Nell'indicare all'Europa la necessità di essere un «soggetto unico, con propri principi e valori», Pera afferma che tra questi debbono rientrare «come pilastri portanti e fondativi di civiltà, quel rispetto per la persona, quel primato dell'individuo, quella distinzione tra l'individuo e lo Stato, la società e lo Stato, la religione e lo Stato, che sono venuti all'onore del mondo, e non solo del mondo europeo, grazie al Cristianesimo». E sono questi pilastri ad aver consentito all'Europa di «produrre la rivoluzione scientifica, la rivoluzione tecnologica, la rivoluzione economica, le rivoluzioni politiche, le con-

---

<sup>35</sup> Cfr. Id., *Le conseguenze della filosofia*, cit., p. xii.

<sup>36</sup> Cfr. le tesi più volte espresse da J. Ratzinger, come ad es. in *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 38-40 e *passim*. Un altro esempio recente di come tale tema sia assunto quale campo di battaglia politica e culturale è dato dal volume di E. Roccella e L. Scaraffia, *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato, Piemme, 2005, nel quale si sostiene che è in atto, in nome dei diritti dell'uomo, un massiccio attacco da parte dell'Onu e dell'Unione Europea contro le Chiese cristiane, mirante a eliminare il cristianesimo, che per primo ha difeso il valore e la piena dignità di ogni uomo, e ad imporre un nuovo paganesimo.

<sup>37</sup> M. Pera, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici*, cit., p. 35. Cfr. anche Id., *Liberale e cristiani*, cit., p. 41.

quiste sociali»<sup>38</sup>.

Come si vede siamo di fronte ad un tentativo di dare sostanza all'identità europea grazie ad una rilettura della storia dell'Occidente che pone al suo centro l'evento cristiano. Fatto non nuovo nella pubblicistica cattolica, ma certamente inconsueto in chi si professa laico. Non è questo un tema da prendere sottogamba, o da dribblare con qualche facezia: in esso non è in gioco soltanto il senso complessivo da attribuire al cristianesimo, ma anche il giudizio che si dà dell'Europa e del processo storico che ha portato alla società aperta e alla democrazia, perché tutti i meriti attribuiti al cristianesimo contribuiscono a disegnarne la fisionomia.

Penso che sull'argomento sia preliminarmente da distinguere una questione di fatto da una di diritto. La *questione di fatto* concerne la domanda – che ha natura storica – quale sia il processo che ha portato alla nascita dell'idea di tolleranza e quindi a motivare l'opzione per la società aperta e laica, che di quella è la più consistente realizzazione sul piano politico-istituzionale. A tale scopo bisogna valutare tutti gli snodi che storicamente hanno condotto verso di essa e individuare il ruolo che ha svolto il cristianesimo nelle sue varie manifestazioni, confessioni riformate e Chiesa cattolica. Ciò al fine di rispondere alla domanda se sia stato il cristianesimo a generare o ad essere il principale fattore di sviluppo e sollecitazione della società aperta e tollerante. La *questione di diritto* invece concerne le giustificazioni che dal punto di vista teorico si possono fornire di una società quale quella in cui viviamo e della quale ci mostriamo tanto orgogliosi: la società aperta è *fondabile* teoricamente sulla base dei principi cristiani, nel senso che solo nel «doversi dire cristiani» – cioè riconoscendoci nella identità cristiana, nei suoi insegnamenti, contenuti nei Vangeli e nella millenaria sua tradizione – si può dare pienezza e fondamento al nostro essere tolleranti, laici e liberali, e via di seguito?

Se ci poniamo dal *primo punto di vista* – quello della genesi storica del mondo contemporaneo – allora è difficile non constatare come il cristianesimo, sia quello rappresentato dalla Chiesa cattolica come anche quello di gran parte delle chiese riformate, non solo non ha fatto nulla per agevolare l'affermazione della tolleranza e la nascita di una società laica e liberale, ma invece ha cercato in ogni modo di opporvisi, con ogni sua forza e fin quanto ha potuto, rassegnandosi solo quando la battaglia era ormai perduta, e cioè nella sostanza e pienamente con il Concilio Vaticano II. Solo in questa occasione – come ha ricordato lo stesso cardinale Ratzinger<sup>39</sup> – nella dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965) sulla libertà religiosa, «rimeditando» la tradizione sacra e la dottrina della Chiesa, si è fatto derivare dalla «dignità» della persona anche la libertà di non credere, e di farne esercizio con l'unico limite del rispetto di un «ordine pubblico informato a giustizia»<sup>40</sup>.

Per il *secondo punto di vista*, il cristianesimo è ritenuto il fondamento indispensabile al nostro esser tolleranti e laici. Su questa linea è, oltre a Pera, anche la posizione di Gianni Baget-Bozzo, che fa derivare due organizzazioni umane profondamente

---

<sup>38</sup> Id., *Le riforme e l'economia*, in *La Martinella 2004*, cit., p. 125. A tali tesi fanno eco anche altri intellettuali che sposano in larga misura le tesi neocon, come ad es. F. Adornato (*La nuova strada. Occidente e libertà dopo il Novecento*, Milano, Mondadori, 2003) e persino l'atea O. Fallaci (*La forza della ragione*, Mondadori, Milano 2004, pp. 203-4). Impostazione questa che ha avuto anche le sue ripercussioni nelle ragioni che hanno motivato la recente sentenza del TAR del Veneto del 17 marzo 2005, n. 1110 in merito alla questione del crocifisso.

<sup>39</sup> Intervista su *Repubblica* del 19.11.2004.

<sup>40</sup> Cfr. Enciclica *Dignitatis humanae* (1965), § 3.

diverse come quella occidentale e quella musulmana dal diverso modo di intendere l'individuo nel cristianesimo e nel Corano<sup>41</sup>. Per cui è da un concetto teologico, ovvero dall'idea dell'uomo cristiano inteso come persona – in quanto, aggiungiamo, dotato di anima e figlio di Dio – che trae fondamento un particolare assetto di civiltà: se venisse a mancare questo modo di intendere la persona umana, la civiltà occidentale non sarebbe nemmeno esistita, come dimostrano le società musulmane che appunto di questo concetto erano e sono prive. Cristianesimo e Occidente sono inestricabilmente connessi: *simul stabant, simul cadunt*.

Mi sembra chiaro come questa posizione incappi in tutti gli inconvenienti che sono stati rimproverati al fondazionalismo epistemologico, ovvero alla tesi di origine cartesiana che ritiene sia possibile trovare una base sicura e indubitabile per la conoscenza in generale e quindi anche *fondare* quella specifica conoscenza costituita dalla scienza. Tale concezione è stata minata dalla critica di Popper, condivisa anche da Pera, ed è estesa in particolare alla possibilità di dare un saldo fondamento teoretico, una giustificazione, alla scelta tra valori diversi quali quelli che stanno alla base di un certo assetto sociale. Tant'è vero che a Pera è necessario, allo scopo di giustificare la sua tesi della superiorità della società aperta occidentale, e quindi la possibilità di giudicare una cultura migliore delle altre (contro il relativismo che tutte le appiattisce), far ricorso a quella che lui chiama «prova del nove», ovvero al «fatto» che i flussi migratori vanno in una certa direzione, e cioè verso l'Occidente. Ciò proverebbe la superiorità di quest'ultimo<sup>42</sup>. Altrove Pera afferma, sempre in riferimento alla possibilità di giustificare le nostre scelte politiche e assiologiche: «[...] noi rifiutiamo nazismo, fascismo, comunismo, razzismo, antisemitismo, fanatismo, ecc. non certamente perché queste posizioni confliggono con qualche teorema di logica, o perché sono empiricamente o scientificamente false, ma perché ripugnano alla nostra coscienza, confliggono con le nostre intuizioni profonde sui diritti umani, sono contrarie ai nostri valori fondamentali: le respingiamo, cioè, con la ragion pratica, non con la ragion teoretica»<sup>43</sup>. Insomma, venuta meno la ragione teoretica, venuta meno la possibilità della giustificazione razionale e della fondazione di certe scelte sulla base di un qualche principio, a restare non è altro che la «fede»: «Proprio così: la *fede*. Alla fine, la risposta vera è arrivata, ma è, né più né meno, la stessa risposta che un povero e tanto bistrattato e decostruito filosofo illuminista, messo alle strette, avrebbe dato, e cioè il ritorno alla casella iniziale di quella scelta di valori da cui far discendere il resto»<sup>44</sup>.

Ciò ci permette di sciogliere anche il riferimento prima alquanto allusivo fatto da Pera alla «ragion pratica» di Kant, contrapposta alla «ragion pigra» di Croce. Lasciando da parte le questioni di filologia filosofica, sembra che Pera voglia dire in questo punto: sì, è vero, il cristianesimo come ogni religione non può essere teoreticamente giustificato, ma tuttavia è fondamentale perché costituisce il postulato indispensabile della nostra morale, ciò che motiva il nostro comportamento concreto. Può anche esser vero che tutti quei bei doni prima da lui enumerati non possano essere a rigore giustificati, fondati, col ricorso al cristianesimo, ma tuttavia esso fornisce i contenuti di una assiologia che risulta efficace nel motivare gran parte degli

---

<sup>41</sup> Cfr. G. Baget-Bozzo, *La doppia difesa della fede*, in *Il Giornale*, 15.12.2004, p. 1.

<sup>42</sup> M. Pera, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, in *Senza radici*, cit., p. 16.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 22.

uomini, quegli uomini che compongono il popolo «devoto» e che è ignorato dai governanti europei. Ma mentre Kant era un devoto pietista, Pera è invece un «laico»; che significato ha pertanto un tale richiamo alla ragion pratica kantiana? Torneremo in seguito su questa domanda, quando cercheremo di dare una interpretazione complessiva della critica al relativismo nel pensiero di Pera.

Tuttavia, anche a voler accettare la tesi che non sia possibile dimostrare che i contenuti specifici della società aperta siano *giustificati* dai contenuti della fede cristiana e dal suo concetto di persona, si potrebbe comunque sostenere che siano questi a *legittimare* una società quale quella che si è venuta a formare in Occidente. E questa mi sembra sia la posizione più consona alle argomentazioni di Pera. Si potrebbe fare, insomma, la stessa distinzione che acuti epistemologi effettuarono quando si videro nell'impossibilità di *giustificare* l'induzione col derivarla da principi più certi che la rendessero sicura, cercando così di sottrarla alla devastante critica di Hume (ripresa dallo stesso Popper nel motivare la sua scelta per il razionalismo e il concetto di falsificazione).

Come ha acutamente argomentato Herbert Feigl (che Pera ben conosce, visto che ha curato l'edizione italiana dei suoi saggi più rilevanti sull'argomento)<sup>45</sup>, una certa conoscenza o regola o norma può essere *giustificata* o *validata* derivandola da altre conoscenze o principi più fondamentali, preventivamente accettati, che riteniamo maggiormente «fondati» (è questa la posizione del «fondazionalismo epistemologico»); la si può invece *legittimare* quando si faccia appello a certi fini che si vogliono raggiungere, ovverossia col mostrare che quella procedura è adatta allo scopo che ci siamo proposti. Così, ad es., per *validare* il principio morale che dichiara eticamente inaccettabile l'aborto possiamo far ricorso ad un principio morale ad esso sovraordinato, quale quello che dichiara la vita valore irrinunciabile. Lo stesso accade in matematica o in logica: riteniamo validato un certo teorema perché lo deduciamo da principi e teoremi già dimostrati o assunti come validi. Tuttavia, afferma Feigl, i principi *ultimi* della logica, della semantica, della metodologia, dell'assiologia non possono ricevere una *giustificazione* cognitiva; possono però essere «legittimati» facendo ricorso al fine che ci proponiamo mediante la loro adozione: se essi sono atti a farcelo raggiungere, allora è del tutto ragionevole adottarli. In questo modo facciamo ricorso a delle ragioni *pratiche* che rendono accettabile la nostra scelta, cioè *legittimiamo* le regole da noi adottate: come si vede, *mentre la validazione richiede l'appello a principi più fondamentali, la legittimazione fa appello a scopi e fini che riteniamo sia desiderabile perseguire*. Si potrebbe fare, per rendere il concetto, l'esempio portato da Hans Reichenbach, sempre a proposito dell'induzione: «Chi opera inferenze induttive è paragonabile al pescatore che getta la rete in una parte sconosciuta dell'oceano: non sa se prenderà pesci, ma sa che se vuole pescarne deve gettare la rete. Ogni previsione induttiva è come il lancio di una rete nell'oceano degli eventi della natura; non si sa se ne seguirà una buona pesca, ma almeno si tenta, e utilizzando il miglior mezzo a disposizione»<sup>46</sup>.

Trasferendo il discorso al tema che a noi interessa, si potrebbe sostenere che se i principi propri del cristianesimo non *giustificano* né *fondano* la società aperta occidentale, tuttavia la *legittimano*, ovvero costituiscono la premessa (almeno *necessaria*, anche se non sempre *sufficiente*) grazie alla quale questa trova una sua ragion d'essere: essi innescano quel comportamento virtuoso, danno agli uomini ed alle comunità umane

---

<sup>45</sup> Cfr. H. Feigl, *Induzione e empirismo*, a cura di M. Pera, Roma, Armando, 1979.

<sup>46</sup> H. Reichenbach, *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1961, p. 249.

quelle motivazioni in grado di spingerli verso una società liberale, democratica e tollerante, piuttosto che verso una società chiusa, intollerante e repressiva. Per cui *se vogliamo* una società aperta, allora *dobbiamo* essere cristiani, così come se *vogliamo* acchiappare pesci, *dobbiamo* gettare la rete. Donde, *ex contrario*, se una data comunità ha adottato il modello della società chiusa, allora ciò significa che non ha avuto quelle motivazioni culturali, ideologiche e religiose (riassumibili nel concetto cristiano di *persona*) atte a incoraggiarla in direzione liberale (come sarebbe avvenuto col Corano per l'islamismo).

Ma questa posizione regge se *effettivamente* la rete ci fa acchiappare i pesci, e *se è la rete* a farceli acchiappare e non un pescatore con la fiocina che sta passando per caso. Una rete che non fa acchiappare pesci, o che li fa acchiappare solo poche volte nei tanti casi in cui è gettata in mare, non ha alcuna legittimazione e diventa inutile. E, ahimè, questo è proprio il caso del cristianesimo, perché se esso è stato buono ad acchiappare pesci nei primi secoli, rivendicando tolleranza e libertà di coscienza finché era soggetto alle persecuzioni delle autorità imperiali romane, non appena è stato istituzionalizzato con Costantino di pesci non ne ha più presi ed anzi si è virulentemente opposto a tutti coloro che li volevano prendere utilizzando reti con tramature diverse dalla sua<sup>47</sup>. Fuor di metafora, la storia sta a provare – e le pur timide e recenti scuse di papa Wojtyła lo dimostrano – che la dottrina cristiana non solo non ha portato avanti per quasi due millenni la bandiera della libertà, della democrazia e della società aperta, ma anzi si è opposta con violenza a tutti coloro che di questi valori si sono fatti difensori. E questi si sono affermati *non grazie* alla Chiesa e ai suoi fedeli, ma a coloro che da essa si allontanavano sfidandone le ire e facendosi alfieri di tolleranza, libero pensiero; grazie a quei pensatori umanisti, quindi *liberal* ed infine illuministi che dal '400 in poi han posto le basi teoriche della società moderna e hanno combattuto per essa anche a rischio della propria vita: Erasmo, Hubmeier, Franck, Grebel, Moro, Joris, Castellion, Ochino, Aconcio, Socino, Montaigne, Bodin, Althusius, Spinoza, Locke, Bayle, Voltaire, Rousseau e tanti altri oggi dimenticati, molti scomunicati, alcuni arsi sul rogo e tutti avversati dalla Chiesa cattolica (o dalle

---

<sup>47</sup> Di solito si fanno risalire le prime persecuzioni contro gli eretici alla politica assunta contro i Donatisti da Agostino, il quale, sulla base della convinzione espressa nella domanda *Quae est peior mors animae, quam libertas erroris?*, distingueva persecuzione giusta e ingiusta: «Vi è una persecuzione ingiusta, quella fatta dagli empi contro la Chiesa di Cristo; e vi è una persecuzione giusta, che è quella cui ricorrono le Chiese di Cristo nei confronti degli empi... La Chiesa perseguita per amore, l'empio per malvagità» (cit. da J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Mesnil, Aubier, 1955, vol. I, p. 86; Lecler è gesuita e il suo volume è stato pubblicato con l'*imprimatur*). Pertanto è perfettamente coerente con tale linea di condotta Leone X, papa dal 1513 al 1521, quando in una sua Bolla del 1520 afferma che «è un'eresia insegnare e credere che bruciare gli eretici è contrario alla volontà dello Spirito Santo»; oppure Paolo V, papa dal 1605 al 1621, quando afferma: «Se mio padre fosse un eretico, raccoglierei io stesso la legna per farlo ardere». Ovviamente, come di solito accade nella interpretazione del pensiero cristiano, sono sempre ritrovabili spunti e posizioni di segno diverso, anche nello stesso autore, come in Agostino, che altrove sembra invece sostenere la libertà di coscienza affermando che *credere non potest homo nisi volens*. Tuttavia è un fatto il suo appello alle autorità secolari per la repressione delle eresie e fu questa la politica successivamente seguita dalla Chiesa, dopo che la difesa della tolleranza fatta nei primi secoli per difendersi dalle persecuzioni imperiali venne messa da parte. E fu appunto nell'età patristica dei secoli IV, V e VI, con l'inizio della politica costantiniana della Chiesa e la legislazione approntata dagli imperatori cristiani, a venir gettati i fondamenti dottrinali e giuridici di una politica intollerante e persecutoria; infine, con l'Inquisizione la distinzione agostiniana sarà ulteriormente sancita e giuridicamente inquadrata nei manuali inquisitoriali, distinguendo la violenza giusta dalla violenza ingiusta (cfr. I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 32-3, 65-74).

confessioni cristiane riformate istituzionalizzate), la quale sino a qualche decennio addietro (sino al Concilio Vaticano II, cioè, in termini di storia mondiale, sino a qualche ora fa) ha negato libertà di coscienza, tolleranza, libera Chiesa in libero stato, separazione tra potere civile e religioso e via dicendo<sup>48</sup>. Dobbiamo forse riportare per esteso quanto è contenuto nelle encicliche *Quanta cura* e *Mirari vos* o nel *Sillabo* (per non ricordare dei documenti pontifici quelli che sono più celebri e vicini alla nostra età)? Sono testi troppo noti, anche se a volte opportunamente dimenticati, per essere qui glossati. Qualcosa di questa dolorosa vicenda traspare anche nelle parole di Ratzinger quando, dopo aver ricordato la teoria di papa Gelasio I sui due poteri, ammette che «poichè da ambo le parti, accanto a tali delimitazioni, rimase sempre vivo l'impulso alla totalità, la brama d'imporre all'altro il proprio potere, il principio di separazione è divenuto anche sorgente di infinite sofferenze»<sup>49</sup>.

Una cosa emerge, dunque, da un esame pur cursorio della storia europea, e cioè che è avvenuto proprio il contrario di quanto sostenuto da coloro che pongono il cristianesimo alla base della moderna società aperta: questa si è affermata combattendo contro di esso, contro le sue espressioni istituzionalizzate e maggiormente rappresentative, *maxime* contro la Chiesa cattolica. E quando la dottrina cristiana ha assunto la difesa della tolleranza allora o l'ha mutuata dalla società in cui si trovava ad operare per assimilazione culturale oppure l'ha utilizzata strumentalmente come elemento indispensabile per la difesa della propria esistenza nel momento in cui il potere politico assumeva un atteggiamento persecutorio nei suoi confronti, salvo abbandonare tale posizione quando i rapporti di forza fossero mutati a suo favore, così negando tolleranza e libertà di coscienza, reinterpretando secondo la convenienza del momento quanto prima affermato<sup>50</sup> ed infine assumendo essa

---

<sup>48</sup> Per un'ottima ed equilibrata sintesi della genesi e della storia del concetto di tolleranza e del moderno Stato distinto dalla chiesa vedi H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967, nonché gli ancora ottimi e classici studi di F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia di un'idea*, Milano, Feltrinelli, 1967 (1<sup>a</sup> ed. 1901), J. Bury, *Storia della libertà di pensiero*, Milano, Feltrinelli, 1959 e R.H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 1963 (che si concentra però sulle figure dei principali protagonisti del dibattito). Ma la pubblicistica è in merito assai vasta ed univoca; più recentemente vedi J. Rollet, *Religione e politica. Cristianesimo, Islam, democrazia*, Troina, Città Aperta, (En) 2003. Ancora valido il classico testo di J. Lecler, *op. cit.*, in due voll. (v. anche la trad. it. Brescia, Morcelliana, 1967). Ma si veda anche il testo di I. Mereu, *op. cit.*, che però concentra l'attenzione sul periodo 1542-1642, ciò quello che va dall'anno dell'indizione del Concilio di Trento e della bolla *Licet ab initio*, con la quale si avvia la nuova Inquisizione romana, all'anno della morte di Galilei, al cui processo metà del libro è dedicato; per non arrivare ai toni eccessivi di K. Deschner, *Storia criminale del cristianesimo*, Milano, Ariete, 2003, in più volumi, che abbraccia tutta la storia del cristianesimo.

<sup>49</sup> J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi, domani*, in *Senza radici*, cit., p. 52.

<sup>50</sup> Un caso esemplare è appunto quello della parabola evangelica della zizzania: «Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania? Ed egli rispose loro: Un nemico ha fatto questo. E i servi gli dissero: Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla? No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio» (Mt. 13, 24-30). Nei primi secoli l'interpretazione comune che veniva data a questa parabola era che la Chiesa doveva lasciare coesistere i buoni e i cattivi sino al Giudizio finale, sicché essa avrebbe dovuto essere tollerante finché Cristo non fosse tornato. In seguito, dopo l'editto di Costantino del 313 d.C. e già alla fine del IV secolo, le

stessa un politica persecutoria<sup>51</sup>.

Si potrebbe obiettare che, nonostante tutti i pronunciamenti delle autorità religiose, tuttavia le idee liberali e di tolleranza furono avanzate proprio da cristiani, spesso col richiamarsi al Vangelo: non è forse l'illuminismo di origine cristiana, come sta a testimoniare Galileo dalla cui rivoluzione scientifica esso ebbe origine?<sup>52</sup> non è stato forse Locke a sostenere che la società libera si può fondare solo col richiamarsi al cristianesimo?<sup>53</sup> E non solo Locke, aggiungo: forse Erasmo era un pericoloso ateo miscredente? E lo stesso può dirsi per tutti coloro che nel corso dei secoli – dall'umanesimo in poi – hanno sostenuto le ragioni della tolleranza e della libertà religiosa: in misura maggiore o minore erano tutti dei cristiani, a volte ortodossi (o così si reputavano) altre volte meno ligi alla dottrina ufficiale della religione professata; ma tutti in ogni caso cristiani, ispirantisi al Vangelo, dalla cui pagine attingevano versetti e contenuti per sostenere le proprie tesi<sup>54</sup>. E lo stesso si può dire non solo per i *liberal*, ma anche per molti socialisti, comunisti, anarchici e così via, che non di rado cercavano nel Vangelo le motivazioni per il proprio radicalismo sociale ed egualitario. Non si è forse anche sostenuto – in altre epoche – che il primo socialista è stato Gesù Cristo? A chi si richiamava, tanto per fare un ulteriore esempio, Tolstoj quando predicava e cercava di attuare la propria concezione egualitaria e pacifista della società?

Quanto detto porta ad una distinzione necessaria, quella tra il *cristianesimo dei credenti* e quello *istituzionalizzato*. Il *primo* è stato coniugato storicamente in innumere-

---

invocazioni della libertà di culto, questa volta fatte dai pochi pagani isolati (come ad es. Simmaco), erano già inascoltate e la parabola della zizzania veniva reinterpretata nel senso che essa andava estirpata se fosse risultato chiaro che non sarebbero stati al tempo stesso strappati steli di grano. È questa già la posizione di Agostino – che abbiamo visto distingue tra persecuzioni «buone» e «cattive» – e quindi di San Giovanni Crisostomo, San Geronimo e così via (cfr. J. Lecler, *op. cit.*, vol. I, pp. 85-90). In seguito Erasmo ed altri reinterpretarono tale parabola in senso favorevole alla tolleranza ed in tal modo fu intesa dai vari sostenitori della libertà religiosa, sicché il tollerante re di Polonia Sigismondo II Augusto (1548-72), richiesto dal papa di sradicare l'eresia, rispose: «Temerei di strappare anche il grano estirpando la zizzania» (cfr. H. Kamen, *op. cit.*, pp. 12-5, 29, 120 e *passim*).

<sup>51</sup> Lecler – che non è certo sospettabile di faziosità – così si esprime sul periodo postcostantiniano della Chiesa: «Resta – e ciò è grave per l'avvenire – il fatto che per reprimere lo scisma o l'eresia si finì per trovare del tutto naturale il ricorso alla forza secolare. La si respinge, in nome della distinzione dei poteri, quando essa tende a favorire l'errore o la dissidenza. La si invoca, quando è esercitata da un vero principe cristiano. Così viene abbozzato, verso la fine dell'antichità cristiana, ciò che nel medioevo si chiamerà ricorso al «braccio secolare»» (J. Lecler, *op. cit.*, p. 90).

<sup>52</sup> Cfr. M. Pera, *Introduzione. Una proposta da accettare*, in J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., p. 16. Pera in questo caso, col riferimento a Galileo, limita un po' la tesi ben più radicale di Ratzinger, per il quale l'illuminismo è tout-court di origine cristiana «ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana» (J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 58), in quanto sin dall'inizio il cristianesimo «ha compreso se stesso come religione del *Logos*, come la religione secondo ragione» (*ib.*, p. 57); sicché il merito dell'illuminismo storico è stato solo quello di aver riproposto questi valori originari del cristianesimo, nel frattempo affievolitisi per la troppa contiguità col potere. Nel riferirsi alla Introduzione di Pera il noto teologo G. Ravasi afferma che essa «rivela una conoscenza del linguaggio e del discorso teologico ineccepibile» («Sia Benedetto quel bestseller», in *Il Sole - 24 Ore*, 31.7.05, p. 39). Che Pera sia ormai ben dentro il linguaggio teologico è sicuro, come del resto non poteva esser altrimenti visto l'interesse con cui ha studiato teologia negli ultimi anni; che questo si evinca proprio dallo scritto esaminato, è assai dubbio visto il linguaggio propriamente «laico» e assai poco teologico utilizzato nel brevissimo testo. Chissà, forse Ravasi aveva davanti qualche altro scritto di Pera a me ignoto...

<sup>53</sup> Cfr. M. Pera, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 127.

<sup>54</sup> Quali fossero i contenuti ritrovabili nella tradizione biblica in favore della tolleranza è con completezza e cura illustrato da J. Lecler, *op. cit.*, vol. I, pp. 42-64.

voli modi e possiamo trovare tutte le combinazioni atte a soddisfare qualsiasi palato, in relazione alle condizioni storiche, sociali ed economiche in cui s'è trovato e alle influenze subite dai singoli pensatori (per stare all'età a noi più vicina, abbiamo un cristianesimo liberale, modernista, socialista, marxista, tradizionalista, comunitarista, evolucionista, tomista, agostiniano, personalista, neocon e così via enumerando); il *secondo* conosce una notevole continuità dottrinale, che non significa ovviamente assenza di evoluzione, ed è chiaramente identificabile con quanto di volta in volta si è incarnato in una Chiesa che è stata la custode dell'ortodossia e che ne ha autorizzato la corretta e vera interpretazione alla luce della propria tradizione e dei necessari adattamenti che di questa, nelle diverse epoche, sono state fatte (ovviamente quest'ultimo punto non sempre viene riconosciuto esplicitamente dalla Chiesa, la quale preferisce collocarsi sotto il segno della continuità, a cominciare dai Vangeli, piuttosto che sotto quello della discontinuità). E allora sorge naturale la domanda: a quale cristianesimo vogliamo riferirci nel farne il padre putativo della democrazia e della società aperta? Il primo tipo, quello dei credenti, è un riferimento troppo *equivoco*, viste le sue molteplici incarnazioni; certamente fra queste troveremo dei cristiani illuministi, liberali, progressisti o addirittura rivoluzionari, ma anche dei cristiani fanatici seguaci dell'intolleranza, dei lefevriani tradizionalisti, dei sostenitori dell'*una religio* e dell'*extra ecclesia nulla salus*<sup>55</sup>. Bisogna ancora ricordare come tali *cristiani* liberali, illuministi ecc. siano stati perseguitati da altri *cristiani*, «credenti autentici», e dalle chiese varie; come i loro libri siano stati messi all'indice e le loro dottrine anatemicizzate. Qual è l'*autentico* «spirito del cristianesimo», quello del comunista e marxista Ernst Bloch, quello del vescovo tradizionalista Marcel Lefebvre, quello del «cristiano non-religioso» Dietrich Bonhoeffer o quello del liberale neocon Michael Novak? E perché privilegiare l'una «incarnazione» all'altra? A che titolo potremmo dire, noi laici, che il *vero* cristianesimo è questo e non quello? Forse, perché siamo guidati dalle nostre simpatie politiche o dalla assunzione pregiudiziale di certi valori? Con quale diritto possiamo collocarci su un piedistallo a giudicare, scavalcando l'autorità della Chiesa e delle istituzioni secolari nei quali il messaggio di Cristo si è incarnato?

Sembra allora non ci resti che percorrere la seconda via: il cristianesimo che dobbiamo assumere come punto di riferimento è quello seguito dalle grandi masse dei fedeli, dalla «gente» e dai «popoli», cui tanto tiene Pera, e non da pochi intellettuali senza discepoli; è il cristianesimo della Chiesa, con la sua ricca tradizione, i suoi santi e predicatori, i suoi papi e i suoi ministri, con le sue congregazioni religiose ed associazioni molteplici: tutte riconoscentesi, non senza tensioni, nell'autorità del papa e della sede romana. Certo, di fatto, anche il cristianesimo «eretico» e non ortodosso ha avuto un gran peso nella storia europea: spesso è stato il lievito, il pungolo che ha stimolato la Chiesa a rinnovarsi; ma, appunto nella misura in cui è stato *eterodosso* ha conosciuto le maggiori ibridazioni con la cultura non cristiana, si è aperto al diverso, ha abbandonato il proprio fondamentalismo ora per assumere elementi dalla cultura classica (si pensi all'umanesimo), da quella ebraica o persino da quella musulmana, ora

---

<sup>55</sup> Così è possibile che il medesimo messaggio cristiano, addirittura i medesimi testi (specie quelli dei Padri della Chiesa), possano essere utilizzati o per sostenere la tolleranza e la libertà religiosa, come hanno fatto molti umanisti e cristiani di varia fede nel periodo della Riforma e in seguito, sia per giustificare la prassi inquisitoriale, come attestano i dotti ed informatissimi manuali stesi da Nicholas Eymerich, Alfonso De Castro, Simancas ed altri (cfr. I. Mereu, *op. cit.*, pp. 23-31).

per riattingere elementi dalle dottrine del primo suo periodo. Ma in questo crogiuolo di esperienze diverse e spesso contrastanti, una salda roccia ha garantito la continuità ed egemonizzato gran parte delle masse, stringendo una salda alleanza con imperi e stati cristiani, dei quali ci si è serviti come braccio secolare: la Chiesa cattolica (e ovviamente tutte le altre confessioni cristiane istituzionalizzate). Ma proprio essa purtroppo – occorre ammetterlo onestamente – ha rappresentato il più formidabile ostacolo per l'affermazione della società aperta e troppo spesso la fonte di quelle «infinite sofferenze» ammesse da Ratzinger<sup>56</sup>.

E qui emerge un punto importante: il cristianesimo – come ogni religione monoteistica – non si contenta di essere una fede privata che concerne solo la coscienza, ma vuole che le sue norme morali ispirino e permeino la società: non devono essere cristiani solo i singoli individui, ma deve essere cristiana la società in

---

<sup>56</sup> Se non si effettua la distinzione tra cristianesimo (o religione) dei credenti e cristianesimo istituzionalizzato è facile incorrere in un continuo *qui pro quo*. Sostenere che la democrazia politica occidentale è stata alimentata dalla religione o che non è nata in contrasto con essa è in parte vero se ci si riferisce alla religione dei credenti (ma solo di una *particolare specie* di essi); affermare che la religione è stata un ostacolo all'affermazione della democrazia è anche vero se ci si riferisce alle chiese istituzionalizzate, *in primis* quella cattolica. Tale confusione è avvertibile, a nostro avviso, nelle pur caute e ragionate tesi di P. Donati, *Lo spazio difficile della laicità. Per una qualificazione religiosa della sfera pubblica*, in L. Paoletti, *op. cit.*, pp. 92-139, che sposa le idee di studiosi come R. Collins e G. Maddox e che in ogni caso propone la tesi meno avventurosa di una sostanziale «ambi-valenza» della religione rispetto alla democrazia (a volte un ostacolo, altre un prerequisito). Spesso ci si richiama la frase evangelica del «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», vedendo in essa il principio della distinzione tra Stato e Chiesa: così fa Pera, così fa Ratzinger e così fan tanti altri. A parte il fatto che tale fondazione diede i suoi frutti evidenti solo nei primi secoli cristiani, venendo poi dimenticata per i 1700 anni successivi, bisogna anche notare che l'espressione citata non esprime una posizione di originalità del cristianesimo rispetto alle altre religioni del tempo, ma piuttosto rispetto al radicalismo ebraico, che a Cesare non voleva concedere proprio nulla e che cercava di stratonare Gesù per condurlo sulle proprie posizioni. Le altre religioni dell'Impero davano a Cesare quel che era di Cesare già da tempo ed era ben chiara la distinzione tra i doveri del cittadino e quelli del fedele. Nel fare questa affermazione («Date a Cesare...»), dunque, non si faceva un passo avanti rispetto a quanto era già acquisito nella civiltà classica, ma piuttosto rispetto al fondamentalismo giudaico, operando una concessione al modo di sentire comune, che avrebbe potuto assicurare la sopravvivenza della nuova religione senza entrare in rotta di collisione con l'impero, così come era sempre avvenuto all'ebraismo. Ma l'incompatibilità sarebbe sorta comunque su altri punti, quando il comportamento prescritto dalla nuova fede si sarebbe dimostrato incompatibile con particolari leggi e norme dell'Impero (ad es. per il servizio militare, per l'obbligo di giurare fedeltà all'Imperatore e di onorarlo come divino ecc.). In merito a questa frase, il grande storico Santo Mazzarino, nel criticare la tesi di Stauffer (per il quale il detto evangelico consiste nella sostanza in un dire sì all'Impero, in quanto riconosce il tributo di capitazione dovuto dai popoli sottomessi), interpreta il termine greco *apódote* («restituite» e non «date») nel modo seguente: «restituite» indica semplicemente il concetto che la moneta, in quanto *signata* col *vultus* dell'imperatore, è anche proprietà dell'imperatore: un concetto che caratterizza la dottrina monetaria dell'epoca imperiale romana, per cui ogni emissione di monete imperiale è *largitas* dell'imperatore (perciò, nel basso impero, la moneta sarà sacra moneta), e deve intendersi in questo senso. L'*apódote*, «restituite», del *logion* di Gesù significa dunque semplicemente che la moneta di Tiberio è proprietà di Tiberio: nulla di più, nulla di meno. [...] Di fronte allo stato romano come dominatore del popolo giudaico, Gesù ha preso un atteggiamento neutrale – pur esprimendo una sua superiore generosità verso gli esponenti dell'oppressione, per esempio il centurione di Cafarnaò» (S. Mazzarino, *L'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1998, vol. 1, p. 167). Come si vede siamo ben lontani dalle attuali spericolate letture attualizzanti. Senza considerare la giusta osservazione fatta quasi *en passant* da V.E. Parsi (*Sovranità e secolarizzazione*, in L. Paoletti, *op. cit.*, p. 201), ma che contiene molto buon senso, secondo la quale tale frase evangelica di per sé non esprime in modo univoco l'insegnamento dei Vangeli in quanto nei documenti che raccolgono massime, parabole e vita dei fondatori delle religioni è possibile trovare «tutto e il contrario di tutto», così come è facile constatare anche con il Corano.

quanto tale. Con ciò si pone, cioè, il problema della laicità dello stato e del rapporto tra religione e politica, che è uno dei punti di costante interesse di Pera.

### 3. *Religione e politica: contro il «laicismo»*

È sempre nel contesto della discussione della identità che viene affrontata la questione della relazione tra religione e politica; e il motivo risulta immediato quando si ricordi che l'identità è per Pera principalmente e in misura predominante legata ad una sua definizione religiosa. Non poteva non porsi, così, la domanda circa il tipo di relazione che può sussistere tra una così pregnante identità religiosa e la tradizionale concezione dello stato laico, lasciataci in eredità dal pensiero liberale classico e di fatto praticata in gran parte delle società occidentali, nelle quali si ritiene che sia stata più ampiamente realizzato il modello della «società aperta».

Il tema è per Pera così importante da essere oggetto di interesse nella «Introduzione» a *La Martinella 2004* (tra tutti gli scritti ivi contenuti, quello a noi temporalmente più vicino), testo significativo perché mette in chiaro parecchie cose. Qui viene delineato il processo che, ponendo fine a un secolo di guerre di religioni «bagnato da un numero impressionante di massacri per motivi di religione»<sup>57</sup>, porta alla pace di Westfalia, con il conseguente ritiro della religione dalla sfera pubblica e quindi la sua separazione dalla politica (in analogia a quanto era avvenuto con Galileo tra religione e scienza). A questa epoca vengono fatti risalire la «secolarizzazione» e il cosiddetto «disincanto del mondo», che diedero origine alla «modernità», alla quale contribuiscono «i teorici del razionalismo, i padri della scienza moderna, i fondatori dell'illuminismo, i sostenitori del liberalismo, e poi i democratici, i socialisti, i positivisti, su su, o giù giù, fino ai post-moderni»<sup>58</sup>. Sembrava che tutto fosse perfettamente stabilito, ogni cosa al suo posto, ma la vecchia coppia di religione e politica – che pareva definitivamente e saldamente separata – «torna a unirsi, confrontarsi, misurarsi, scontrarsi, conciliarsi e poi separarsi o incontrarsi di nuovo»<sup>59</sup>. E ciò avviene perché la religione, che sembrava essere divenuta ormai irrilevante per la dimensione pubblica, torna a farsi sentire forgiando identità e cercando nuovamente gli stati e le comunità. Sembra un paradosso che, «mentre il mondo degli intellettuali stava celebrando i fasti della post-modernità – tutti relativistici, nichilistici, irenistici, accomodanti, consolanti –, il mondo degli uomini vivi addirittura metteva in questione i fondamenti della modernità e sembrava volgersi indietro alla pre-modernità»<sup>60</sup>. Insomma siamo in presenza di una rinascita religiosa che sta oggi assumendo dimensioni non più ignorabili, come stanno a dimostrare tutta una serie di dati statistici convergenti verso la conclusione che la religiosità è in ascesa un po' in tutte le varie confessioni e aree geopolitiche, e più di tutto nei paesi islamici. Si è avuta così una progressiva erosione della «sintesi di Westfalia»<sup>61</sup>. La più estranea a questa rinascita religiosa sembra essere l'Europa. Ma è

---

<sup>57</sup> M. Pera, *Introduzione. La crisi della nostra identità*, in *La Martinella 2004*, cit., p. ix. Sulla pace di Westfalia e le sue conseguenze v. anche *Religione e politica. La crisi della nostra identità, Lectio magistralis*, IMT Alti Studi Lucca 10.3.2005, che per lunghi tratti riprende i contenuti della *Introduzione* citata.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. xi.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. xi-xii.

<sup>61</sup> Anche per S. Huntington (*op. cit.*, p. 65) con il declino delle grandi ideologie del xx secolo e con la

proprio vero? Per Pera, la risposta è positiva se ci riferiamo all'Europa dei governi, la quale tuttavia contrasta con quella dei popoli, i quali sono sempre più sconcertati dal fatto che i propri governanti non riconoscono che essi vanno in chiesa. Ed è sempre meno accettato «lo spettacolo dell'intolleranza laicista imposta con la legge» (ad es., l'eliminazione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici), tra l'altro a senso unico, cioè contro le proprie tradizioni, non verso anche quelle altrui, come ad es. quando «si ritiene che sia più nobile difendere il diritto alla moschea per gli immigrati che pretendere il rispetto del proprio luogo di culto cristiano»; o che «sia più «liberale» abbandonare l'esposizione del crocifisso alle idiosincrasie dell'ultimo magistrato»; oppure, infine, che «sia più «moderno» partecipare ad un «gay pride» che a una processione»<sup>62</sup>. Insomma, è in crisi la stessa «secolarizzazione», come dimostrano i dibattiti sulla famiglia, sulla bioetica, sulle «fecondazioni più astruse» e via folleggiando.

Già su questo quadro offerto da Pera ci sarebbe molto da dire. Certo non stiamo qui a contestare i dati che egli adduce per sostenere che vi sia in atto una rinascita della religione<sup>63</sup>. Si potrebbe semmai discutere la *qualità* di questa rinascita<sup>64</sup>, assai spesso caratterizzata da forme di spiritualità che, non riconducibili all'interno del tradizionale cristianesimo come praticato dalle chiese storiche, sono intrise di orientalismo, di nuove aspirazioni messianiche e misticheggianti, di tendenze verso il *New Age* e così via. Al punto che la stessa Chiesa cattolica ha più volte manifestato la sua preoccupazione per l'eclisse del sacro tradizionale a favore di forme di culto da lei stigmatizzate, come è avvenuto in modo ufficiale con il *New Age*<sup>65</sup>. Si potrebbe piuttosto parlare, in merito, di «nomadismo spirituale», per usare l'espressione di Frédéric Lenoir<sup>66</sup>. Ma non è questo il punto. Ci preme sottolineare il diverso atteggiamento assunto da Pera rispetto a quello presumibile in un intellettuale laico «tradizionale». Quest'ultimo, di fronte a questa rinascita religiosa, potrebbe essere preso da qualche timore: non sono state forse le identità religiose troppo forti, troppo invadenti, quelle identità che volevano la religione intimamente connessa con la

---

progressiva uscita del mondo dalla fase in cui l'Occidente dominava gran parte di esso, la separazione westfaliana tra religione e politica, un prodotto idiosincratice della civiltà occidentale, si sta ormai avviando alla fine e la religione tende ad assumere un ruolo sempre più importante anche negli affari internazionali, per cui allo scontro tra ideologie sta venendo gradualmente a sostituirsi lo scontro tra culture e religioni appartenenti a civiltà diverse.

<sup>62</sup> M. Pera, *Introduzione. La crisi della nostra identità*, cit., p. xv.

<sup>63</sup> Intanto sono freschi i dati ministeriali sull'alta percentuale di studenti delle scuole superiori italiane che decidono di «non avvalersi» dell'insegnamento della religione cattolica, passati dall'11,7% del 2001 al 37,6% del 2004. Pera si serve della ricerca effettuata da Assaf Moghadam (*A Global Resurgence of Religion?*, *working paper* dell'agosto 2003) svolta all'interno del *Waterbead Center for International Affairs* (Harvard University), del quale è stato direttore Huntington, che fa ancora parte del suo *Executive Committee*. Ed è stato proprio Huntington a sottolineare nel suo classico libro (*Lo scontro...*, cit., pp. 82-4, 131-42), ancora prima di Moghadam, la rinascita della religione a livello mondiale, suscitata dal bisogno di identità ingenerato proprio dai «traumi psicologici, emotivi e sociali» dei processi di modernizzazione, nonché dal fallimento dell'ultimo «deus laico», il comunismo.

<sup>64</sup> È lo stesso tipo di domanda che si pongono i curatori J. Sobrino e F. Wilfred del numero di *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, dedicato al tema «Cristianesimo in Crisi?» (4/2005), nel loro *Editoriale*, p. 17.

<sup>65</sup> Si veda ad es. il documento del Pontificio Consiglio della Cultura e del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso avente il titolo *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»*, pubblicato nel 2003 (in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interrelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_it.html)).

<sup>66</sup> Cfr. F. Lenoir, *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Milano, Garzanti, 2005.

politica, che lottavano affinché lo stato o la repubblica fossero «cristiani» (nelle sue varie specificazioni: cattolici, luterani, calvinisti, ugonotti, pentecostali, quaccheri ecc.) ad essere all'origine delle guerre di religione? Non è forse possibile che qualche nuovo apprendista stregone possa servirsi di tale rinascita a fini politici, così come è avvenuto nella recente guerra balcanica? Per cui la domanda che questi probabilmente si porrebbe è: come far sì che lo «spirito di Westfalia» non venga tradito, quali nuovi argini porre alla invadenza della religione (confessionale) nella politica?

Invece l'intellettuale laico Pera non si pone questi interrogativi ed è al contrario ben contento di questa nuova realtà, della rinascita della religione, del superamento dello steccato tra politica e fede; l'unico suo assillo è che a tale rinascita popolare della religione non corrisponda una adeguata risposta istituzionale, che ci siano governanti attardati sulle trincee del «laicismo» (divenuta ormai parola ignobile); che ancora prevalga una vecchia concezione che vede costruito il rapporto politica-religione «più sugli stati che sulle società civili e più sulle istituzioni che sulle coscienze»<sup>67</sup>, così come dimostra l'art 52 del Trattato costituzionale europeo che, mirando a tutelare i diritti delle chiese e delle associazioni, non si cura dell'affermazione di principi fondamentali dei cittadini e della funzione della religione (semmai, si preoccupa degli enti religiosi). In tal modo «l'Unione ignora la fede dei cittadini, in materia concede ad essi la massima libertà privata, ma nega la dimensione pubblica della religione»<sup>68</sup>. Insomma, lamenta Pera, non si dà «forma istituzionale, asilo politico, rappresentanza e dignità alla rinascita religiosa europea»<sup>69</sup>. Questo è il rovello del laico Pera: che senza tale rappresentanza data alla rinascita religiosa, si indebolisca la nostra identità, perché questa per lui si fonda quasi del tutto sulla religione. A parte le solite querimonie contro relativismo, nichilismo ecc. (tutti congiuranti a favore di questa identità europea debole o nulla) è chiaro che solo in questa identità religiosa si possono trovare gli argini, le difese «di fronte all'esplosione, talvolta violenta e intollerante, delle identità altrui, in particolare quella islamica»<sup>70</sup>. Non è sufficiente per questa identità europea il richiamarsi alla sua storia, non basta dirsi occidentali, in quanto per difendersi dagli «anti» (*anti-europei*, *anti-occidentali*, i.e. islamici) bisogna definirsi in positivo e quindi scegliere le genealogie, i sistemi di valori, gli obiettivi da accettare e perseguire. E non v'è dubbio per il laico Pera che tale positività debba essere quella cristiana: «Il relativismo e il nichilismo hanno prodotto l'indebolimento della nostra identità religiosa e, con essa, della nostra identità *tout courts*»<sup>71</sup>.

Tale nuova rilevanza attribuita da Pera alla religione anche nella sfera pubblica viene motivata mediante il distinguo della separazione *fra Stato e Chiesa*, e quella *fra religione e politica*. La prima è per lui ancora un bene prezioso che bisogna comunque preservare, mentre invece la seconda non lo è altrettanto, per una questione di principio, «perché una politica senza valori o ideali religiosamente custoditi non è neppure mera cura di interessi materiali, ma arbitrario e cieco esercizio del potere», e per una impossibilità di fatto, in quanto «per fortuna, separare la politica dalla

---

<sup>67</sup> M. Pera, *op. cit.*, p. xviii.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. xix.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. xx.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. M. Pera, *Ripensando il principio di separazione. Religione e politica in Europa*, discorso pronunciato al convegno *L'Europa: radici e confini*, Università Europea di Roma, 7 giugno 2005, § 3 (in <http://www.senato.it/presidente/21572/21575/47912/composizioneattopresidente.htm>).

religione è impossibile»<sup>72</sup>. Quelle costruzioni istituzionali che ci hanno provato (il nazismo pagano, il comunismo ateo) «sono finiti o negli inferni concentrazionari o nei deserti e nelle lande desolate dell'indifferenza morale»<sup>73</sup>. A chiarificazione di questo punto Pera porta questo esempio illuminante: «Si consideri, ad esempio, un legislatore che sia chiamato a definire un reato, poniamo l'omicidio. Un reato individua un disvalore sociale, questo chiama il corrispondente valore, e il valore chiede la sua giustificazione. Alla fine, il reato di omicidio rimanda al comandamento «Non uccidere», e ciò significa che la sfera della politica, per quanto separata, non può essere divisa dalla sfera della religione». Altro esempio significativo è quello del legislatore di fronte al problema dell'aborto: «Se è un legislatore democratico e non dispotico, deciderà in base ai sentimenti più diffusi, alle opinioni più radicate, alle convinzioni più sentite nella società e dunque in base ai valori più accettati e condivisi, compresi i valori religiosi. Se la separazione fosse estraneità, il legislatore non avrebbe principi cui riferirsi e con cui decidere». Ne segue una difesa della preminenza della religione cattolica in quanto questa, essendo la religione dei più, si trasforma in religione civile e quindi va oltre la soggettività: «In generale, vale una regola: una religione, la quale sia costume e pratica e abito inevitabilmente tracima oltre la soggettività, va oltre la sfera privata degli individui. E quella religione che da confessionale diventasse civile – cioè professata e praticata da tutti o dai più – tracimerebbe più di tutte, perché i suoi insegnamenti diventerebbero costumi sociali, al tempo stesso politici e religiosi»<sup>74</sup>. Con buona pace delle minoranze e del principio democratico del loro rispetto.

Il distinguo fatto da Pera della separazione tra Stato e Chiesa e tra religione e politica (la prima buona, la seconda cattiva) lascia un po' perplessi. Cosa si intende, infatti, esattamente con la prima? Il senso più ovvio e naturale è che il potere temporale non deve coincidere con quello spirituale, cioè che il capo della comunità civile non deve essere al tempo stesso capo di quella religiosa, o viceversa, altrimenti saremmo di fronte alla «teocrazia». Ma di fatto nella storia dell'Occidente quest'ultima si è venuta a realizzare ben poche volte e non è affatto una prerogativa della modernità la sua assenza e quindi la distinzione tra Stato e Chiesa. Una forma di teocrazia di questo tipo era quella bizantina (e in riferimento ad essa si parla di «cesaropapismo»), ma persino nel medioevo occidentale, con la «teoria delle due spade» di papa Gelasio I, era ben chiaro che esisteva un potere temporale (l'Impero) ed un potere religioso (la Chiesa). E poi, non sono gli stessi cattolici a vantare – con la frase «date a Cesare...» – il primato di questa separazione? La questione non è tanto distinguere i due poteri, giacché quando si parla di separazione tra Stato e Chiesa si ha in mente qualcosa d'altro ed esattamente proprio ciò che Pera ritiene santo e giusto: il condizionamento del potere temporale da parte delle norme e dei valori religiosi di cui è depositaria la Chiesa (in genere quella cattolica, ma anche le varie confessioni protestanti), giustappunto l'influenza della religione sulla politica, sino a dettare le norme e i principi fondamentali della convivenza civile; e viceversa, che l'autorità politica possa intromettersi nelle questioni religiose, decidendo o influenzando, ad es., la scelta dei vescovi. Si riteneva così in passato che il re o

---

<sup>72</sup> M. Pera, *Introduzione. La crisi della nostra identità*, in *La Martinella 2004*, cit., p. xvi.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. xvii.

<sup>74</sup> Tutte le citazioni precedenti sono tratte da M. Pera, *Ripensando il principio di separazione. Religione e politica in Europa*, cit., § 2.

L'imperatore cristiano e cattolico dovesse assumere la religione come guida dei suoi atti di governo – così almeno sostenevano la Chiesa e i cattolici, ma anche le varie chiese riformate –, cioè doveva fare proprio ciò che Pera auspica oggi debba esser fatto dalla Unione Europea: dare rappresentanza alla religione, lasciarsi guidare dai suoi valori. Lo «spirito di Westfalia» e la famosa espressione cavouriana «libera Chiesa in libero Stato» (a parte la circostanza tutta italiana dell'ultimo stato teocratico esistente, quello pontificio) non stanno tanto a significare la banale distinzione di ruoli tra Chiesa e Stato, ma appunto la necessità di uno Stato che definisca i propri valori, i propri principi di convivenza e le proprie norme legislative indipendentemente dalla assunzione di una religione (o una sua versione) quale fonte di contenuti assiologici. E ciò non perché lo Stato sia privo di valori, ma perché questi devono scaturire dal confronto razionale, dal dialogo e dalla argomentazione tra fedi e sistemi religiosi diversi (ivi compresa la sensibilità degli atei, che costituiscono una consistente minoranza, benchè silenziosa, di ogni Stato) che si trovano a convivere all'interno di quella comunità nazionale. Ritengo che questo sia il senso da dare a quella «sfera pubblica religiosamente qualificata» di cui parla Donati<sup>75</sup>, per il quale il comune convergere verso «una sfera che è comune a tutte le religioni (e a tutti i sistemi politici democratici) in quanto *diritto naturale della persona umana e delle genti*», avviene mediante il dialogo e una tolleranza attiva. Ma appunto per ciò, come prima accennato, deve essere assicurata una *agorà* nella quale l'incontro sia possibile senza che vi sia un pregiudiziale privilegiamento di uno degli attori in campo, sia fatto esso in nome della tradizione nazionale o dei sentimenti dei più. E per questo aspetto lo Stato non può che essere neutrale, che non significa indifferente e privo di valori o non «religiosamente qualificato».

In un situazione come quella attuale, è proprio la presenza islamica ad esigere la riaffermazione del «laicismo» e dello spirito di Westfalia, affinché si eviti che il reciproco rafforzarsi delle identità porti allo scontro delle fedi. Bisogna operare una distinzione tra un'etica pubblica, che può ben essere anche impregnata di valori religiosi, e un'etica che assume come suoi valori quelli di una particolare religione. Nel primo caso è il reciproco fecondarsi delle diverse sensibilità a portare ad una sintesi nuova che non si identifica con nessuna di esse e che crea una dimensione autonoma di valori che contribuiscono a costituire la «religione civile» di uno Stato (come nel caso tipico degli Stati Uniti)<sup>76</sup>, nel secondo, invece, v'è il «tracimare» di una

---

<sup>75</sup> P. Donati, *op. cit.*, pp. 123, 133 e *passim*.

<sup>76</sup> Donati critica il concetto di «religione civile», in riferimento appunto agli Stati Uniti, e afferma che la sfera pubblica «religiosamente qualificata» «corrisponde all'idea di una *sfera di laicità religiosamente ispirata*» (*ibidem*, p. 123). Tale distinzione si alimenta sempre della polemica contro la privatizzazione della religione, presente anche nel modello americano, e della rivendicazione del ruolo pubblico della religione, ma è viziata dalla confusione tra religione e confessione religiosa. Giacché ad essere «privatizzate» devono essere le singole confessioni, mentre la religione, se intesa come punto di convergenza intorno ad alcuni principi comuni alle varie confessioni religiose, viene a costituire proprio quella religione civile a cui si riferisce Pera (*Lettera a Joseph Ratzinger*, cit, p. 87) e che «qualifica» la sfera politica e pubblica. Infine, è utile tenere presente la giuste osservazione di V.E. Parsi (*op. cit.*, p. 194) quando sottolinea che gli Usa non hanno conosciuto e non conoscono il difficile rapporto di separazione tra religione e politica tipico dell'Europa per il semplice fatto che gli americani «per loro fortuna, e per loro virtù, non hanno mai sperimentato né la Chiesa della repubblica di Calvino, né i secoli bui della Chiesa cattolica. E così [...] l'idea di separare il potere dalla religione è sempre potuta rimanere, dal punto di vista delle istituzioni, qualche cosa che non era necessario affermare col ferro e con il fuoco».

particolare religione che – in forza del numero, dell’essere praticata «dai più» – si impone sulle altre, ne mortifica la dignità e finisce per diventare per ciò stesso principio di separazione e di esclusione, con pericolose ripercussioni sulla tenuta civile e sulla pace religiosa di uno Stato. Lo Stato che faccia propria la «religione dei più» e ne incorpori gran parte dei valori morali nella sua legislazione, non è uno stato laico, ma «confessionale», anche se non «teocratico». Come pur afferma il molto amato dai neocons Huntington, le tensioni e le divisioni, in un paese che si trova diviso tra più confessioni religiose o viene a conoscere sempre più consistenti minoranze di religioni diverse, «nascono generalmente quando un gruppo maggioritario tenta di utilizzare lo stato come proprio strumento politico e di identificare la propria lingua, religione e simboli con quelli dell’intera nazione»<sup>77</sup>. E non è proprio questo il pericolo che si corre in Italia, a voler seguire certe indicazioni ed esigenze del cattolicesimo più fondamentalista? Ma se tali tentativi autoritari sono concepibili in paesi come l’India, lo Sri Lanka o la Malaysia, che non hanno conosciuto il principio laico della separazione tra religione e politica, sarebbe imperdonabile che proprio laddove questo si è radicato si dovesse cercare di indebolirlo per inseguire il mito della identità forte.

Circa poi la impossibilità di fatto di separare la religione dalla politica, Pera non si stanca di ricordare come la *neutralità etica dello Stato* (ritenuta da molti intellettuali il prerequisito fondamentale per lo stabilirsi della democrazia) *sia un mito*. Essa non è mai stata realizzata pienamente ed «è sbagliato considerare le opinioni religiose come mere espressioni appartenenti alla sfera privata delle scelte individuali». Ed infatti «le opinioni religiose hanno conseguenze sulle politiche pubbliche», come dimostrano i dibattiti su questioni come l’aborto, il divorzio, la bioetica e via dicendo. La neutralità morale dello Stato non è del tipo «tutto o nulla», ma questione di gradi, in quanto il problema più importante è «come far fronte alle lotte causate da profonde divergenze morali e religiose». E qui ritorna la fundamentalità del concetto di rispetto, il quale solo «ci consente di raggiungere [...] un ragionato, e sempre temporaneo, compromesso che salvi un comune *modus vivendi*»<sup>78</sup>. Lo Stato ingloba sempre nelle sue leggi dei valori (impone le cinture di sicurezza, proibisce la poligamia ecc.), per cui esso è in effetti «paternalistico», cioè «ha cura della salute, *anche morale*, dei suoi cittadini». Non essendo neutrale, ciò significa che «nessuno Stato, per quanto laico e tollerante, è *mai* al riparo da conflitti culturali»<sup>79</sup>.

Innanzitutto osserviamo che *neutralità etica* e *neutralità religiosa* sono cose ben distinte, che non devono essere confuse: uno Stato laico può ben essere neutrale rispetto alle varie espressioni religiose<sup>80</sup> senza con ciò essere *eticamente* neutrale, a meno di non sostenere che non è possibile un’etica che non sia religiosamente

---

<sup>77</sup> S. Huntington, *op. cit.*, p. 196.

<sup>78</sup> M. Pera, *Israele, l’Europa e l’Islam*, cit., pp. 59-60.

<sup>79</sup> Id., *L’Islam in Italia*, cit., p. 72.

<sup>80</sup> È proprio in questa «ricerca neutralità religiosa» che uno studioso cattolico come Giuseppe Dalla Torre (rettore della Libera università Maria Ss. Assunta e docente di Diritto ecclesiastico e canonico) ha voluto cogliere la cifra specifica della laicità dello Stato italiano, differente da quella «ideologica» propria della Francia (cfr. G. Dalla Torre, *Il caso italiano*, in L. Paoletti, *op. cit.*, pp. 17, 36). Sul carattere peculiare della «laicità» della Francia – unico paese nell’Unione Europea a porla esplicitamente come elemento fondante della sua Costituzione – cfr. J.-D. Durand, *Il caso francese*, in *op. cit.*, pp. 55-76.

motivata e sostenuta<sup>81</sup>. E sembra che proprio questa sia la tendenza, assai poco laica, implicita nel discorso di Pera<sup>82</sup>. In secondo luogo, non si devono mescolare questioni di fatto con questioni di diritto, ciò che è con ciò che è *bene* che sia: il fatto che la neutralità dello Stato sia un «mito» e che di fatto esistono compromessi, non significa affatto che tale «mito» non sia *fondante*, ovvero che esso non sia l'obiettivo tendenzialmente da raggiungere, anche se mai in maniera perfetta e completa. Il fatto che esistano i compromessi, non significa che essi debbano sempre esser fatti e che tali compromessi siano un bene o che il punto di equilibrio a cui essi pervengono sia in ogni caso un fatto di per sé positivo. Vi sono compromessi che rispettano (o si avvicinano) maggiormente il «mito», per cui sono – per chi crede in esso – «migliori» di altri che invece se ne allontanano o lo violano in modo più consistente. Il fatto che la religione incide sulle politiche pubbliche non significa che ciò sia un bene e che pertanto si debba condividere la tesi secondo la quale la religione non deve essere un fatto privato che coinvolge solo i fedeli o la comunità ecclesiale, bensì deve impregnare l'intera popolazione che vive in uno Stato, il quale verrebbe così ad essere trasformato in una «Ecclesia» (come tipicamente avveniva nel medioevo)<sup>83</sup>.

Il rifiuto della religione come «fatto privato» – che da un po' di tempo percorre tutto il mondo cattolico e che è stato da sempre il punto di attacco di Comunione e Liberazione al «laicismo» – fa correre il rischio, se non rettamente inteso, di travolgere quel «giusto limite» che lo stesso Pera individua per cercare di dare una corretta lettura del significato di «laicità» dello Stato. Infatti l'impossibilità di principio e in linea di fatto di una separazione tra religione e politica non è da lui intesa in modo assoluto. Il modo migliore è «concepirla come un *principio di convivenza*, un *imperativo di tolleranza*. Questo principio o imperativo dice che c'è un limite oltre il quale la fede religiosa trasportata nell'ambito politico produce intolleranza e diminuisce la libertà di tutti e ciascuno. Ma il principio o imperativo non fissa *quel* limite, non dice *dove* deve essere posto: esso è un confine che si sposta continuamente con il cambiare storico delle nostre coscienze, delle nostre sensibilità, delle nostre convenienze. È laico quello Stato che riconosce l'esistenza di quel limite, è fortunato quello

---

<sup>81</sup> Come fa del tutto coerentemente con le sue assunzioni di fondo J. Ratzinger, quando afferma che «In realtà la morale vive sempre inscritta in un più ampio orizzonte religioso, che ne costituisce il respiro e l'ambito vitale. Fuori di questo ambito essa diventa asfittica e formale, si indebolisce e poi muore» (*op. cit.*, p. 88).

<sup>82</sup> Ma è anche la confusione effettuata da P. Donati, il quale dalla constatazione del confinamento della religione nel privato, trae la conseguenza che così «la sfera pubblica si scopre nuda di valori e quindi un terreno di sabbie mobili che sono altamente pericolose per la democrazia» (*op. cit.*, p. 100). Ma se questa conclusione è comprensibile per un cattolico – per il quale religione e valori formano un tutt'uno indistinguibile – lo è assai meno per un laico, anche se definito nel modo che vedremo sarà proposto da Pera.

<sup>83</sup> Ovviamente limitare la religione a «fatto privato» non si identifica per nulla con la proibizione delle sue espressioni e testimonianze pubbliche, come sembra credere persino un difensore della laicità come Giulio Giorello (*op. cit.*, p. 60: «Che *liberté* è mai quella [...] che relega il credere a fatto privato, senza concedere l'opportunità di una pubblica testimonianza?»), né significa condividere l'esistenza di «una contraddizione fondamentale tra la volontà laica di ridurre la fede a un fatto privato e la realtà delle religioni vissute nella società civile, che comportano una dimensione collettiva», come sostiene il cattolico J.-D. Durand (*op. cit.*, p. 76), ma piuttosto impedire che essa diventi «pubblica» grazie alla sua trasformazione in legislazione universale mediante una pratica politica ad essa ispirata, irrispettosa delle altre sensibilità religiose. Ovvero, come altrove detto dallo stesso Giorello, significa «scoraggiare [...] qualsiasi «ingegnere di anime» che, spinto da irrefrenabile «altruismo», voglia imporre le proprie ricette per plasmare l'uomo o la donna «nuovi», costringendoli a scegliere quello che *lui* giudica essere il bene» (*ib.*, p. 57).

Stato laico che, di volta in volta, lo fissa al confine giusto»<sup>84</sup>. E ciò soprattutto quando anche i laici rifiutano di rinchiudere la religione nel privato, *in interiore homine*, e rivendicano ad essa una valenza pubblica, vedendo addirittura in tale tesi un colpo sferrato al «fondamento della nostra civiltà»<sup>85</sup>.

Il che ci porta appunto in generale al senso della laicità. Se lo Stato è laico, come abbiamo visto, quando riconosce che esiste un limite alla influenza della religione sulla politica, in che senso invece una persona si può definire «laica»? Viene innanzitutto esclusa da Pera la identificazione di laico con l'opposto di cristiano e di credente, perché di fatto essi condividono molte cose; è messa da parte la troppo forte sinonimia con ateo e con agnostico; infine viene rifiutata la sua opposizione a confessionale e religioso, in quanto è una caratterizzazione solo in negativo, che rientra nella categoria degli «anti». Avanza quindi la seguente proposta: «laico è colui che non deriva la giustificazione dei suoi valori da alcuna rivelazione o teologia, cioè uno che considera i valori come imperativi morali, ma *non* come comandamenti divini. Se il laico viene contrapposto al credente è solo per questo: per la *genealogia* dei valori, non per il loro contenuto. I contenuti, spesso o quasi sempre, sono gli stessi»<sup>86</sup>. Tale definizione è propedeutica alla domanda circa i veri ostacoli che impediscono di trovare una comune identità tra laici e cristiani, scartando quelli finti. Innanzi tutto l'idea che vi sia una irriducibile diversità di valori tra laici e cristiani, in quanto hanno radice cristiana i concetti di dignità umana e persona (inclusi nella Costituzione *laica* europea) e come sta a testimoniare il ruolo di alcuni comandamenti mosaici nelle legislazioni positive degli Stati. È inoltre falsa la tesi sulla criticità dei laici e sul dogmatismo dei credenti, in quanto «come il critico, per criticare, ha bisogno di un punto di appoggio considerato fermo, ad esempio l'idea della ragione come strumento della critica, così il dogmatico, per credere, ha bisogno di confrontarsi con l'evoluzione della realtà»<sup>87</sup>. Infine è falsa l'idea che i laici liberali non siano credenti: «forse il laico non crede *in* Qualcuno, ma certamente crede *a* qualcosa»; e poi molti laici liberali sono stati cristiani e «hanno legato il loro credo sul primato dell'individuo e sui limiti del potere ad un fondamento religioso prevalentemente cristiano»<sup>88</sup>.

Ma se è un fatto che molti laici sono cristiani, e viceversa (questa è una verità che abbiamo davanti agli occhi tutti i giorni), e se è accettabile la definizione data di laico basata sulla *genealogia* dei valori, allora come si può sostenere che il credente non sia dogmatico solo perché si deve «confrontare con la realtà», dimenticando il fatto costitutivo e fondamentale (almeno per le religioni monoteistiche) che il cristiano (come anche il musulmano o l'ebreo) *credono* innanzi tutto in un Libro sacro nel quale sta scritta la parola di Dio, con le varie conseguenze che ne discendono, ivi compresa quella appunto di rifiutarsi persino di guardare in faccia la realtà, come hanno dimostrato secoli di controversie sulle questioni scientifiche? Certo, anche il laico crede in qualcosa, ad es. che l'evoluzionismo darwiniano sia una teoria scientifica, che aveva ragione Copernico e non Tolomeo, che sia più conveniente uscire da casa per le scale invece che buttandosi dalla finestra e così via; crede innanzi tutto nella forza

---

<sup>84</sup> M. Pera, *Religione e politica. La crisi della nostra identità*, cit., § 2.

<sup>85</sup> F. Adornato, *No al laicismo autoritario*, in *La Sicilia*, 22.11.2004, p. 2

<sup>86</sup> M. Pera, *Liberale e cristiani*, cit., p. 40.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 43.

della ragione, cioè che sia possibile raggiungere la verità, o ad essa lentamente approssimarsi, grazie alla discussione, all'indagine razionale, alla sperimentazione, insomma a quel metodo critico del quale lo stesso Pera si fa sostenitore, mutuandolo da Popper. Ed è indubbio che anche il laico razionalista ha bisogno di punti di appoggio su cui poggiare la sua critica, ma essi non sono definitivi, non hanno carattere sacro, non sono prescritti da un'autorità carismatica, ma sono sempre rivedibili e possono cambiare col tempo, diversamente dal credente, per il quale la parola di Dio è il frutto di una Rivelazione che si pone come *assoluta* e che ha cambiato il corso della storia una volta per tutte, sicché metterla in discussione (e non semplicemente «reinterpretarla») vorrebbe dire far cadere il fondamento stesso del suo definirsi cristiano. Che il «credere» a qualcosa sia un elemento indispensabile della nostra vita, altrimenti non potremmo neanche sopravvivere, lo sapeva anche Sesto Empirico, che per tale aspetto metteva da parte lo scetticismo assoluto. Ma questo non significa equiparare il suo credere a quello del credente, che confida in dogmi, riti, precetti morali stabiliti da una sacra autorità basata sul Libro. Il laico non accetta vincoli che non siano posti dalla sua stessa ragione, non vuole che la sua libertà di scelta sia confinata da autorità esterne, non ama vivere in uno spazio concettuale chiuso in anticipo, ma ama l'avventura della conoscenza e il rischio ad essa connesso. In ciò sta il senso della filosofia e della sua storia, iniziata più di duemila anni fa e che ancora continua, nonostante sempre più spesso ci venga suggerito da consiglieri interessati a non fidarci di essa, a trovare più saldi ormeggi cui ancorare il nostro fragile vascello per non farlo pericolosamente ondeggiare, sensibile a tutte le brezze e i venti. Rinunciare a questa distesa sconfinata che si apre di fronte alla nostra ragione, indietreggiare impauriti per i suoi momentanei scacchi e i vicoli ciechi imboccati, pensare che «solo un Dio ci può salvare» – per dirla con Heidegger – significa rinunciare a percorrere questi sterminati spazi, a varcare quelle colonne d'Ercole oltrepassate da Ulisse e rinchiudersi in angusti ed asfittici confini. Ma – come ha ben detto Giorello - «quest'insofferenza per ogni confine non è altro che la libertà del *laico*»<sup>89</sup>.

Veniamo ora a quello che da Pera è considerato l'ostacolo vero al riconoscimento di una comune identità tra laici e cristiani: quello *storico*, consistente nella contrapposizione – tipicamente continentale – tra potere temporale della Chiesa e anticlericalismo laico e liberale. Sinché la Chiesa disponeva di potere temporale, allora l'essere laico in senso anticlericale aveva il suo senso, perché la Chiesa al Risorgimento opponeva il *non expedit*, alla modernità il Sillabo e così via: «se la Chiesa è temporale, il liberale è anticlericale». Insomma, «è per queste vie storiche esterne, ancorché decisive, e non per vie filosofiche, culturali, religiose intrinseche, che liberali e credenti cristiani si sono trovati contrapposti [...]. Essendosi ciascuno trovato chiuso in un recinto, non solo hanno entrambi perduto il senso della comune appartenenza, hanno anche teorizzato una supposta natura peculiare del proprio spazio e le ragioni della propria presunta diversità. In un contesto storico siffatto, essere anticlericali diventa un obbligo se la Chiesa è temporale, ed essere antiliberali diventa un dovere se i liberali sono laicisti»<sup>90</sup>. Tuttavia – continua Pera – i problemi nuovi dei nostri giorni, come l'immigrazione, la competizione religiosa e il multiculturalismo fanno sempre più scorgere l'inadeguatezza delle soluzioni che ci provengono dal passato e

<sup>89</sup> G. Giorello, *op. cit.*, p. 45.

<sup>90</sup> M. Pera, *Liberali e cristiani*, cit., pp. 44-5.

pongono l'esigenza di superare le vecchie diffidenze.

Ma in che direzione si dovrebbe andare per Pera? Non tanto nella più puntigliosa e inflessibile difesa dei principi dello Stato laico e della indipendenza della politica dalla religione, facendo in modo che anche le altre confessioni, come l'islamica, che non li hanno mai riconosciuti, li accettino come principio di convivenza in una società occidentale che su di essi ha edificato il suo assetto attuale; non con la difesa e l'approfondimento di quell'originalissimo e «profetico» assetto delle relazioni fra Stato e confessioni religiose contenuto implicitamente nella Costituzione italiana e via via reso esplicito dagli interventi successivi della Corte costituzionale<sup>91</sup>. Non si tratta per lui di perfezionare la laicità dello Stato eliminando le ultime tracce di confessionalismo ancora esistenti, in modo da evitare ogni possibilità di conflitto religioso. Affatto. Per Pera il superamento della contrapposizione tra laici e cristiani e il risveglio identitario è subordinato ad una alleanza strategica contro «l'odierno avversario comune»: «la contingenza del terrorismo islamico, della guerra santa, del risveglio dell'Islam, dell'immigrazione, della Costituzione europea, della bioetica, dovrebbe questa volta indirizzare nel senso di un'alleanza culturale e politica duratura e non provvisoria, stabile e non passeggera, profonda e non superficiale»<sup>92</sup>. È un'alleanza, insomma, dell'Occidente contro l'attacco non solo terrorista, ma anche di civiltà che mette a repentaglio la nostra identità. È una chiamata alle armi, una proposta di «fronte unitario» di tutto ciò che è Occidente, e in primo luogo cristiano, contro il «nemico comune»; come dice Huntington, «per potersi definire e per trovare le opportune motivazioni, l'uomo ha bisogno di nemici»<sup>93</sup>, quel nemico che il neconservatorismo americano ha trovato nel terrorismo e che, dopo l'eclisse del comunismo, ha permesso di ricompattare la nazione dietro la bandiera a stelle e strisce, riportando al successo la coalizione governativa di Bush<sup>94</sup>. Ecco perché «è tornato il momento di riconoscere che liberali, laici, cristiani appartengono alla stessa famiglia»<sup>95</sup>.

Con queste premesse si capisce bene la difesa fatta da Pera della guerra in Iraq e il suo completo schierarsi dalla parte degli Stati Uniti. Alla base, le tesi e i concetti prima esposti: il relativismo che indebolisce la identità europea, la incomprensione del pericolo reale che stiamo correndo, la «guerra» dichiarata contro l'Occidente, gli americani come coloro che hanno compreso ciò e che sono disposti a battersi, mentre sull'Europa aleggia lo «spirito di Monaco», l'Europa-Venere in contrapposizione agli Usa-Marte, l'Iraq come frontiera su cui si combatte la battaglia per la libertà e la civiltà, la necessità di un contrasto al terrorismo anche *armato*, e così via, come ben sappiamo dalla pubblicistica politica. Ma anche la necessità di trovare un «nemico», di riuscire a ricompattare e irrobustire la fragile tempra morale ed identitaria dell'Europa con una minaccia esterna, che metta anche a tacere i critici o li metta in una posizione scomoda e difficile da difendere di fronte alla «gente», che vuole decisioni nette, risposte chiare, e non sottili distinguo buoni per intellettuali da salotto. Non ci soffermiamo su questi argomenti, perché sono tutti così segnati dalla «ragione

---

<sup>91</sup> Cfr. in merito G. Dalla Torre, *op. cit.*, pp. 37-41.

<sup>92</sup> M. Pera, *op. cit.*, p. 46.

<sup>93</sup> S. Huntington, *op. cit.*, p. 184.

<sup>94</sup> Cfr. J. Micklethwait, A. Wooldridge, *La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché di destra*, Mondadori, Milano 2005, pp. 289-90.

<sup>95</sup> M. Pera, *op. cit.*, p. 48.

politica» che qualsiasi argomento si voglia portare pro o contro è inevitabilmente vittima della «filosofia del sospetto».

Vorrei fare, per finire, una sola osservazione sulla spiegazione che Pera dà della politica dell'amministrazione Bush: l'appellarsi allo «spirito wilsoniano», imperniato sulla triade libertà politica, libertà economica e sicurezza, cui è sottesa «la filosofia universalistica e antirelativistica dei diritti umani originari, inviolabili e invariante rispetto alle tradizioni, culture e religioni»<sup>96</sup>. Quello di Bush è per Pera «wilsonismo preventivo», diversamente da quello di Wilson, che era invece «reattivo», in quanto veniva a seguito della prima guerra mondiale<sup>97</sup>. Nell'agosto del 2003, di fronte all'entusiasmo dell'America conservatrice per questa sorta di «imperialismo morale», la grande vecchia signora della politica internazionale conservatrice Jane Kirkpatrick ha affermato: «Non penso che esista neppure il minimo barlume di prova che quest'idea sia presa seriamente tranne che in qualche angolo di Washington».<sup>98</sup> A Pera invece non sorge il dubbio che possa esistere una discrepanza tra motivazioni dichiarate e intenzioni reali, che vi possa essere differenza tra *ideologia* e *realtà*, tra principi enunciati ed interessi reali. Quando la splendida Atene periclea imponeva il suo dominio sulle città della Ionia in nome della democrazia e della libertà di commercio, era ed è ben chiaro a tutti, persino a Tucidide e forse anche a Pera, che ben altri interessi materiali stavano alla base della sua politica «imperialista». Quando le armate di Napoleone invadevano l'Europa in nome di «liberté, égalité, fraternité» nessuno oggi (e forse anche allora) si sognerebbe di dire che fossero queste le vere intenzioni del Bonaparte e del ceto dominante che lo sorreggeva, neppure Pera. Quando l'Unione Sovietica reprimeva la rivolta ungherese o installava regimi comunisti nei paesi sotto la sfera della sua influenza in nome del proletariato, della rivoluzione, della giustizia sociale e dell'eguaglianza, erano molti (persino i comunisti non accecati dal «filosovietismo» e nell'intimo forse nemmeno loro) a intuire allora, e tutti a capire ora, che dietro questi nobili ideali vi erano altri ben più corposi interessi imperiali, anche Pera. E così si potrebbe continuare a lungo, traendo esempi dall'intera storia umana, per mostrare quanta distanza ci sia tra gli ideali proclamati a giustificazione di certi comportamenti e gli interessi reali che li motivano. Una volta queste giustificazioni false ed ingannevoli, ma molto utili per compattare le masse e dare una *ratio* agli intellettuali «volenterosi», si chiamavano «ideologie», termine codificato in questa accezione da un tale di nome Marx<sup>99</sup>. Ma la profezia di quest'ultimo si è finalmente attuata al contrario, non col comunismo ma con la sua scomparsa: la fine della storia – ci insegna Francis Fukujama – è finalmente arrivata e ciò che era vero per Napoleone, Atene, l'URSS, e tanti altri paesi, classi sociali, individui, ciò che contrassegnava l'epoca barbarica della nostra storia, è finalmente giunto alla fine. Ormai, con l'America di Bush v'è perfetta trasparenza tra principi proclamati e politica realizzata, tra valori universali e pratiche particolari. Finalmente siamo di fronte ad un paese, ad una nazione, ad un ceto di governo, ad un Presidente che

---

<sup>96</sup> M. Pera, *Occidente e terrorismo islamico*, in *La Martinella 2004*, cit., p. 10.

<sup>97</sup> Anche in questo caso la posizione di Pera è del tutto interna alla teorizzazione neocon americana, nell'ambito della quale si parla appunto di un «idealismo assertivo» o, come è stato definito da Pierre Hassner, di *Wilsonism in boot*. Cfr. V.E. Parsi, *op. cit.*, p. 182.

<sup>98</sup> Cit. in J. Micklethwait, A. Wooldridge, *op. cit.*, pp. 240-1.

<sup>99</sup> Ma basterebbe anche leggere uno dei padri del realismo politico americano come Walter Lippmann per rendersi conto di come sia ingannevole tale appellarsi ai «nobili principi» nello spiegare la politica estera americana. Cfr. W. Lippmann, *La politica estera degli Stati Uniti*, Roma Einaudi, 1946.

fanno ciò in cui credono, senza altre motivazioni, senza altri fini, senza scopi reconditi: alle origini di tutto v'è lo spirito wilsoniano puro e duro, coi suoi nobili ideali, coi suoi valori universalistici e – quel che più conta – antirelativistici. È grazie ad essi e a chi oggi li incarna che l'Occidente può ancora sperare, per Pera, in un futuro.