

LA FORZA DELL' OCCIDENTE
IL RELATIVISMO DELLA "VECCHIA EUROPA" E IL FONDAMENTALISMO RELIGIOSO

di Francesco Coniglione

Sembra sia un riconoscimento generalmente diffuso il fatto che il carattere peculiare dell'Occidente, in cui gran parte dei suoi abitanti si riconoscono siano essi di sinistra o di destra, liberali, *neocon* o post-comunisti (persino anche comunisti "rifondatori"), stia in ciò che ne fa un modello di "società aperta" – utilizzando l'efficace denominazione usata da Karl Popper –, cioè liberale, laica, tollerante, democratica. Sono questi i valori a cui nessuno dei suoi abitanti sarebbe disposto a rinunciare; ci si differenzia, semmai, per il modo più opportuno in cui siano da difendere, approfondire o espandere, completandoli con aggiunte di carattere sociale o solidaristico, oppure di carattere morale e religioso. Ma indietro non si torna: la "società aperta", così come descritta dai padri della democrazia e del liberalismo, e poi così denominata da Karl Popper, è la *conditio sine qua non* di ogni assetto politico-sociale, il basso continuo che domina la nostra vita, il retaggio più significativo della storia europea e nord-americana. La scienza moderna, il liberalismo, la separazione fra religione e Stato, lo Stato di diritto, lo Stato sociale (almeno fino a poco tempo fa), la democrazia, le convenzioni, le dichiarazioni o carte dei diritti sono – come ricorda Marcello Pera – «creature tipiche, originarie e proprie dell'Occidente, in gran parte dell'Occidente europeo, che sono nate in qualche epoca della sua storia, si sono affermate e imposte in altre parti del mondo e pretendono di avere valore universale»¹.

Questi valori – che per comodità abbiamo sintetizzato nella locuzione popperiana di "società aperta" – sono e sono stati contrapposti al resto del mondo (specie quello islamico), invitandolo implicitamente, o a volte esplicitamente (con fare più o meno *politically correct*), ad adeguarvisi. E non è mancato chi ha avuto il coraggio di dichiarare apertamente la propria convinzione nella "superiorità" dell'Occidente, vedendo in essa un criterio di legittimazione per una rinnovata pretesa civilizzatrice da perseguire, ove fosse necessario, anche con le armi. E si accusa la «melensa dottrina della *politically correctness*» in quanto sarebbe «responsabile del relativismo che ispira la vulgata egemone in Europa, e per la quale è vietato dire (tra l'altro) che, rispetto all'Islam, la cultura creata dall'Occidente cristiano non solo è "diversa": è "migliore" ed è auspicabile che si estenda sempre più»². È quanto sostiene anche Pera il quale – nel denunciare l'effetto paralizzante che ha l'uso del «politicamente corretto» (la Fallaci, più spiccia, parla della miopia e della cretineria dei *Politically Correct*³) – ne fa risalire le ragioni al tarlo che oggi corrode nel midollo le comunità occidentali: il venir meno della convinzione che effettivamente sia possibile identificare e rico-

¹ Cfr. M. Pera, «Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente», in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, pp. 5-6.

² V. Messori, "“Religione civile”: impossibile senza fede", in *Corriere della Sera*, 14.12.2004, p. 1.

³ Cfr. O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli International, Milano 2004²⁹, p. 79.

noscere una civiltà che abbia valore universale, per cui si ritiene che proporre la propria in tale funzione equivarrebbe ad un gesto di profonda arroganza intellettuale, ad un tentativo di egemonia culturale. Non vi sono culture superiori ed altre inferiori, ma solo “diverse”. Esportare la democrazia sarebbe pertanto l'imposizione di una forma di vita sull'altra e quindi una forma di violenza.

In questo intervento vogliamo esaminare alcuni dei punti emersi nel corso del dibattito su questo tema, assumendo come punto di riferimento principale il recente volume edito comprendente i contributi del Presidente del senato Marcello Pera e del Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede della Chiesa cattolica Joseph Ratzinger, ma tenendo anche sotto'occhio la pubblicistica nel contempo venuta alla luce.

1. Politically correctness e relativismo

Un primo punto che vale la pena rilevare è che la connessione tra “politicalmente corretto” e convinzione “relativista” circa la impossibilità di stabilire la superiorità di una civiltà sull'altra – e quindi la mancanza di “convinzione” da parte del mondo occidentale della superiorità della propria – non sembra così netta e diretta come si pensa. Infatti una politica ispirata al politicalmente corretto può essere motivata da altre considerazioni che non hanno nulla a che fare con la fragile identità di colui che la pratica: io posso ben essere convinto della superiorità delle mie posizioni (credenze, valori, forme di vita) e tuttavia esser parimenti convinto che il modo più idoneo per farle apprezzare non sia quello di imporle con arroganza e sicumera, bensì con l'esempio, il dialogo, la convinzione. Anzi, nella misura in cui sono *autenticamente* convinto della loro superiorità sarò fiducioso nella loro *intrinseca* forza e nella capacità che possano affermarsi senza far ricorso a mezzi diversi dal loro esempio e dalla capacità di convinzione intellettuale attraverso il dialogo: come si diceva una volta, la verità finisce sempre per trionfare, senza bisogno di mobilitare gli eserciti a propria difesa.

Ed in effetti, i primi difensori della tolleranza non erano affatto cristiani tiepidi o relativisti, anzi avevano una religiosità spesso molto più forte delle confessioni istituzionalizzate. Balthasar Hubmaier, fondatore dei “Fratelli svizzeri”, gruppo di ispirazione anabattista, ed uno dei primi sostenitori della tolleranza (arso sul rogo a Vienna nel 1528), non era certo un relativista; eppure sosteneva che gli eretici «bisogna vincerli con la santa sapienza, non con l'ira, ma con dolcezza [...]. La legge che condanna gli eretici al rogo edifica al tempo stesso Sion nel sangue e Gerusalemme nella malvagità». Dello stesso tenore erano i cristiani mistici tedeschi che ardevano di fede e di certezze, eppure ritenevano che il cuore del cristianesimo fosse la libertà assoluta, predicando la fratellanza di tutti gli uomini. Sebastian Franck (1499-1542), ad esempio, scriveva in una lettera del 1539: «Per me, chiunque desideri il mio bene e possa sopportarmi al suo fianco è un buon fratello, sia egli papista, luterano, zwingliano, anabattista o anche turco, anche se non pensiamo allo stesso modo, finché Dio non ci riunisca tutti in un'unica scuola e non ci congiunga nella stessa fede. Che nessuno cerchi di farsi padrone della mia fede e di forzarmi a seguire ciò in cui lui crede; egli deve essere il mio prossimo, e diventare un fratello benamato; anche se egli è ebreo o samaritano, io voglio amarlo e fargli tutto il bene che è in mio potere. Non

respingo nessuno che non mi respinga»⁴. E, per venire a tempi più recenti, i puritani e le altre chiese protestanti che si stabilirono in America e fondarono gli Stati Uniti, sostennero la tolleranza tra religioni e la netta distinzione tra Stato e chiese, pur essendo fortemente motivati nella fede, al punto da fuggire nel nuovo mondo piuttosto che vederla mortificata nell'Inghilterra del loro tempo⁵.

In effetti, ci sembra che il “politicamente corretto” non sia oggi il frutto del relativismo, ma la conseguenza della compresenza di una molteplicità di credenze e di visioni del mondo che, grazie alla globalizzazione dell'economia e della cultura, si trovano a vivere sempre più a stretto contatto e quindi hanno la necessità di trovare il modo di non pestarsi a vicenda i piedi. Se non si vuole che una delle visioni in concorrenza assuma toni prevaricatori ed offensivi verso le altre (o addirittura si imponga con la forza), è necessario stabilire un “galateo” che stabilisca i necessari modi di una civile convivenza. Questo non ha niente a che fare col fatto che ciascuna delle concezioni non sia convinta della propria superiorità o non creda abbastanza in se stessa.

E del resto questo invito alla *politically correctness* – con la conseguente scelta per la tolleranza, per la convivenza pacifica, per la non imposizione con la forza di credi, dottrine, forme di vita – non è forse uno dei frutti più consistenti della civiltà occidentale? Non è stata proprio essa ad elaborare i modelli di una convivenza pacifica tra confessioni, l'idea che la religione non debba essere imposta con la violenza, il principio delle reciproca tolleranza e della convivenza? La *politically correctness* non è altro, in fin dei conti, che l'ultima incarnazione (e certo, a volte un po' caricaturale) di questo specifico frutto di quella società aperta, che tutti vogliamo difendere. Con ciò non si vuole sostenere certo che Pera e Messori sostengono si debba praticare il contrario della *politically correctness* – ovvero la guerra santa o la civilizzazione sulla punta delle baionette – ma che non è affatto scontato il nesso relativismo culturale-autocensura dell'Occidente.

Ed infatti Pera opportunamente distingue “giudizio” e “decisione”: l'affermare una tesi è cosa del tutto diversa dall'assumere un atteggiamento, per cui – seguendo la regola ben nota secondo la quale da un fatto non si può dedurre un valore⁶ – non si può far discendere un “deve” da un “è”. O detto altrimenti, dal

⁴ Per le citazioni di Hubmeier e di Franck cfr. H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 60 e 65.

⁵ Diversamente dagli autori citati, tutti vissuti nel clima dell'Umanesimo e della Riforma, la tolleranza era stata sino ad allora intesa dalla Chiesa cattolica secondo l'accezione tomista, come “soportazione” e come “male minore”, da sostenere solo laddove i cattolici fossero una minoranza. Da questo punto di vista essa non è una virtù, poiché consiste sempre in una concessione che si fa rispetto a qualcosa comunque giudicato un male, che viene tollerato per necessità variamente motivate ed in ogni caso per evitare mali maggiori. Essa non porta ad un'autentica e piena affermazione di ciò che è tollerato. Per questo suo aspetto il concetto di tolleranza è stato sottoposto nel corso del Novecento a critica da parte di chi ha visto in esso un residuo repressivo, una non piena accettazione della diversità come avente pari dignità. Non vogliamo entrare in questo dibattito e prenderemo il concetto di tolleranza nel suo senso più ampio, come accettazione della convivenza tra fedi e religioni diverse, senza alcuna discriminazione in favore o a sfavore di qualcuna di esse.

⁶ Regola tra l'altro oggi messa in discussione nella sua assolutezza da H. Putnam (*Fatto-valore. Fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Milano 2004), il quale, pur ammettendo l'esistenza di una *differenza* tra fatti e valori, rimarca tuttavia come la “legge di Hume” – secondo cui da un fatto non si può inferire alcunché riguardante un giudizio di valore (cfr. D. Hume, *Trattato sulla Natura Umana*, Lib. III Parte I sez. I p. 929, ed. Bompiani, Milano 2001) – sia stata assunta come cardine di una *dicotomia* metafisica tra fatti e valori, con la conseguente esclusione dell'etica

giudizio sulla superiorità dell'Occidente non discende affatto che si debba assumere un *atteggiamento* che porti necessariamente allo scontro con l'islam. E così come si nega che non vi siano ragioni per confrontare e giudicare istituzioni principi e valori, allo stesso modo si nega che da un confronto – e dal relativo giudizio – debba nascere uno scontro. Ciò non significa che «se a una profferta di confronto si risponde con uno scontro, lo scontro non dovrebbe essere accettato»⁷. Insomma, il dialogo e il confronto presuppongono la volontà comune degli interlocutori a dialogare, cioè l'accettazione, per lo meno, del principio della tolleranza, della convivenza e del rispetto tipici dell'Occidente; sicché «se qualcuno rifiuta la reciprocità di questi principi e ci dichiara un'ostilità o la jihad, allora si deve prendere atto che è un nostro avversario»⁸.

Il ragionamento mi sembra lineare e si pone in pieno nel solco del pensiero liberale. Esso non fa in sostanza che riprendere le argomentazioni che stanno alla base del cosiddetto “paradosso della tolleranza”, posto e ad un tempo risolto, dal padre del liberalismo europeo, John Locke, il quale nel suo *Saggio sulla tolleranza* sosteneva che «i papisti [ovvero i cattolici seguaci del papa] non devono godere del privilegio della tolleranza perché, là dove essi controllano il potere, si sentono autorizzati a negare questo privilegio agli altri. Ed è irragionevole che abbia piena libertà nella propria religione chi non riconosce come principio che non deve essere perseguitato o molestato chiunque dissenta da lui in fatto di religione»⁹. Esso viene poi ripreso ed argomentato ancora più chiaramente da Karl Popper, che lo rende sinteticamente ed efficacemente in tal modo: «Se estendiamo l'illimitata tolleranza anche a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti, e la tolleranza con essi»¹⁰. Ed è proprio questa la preoccupazione di Pera: se siamo veramente convinti della superiorità della nostra civiltà (e tale superiorità possiamo argomentarla efficacemente) e se la nostra civiltà include i principi della tolleranza e della convivenza, allora dobbiamo essere disposti a fare *quanto necessario* per difenderla se essa è attaccata e se la pratica della tolleranza porta alla propria eliminazione per opera di chi in essa vede un disvalore. Fare altrimenti significherebbe autocensurarsi e, di conseguenza, avviarsi al declino, alla sconfitta, alla perdita della propria identità e quindi al trionfo delle civiltà ritenute *inferiori* (senza virgolette).

dal novero del discorso cognitivo (vedi il neopositivismo). Putnam invece argomenta con veemenza in favore dell'intreccio tra fatti e valori, sostenendo che, come non si può distinguere in maniera netta l'ingrediente analitico proprio del linguaggio dall'ingrediente sintetico che deriva dal mondo (secondo quanto sostenuto da W.V.O. Quine ne *I due dogmi dell'empirismo*), così non si possono separare in maniera netta fatti e valori. Anche perché lo stesso discorso descrittivo proprio della scienza presuppone valori epistemici: la scelta in favore dell'accettazione di una teoria è guidata da considerazioni di valore, quali semplicità, eleganza, bellezza ecc. Infine, il vocabolario morale è pieno di termini morali “spessi” come “crudele”, che sono impiegati sia per descrivere sia per giudicare una situazione in modo tale che non è possibile separare il contenuto descrittivo da quello valutativo. Devo questa osservazione a Michi Caponetto.

⁷ M. Pera, *op. cit.*, p. 13.

⁸ *Ibidem*. «Che senso ha rispettare chi non rispetta noi? Che senso ha difendere la loro cultura o presunta cultura quando essi disprezzano la nostra? Io voglio difendere la nostra, e v'informo che Dante Alighieri e Shakespeare e Molière e Goethe e Walt Whitman mi piacciono più di Omar Khayyam» (O. Fallaci, *op. cit.*, pp. 80-1).

⁹ J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, in *Antologia degli scritti politici di John Locke*, a cura di F. Battaglia, Il Mulino, Bologna 1962, p. 134.

¹⁰ K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1977², vol. I, p. 360.

Date queste premesse, sembrerebbe del tutto giustificata la guerra difensiva che l'Occidente ha dichiarato, con Bush, al terrorismo e all'Iraq. Ma appunto qui nascono le difficoltà: quando si tratta di riempire i principi astratti prima enunciati con concrete valutazioni politiche, con giudizi di fatto sull'opportunità o meno di certe scelte. E in questo caso il discorso di Pera assume più il tono del capo di una certa parte politica che quello del teorico che discute sui concetti fondamentali: siamo in guerra, la guerra santa è stata dichiarata all'Occidente dal fondamentalismo islamico, Bush lotta per valori universali nello spirito wilsoniano e a tal fine fa una guerra preventiva; a tale guerra l'Europa non sa reagire con fermezza, è arrendevole, cede al ricatto, ha paura e il clero, la stessa chiesa, dimentica del suo spirito crociato, piuttosto che difendere quelle che sono le sue bandiere culturali si mette a marciare coi pacifisti¹¹. E così via. Sono questi tutti punti assai controversi, che tra l'altro soffrono nello scritto di Pera della eccessiva sinteticità dell'esposizione, senza poter essere a sufficienza argomentati. Siamo veramente in guerra, quella guerra che l'Europa ha purtroppo conosciuto lungo la sua storia, o questa guerra ha caratteri diversi, peculiari, che richiedono una risposta diversa da quella della guerra classica, con i carri armati, i bombardamenti, migliaia di morti civili, torture e atrocità da entrambe le parti? È veramente Bush mosso da motivazioni così angeliche, quali lo spirito wilsoniano e i valori universali della democrazia, oppure non è opportuno fare una analisi più realistica, come auspica lo stesso Pera, ma riferendosi ad altri temi? Il pacifismo è veramente fatto da tanti smidollati che si autoflagellano e corrono verso l'abisso, oppure vi sono delle ragioni alla base del loro comportamento, che affondano le radici proprio in quella storia occidentale fatta di guerre e stragi e che in qualche modo non sono estranee a quella società aperta che tutti diciamo di voler difendere? E la chiesa è così cieca ed autolesionista da non accorgersi di ciò che la minaccia, oppure anch'essa ha fatto tesoro di una secolare esperienza in cui è stata a fianco di eserciti contrapposti, cercando di convertire con il ferro e con il fuoco, sicché oggi non è disposta più a seguire chi voglia utilizzare ancora questi metodi? Infine, non sono l'unilateralismo, la violazione dei trattati e della legalità internazionali, la violenza, l'arroganza tutti valori contrari a quelli della società aperta di cui l'Europa è stata l'artefice e quindi il modo peggiore per poterli difendere e renderli attraenti anche ai popoli che non ne godono?

Certo l'Europa sarà "vecchia", perché ha una lunga storia alle sue spalle; ma da questa ha tratto qualche insegnamento circa la pace e la guerra, la tolleranza e l'intolleranza. E come tutti i vecchi, ha anche della saggezza, da non confondere con la debolezza, ma che – su questo non possiamo non concordare – deve trovare una voce politica meno flebile per farsi sentire e deve possedere anche i mezzi per essere autorevole. Ma la "giovane" America che "ama tanto se stessa" sembra assomigliare troppo a quella giovane Europa che era tanto convinta di sé da accollarsi il "fardello dell'uomo bianco" e credere di svolgere una missione di civiltà colonizzando gli altri popoli, distruggendo culture, imponendo le proprie leggi e i propri costumi con la violenza e la guerra. E pare proprio che nella denuncia della arrendevolezza e dell'abdicazione alla missione tipica dell'occi-

¹¹ Tesi queste che si possono trovare abbondantemente diffuse nella pubblicistica della destra italiana e che hanno trovato una esposizione priva di ogni *politically correctness* – come piacerebbe a Pera il quale, visto il ruolo che ricopre, deve pur averne un po' – nei libri di Oriana Fallaci o, con più colta intelligenza (non a caso è un ex comunista...), in F. Adornato, *La nuova strada. Occidente e libertà dopo il Novecento*, Mondadori, Milano 2003.

dente di annunciare e diffondere la propria civiltà, nella difesa dei valori universali fatta da Bush ed affermati anche attraverso la guerra preventiva, nella contrapposizione tra il Bene e il Male, vi sia uno spirito antimoderno, una visione della religione e della civiltà anteriore all'affermazione dei principi di liberalità e tolleranza. Si avverte la convinzione di chi, credendo di essere in possesso della verità e della civiltà superiore, pensa per ciò stesso di essere legittimato a tutto, anche alla guerra preventiva e all'oppressione degli altri popoli, perché ciò viene fatto in nome di una superiorità che non può esser messa in discussione, tanto meno da costoro. V'è la tipica cecità di chi non sa intendere le ragioni dell'altro, di chi ritiene i propri morti, gli *our boys*, più "importanti" di quelli altrui, il dolore dei propri fratelli "più vero" di quello degli altri; quella tipica cecità per cui il "nemico" viene destituito di affetti, interiorità, umanità, ragioni; v'è l'incapacità di calarsi nei panni altrui e di pensare che un musulmano farebbe un discorso esattamente simile, ma simmetricamente opposto¹². E si scambia la scelta del dialogo per resa, la tolleranza per scarsa convinzione dei propri valori, la difesa della pace per paura della guerra ed *appeasement* ad ogni costo: così pace, tolleranza, dialogo non sono i valori che l'Occidente ha elaborato come il frutto più alto e maturo della sua civiltà, quei valori che appunto lo fanno superiore (per chi vi crede, ovviamente) alle altre culture, ma solo una "accozzaglia teorica", una misera ideologia dell'impotente, del debole, del pauroso. Perché non dire, con Nietzsche, che il cristianesimo è l'ideologia degli imbelli, degli sconfitti, dei perdenti?

Ma ci vuole molta più forza ad esser miti, che a reagire alla violenza con la violenza. Rispondere ad uno schiaffo con un pugno è facile, immediato, istintivo, irriflesso; non rispondere e fuggire per paura, è altrettanto naturale; ma aver la forza di porgere l'altra guancia ed essere disposti a comprendere il perché di quello schiaffo è molto più difficile: è necessario autocontrollo, una disciplina interiore che si forma con l'educazione del carattere e della mente, un lungo processo di incivilimento che faccia nascere una seconda natura – sovrappo-
nendosi a quella belluina ed istintiva che alberga nell'uomo – nella quale abbiano il primo posto i valori dello "spirito"¹³. L'Occidente laico e tollerante, la società

¹² Come quando, ad es., l'ambasciatore del Pakistan all'ONU affermò che «la prima Carta sui Diritti Umani è il Corano e la prima Dichiarazione sui Diritti Umani è quella fatta da Maometto a Medina», stando a quanto racconta la Fallaci, *La forza della ragione*, Rizzoli International, Milano 2004¹⁹, p. 31.

¹³ Per la Fallaci (*op. cit.*, pp. 22-3) il porgere l'altra guancia è semplice masochismo; e non potrebbe essere diversamente se la guerra diventa un dato biologico intrinseco alla vita, per cui è anche guerra ogni nostro atto quotidiano (la competizione, lo sport) e persino la caccia del leone alla gazzella o l'edera che avvolge un albero. Se la guerra viene intesa in modo così ampio e pervasivo, allora è naturale che il detto evangelico sia qualcosa di contronatura e pertanto non vi sia alcuna soluzione di continuità – né morale né materiale – tra la guerra che faccio alle mosche nella mia stanza e quella che viene fatta dagli americani in Iraq. Infine, tengo a precisare che nel richiamarmi alla raccomandazione evangelica del porgere l'altra guancia, non voglio suggerire una politica estera votata alla accettazione passiva della violenza, ma piuttosto ad una ragionata ed intelligente risposta ad essa, che miri – più che alla reazione del colpo su colpo – alla comprensione delle ragioni che stanno alla sua base e quindi lavori con fermezza e decisione alla loro rimozione, non rifuggendo anche dalle azioni militari quando queste siano effettivamente necessarie. Ma qui il punto è che l'azione militare in Iraq sembra più motivata da una ipotesi di strategia complessiva mirante alla affermazione della leadership americana sul mondo – indipendente dall'11 settembre – che dalla necessità di rispondere ad una "guerra dichiarata". Basti ricordare in proposito come il "Project for the New American Century", un think-tank che raccoglie molti

aperta con i valori in essa coltivati, il cristianesimo del dialogo e del Concilio Vaticano II sono il frutto di questo lungo processo di incivilimento, dell'abbandono della legge del taglione, della traumatica esperienza fatta in millenni di guerre, intolleranze, persecuzioni. Vedere in tutto ciò il frutto avvelenato del relativismo, significa disconoscere i valori di quella società aperta che si vuole difendere.

Tuttavia su questi temi non voglio spendere molte parole: mi sembrano troppo legati alla attualità politica, alla visceralità delle appartenenze ed a volte motivate da ragioni che affondano nel buio degli *arcana imperii*. Torniamo invece a questioni di carattere più generale.

2. Confronto tra valori e relativismo

Uno dei punti teorici più significativi emergenti dall'attuale confronto/scontro tra Occidente e mondo islamico è quello che concerne la possibilità di confrontare e giudicare valori, culture e civiltà diverse.

Nella ricostruzione che ne fa Pera, il relativismo sarebbe alla base della errata opinione che non sia possibile effettuare un confronto tra insiemi di valori, per distinguere ciò che è migliore da ciò che è peggiore. Esso assume varie forme ed incarnazioni, ma viene esaminato nelle sue due più importanti manifestazioni: il contestualismo, di derivazione wittgensteiniana, e il decostruttivismo, nella versione che ne dà Derrida. Non è il caso di ricostruire le argomentazioni che stanno alla base di queste due forme di relativismo, del resto abbastanza note; è invece importante mettere in luce quello che a noi sembra il nocciolo della posizione di Pera.

Innanzitutto notiamo che ci sembra secondaria quella che egli definisce la "prova del nove" per giudicare una cultura migliore delle altre: di fronte alla obiezione che il metodo dell'analisi critica – che dovrebbe portare al trionfo della tesi migliore – è interno ad una certa cultura, quella occidentale, Pera controbatte: «Se i membri della cultura B mostrano liberamente di preferire A e non viceversa – se ad esempio, i flussi migratori vanno dall'Islam all'Occidente e non viceversa –, allora c'è ragione di credere che A sia migliore di B»¹⁴. Ma nel sostenere questa tesi non si fa derivare un *valore* (il giudizio "è migliore...") da un *fatto* (la scelta "fatta coi piedi")? Il *fatto* che la maggior parte degli occidentali pratici l'aborto o il divorzio è forse un argomento per sostenere che l'aborto o il divorzio siano *migliori* (dal punto di vista morale) dei loro contrari? Con ciò si rinnega proprio quanto prima detto, e cioè che da un "è" non si può derivare un "deve". Inoltre, non è necessario far ricorso alla facilmente neutralizzabile obiezione che la migrazione sia frutto di indottrinamento o abbaglio (in ciò ha buon giuoco Pera

pensatori neocons americani abbia invitato Clinton ad attaccare l'Iraq già nel 1998. (v. la lettera del 26 gennaio 1998 reperibile sul sito dell'organizzazione all'indirizzo www.newamerican-century.org/iraqclintonletter.htm). Lettera tanto più significativa quando si constata che tra i suoi formatori si trovano, tra gli altri, Donald Rumsfeld, Richard Perle, Paul Wolfowitz, personaggi di spicco nella amministrazione Bush. Inoltre basta scorrere i documenti ufficiali della Casa Bianca e della difesa americana dal '91 in poi per convincersi che la strategia della guerra preventiva nasce ben prima dell'attacco alle Torri Gemelle, come strumento capace di assicurare l'egemonia mondiale agli Stati Uniti, sfruttando la propria enorme superiorità militare rispetto a quella dei potenziali rivali.

¹⁴ M. Pera, *op. cit.*, p. 16.

nell'affermare che la nozione di “abbaglio” necessita di un metacriterio negato dai relativisti), ma semplicemente notare che la migrazione può essere motivata non tanto dalla “conversione”, ma semplicemente da una scelta di sopravvivenza che può ben coesistere con la convinzione circa la corruzione e degenerazione morale della società occidentale (come di fatto avviene per gran parte degli islamici)¹⁵. Ciò a conferma di quanto sia rischioso far derivare un giudizio di valore da un comportamento pratico, nonostante la cautela di un “c'è ragione di credere”, che sembra esser messo lì a testimonianza della percezione inespressa di questo passaggio avventuroso.

Non è questo il cuore della questione; esso viene messo alla luce del sole quando si tratta di rispondere al decostruzionista Derrida. Infatti al raffinato gioco intellettuale che consiste nel decostruire i concetti per mostrarne la non universalità e contingenza (si porta l'esempio dell'ospitalità e della democrazia), Pera fa notare che se si tratta di mettere per essi in dubbio l'esistenza di fondamenti ultimi e certi, «allora il guadagno è netto, ma già ben noto in partenza. Nessuno crede più ai fondamenti ‘ultimi’ o si sogna più le ‘essenze’»¹⁶, in quanto a fondare una posizione intellettuale o politica non è per nulla una argomentazione razionale o una deduzione formale, bensì una *scelta di valore*: per il dialogo la tolleranza ecc., ovvero per tutto ciò che è riassunto dalla locuzione “società aperta”. Pensare altrimenti, cioè ritenere che «se non si possono conoscere i fondamenti dell'ospitalità, allora non si può neppure essere ospitali o praticare politiche di integrazione», significa essere affetti da un tic platonico». Altrove Pera dice esemplificando: «[...] 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»¹⁷. Insomma, venuta meno la ragione teoretica, venuta meno la possibilità della giustificazione razionale, della fondazione di certe scelte sulla base di un qualche principio, a restare non è altro che la “fede”, come è costretto ad ammettere ad un certo punto lo stesso Derrida: «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»¹⁸.

Ancora una volta non possiamo non esser d'accordo, facendo notare come anche in questo caso la posizione di Pera sia in perfetta linea con quella di Popper ed in generale si inquadri all'interno della polemica antifondazionalista tipica di tanta epistemologia contemporanea. Il fondazionalismo epistemologico è la 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; esso non solo ha segnato un'intera stagione della teoria della conoscenza, ma ha trovato anche espressione nella filosofia della politica, già a partire da Platone. Appunto come ha messo in luce Popper, lo stesso

¹⁵ È stato notato da E. Capozzi, *Relativismo, verità, libertà. Un dibattito sulla “civiltà occidentale”*, in “L'Acropoli”, 5, 2004, pp. 499-500.

¹⁶ M. Pera, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ *Ib.*, p. 123.

¹⁸ *Ib.*, p. 22.

razionalismo si fonda su un *atto di fede* nell'atteggiamento di ragionevolezza, per cui carattere peculiare della metodologia del razionalismo critico è proprio il prendere atto del fatto che non tutti i presupposti possono essere fondati sull'argomentazione e sull'esperienza. Anzi, l'atteggiamento razionalistico deve essere preventivamente adottato e presupposto affinché argomentazione ed esperienza siano efficaci, perché la scelta tra razionalismo ed irrazionalismo «è una decisione morale». Popper non si arresta qui, a questo dato intrascendibile e non motivabile della opzione valoriale, facendolo diventare il punto cieco della razionalità, il non razionale al suo interno. Egli si domanda se, pur non potendo motivare razionalmente la scelta tra razionalismo ed irrazionalismo, cioè tra queste due diverse “fedi”, cercandone a monte un “fondamento”, tuttavia essa non possa essere in qualche modo “sostenuta”. E risponde che questo può esser fatto se prendiamo in esame le conseguenze cui essa può portare. E così come non possiamo giustificare gli assiomi che stanno alla base dei nostri sistemi deduttivi, ma ritenerli buoni o cattivi solo in base ai teoremi che ci permettono di dimostrare, allo stesso modo non siamo in grado di optare tra le diverse fedi se non valutando la desiderabilità o meno delle conseguenze cui ciascuna di esse può portare. Una decisione, dunque, che per Popper non può essere determinata dall'argomentazione ma solo *aiutata* attraverso l'*immaginazione* delle *conseguenze* della nostra decisione. Ed è facile – secondo Popper – constatare quali siano le conseguenze dell'adozione dell'atteggiamento irrazionalistico o di quello razionalistico: mentre il primo porta all'intolleranza, al dogmatismo, alla disuguaglianza ecc., invece il secondo conduce alla tolleranza, al gradualismo, alla diffidenza nei confronti del «tentativo di realizzare il cielo in terra» ed in genere ad «istituzioni sociali atte a proteggere la libertà di critica, la libertà di pensiero e così la libertà degli uomini»¹⁹: insomma, porta alla *società aperta*. È pertanto il *valore* rappresentato dalla società aperta ad essere un argomento per l'adozione di un atteggiamento razionalistico, che a sua volta è il fondamento di una certa strategia cognitiva (quella propria di Popper), e non viceversa.

Siamo come si vede in perfetta linea con l'argomentazione di Pera: in entrambi i casi si sconta l'impossibilità della fondazione epistemica o teoretica di una particolare opzione sociale e culturale. Cioè si riconosce che, in ultima istanza, alla base della nostra preferenza per democrazia, tolleranza e tutto ciò che chiamiamo società aperta v'è una decisione immotivata, una preferenza irragionevole. Contro il relativismo delle culture si invocano i *fatti delle aspettative* e contro il relativismo delle civiltà i *fatti delle preferenze*. E i fatti sono fatti, anche quando essi siano un insieme di valori, cioè non sono ulteriormente *giustificabili*. Per cui, la nostra cultura è superiore – ed è quindi preferibile – perché a suo favore v'è *il fatto che la scegliamo*, la preferiamo, ci aspettiamo certi comportamenti e certe prassi procedurali. In sintesi, questa linea di ragionamento porta a concludere che siamo autorizzati a giudicare una cultura migliore di un'altra perché la preferiamo; e la preferiamo in quanto la giudichiamo migliore; e che la giudichiamo migliore lo si vede per il fatto che la preferiamo, e...

Quale conclusione potrebbe essere più favorevole a un relativista di questa? Il rispondere, infatti, al relativismo appellandosi all'assolutezza di una scelta valoriale non scalfisce per nulla la posizione relativista, in quanto quest'ultima è innanzi tutto una posizione teoretica (attiene alle nostre possibilità conoscitive).

¹⁹ K.R. Popper, *op. cit.*, vol. II, p. 313.

Un relativista potrebbe benissimo accettare una posizione assolutista sui valori: ad es., un religioso potrebbe sostenere che ogni conoscenza umana è sempre relativa, eccezione fatta per quanto attiene l'Assoluto, il trascendente, cui perveniamo con strumenti che non hanno nulla a che vedere con le nostre capacità conoscitive, siano essi la Rivelazione, il Libro, l'ascesi mistica, l'intuizione metafisica e così via, secondo le molteplici declinazioni che nella storia del pensiero ha avuto questa posizione. Ma soprattutto alla posizione che fa cadere il peso del confronto su un atto di fede – quale quella sostenuta da Pera – il relativista potrebbe replicare che con ciò non si è detto nulla di meno di quanto egli ha sempre sostenuto: ovvero che non è possibile avere alcun punto di vista epistemicamente privilegiato per scegliere un insieme di valori rispetto ad un altro e che tale scelta è il frutto di un atto non giustificabile in alcun modo. Facile concludere che appellarsi al *fatto* delle preferenze – si privilegia una certa cultura ad un'altra – è un argomento ben fragile, in quanto chi cresce in una cultura e ad essa è stato educato, è assai probabile che privilegi questa, perché ad essa è stato abituato; così come dimostrano i musulmani che, pur venendo in Occidente, tuttavia rimangono tenacemente ancorati ai propri valori originari, rifiutando quelli occidentali; e come dimostra il fatto banale che chi cresce nella religione cristiana sarà cristiano, chi nella religione musulmana sarà musulmano e così via.

Infine, bisogna notare, la fede in certi valori, la loro “preferenza”, non è un elemento statico, naturale, immutabile, ma qualcosa che si è costruito storicamente, grazie alla discussione, al confronto e allo scontro tra culture. E quindi non è qualcosa di monolitico da opporre ad altre fedi e culture, ma un elemento che entra in rapporto dinamico, di reazione e controreazione con il diverso. Le preferenze sono una costruzione storica, tanto è vero che non sono sempre state le stesse: quelle dell'uomo medievale non sono certo le medesime dell'uomo d'oggi, per fare un esempio banale; e se un tempo v'era da salvaguardare il valore di fare pubblici *auto da fè* in cui bruciare gli eretici, oggi è proprio il contrario: siamo inorriditi dall'esecuzione degli infedeli da parte dei fondamentalisti islamici, o dalla lapidazione delle adulate²⁰. La scelta valoriale è cambiata, le preferenze sono mutate e ciò è avvenuto grazie alla ibridazione delle culture, dei modi di vita, delle sensibilità diverse, per cui pian piano si è edificata una consapevolezza assiologica dell'individuo che è divenuta una sua seconda natura ed insieme patrimonio collettivo, senso comune di una certa civiltà – così come appunto sono i valori della società aperta in Occidente.

Ma come si concilia e in che rapporto sta tutto questo con una fede che sia fondata sulla Rivelazione, cioè quando si prendino in esame le cosiddette “religioni del Libro”, quali le tre monoteiste: cristianesimo, islam ed ebraismo?

3. *Relativismo e cristianesimo*

Anche in questo caso Pera colpisce il bersaglio: assumere la posizione di certi teologi relativisti (quali Knitter) significa tradire il significato più autentico

²⁰ Ma alla fine del '500, l'umanista francese Guillaume Postel (1510-81), sostenitore di un'assoluta tolleranza e caduto per questo in sospetto presso cattolici e protestanti, dopo un viaggio in Medio Oriente cominciò e vedere di buon occhio l'islamismo sia perché monoteista, sia perché molto più tollerante in confronto alle confessioni che lui ben conosceva e che in Europa già si davano battaglia nelle guerre di religione. Cfr. H. Kamen, *op. cit.*, pp. 132-3.

del cristianesimo: «parlare di un cristianesimo relativista è un ossimoro, che anziché al dialogo porta all'apostasia. E il punto contro cui anche questo relativismo cozza è lo stesso contro cui cozzano tutti i relativismi: un *fatto*, più precisamente [...] il “fatto cristiano”, il quale consiste “nella decisione della Verità trascendente – il *Deus Trinitas* – di comunicarsi in forma gratuita, vivente e personale all'uomo” [A. Scola]. Per il credente, Cristo è Rivelazione, è Verità, è il Verbo che si è fatto carne, individuo, persona. E per la fede [...] la Rivelazione tramite il Dio-persona gioca lo stesso ruolo delle aspettative, quando si confrontano le culture, o delle preferenze, quando si confrontano civiltà: il ruolo appunto del fatto. O lo neghi questo fatto, e allora affermi il relativismo religioso, oppure lo ammetti e allora ti prepari alle conseguenze»²¹.

Direi di più: il *fatto* che sta alla base della fede cristiana – *fatto* che è *tale*, si badi, *per un cristiano*, cioè, come riconosce lo stesso Pera, per il *credente* – non è un fatto *normale*, quale quelli prima esaminati (i fatti delle preferenze e delle aspettative), perché esso ha una origine soprannaturale; è frutto non di costruzione storica, ma di una irruzione dell'*eterno* nella storia, di una trascendenza che si fa immanenza e si rivela all'uomo tramite le parole di un Libro sacro (la *Bibbia* e il *Vangelo*; ma il discorso sarebbe il medesimo per il *Corano*). E di questo fatto v'è – almeno per il cattolico – un unico interprete e custode legittimo: la Chiesa e il suo capo, il papa. Il credente *deve* dire che Cristo è *la* Verità, l'*unica* verità, senza paura di essere tacciato di fondamentalismo, in quanto questo è tutt'altra cosa, a mio avviso, di quanto ritiene Ratzinger (e Pera): non consiste nell'*affermare* una verità, nel *credere* in essa o nel *professarla*. Chiunque sostenga una tesi, anche minima, *deve* credere in essa, altrimenti verrebbero meno le ragioni di qualsiasi impegno, di qualsiasi ricerca, di qualsiasi azione. Come ben diceva Giovanni Gentile, «non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità»²². In tal senso siamo *tutti* fondamentalisti, per il semplice fatto di credere in ciò che pensiamo, in quel che facciamo.

No, il fondamentalismo è qualcosa di più: è la pretesa di imporre la propria credenza, la propria verità, anche agli altri che non la condividono, e di far ciò con mezzi diversi dalla convinzione, dal dialogo e dalla reciproca conoscenza; è, in altri termini, l'esportazione forzata del *fatto* (scritturale, di fede) al di sopra ed al di là della dimensione del significato/importanza, cioè del valore, che gli attribuiamo e che gli è propria solo nella misura in cui la costruiamo storicamente²³. Il fondamentalismo è la pretesa di universalizzare la propria Verità fattualizzata e disseccata nel mero contenuto letterale di un certo numero di versetti, per estenderla a tutti, sulla base del forte convincimento che essa sia l'*unica* Verità e che noi ne siamo i custodi privilegiati. Ma il *credere* in una verità, anche il fortissimamente credere in essa, non è un argomento per renderla vera: tant'è vero che il cristiano deve ricorrere al *fatto* della Rivelazione, cioè deve trovare un ancoraggio non epistemico, non razionale; ma, come già detto, questo fatto è tale *solo* per lui, non lo è per chi non è cristiano, non lo è per l'islamico, per l'ebreo, per l'induista.

²¹ M. Pera, *op. cit.*, p. 27.

²² G. Gentile, “L'atto del pensare come atto puro” (1911), in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 310.

²³ Devo quest'ultima osservazione a Salvatore Vasta.

Onde si vede la superiorità della fede religiosa, ed al tempo stesso la sua debolezza, rispetto alle altre credenze, quale quella nella società aperta: essa è certamente qualcosa di più rispetto ad un semplice fatto, perché non corre il rischio di essere corrosa dalla storia, è un *fatto inossidabile* che gode di uno statuto privilegiato; ma al tempo stesso è un fatto *interno*, che non può essere riconosciuto dai fedeli che credono ad *altri fatti* se non tramite la *conversione*. Mentre nel caso dei fatti delle preferenze e delle aspettative, è possibile che questi vengano condivisi da altri, possono evolversi, mutare, trasformarsi ed edificare un terreno comune tra gli uomini, invece il fatto religioso è impermeabile: o ci si converte o lo si rifiuta.

Questa peculiarità della religione rivelata emerge in piena luce quando ci si interroga sul significato che per essa assume il *dialogo* con le altre religioni. Del resto il nocciolo della situazione è ben chiaro: il dialogo – in senso socratico e cioè dialettico – ha senso quando si vuole attingere una verità che nessuno degli interlocutori ancora possiede, per cui essa si costruisce suo tramite. Ma quando uno degli interlocutori possiede già la Verità e questa non è il frutto di un convincimento razionale, che può essere scosso dalla discussione e dagli argomenti, ma risulta da una fede in una rivelazione che per statuto viene sottratta ad ogni dubbio, che senso può assumere il dialogo? Come dice Pera, il dialogo non può in questo caso che arrivare a due conclusioni: o la mera generica *mutua comprensione* tra i credenti di diverse religioni (come quando si dice all'amico affranto che *si comprende* il suo dolore); oppure il convincimento, la persuasione dell'altro.

Ma tale *convincimento* non può ovviamente fare appello alle facoltà razionali dell'uomo: non si abbandona una fede perché si è convinti da una elegante argomentazione logica o da uno stringente ragionamento scientifico; se così fosse essa non sarebbe più *fede* (cioè *pistis*, che per i greci significava credenza immotivata, irrazionale, non argomentabile, e costituiva il gradino più basso del modo di esercitare le facoltà intellettive dell'uomo), ma teoria, filosofia o qualcosa di simile. Appunto nel rispondere a tale domanda il cristianesimo ha coniato un termine suo proprio, quale quello di *evangelizzazione*, che non significa semplicemente “annuncio del Vangelo”, ma implica ed ha sempre implicato una certa prassi di conquista delle coscienze, che solo in modo parziale ha avuto a che fare con le procedure razionali ed argomentative. Una prassi che in passato si è servita di mezzi oggi non più accettabili (diremmo, non *politicamente corretti*) – ponendo spesso dinanzi all'alternativa: o la conversione o l'eliminazione, o il consenso o la repressione²⁴ – e che oggi non può non servirsi che del *dialogo*, quando si abbia a che fare con altre religioni già nella loro fase matura e consolidata, ma soprattutto dell'*educazione*, quando si debba procedere alla conquista delle coscienze in via di formazione: è proprio quest'ultimo il luogo

²⁴ L'alternativa è formulata con chiarezza da Giulio III: «Noi - che indegnamente facciamo le veci di Colui che nella sua misericordia ci ha ordinato di perdonare non sette, ma settanta volte sette - noi dischiudiamo le porte della pietà e del perdono anche a coloro che non poco si allontanano dalla fede in Cristo, e mitighiamo, con la nostra clemenza, la severità delle pene previste dalla legge, perché questi erranti, attratti dalla nostra magnanimità, abiurino i loro errori, e accolgano più saldamente nei loro cuori la scrupolosa osservanza della fede cattolica. Solo se avranno l'ardire di perseverare nelle loro false opinioni, solo allora si procederà contro di loro con forza tanto maggiore, quanto più ostinatamente abbiano persistito nell'errore (Bolla *Illius qui*, cit. in I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Mondadori, Milano 1979, p. 37).

decisivo in cui si gioca oggi la partita dell'evangelizzazione. Non a caso la Chiesa ha accettato un *modus vivendi* anche con le dittature più sanguinarie purchè non le fosse negato il privilegio di educare sin dalla più tenera età la gioventù; non dimentichiamo che il momento di attrito più forte col fascismo e col nazismo è sorto quando questi avevano tentato di sottrarre alla Chiesa l'educazione, facendola diventare monopolio dello Stato; e lo stesso si dica per il comunismo, col quale la frattura è stata netta, avendo sempre i regimi comunisti programmaticamente atei avocato a sé l'educazione dei giovani, sottraendola alla Chiesa.

Tuttavia, quando si ha a che fare con una religione diversa già ben strutturata organizzativamente e dottrinalmente (e non con popolazioni barbariche), nell'impossibilità di invocare oggi una guerra di religione, la Chiesa ha elaborato l'uso di un modo più *soft* di procedere, perché solo questo può permettere un approccio non traumatico. Non si tratta, a mio avviso, di timidezza dottrinale, di tabe del relativismo che alimenta il timore che il dire apertamente essere il dialogo uno *strumento* di evangelizzazione sia percepito come una forma mascherata di imperialismo. La Chiesa non è affatto convinta (nelle sue espressioni istituzionali e nei suoi documenti ufficiali) della relatività del proprio credo. Ci mancherebbe! Basta leggere tutti i documenti ufficiali del Concilio Vaticano II e le varie encicliche succedutesi per averne una conferma. Nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate* – dedicata appunto alla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane – si dice in merito: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è “via, verità e vita” (Gv 14, 6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi»²⁵.

Pera sottolinea il fatto che non si afferma in questa dichiarazione che il Cristo è l'*unica* via, vedendo in ciò l'allusione a vie parallele alla salvezza e pertanto il germe del relativismo²⁶. Ma la frase deve esser letta per intero, perché in essa si afferma anche che è in Cristo che gli uomini *devono* trovare la *pienezza* della vita religiosa ed è in esso che Dio ha conciliato se stesso con tutte le cose. Il che significa che nelle altre religioni tale pienezza non è possibile ritrovarla e non è in esse che ci si riconcilia con tutte le cose²⁷. Del resto, il fatto che in ogni

²⁵ Dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, n. 2.

²⁶ Cfr. M. Pera, *op. cit.*, p. 126. Si veda quanto afferma in merito don Michele Simoulin, Superiore del Distretto Italiano della Famiglia San Pio X, che raccoglie i fedeli tradizionalisti legati all'insegnamento di Mons. Michel Lefebvre: «Cristo è “Via, Verità e Vita”. Perciò non c'è strada cattolica fuori della verità e non c'è vita per le anime fuori della stessa verità, la quale si chiama “fede cattolica”» (“Editoriale” di *La Tradizione Cattolica*, XII, 3, 2001, p. 4).

²⁷ Tali concetti sono ribaditi nella *Dichiarazione “Dominus Iesus” circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, del 6 agosto 2000, da Pera vista come una correzione di rotta rispetto agli sbandamenti relativistici dei padri conciliari del Vaticano II, nonché dalla *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, del 24.11.2002, entrambe emanate dalla Congregazione per la Dottrina

religione vi sia un raggio della «verità che illumina tutti gli uomini», è dottrina assai poco innovativa e sulla quale concordano anche i sostenitori del più radicale Tradizionalismo, come può essere ad esempio un René Guénon, che certo non può esser accusato di cedimenti al mondo moderno o di essere affetto da tendenze relativistiche.

Per cui non avverto alcun segno di smottamento del cristianesimo, né mi pare che vi sia una vera svolta dottrinale nelle posizioni papali recenti rispetto a quanto prima professato: v'è forse solo un mutamento di accenti, dettato da esigenze tattiche contingenti, legate al dibattito interno alla Chiesa e alla esigenza di precisare quanto è stato sempre sostenuto, per rettificare e correggere eventuali opinioni ritenute non del tutto ortodosse. Giovanni Paolo II, già all'inizio del suo pontificato (non bisogna aspettare quindi tempi recenti per ritrovare una correzione di rotta), avvertiva che scopo del dialogo non è certo mettere in dubbio la Verità di cui si è portatori: «La vera attività ecumenica significa apertura, avvicinamento, disponibilità al dialogo, comune ricerca della verità nel pieno senso evangelico e cristiano; ma essa non significa assolutamente né può significare rinunciare o recare in qualsiasi modo pregiudizio ai tesori della verità divina, costantemente confessata ed insegnata dalla Chiesa. [...] È nobile essere predisposti a comprendere ciascun uomo, ad analizzare ogni sistema, a dare ragione a ciò che è giusto; ma questo non significa assolutamente indebolire la certezza della propria fede, o indebolire i principi della morale, la cui mancanza si farà sentire ben presto nella vita di intere società determinando, fra l'altro, deprecabili conseguenze»²⁸.

Non si avverte in ciò alcuna timidezza, alcuna tate del relativismo, alcuna intima non convinzione nelle proprie credenze, nessun affievolimento della fede per il timore di oneri gravosi: v'è invece accortezza, grande sapienza e maturazione storica, in quanto la Chiesa sa molto bene quale sia stata la conseguenza di un approccio diverso, perché ha sperimentato per due secoli guerre di religioni che sono state il frutto di un metodo di evangelizzazione più “militante” e meno dialogante. Non è alzando la voce o battendo i pugni sul tavolo che ci si può far ragione. E la Chiesa sa anche bene che non si può dialogare con gli altri sbattendo loro in faccia, come preliminare approccio, la certezza della propria verità che non

della Fede, di cui è prefetto il cardinale Ratzinger. Interessante il commento che mons. Luigi Bettazzi, già vescovo di Ivrea, fa della *Dominus Iesus*, in cui paventa in sostanza che il privilegiamento dato ai contenuti di fede ed alle sue definizioni dottrinarie e dogmatiche, nei quali si riassume la Verità del messaggio cristiano (la *fides quae*), oltre ad essere di ostacolo per il dialogo ecumenico, metta la sordina alla fede con cui si crede, cioè alla fundamentalità della adesione personale (la *fides qua*): «Ma se si giungesse a prescindere dai valori soggettivi o se li si accantonasse eccessivamente, non tanto – come è stato osservato – si ritornerebbe indietro di molti decenni, ma soprattutto si alimenterebbe l'impressione che si voglia annullare il Concilio Vaticano II, il quale – come ben ricordiamo – fu un momento di tanta speranza non solo per la Chiesa (quanto meno per la sua maggioranza), ma per il mondo intero» (in *Mosaico di Pace*, ottobre 2000). Il fatto che molte prese di posizioni oggi possano far temere un messa in discussione di quanto acquisito col Vaticano II lo si vede dalla loro singolare sintonia con le tesi sostenute dai tradizionalisti della Fraternità Sacerdotale San Pio X, che rigetta «l'ecumenismo, che non distingue più la vera religione rivelata da Gesù Cristo dalle false religioni che trascinano gli uomini lontani dalla verità e dalla loro salvezza» (oltre alla libertà religiosa, che «dà gli stessi diritti alla libertà e all'errore, a Gesù Cristo e a Satana» e alla nuova ecclesiologia «che non identifica più la Chiesa con il Corpo mistico di Gesù Cristo, ma l'estende a tutta l'umanità, che si troverebbe così salvata senza saperlo»). Vedi il sito ufficiale italiano: www.sanpiox.it.

²⁸ Enciclica *Redemptor hominis*, 1979, n. 6.

si vuole mettere in dubbio, e poi dire: adesso dialoghiamo. Come si può dialogare con chi è già convinto e non vuole recedere in linea di principio dal proprio convincimento? Infine, la Chiesa, a differenza di quanto afferma Pera, è *veramente* convinta della propria fede, del proprio credo, a tal punto da credere nella Provvidenza, la quale fa sì che la Verità alla fine finirà per trionfare grazie al dialogo, perché la Verità trionfa sempre e lo Spirito Santo assiste coloro che la annunciano e la testimoniano nel dialogo con gli altri²⁹. Non bisogna scambiare le opinioni di alcuni teologi, o di minoranze più o meno dissidenti, con il contenuto dottrinale e con le esplicite dichiarazioni della Chiesa, contenute nei suoi documenti ufficiali e nel suo catechismo. Né si deve incappare nell'errore di ritenere quello che è un mutamento di accento nel modo di proporre la propria Verità – rispetto alle encicliche e ai documenti antecedenti al Concilio Vaticano II – con una effettiva modifica della dottrina. Il cristiano non è “debole” perché la sua fede vacilla; non lo è almeno nello stesso modo in cui lo sono i pensatori deboli, che non hanno alcuna verità in cui credere; non è arrendevole perché sa di non aver nulla da difendere. La sua “debolezza” è piuttosto “mitezza”, nello spirito del cristianesimo autentico pre-costantiniano, ed in essa sta la sua forza, che deriva dall'aver fatto tesoro dei propri errori e della infruttuosità di un atteggiamento che conosce solo l'anatema (v. ad es. la costituzione dogmatica *Dei filius* del Concilio Vaticano I, i cui canoni si chiudevano sempre con l'affermazione “sia anatema”), la contrapposizione, il conflitto. Perché la Chiesa sa che dal conflitto non nasce la comprensione, e l'incomprensione è la condizione più difficile per portar avanti l'evangelizzazione.

Eguale, il fatto che il dialogo verta su valori come la comunità, la fratellanza, la pace, la promozione della persona umana, l'emancipazione la giustizia e non sui contenuti dottrinali della fede (la Rivelazione o i dogmi) non sta a significare che la Chiesa si sia convertita a valori secolari e quindi abbia rinunciato con ciò a professare e credere nelle verità eterne e nella loro trascendenza, ma più semplicemente che essa vuole stabilire un comune e condiviso terreno di valori che possa permettere il dialogo e quindi consentire quello scambio interumano e quella reciproca conoscenza dalla quale la Verità – quella rivelata – possa scaturire, con l'aiuto e l'assistenza della Provvidenza divina. In ciò consiste la *mutua comprensione*³⁰, che non è affatto un atteggiamento irrilevante, in quanto è grazie ad essa che si stabilisce il terreno sul quale edificare il dialogo, perché solo quando ci si colloca all'interno di un orizzonte di senso condiviso, anche se esso non coincide con la totalità del senso, è possibile avviare una interazione dialogica che possa svilupparsi e quindi allargare sempre più tale orizzonte³¹.

²⁹ Tale idea del necessario trionfo della Verità, anche grazie al conflitto e al dibattito tra posizioni diverse, fu tipicamente sostenuta dai primi difensori della tolleranza, specie nel campo dei riformati, come ad es. Jacopo Aconcio (c. 1500-67). Così oggi si esprime Vittorio Messori: «[...] il cristiano non deve dimenticare che la sua è fede in un Dio provvidente, un Dio che fa sì che tutto sia, misteriosamente, a vantaggio della sua Chiesa» (“Osessione Islam”, in *Jesus*, 2001, n. 10).

³⁰ Cfr. *Nostra aetate*, n. 3.

³¹ Qui si potrebbero citare molti filosofi ed intellettuali che hanno sostenuto questa funzione fondamentale del dialogo e della comunicazione nella società democratica, al fine stabilire un'etica ed un costume civile condiviso: Habermas, Apel, Gadamer e così via. Ci asteniamo dal farlo perché ci sembra che questi temi siano abbastanza noti nella pubblicistica contemporanea.

Certo, Pera non rifiuta il dialogo, indispensabile con i paesi islamici che intendono convivere con l'Occidente. Egli chiede qualcosa di più fondamentale: «sto chiedendo la consapevolezza che il dialogo non serve a niente se, in anticipo, uno dei dialoganti dichiara che una tesi vale l'altra»³². Ovvero, alla base del dialogo deve esservi la convinzione che una verità sia raggiungibile, altrimenti esso si trasformerebbe in una mera logomachia, in una esercitazione retorica senza contenuto né fine. Non penso, però, che questo sia il senso del dialogo come inteso dalla Chiesa, per le ragioni prima addotte. Chi dunque lo pratica in questo modo? I governi europei? Le nostre classi dirigenti? Le masse popolari d'Occidente? Non mi sembra proprio; non mi sembra affatto che vi sia una così diffusa penetrazione del relativismo; anzi, mi pare proprio che riemerge sotto forma di fondamentalismo politico e religioso un modo di praticare il cristianesimo che mai ha dimenticato le proprie verità, pur senza giungere agli eccessi di un leader che motiva le proprie scelte politiche grazie al contatto diretto e personale con Dio, come ha fatto Bush³³. Certo, se il dialogo viene inteso nel modo indicato da Pera, allora si capisce perché ogni posizione di attenzione e comprensione verso l'altro venga vista come una resa al relativismo; e il relativismo porta a sua volta all'arrendevolezza, alla resa senza lotta, dell'Europa, del cristianesimo.

Questi termini evocano uno stato di conflitto, di belligeranza, un modo traumatico di vivere la diversità, specie se radicale, per cui sembra che non ci siano vie d'uscita: o ci si arrende oppure si deve attaccare per vincere. E alla base dell'arrendevolezza vi sarebbe il relativismo, un posizione filosofica ben lungi dall'essere inoffensiva e che ha disarmato l'Europa e la Chiesa. Mai tanto onore è stato fatto alla filosofia: addirittura la capacità di diventare una ideologia egemone, in tutta Europa e persino nella Chiesa: Vattimo avrebbe di che gonfiarsi il petto e Derrida potrebbe aspirare addirittura a esser fatto santo. Chirac relativista? Schroeder relativista? Tutti i leaders dei partiti cattolici, che hanno la maggioranza nella UE, relativisti? Chi mai si salva da questa generale professione di adesione filosofica, il solo Buttiglione, martire sull'altare dell'indifferentismo e del cinismo relativista? Il far discendere il costume civile di intere nazioni, il loro modo di vivere la cultura e la relazione con l'altro, dalla adesione ad un credo filosofico e dalla sua influenza capillare ha qualcosa di paradossale. Una volta si diceva che così si faceva camminare il mondo sulla testa; ma oggi – lontani da

³² M. Pera, *op. cit.*, p. 43.

³³ Bush ha dichiarato al quotidiano israeliano "Haretz" che è stato Dio a persuaderlo che attaccare l'Iraq fosse la cosa giusta da fare: «God told me to strike at Al-Qaeda and I struck them, and then He instructed me to strike at Saddam, which I did, and now I am determined to solve the problem in the Middle East». Nessun leader europeo potrebbe utilizzare tali toni escatologici senza coprirsi di ridicolo. Tant'è che Tony Blair ha parlato semmai di lotta del Bene contro il Male, senza rivolgersi al fondamentalismo cristiano. Ciò indica senza dubbio che il processo di secolarizzazione è decisamente più avanti in Europa rispetto agli Stati Uniti. Si pensi che negli Stati Uniti riscuotono un successo editoriale notevole romanzi che hanno come soggetto una figura di Cristo guerriero che scende nuovamente sulla terra per sterminare gli infedeli. A proposito di questi best seller Nicholas Kristoff ha scritto sul New York Times: «It is disconcerting to find ethnic cleansing celebrated as the height of piety. If a Muslim were to write an Islamic version of "Glorious Appearing", and publish it in Saudi Arabia, jubilantly describing a massacre of millions of non-Muslims by God, we would have a fit». Che in Europa non vi sia a livello di massa una tale credulità e propensione verso il fondamentalismo cristiano mi sembra che sia un sintomo positivo e non negativo, un elemento che la avvicina a quella società aperta dalla quale gli Stati Uniti in questi ultimi tempi sembrano sempre più allontanarsi. (Devo le notizie qui riportate a Michi Caponetto).

ogni interpretazione materialista della storia – diremmo semplicemente che tale approccio è troppo facile, troppo scontato e finisce per sostituire una formuletta filosofica ad un processo di lunga lena che da tempo si è diagnosticato e che si è chiamato *secolarizzazione*, i cui caratteri, le cui origini e motivazioni sono assai più complessi di quanto possa riassumersi nella semplice attribuzione di colpa al relativismo filosofico³⁴.

Per indicare il significato complessivo di questo processo e capire il possibile futuro dell'Europa il cardinale J. Ratzinger³⁵ ha tirato in ballo le due diagnosi contrapposte di Oswald Spengler, che pronosticava il “tramonto dell'Occidente” in base ad una analogia biologica, per cui ogni epoca ha la sua giovinezza, la sua maturità e la sua vecchiaia, e quella di Arnold Toynbee che indicava la crisi definitiva nel secolarismo. Il discorso così si allarga a problematiche che sfociano in una vera e propria filosofia della storia, in una interpretazione complessiva delle origini, della storia e del senso stesso dell'idea di Europa (e con essa, di Occidente), per le quali la formazione e sensibilità di un teologo quale Ratzinger sono particolarmente congeniali. L'ampio affresco che il Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede dà del sorgere e dello sviluppo dell'idea di Europa è interessante e in gran parte condivisibile, avendo egli l'onestà di riconoscere – certo con la cautela e la circospezione proprie al suo ruolo – anche quanto di negativo v'è stato nella storia della Chiesa. La diagnosi della crisi della civiltà occidentale e dei suoi sistemi di valori è accorata e non meno allarmata di quella di Pera – «si diffonde [...] l'impressione che il sistema di valori dell'Europa, la sua cultura e la sua fede, ciò su cui si basa la sua identità, sia giunto alla fine e sia anzi già uscito di scena»; «L'Europa, proprio nell'ora del suo massimo successo, sembra svuotata dall'interno»; «[...] una strana mancanza di voglia nel futuro», per cui «il confronto con l'Impero romano al tramonto si impone[...]», ecc.³⁶ – e tuttavia la sua crisi è ricondotta a fattori molteplici, che non sono diagnosticati mediante una motivazione di ordine filosofico, ma fatti derivare dal modo stesso in cui l'Europa si è formata, evoluta e giunta alla condizione odierna. E in ogni caso, ci sembra che sia da Spengler e Toynbee, sia da Ratzinger la crisi della odierna Europa non è certo attribuita al diffondersi del relativismo filosofico, ma semmai quest'ultimo è visto come il segno, il sintomo nel campo del pensiero di un male più profondo, la manifestazione sovrastrutturale di una storia complessa e dalle radici profonde, che altri ha riassunto col termine di “modernizzazione”³⁷. Prendersela col relativismo è come cercare di impedire che una pentola bolla chiudendone ermeticamente il coperchio, senza

³⁴ Sul significato e le varie interpretazioni che di tale complesso fenomeno si sono date rinvio all'ottima sintesi contenuta nel volume di S. Martelli, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990, pp. 241-98 e *passim*.

³⁵ J. Ratzinger, “Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi, domani”, in *Senza radici*, cit., pp. 60-1.

³⁶ *Ib.*, pp. 59-60.

³⁷ Cfr. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano 1961, 1981⁵. E difatti chi ha voluto reagire nel modo più netto e radicale contro tale processo di secolarizzazione e desacralizzazione ha sentito il bisogno di rivoltarsi contro tutto il mondo moderno, che viene visto iniziare in maniera travolgente con l'età dell'Umanesimo e del Rinascimento, appunto quando cominciò a nascere l'idea moderna di tolleranza e libertà religiosa. Si veda J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, 1^a ed. 1934, Mediterranee, Roma 1998⁴.

spegnere il fuoco che da sotto l'alimenta. Prima o poi finirà per scoppiare, facendo del male a tutti.

4. Società cristiana e privatizzazione della fede

L'ideale della *societas christiana* ha per lungo tempo dominato la storia europea e ha trovato espressione prima nell'idea di impero cristiano, poi nell'alleanza tra il trono e l'altare. Essa non si esprime oggi in tali termini, ovviamente, ma prende piuttosto la forma di un rifiuto a intendere la fede come un affare privato, che pertiene alla sola coscienza del singolo.

È quanto emerge con chiarezza dall'intervista di mons. Agostino Marchetto, segretario del Pontificio consiglio per i migranti quando, di fronte alla minaccia di togliere il Presepe dalle scuole pubbliche, afferma: «partendo da un problema come quello del presepe nelle scuole e del rapporto con gli studenti di altre fedi, si punta ad affermare il principio che la religione non deve manifestarsi in un ambiente sociale e pubblico come quello scolastico. Ho quindi l'impressione che si sfrutti una certa realtà per proporre un altro tipo di discorso, anzi una ben precisa convinzione: e cioè il confinamento del fatto religioso nel privato. Credo che questa sia una delle grandi basi del laicismo oggi»³⁸. Tale timore emerge anche negli scritti di Pera e Ratzinger, quando si parla del pericolo di “soggettivizzare” la religione.

Ma cosa significa in pratica il rifiuto di “confinare” i fatti religiosi nel privato? Non può certo consistere nel timore del divieto di semplicemente manifestare la religione in luogo pubblico, perché altrimenti si dovrebbero anche abolire processioni, celebrazioni e feste popolari che utilizzino spazi pubblici (strade, piazze ecc.): il che neanche il più sfegatato dei “laicisti” richiederebbe. Se si vuole intendere sino in fondo la sostanza di questa tesi, allora essa implica qualcosa di più consistente: si vuole affermare che la fede e ciò che ne deriva (moralità, comportamenti individuali ed etica collettiva) non devono essere vincolanti solo per i singoli, grazie alla loro intrinseca forza che si impone in modo imperativo alle coscienze, ma devono varcare la sfera del “privato” per investire il “pubblico”. E ciò non può avvenire che mediante norme regolamentanti la vita civile, quindi valide per tutti. Tra norma morale e norma civile, tra imperativo della coscienza e imperativo legale, deve esserci una perfetta corrispondenza, che si giustifica col fatto che *tutta* la società è cristiana, in quanto *tutti* i suoi singoli componenti aderiscono a tale fede. Al di là di costoro può esservi l'eretico, ovvero colui che è nell'errore e che quindi deve essere corretto; oppure l'ebreo, che deve essere convertito o – se ciò si dimostrasse impossibile o troppo oneroso – isolato nel ghetto, che è morale e materiale (e in questo senso “tollerato”, secondo l'accezione che ne diede San Tommaso, per il quale la *tolleranza*, nel senso di “sopportazione”, vale solo per i fedeli di religioni diverse, e non per gli eretici). Al di fuori di ciò v'è l'infedele – l'Islam da un certo momento in poi – che deve essere combattuto.

E in effetti a questa impostazione si è a lungo ispirata la dottrina della Chiesa. Oggi però le sue posizioni sono più avvertite e aperte di quelle di molti suoi alquanto rozzi sostenitori. Come ci ricorda Ratzinger, il documento della

³⁸ Intervista a mons. Agostino Marchetto, in *La Sicilia*, 10.12.2004, p. 2.

Congregazione della Fede sulla responsabilità del politico credente (del 2002) ha evidenziato che «il cattolico non vuole e non può, passando attraverso la legislazione, imporre delle gerarchie di valore che solo nella fede si possono riconoscere e realizzare. Può reclamare soltanto ciò che appartiene alle basi dell'umanità accessibili alla ragione e che perciò è essenziale per la costruzione di un buon ordinamento giuridico»³⁹. Dichiarazione la cui importanza non può assolutamente essere sottovalutata e che potremmo sottoscrivere tranquillamente, se essa non fosse poi accompagnata da alcune precisazioni che ne riducono il significato rivoluzionario rispetto a quella che è stata la dottrina e la prassi della Chiesa lungo i secoli. Infatti il cardine di questa posizione è il concetto di “ragione comune a tutti gli uomini” e di conseguenza quello di “legge morale naturale”, che viene contrapposto al “pluralismo etico” – falsamente inteso come presupposto della democrazia –, a sua volta derivante dal “relativismo culturale”. Ma la *ragione comune* a tutti gli uomini non è il frutto di una rilevazione statistica che prende i valori medi, bensì qualcosa che ha una sua invarianza, una sua permanenza al di là delle mode e delle culture. Non solo, ma essa non è accessibile parimenti a tutti, in quanto «il cristiano è convinto che la sua fede non solo gli apre nuove dimensioni del conoscere, ma che aiuta soprattutto la ragione ad essere se stessa», per cui «il fedele, che ha ricevuto egli stesso un aiuto per la sua ragione, deve impegnarsi in favore della ragione e di ciò che è razionale: questo, di fronte alla ragione addormentata o ammalata, è un dovere che ha verso tutta la comunità umana»⁴⁰. Questo “impegno” non può naturalmente esercitarsi che nel rispetto della libertà altrui, servendosi della sola arma della ragione, che deve contribuire a formare la pubblica opinione: solo grazie alla razionalità degli argomenti si cancella il fossato tra etica laica e etica religiosa, in modo da fondare un'etica che vada oltre tali distinzioni.

Qui troviamo il punto cruciale dell'argomentazione: come si fa a riconoscere quando una norma etica è *naturale* e quindi *oggettiva*? Ovviamente non possiamo appellarci ad un testo sacro, né ad una rivelazione, né ad una tradizione, perché allora verrebbe meno il requisito prima richiamato – della accessibilità alla ragione umana di tali verità – per soddisfare il quale deve essere esercitato l'impegno cristiano. Tale “ragionevolezza” deve essere pertanto acquisita col dialogo, la discussione pubblica, il dibattito, l'argomentazione razionale, cioè mediante quella *discussione critica* che è tipica della società aperta e che si deve esercitare non solo nel campo delle conoscenze scientifiche, ma anche nel dominio dei valori morali e nella sfera politica, così come ha sostenuto di recente Putnam⁴¹. Ciò che vogliamo dire è che v'è una differenza tra il dichiarare l'esistenza di un'etica naturale ed obiettiva, che è una questione di fatto giacente sul piano ontologico, e per contro definire la procedura razionale che porta alla sua conoscenza, che è una questione di natura epistemica. E quest'ultima, a meno di non far ricorso ad aiuti soprannaturali, è un affare dell'uomo, soggetto alla

³⁹ J. Ratzinger, “Lettera a Marcello Pera”, in *op. cit.*, pp. 117-8.

⁴⁰ *Ib.*, p. 118.

⁴¹ Cfr. H. Putnam, *op. cit.*, cap. 6, dove si sostiene, rifacendosi a Dewey e alla tradizione del pragmatismo americano, che i valori epistemic ed etici possono esser considerati oggettivi laddove si intenda l'oggettività non semplicemente legata alla descrizione di stati di cose ma come ciò che emerge nel corso dell'indagine e della disamina critica. Quindi si può parlare di oggettività e di argomentazione razionale nel campo dei valori senza che questo faccia insorgere il timore di postulare essenze platoniche di stampo metafisico.

fallibilità tipica di tutte le sue attività e quindi restio ad essere ingabbiato in risoluzioni definitive ed assolute, sottratte ad ogni dubbio e riformabilità. Certo possiamo credere – come fa la chiesa cattolica – nell’esistenza di una certa Verità, assoluta e sottratta al tempo, in quanto essa deriva dalla nostra fede o da quanto è rivelato nel libro sacro e tramandato dalla Tradizione; ma se vogliamo che essa sia condivisa dagli altri uomini in virtù del cosiddetto “lume naturale”, allora non possiamo sottrarci alla possibilità che i mezzi epistemici dei quali facciamo uso possano non essere del tutto adeguati al suo completo attingimento. Abbiamo la fiducia che la verità finirà per trionfare, ma affinché questo avvenga, dobbiamo affidarci alle fallibili, limitate e lente capacità razionali dell’uomo. Non è un caso che proprio a tale fiducia si ispirava uno dei padri della democrazia americana, Thomas Jefferson: «[...] la verità è potente e trionferà se lasciata a se medesima; [...] è essa l’antidoto adatto e bastevole dell’errore e non ha nulla da temere dal conflitto, a meno che non sia privata da un’umana interposizione delle sue armi naturali, il libero ragionamento e la libera discussione; in quanto gli errori cessano dall’esser pericolosi quando le sia consentito di confutarli liberamente»⁴².

E allora, in attesa che la Verità trionfi, illuminando le menti di tutti gli uomini, come si dovrà procedere quando la pubblica discussione critica non è ancora arrivata ad una norma etica universalmente condivisa, coincidente con quella *naturale*? Vi sarà una parte – anche maggioritaria – che è legittimata a prendere una risoluzione su questi fatti a nome di tutti? Visto che il cristiano ha in più, rispetto al laico o al fedele di altra religione, un “aiutino” dalla fede (cioè direttamente da Dio), è con ciò autorizzato a far prevalere il proprio punto di vista su quello della “ragione addormentata o ammalata” degli altri uomini e quindi trasformare la “legge morale naturale”, da lui individuata, in legge “civile”? Il rispetto della libertà altrui ha ancora, come suo limite da non oltrepassare, la “libertà di errare”? In effetti, se si legge il suddetto documento, la posizione della Chiesa appare meno aperta di quanto illustrato da Ratzinger. Infatti è chiaramente enunciato il rifiuto del “pluralismo etico” (che è cosa del tutto diversa dal relativismo morale) e di conseguenza si afferma che «la coscienza cristiana ben formata non permette a nessuno di favorire con il proprio voto l’attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti. Poiché la fede costituisce come un’unità inscindibile, non è logico l’isolamento di uno solo dei suoi contenuti a scapito della totalità della dottrina cattolica. L’impegno politico per un aspetto isolato della dottrina sociale della Chiesa non è sufficiente ad esaurire la responsabilità per il bene comune. Né il cattolico può pensare di delegare ad altri l’impegno che gli proviene dal vangelo di Gesù Cristo perché la verità sull’uomo e sul mondo possa essere annunciata e raggiunta»⁴³. Vi sono pertanto delle «esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili», dalle quali dipende «l’essenza dell’ordine morale», sulle quali i cattolici hanno una certa primazia che li autorizza ad opporsi ad ogni legge che vada contro di essi e quindi a promuovere una legislazione che sia ad esse conforme. E ciò indipendentemente dalle altre opzioni morali, in quanto non è lecito ammettere il “pluralismo etico”, ma bisogna conformarsi all’etica naturale,

⁴² Cit. da *Antologia degli scritti politici di T. Jefferson*, a cura di A. Aquarone, Il Mulino, Bologna 1961, pp. 176-7.

⁴³ *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, II, 4.

della cui testimonianza il cattolico è portatore privilegiato, grazie alla sua “fede”. Non solo, ma la fede non illumina il singolo cattolico, in quanto «è avvenuto in recenti circostanze che anche all’interno di alcune associazioni o organizzazioni di ispirazione cattolica, siano emersi orientamenti a sostegno di forze e movimenti politici che su questioni etiche fondamentali hanno espresso posizioni contrarie all’insegnamento morale e sociale della Chiesa. Tali scelte e condivisioni, essendo in contraddizione con principi basilari della coscienza cristiana, non sono compatibili con l’appartenenza ad associazioni o organizzazioni che si definiscono cattoliche. Analogamente, è da rilevare che alcune Riviste e Periodici cattolici in certi Paesi hanno orientato i lettori in occasione di scelte politiche in maniera ambigua e incoerente, equivocando sul senso dell’autonomia dei cattolici in politica e senza tenere in considerazione i principi a cui si è fatto riferimento»⁴⁴. Sicché a contare non è la *coscienza del singolo*, la quale può fallare, ma «il patrimonio di valori e contenuti della Tradizione cattolica», del quale è depositaria la Chiesa. Ovvero, detto in altri termini, i contenuti dell’etica naturale e quindi il conseguente tipo di impegno politico è quello che viene definito dalla Chiesa e dalle sue gerarchie.

Quando poi si passi dal piano delle enunciazioni generali a quello delle applicazioni concrete, toccando alcuni dei punti più controversi e scottanti del dibattito politico d’oggi, si può apprezzare il senso di quanto sostenuto da Ratzinger. Nell’accennare a questioni fondamentali di bioetica, egli sostiene che si debba evitare *per legge* la fecondazione eterologa in quanto contraria al valore del matrimonio, che è «un’istituzione fondamentale delle società basate sulla cultura cristiana». Alla base, sempre la supposta coincidenza tra “ragione naturale” e “principi cristiani”. Ma ritorna ancora la domanda: e se su tale contenuto particolare da assegnare alla ragione naturale non v’è accordo? Si deve procedere a legiferare sulla base di una maggioranza, ignorando coloro che la pensano diversamente? Sembra proprio che il ragionamento sia destinato ad incartarsi in una sorta di circolarità: i nostri principi morali sono giusti non perché cristiani, ma perché sono conformi alla ragione naturale; e i principi morali sono conformi alla ragione naturale solo quando coincidono con quelli da noi ritenuti giusti. Un ragionamento analogo a quello fatto da certi ambienti politici circa i giudici: hanno riconosciuto la giustezza delle nostre ragioni, il che testimonia che sono obiettivi; e i giudici sono obiettivi, ovviamente, quando riconoscono che le nostre ragioni sono giuste. Sembra proprio la freddura di chi, nel complimentarsi con l’interlocutore, afferma: “Sa, lei è una persona veramente intelligente! La pensa sempre come la penso io”.

La conseguenza che scaturisce da questo modo di impostare le questioni porta in modo univoco alla richiesta di intervento del potere statale per imporre una certa legislazione, ispirata alla “legge morale naturale”, anche a chi non la condivide, impedendo di fatto che le scelte etiche vengano compiute per convinzione interiore più che per costrizione esteriore. In tal modo si aderisce di fatto ad una idea di Stato etico – sia pur addomesticata e ridotta a contenuti minimali, che certo non ha da paragonarsi a sue più totalitarie versioni già sperimentate in passato – nell’ambito del quale la stessa autonomia del sacro e della religione corre il rischio di essere minacciata, in quanto viene ad essere negata la funzione della Chiesa intesa quale istanza di difesa della spiritualità dal potere, che così

⁴⁴ *Ib.*, IV, 7.

finisce per «giocare un ruolo subordinato e strumentale rispetto agli interessi del potere politico»⁴⁵.

Ovviamente sarebbe del tutto erroneo sostenere che le fedi e le religioni non contribuiscono in nulla ad edificare la vita associata e che tra la loro esistenza e quella di una società organizzata e civile debba esistere una assoluta estraneità. A tale aspetto si è richiamato Adornato quando ha precisato che «una società aperta, liberale, è quella nella quale il libero esplicarsi delle fedi è chiamato a contribuire alla crescita di una più consapevole etica pubblica. Quando invece si comincia a negare la libertà di professare pubblicamente la propria fede si apre la strada verso l'autoritarismo»⁴⁶. Due parti si devono distinguere in questa affermazione; nella prima si sostiene che un'etica pubblica si forma grazie al libero esplicarsi delle fedi. Principio sacrosanto che nessun laico metterebbe in dubbio, perché mai si sognerebbe di negare la libertà di professare pubblicamente la fede a chicchessia (la seconda parte dell'affermazione) in quanto è ben consapevole che dal confronto delle fedi e, si potrebbe aggiungere, delle opinioni e delle visioni del mondo diverse, come anche delle culture *identitarie*, deriva un arricchimento della società che cresce grazie alla creazione di un comune spazio di discussione e di tolleranza. Sono altri a negare ciò, ovvero le tendenze xenofobe, razziste e fondamentaliste. Ma affinché ciascuna fede possa contribuire a questa edificazione di un'etica pubblica deve accettare che quest'ultima si formi nella discussione e nel consenso reciproco, cioè attraverso una comune condivisa moralità che sia il frutto di tale confronto e non mediante la imposizione di una particolare visione del mondo – la propria – a scapito delle altre; né tanto meno sostenendo un possesso esclusivo di una *moralità naturale* la cui definizione prescinderebbe dalla comune discussione. Insomma la libera esplicazione della propria fede in campo pubblico non deve essere tale da minacciare l'espressione delle altre o da portare a statuizioni etiche che siano inaccettabili per le altre fedi e culture.

Nel caso in cui il conflitto tra le fedi non è sanabile e non si arrivi ad una comune etica condivisa, allora le varie confessioni religiose devono fare un passo indietro, ritrarsi da una affermazione prescrittiva del proprio credo, per andare in cerca di quel minimo comun denominatore che sia da tutti accettabile. Ed in ogni caso, di fronte ad un conflitto di valori, è necessario che questi si affermino solo con la forza della coscienza in quella parte di popolazione che ad essi crede, senza andare in cerca di un supporto legislativo atto ad esternalarli anche a coloro che non li condividono. Come affermava Thomas Jefferson, «è l'errore soltanto che ha bisogno del sostegno del governo. La verità può reggersi da sola»⁴⁷. In questa contingenza trova la sua giustificazione l'atteggiamento laico: nel garantire uno spazio di discussione aperto a tutti col tener fuori l'autorità civile dal prendere posizione a favore dell'una o dell'altra parte e lasciando spazio affinché si possa esplicitare la testimonianza della vita vissuta nei valori di quella parte della comunità che ad essi crede. Non si tratta di «anestesia di valori», per cui «l'unico valore è l'assenza di valori»⁴⁸, ma proprio il contrario, ovvero del riconoscimento della fundamentalità dei valori, delle culture, delle identità praticate e professate all'interno di una comunità civile, che in tanto sono estensibili universalmente e quindi fondanti per una etica pubblica in quanto sono condivisi e quindi costitui-

⁴⁵ E. Capozzi, *op. cit.*, p. 495.

⁴⁶ F. Adornato, «La religione liberale», in *Il Giornale*, 10.11.2004, p. 1.

⁴⁷ T. Jefferson, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸ *Ibidem*.

scono il terreno comune, il solido terreno su cui è possibile raggiungere l'accordo generale. Se così non fosse; se invece si volesse sostenere che una particolare fede o insieme di valori debbano essere alla base di una comunità civile, allora con ciò stesso si escluderebbero gli altri valori, impedendo loro quella universale applicazione che ai primi si riconosce e quindi si contravverrebbe a quella indicazione contenuta nella *Dignitatis humanae* per la quale «la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore»⁴⁹.

Non può non vedersi l'incongruenza contenuta nel sostenere una «laicissima libertà che, per essere tale, non può che riposare sulla verità universale delle tavole del Sinai»⁵⁰; ovvero nel proclamare una verità universale e a un tempo farla coincidere col contenuto specifico di una *particolare* religione. Certo, se questa verità si riduce al semplice insegnamento di “non uccidere”, allora siamo proprio di fronte a quel valore comunemente condiviso che è universale non perché contenuto nelle tavole del Sinai, ma appunto perché su di esso è possibile giungere ad un accordo generale, in quanto identifica un valore base di *ogni* religione. Ma cosa dire di altri più specifici precetti contenuti nelle tavole del Sinai? Sono universali e veri perché contenuti in esse? O viceversa, sono comuni e condivisi da tutti gli uomini e sono pertanto universali e “veri”? Il «fatto incontrovertibile che buona parte dei comandamenti della tradizione giudaico-cristiana, dal non uccidere al non rubare sono divenuti norme giuridiche positive in tutti i codici degli stati europei»⁵¹ è proprio una conferma di ciò: lo sono divenuti perché universalmente condivisi, non perché appartenenti ad una particolare fede. O, detto in altri termini, il fatto che essi siano condivisi universalmente è un argomento epistemico forte per sostenere una loro assai elevata verosimilitudine, e quindi per assumerli come corrispondenti ad un'etica naturale oggettiva. Per non menzionare la circostanza che queste norme giuridiche esistono – e sono esistite – anche in paesi di tradizione religiosa non giudaico-cristiana: in questo caso dovremmo parimenti dirci islamici, buddhisti, taoisti, confuciani, shintoisti ecc. Ed esistevano già nel mondo pagano e classico anteriormente al cristianesimo. È evidente, dunque, che tali “comandamenti” devono il loro valore e la loro autolegittimazione non al fatto di appartenere ad una particolare fede, ma alla circostanza di essere così fondamentali e radicati nella natura umana e nella comune ragione presente in tutti gli uomini – come diceva Cartesio – da essere indiscutibili per la totalità degli esseri ragionevoli. E del resto questo viene riconosciuto nella succitata *Dignitatis humanae*, quando nel porre i limiti della libertà religiosa si afferma che «poiché la società civile ha il diritto di proteggersi contro i disordini che si possono verificare sotto pretesto della libertà religiosa, spetta soprattutto al potere civile prestare una tale protezione; ciò però va compiuto non in modo arbitrario o favorendo iniquamente una delle parti, ma secondo norme giuridiche, conformi all'ordine morale obiettivo: norme giuridiche postulate dall'efficace difesa dei diritti e dalla loro pacifica armonizzazione a vantaggio di tutti i cittadini, da una sufficiente tutela di quella autentica pace pubblica che consiste in una vita vissuta in comune sulla base di una onesta giustizia, nonché dalla debita custodia della pubblica

⁴⁹ Encicl. *Dignitatis humanae*, n. 1.

⁵⁰ F. Adornato, *op. cit.*

⁵¹ M. Pera, «Sul Buttiglione congiura anticristiana», intervista a *La Repubblica*, 31.10.2004, p. 1.

moralità»⁵². Il riferimento alle norme giuridiche conformi all'ordine morale *oggettivo*, come è stato sottolineato da Ratzinger, atte a garantire la pacifica armonizzazione a vantaggio di tutti, prescinde da una particolare confessione di fede e fa riferimento ad una dimensione più fondamentale in grado di accomunare e mettere d'accordo la totalità di coloro che vivono in una data comunità. Resta il problema prima detto circa la conoscibilità di tale *ordine*, con le relative conseguenze che Ratzinger non prende in considerazione.

Facciamo infine osservare che l'appello all'autorità civile affinché sanzioni per legge i comportamenti morali non conformi alla morale naturale – cioè quelli definiti tali dalla Chiesa – mette in luce la fragilità dell'appello alle comuni radici cristiane come identità forte dell'Europa. Ciò equivale in sostanza alla «parados-sale ammissione che, senza obblighi e sanzioni di legge, i principi morali che secondo Ratzinger fondano l'identità spirituale dell'Occidente non potrebbero reggersi autonomamente; e, quindi, che l'identità spirituale dell'Occidente da lui evocata in realtà non esiste»⁵³. L'identità cristiana è tale se essa è fortemente sentita dagli europei, che nella sua storia si riconoscono, e prescinde dal fatto che sia apposto nella costituzione che li governa il riferimento o meno alle “radici cristiane”. Come faceva notare a suo tempo Gaetano Salvemini, «il rispetto ai sentimenti religiosi di un popolo non può essere imposto per legge, ma deve rampollare dalla coscienza e dalla educazione di quel popolo»⁵⁴. Se veramente, come sostiene Pera, questa Europa è senz'anima, se effettivamente la sua popolazione è moralmente fiacca, debole, non convinta dei propri valori, dedita ad un edonismo relativista, in che modo avrebbe potuto migliorare le cose la menzione delle radici cristiane su un pezzo di carta ignorato dai più? A meno di non far seguire a tale menzione delle radici cristiane una politica ad esse ispirata, volta a sostenere e a corroborare con la legislazione e l'emanazione di norme valide *erga omnes* (anche per le minoranze di altre confessioni, che ormai contano milioni di fedeli), procedendo ad una “ricristianizzazione” dell'Europa, come da taluni si è pure sostenuto. È stato proprio questo il rischio che si è visto in Buttiglione commissario europeo, tenace sostenitore della menzione delle radici cristiane: che nella sua concreta prassi politica, le radicate convinzioni morali ispirate al cattolicesimo (*non* al cristianesimo) potessero avere un peso nella sua azione *politica* e quindi di per sé potessero rivelarsi lesive per le altre sensibilità religiose esistenti in Europa. Una cosa è essere un politico *cattolico*, un'altra del tutto diversa *fare* o *promuovere* una *politica* cattolica. Non si vuole impedire a nessuno di proclamare la propria fede, anche pubblicamente, e di sostenere qualsivoglia dogma morale, purché costui abbia dato prova in passato, con la sua azione politica e con il suo comportamento nelle varie manifestazioni pubbliche, che tali sue inclinazioni morali e religiose non si convertano in lesione dell'altrui diritto, col volersi imporre quale credo unico incarnato in una legislazione valida per tutti. E proprio di ciò Buttiglione non dava alcuna garanzia, visto il suo ben noto passato, che non a caso gli è stato rimproverato.

In fin dei conti le posizioni alla Ratzinger e alla Buttiglione rivelano un certo pessimismo di fondo: l'appellarsi all'autorità civile equivale alla implicita confessione di una scarsa fiducia nella forza della fede nel motivare il comporta-

⁵² Encicl. *Dignitatis humanae*, n. 7.

⁵³ E. Capozzi, *op. cit.*, p. 495.

⁵⁴ G. Salvemini, “Lettera a un cattolico sincero” (1947), ora in AA.VV., *L'Italia clericale*, Savelli, Roma 1974, p. 25.

mento degli individui; è come ritenere la carne troppo forte e la voce della coscienza troppo flebile, sicché è necessario tonificarla, rafforzarla mediante una legislazione civile che *costringa* gli uomini a comportarsi moralmente, in quanto la cosa più importante non è preservare la libertà di scelta morale, ma salvaguardare dall'errore ed impedire che gli uomini pecchino e che di conseguenza la società si corrompa (visione questa tipicamente consona alla cultura medievale). E la corruzione consiste in una prassi comportamentale ed etica che si allontana da quelli che sono i precetti indicati dalla Chiesa cattolica.

Anche in alcuni cattolici di sinistra si avverte l'intenzione di giustificare certe pratiche – ad es. la presenza delle croci nelle aule scolastiche – in base ad una certa “superiorità morale” del Dio dei cristiani sugli altri Dii o sui valori di atei e laici. Così Raniero La Valle riporta le parole del cardinale Ratzinger nelle quali si afferma che il Crocifisso «parla di un Dio che si fa uomo e muore per l'uomo, che ama l'uomo e perdona»; e dunque è «un Dio che esclude il terrorismo e le guerre di religione in nome di Dio»⁵⁵. E continua col dire che è questa idea di Dio ad avere «la forza di convertire e di deporre il Dio della guerra, della violenza e del dominio», una forza che né l'ateismo né la religione della laicità posseggono. Questo Dio, proprio perché si pone «come segno di contraddizione e critica per ogni religione», toglie ogni legittimità a servitù, violenza e impedisce che si possano fare guerre sante, terrorismo, guerre di civiltà, rivendicazioni di terre e città date da Dio (come avviene nel caso di Israele e dei territori palestinesi), godrebbe dunque una sorta di extraterritorialità che ne garantirebbe la legittima esposizione sulle pareti di una scuola.

Argomentazione che viene ripresa dalla recente sentenza del T.A.R. del Veneto del 17 marzo 2005, n. 1110, nella quale si è stabilita la liceità della esposizione del Crocifisso nelle aule scolastiche in base alla argomentazione fondamentale che esso è simbolo di laicità, in quanto il cristianesimo «contiene in nuce quelle idee di tolleranza, eguaglianza e libertà che sono alla base dello Stato laico moderno e di quello italiano in particolare» (ovvio il richiamo al “Date a Cesare quel che è di Cesare...”). Insomma, se la laicità si è affermata nell'età moderna, ciò sarebbe avvenuto innanzi tutto grazie al cristianesimo, nelle sue varie espressioni: «si individua un filo che collega tra di loro la rivoluzione cristiana di duemila anni fa, l'affermarsi in Europa del “habeas corpus”, gli stessi elementi cardine dell'illuminismo (che pure storicamente si pose in vivace contrasto con la religione), cioè la libertà e la dignità di ogni uomo, la dichiarazione dei diritti dell'uomo e infine la stessa laicità dello Stato moderno; tutti i fenomeni storici indicati si fondano in modo significativo – anche se certamente non in via esclusiva – sulla concezione cristiana del mondo» Ne segue che «in una visione prospettica, nel nucleo centrale e costante della fede cristiana, nonostante l'inquisizione, l'antisemitismo e le crociate, si può agevolmente individuare il principio di dignità dell'uomo, di tolleranza, di libertà anche religiosa e quindi in ultima analisi il fondamento della stessa laicità dello Stato». E da ciò si fa discendere che il Crocifisso è «simbolo dei principi di libertà, eguaglianza e tolleranza e infine della stessa laicità dello Stato, fondanti la nostra convivenza e ormai acquisiti al patrimonio giuridico, sociale e culturale d'Italia», sicché ne viene «la consonanza tra le due sfere armoniche», quella dello Stato e

⁵⁵ R. La Valle, “Laica è la società in cui ognuno può camminare nel nome del suo Dio”, in *Liberazione* del 25.11.2004, p. 17.

quella della Chiesa, e pertanto il fatto che la croce «costituisce, in un certo senso, il segno universale dell'accettazione e del rispetto per ogni essere umano in quanto tale, indipendentemente da ogni sua credenza, religiosa o meno». Da ciò la naturale conclusione che «il Crocifisso può essere legittimamente collocato nelle aule della scuola pubblica, in quanto non solo non contrastante ma addirittura affermativo e confermativo del principio della laicità dello Stato repubblicano».

Non può non scorgersi la fragilità di argomenti del genere, sia sul piano storico che su quello teorico. Sul primo, in quanto questo Dio cui si attribuisce una così importante funzione e privilegio rispetto ad Allah e Jahvé, è il medesimo che sino ad ieri era posto sulle insegne degli eserciti e giustificava guerre, crociate, intolleranze, eccidi e quant'altro. Forse il Dio cui si ispirano La Valle e i giudici del tribunale veneto è un Dio "nuovo", rinato dopo il battesimo del Concilio Vaticano II, e opportunamente emendato e reinterpretato? Se così fosse, nulla esclude che da un giorno all'altro possa di nuovo reindossare le vecchie vesti guerriere, con tanto agio rivestite in passato e senza scandalo di alcuno dei cristiani. Ma è fragile l'argomento anche sul piano teorico, in quanto ripropone una superiorità della propria religione che è naturalmente rivendicata da ciascun credente a favore della propria fede; e questa superiorità dovrebbe essere giustificata sulla base di valori la cui universalità e condivisione possono non essere del tutto scontate. L'argomentazione di La Valle nasconde un sotterraneo eurocentrismo e sciovinismo, tipicamente occidentali, che è tutto il contrario di quanto sarebbe necessario per un reale dialogo tra i popoli. Affermare che lo Jahvé degli ebrei giustifica il diritto al possesso delle terre palestinesi e che ciò impedisce la pace in Medio Oriente è in gran parte corretto, ma non è un argomento che possa smuovere di un millimetro il "processo di pace". Non è ricorrendo (o rimuovendo) convinzioni teologiche o bibliche che è possibile addivenire ad un accordo, ma solo ragionando intorno a valori comunemente condivisi: il diritto di ogni popolo ad avere la sua terra, l'ingiustizia dell'oppressione di un popolo sull'altro e così via, tutti principi sanciti nel diritto internazionale, che è tale appunto perché riconosciuto da tutte le comunità nazionali indipendentemente dalla fede da queste professata.

Resta ancora la domanda: il politico che voglia essere cattolico, in che senso può esprimere la sua identità? Può contentarsi di professarla privatamente, quando va in chiesa, o insieme alla comunità dei propri correligionari, riunendosi con essi per celebrare il proprio culto? Se esso dovesse limitarsi a ciò, non avrebbe senso esprimere politicamente la propria identità cattolica, né avrebbe senso unirsi ad altri cattolici per organizzare un partito cattolico che agisca sulla scena politica differenziandosi dagli altri *appunto perché* cattolico. Gli basterebbe allo scopo garantirsi uno spazio di libertà idoneo alla pratica della propria fede, ovvero impedire la formazione di uno Stato che voglia imporre un credo unitario, differente dal suo: è quanto in ultima istanza il cristianesimo primitivo rivendicava rispetto al potere imperiale romano quando ci si rifiutava di tributare il culto dell'Imperatore e di offrire sacrifici in suo onore. Parimenti, il politico cattolico non è soddisfatto dall'intendere il proprio credo come un insieme di meri precetti morali che riguardano solo la sua persona (non rubare, aiutare gli altri, esercitare la carità, ecc.), perché altrimenti non si vedrebbe per quale motivo dovrebbe unirsi ad altri cattolici per far ciò: potrebbe benissimo comportarsi cattolicamente anche militando in un partito laico. Il cattolico che in politica vuole essere tale rifiuta di intendere la propria fede come un fatto privato; e difatti il laicismo (in senso deteriore) viene criticato per il fatto di «dire che la fede deve essere relegata alla

sfera privata», vedendo in ciò un colpo sferrato al «fondamento della nostra civiltà»⁵⁶.

Se la fede non deve essere un fatto privato, allora essa deve investire la sfera pubblica, la deve impregnare e un politico *cattolico* è tale *veramente* solo nella misura in cui ispira la propria azione politica ai principi morali e sociali dettati dalla sua fede, ovvero dalla Chiesa cui appartiene; e può far ciò solo in quanto le sue azioni peculiarmente politiche – cioè legislative e quindi normative – incarnino i suoi principi morali. Al limite, il politico cattolico *perfetto* è colui il quale informa *l'intera* società, la sua legislazione, il suo diritto e le sue norme di vita, ai principi della fede cattolica, in modo che la società sia *cristianizzata*. Non a caso si parla oggi di “ricristianizzazione” dell'Europa. In cosa si distingue questa società così concepita, dalla *shari'ah* islamica? In nulla, ovviamente, per quanto riguarda il concetto di fondo. In molto, quando si consideri l'evoluzione dell'Occidente: qui il conflitto tra le confessioni (apertosi con la Riforma), ha *costretto* i cattolici ad accettare le altre confessioni e quindi ad abbassare le proprie pretese di dominio sulla società, riconoscendo libertà di coscienza, ecc., anche se con gran ritardo. Questo non è invece avvenuto nella società islamica. Lasciamo che dibattano un po' tra di loro, senza offrire loro l'alibi della lotta contro l'infedele occidentale, ed anche essi impareranno a scoprire il vantaggio della tolleranza e dello stato laico. Ma fin quando vorremo loro imporre i nostri valori con la forza, “esportando” la democrazia, allora offriremo la possibilità di compattarsi in nome della comune lotta contro l'infedele, facendo passare in secondo piano le contraddizioni interne e quindi frenando il loro sviluppo verso il pluralismo, la tolleranza, la separazione tra stato e chiesa, il laicismo. Proprio il contrario di ciò che vorremmo ottenere.

Riteniamo infatti errata la convinzione per la quale l'Islam è per natura impermeabile alla modernità, che si manifesta in particolare nella tesi che in esso la sovrapposizione tra società civile e comunità di fedeli sia inestricabile e costitutiva. Si dimentica il fatto che al suo interno esistono dei rappresentanti religiosi autorevoli – come il Gran Muftì di Marsiglia Soheib Bencheikh⁵⁷ – che negano tale inestricabilità e quindi si pongono su posizioni antifondamentaliste. Ciò può essere apprezzato adeguatamente quando si faccia il parallelo con quanto avveniva nel cristianesimo con l'affermarsi della tolleranza e dell'idea di convivenza tra fedi: anche lì vi erano singoli esponenti isolati, dei teologi, che reclamavano l'indipendenza del potere civile da quello religioso, in un contesto sostanzialmente refrattario a tali idee, che anzi venivano perseguite. È dovuto passare molto tempo affinché tali idee “sovversive” e minoritarie potessero affermarsi del tutto, sino alla attuale separazione – sempre minacciata – tra religione e potere civile. In fin dei conti l'Islam ha seicento anni di ritardo sull'Occidente: bisogna aver la pazienza di attendere che anche lì ci si renda conto della impossibilità di una religione monolitica, identificantesi col potere civile, in una società sempre più pluralista. E dopo tutto in un Islam senza preti né vescovi (e quindi senza una autorità religiosa centralizzata), ciò potrebbe risultare persino più facile. È un processo lento, che certo non si favorisce con le bombe e le conquiste territoriali, ma che anzi si ritarda, facendo diventare il problema della identità da difendere una questione essenziale alle popolazioni islamiche: contro

⁵⁶ F. Adornato, «No al laicismo autoritario», in *La Sicilia*, 22.11.2004, p. 2

⁵⁷ Cfr. l'intervista pubblicata su *Liberazione*, 21.11.2004, p. 20.

un mondo che sentono ostile e discriminatorio, non resta loro che aggrapparsi alle ragioni del proprio essere diverse. Si ha cioè il pericolo di quella “chiusura comunitaria” di cui parla Bencheikh, derivante da «una globalizzazione che è vissuta da molti come una sorta di dominazione dell’Occidente e in particolare dell’America». In una situazione di democratizzazione forzata e di guerra ideologica, quale quella cui stiamo assistendo, appare del tutto bloccata la possibilità di «condurre una riflessione profonda per mostrare come l’Islam possa coesistere in uno spazio “neutro” e secolarizzato in modo pacifico e aperto». Come appare anche ferma la necessità – avvertita da Bencheikh – di reinterpretare la religione islamica e il Corano, finora filtrati da modi di vedere legati alla società patriarcale organizzata per clan, «alla luce delle esigenze plurali del mondo contemporaneo», in modo da «vivere il nostro essere musulmani in linea con le aspirazioni e gli stimoli del tempo presente». E di fronte a tali pericoli e al fondamentalismo islamico, il Gran Muftì di Marsiglia afferma con chiarezza la necessità di una chiara separazione tra sfera politica e religiosa: «Questo per fermare l’uso e lo sfruttamento sistematico della religione musulmana per scopi politici a cui stiamo assistendo da tempo. Bisogna proteggere l’Islam dai tentativi politici di coloro che vi fanno appello solo per mettere le mani sul potere temporale. Questa separazione, inoltre, è fondamentale perché la riflessione dei musulmani e la religione stessa ritrovino la loro libertà». Siamo di fronte ad un “eretico”? Impossibile affermarlo, visto che nell’Islam manca la nozione classicamente cristiano-cattolica di eresia. Possiamo piuttosto dire che ci troviamo di fronte ad un modo di intendere l’Islam diverso dal fondamentalismo, e certamente minoritario, ma in ogni caso possibile, visto che di fatto esiste, e non solo presso il Gran Muftì.

Che sia possibile nel mondo islamico questo processo di laicizzazione e separazione tra stato e religione è dimostrato dal fatto che esso è già accaduto, in Turchia ad esempio, dove, come ci ricorda Franco Cardini la riforma occidentalizzatrice ed europeizzatrice di Mustafà Kemal Atatürk «ha espunto l’Islam dalla vita pubblica e istituzionale turca con una decisione e un rigore paragonabili a quelli che la Francia della Terza Repubblica o il Messico del primo Novecento hanno usato nei confronti della Chiesa cattolica. Ma l’Islam, che manca d’istituzioni ecclesiali, ha potuto opporre un’ancor minore resistenza; per quanto non manchino oggi, com’era logico prevedere, forti contraccolpi fondamentalisti»⁵⁸. E allora la questione che si pone all’Occidente è: come aiutare tale modo di intendere l’Islam ad estendersi e a radicarsi senza dar l’impressione alla comunità islamica di voler ancora una volta colonizzare culturalmente la sua civiltà e quindi suscitare una reazione di rigetto che inevitabilmente prenderebbe il carattere del fondamentalismo? È necessaria una politica di grande delicatezza, fatta con accortezza e concretezza, nel rispetto della sensibilità altrui, senza arroganza intellettuale e senza dimenticare che il fondamentalismo è attecchito proprio in quei paesi in cui più pesante è stato l’intervento occidentale teso ad impedire ogni tipo di riscatto nazionale e anticolonialista⁵⁹. Una politica che è esattamente agli

⁵⁸ F. Cardini, in *La Sicilia*, 19.11.2004, p. 2. Su tale tema si veda il volume di Tariq Ramadan, *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta, Troina 2004.

⁵⁹ Come non ricordare, ad esempio, il caso dell’esperienza del governo di Mossadeq in Iran, espressione di una borghesia nazionale che cercava di sottrarre il petrolio persiano all’influsso delle società angloamericane, depresso nel 1954 da un colpo di stato orchestrato dal generale americano Schwarzkopf (padre del comandante della prima guerra americana contro l’Iraq di Saddam)? (cfr. G. Lannutti, *Iran e Iraq. Guida storico-politica*, DataneWS, 1998). Oppure dell’E-

antipodi dello scontro delle fedi predicato da entrambe le parti e dalla proclamazione orgogliosa e arrogante della propria superiorità intellettuale – come fatto o sottinteso nelle dichiarazioni e nelle azioni di molti leader politici e intellettuali occidentali – per non parlare della vera e propria guerra che si è intrapresa in Iraq da parte di Bush o di quella strisciante in corso contro il popolo palestinese ormai da parecchi decenni. Perché non pensare che – così com'è avvenuto in Europa nel corso del Seicento (in Olanda e in Inghilterra in particolare) – la via migliore per favorire nel mondo arabo l'affermazione della laicità e della tolleranza sia quella di favorirne lo sviluppo economico e sociale? Solo così anche lì il processo di secolarizzazione farà preferire al *kamikaze* una comoda vita quaggiù ad una morte gloriosa, con relativa ricompensa nell'aldilà.

6. Assolutezza del Vero e contingenze storiche

Rimane a nostro avviso un punto di permanente tensione all'interno del pensiero cristiano, specie nella sua forma cattolica, per il quale ci sembra sia assai difficile addivenire ad una composizione soddisfacente: quando si tratti di conciliare l'eternità della verità rivelata ed infallibile con la storicità delle sue manifestazioni e pratiche attuazioni. È il punto messo acutamente in luce da Pera: «Se la Chiesa scinde la verità infallibile del suo messaggio dalla concreta applicazione e pratica storica che ne fa e distingue sé come custode eterna della verità da sé come governo *pro tempore* dei credenti, allora rischia di essere percepita al pari di qualunque altra istituzione secolare che, col tempo, corregge se stessa, e di lasciare i propri fedeli nell'incertezza se le scelte a essi chieste oggi non diventino colpe domani»⁶⁰. Ciò accade quando sia appunto necessario distinguere la Verità di cui la Chiesa è depositaria dai comportamenti storicamente assunti da essa e dei quali lo stesso papa si è scusato, riconoscendo gli errori commessi (il caso Galilei, le persecuzioni contro gli ebrei ecc.): questi ultimi sarebbero dovuti alla fallibilità degli uomini che hanno governato la Chiesa, alla loro debolezza e alle loro cattive interpretazioni di quel messaggio imperituro ed infallibile contenuto nella Rivelazione.

Ma il messaggio della Rivelazione è sempre filtrato ed interpretato dagli uomini che guidano la Chiesa (l'infallibilità del papa, ricordiamolo, concerne solo questioni dottrinali professate *ex cathedra*) e che impartiscono un concreto insegnamento morale ai fedeli: come dunque non avere il sospetto non solo che «le scelte a essi chieste oggi non diventino colpe domani», ma anche che le scelte ad essi impedito oggi come immorali non diventino domani lecite, venendo opportunamente “reinterpretate”?

È una difficoltà di fondo a cui Ratzinger non risponde. E del resto a quali equilibrismi e tensioni concettuali sia costretto chi voglia coniugare fede in una

gitto di Nasser, esponente principale di un nazionalismo arabo laico che mirava ad emancipare i paesi arabi dalla subalternità economico-politica nei confronti dell'Occidente, attaccato da Francia, Inghilterra e Israele nel 1956, all'indomani della nazionalizzazione della Compagnia del canale di Suez? E inoltre quale che sia il giudizio che si dà rispetto a quell'ambiguo regime, non si può certo dire che la Libia di Gheddafi sia un paese fondamentalista. È ovvio che nei paesi come l'Arabia Saudita o la Giordania, le cui amministrazioni sono percepite dalla popolazione come poco più che vassalle degli U.S.A., il fondamentalismo trovi l'*habitat* più confortevole in cui radicarsi.

⁶⁰ M. Pera, *op. cit.*, p. 45.

Verità rivelata e consapevolezza della storicità umana lo si può scorgere da quanto dice il teologo Carlo Molari⁶¹ quando cerca di conciliare la Profezia del Regno – che veniva annunciata come realizzazione storica – e la politica. Perché ovviamente se la Profezia deve avere un senso, non può esso che incarnarsi in un ordinamento civile e sociale concreto, la cui compiutezza magari sarà sempre postergata nel futuro, ma senza che sia eliminata la tensione di realizzarne nell'ora quanto più è possibile. Di fronte alle conseguenze che naturalmente scaturiscono da questa prospettiva, e che in sostanza corrono in parallelo con le prospettive tipiche del fondamentalismo, Molari si ritrae col cercare di ipotizzare spazi profetici all'interno della politica che abbiano in sostanza una funzione di stimolo senza «l'illusione delle forme definitive». È un voler tenere insieme la «percezione del provvisorio» e «la speranza nella venuta del Regno» grazie ad «anticipazioni storiche che consistono in forme nuove di fraternità, condivisione, ascolto e accoglienza del diverso», in quanto è tipico del fondamentalismo «assumere quell'assolutezza che dicevamo irrealizzabile». Ma sono appunto queste “anticipazioni storiche” ad indicare come la Profezia abbia comunque la necessità di incarnarsi in qualcosa di visibilmente e tangibilmente concreto; anticipazioni, sì, nel senso di una apertura alla sempre necessaria completezza, che mai sarà comunque compiutamente realizzata (sarebbe allora il millenarismo, il chiliasmo del “tutto e subito”, che pure storicamente ha esercitato una notevole attrattiva sulle comunità dei fedeli), ma anticipazioni che non possono risiedere solo in un atteggiamento interiore. Che poi esse abbiano la forma della fraternità, della condivisione ecc. è del tutto secondario, perché questo attiene ad una particolare visione del messaggio cristiano, cui se ne potrebbe contrapporre un'altra che a questi valori – mai rinnegati sul piano formale – preferisce sovraordinarne altri ritenuti più fondamentali. E difatti, piuttosto che insistere su tali “anticipazioni storiche” Molari preferisce porre l'accento sull'«atteggiamento di fede», che di per sé garantirebbe al bene di esprimersi; un atteggiamento *sui generis*, perché nella misura in cui si afferma che può essere anche tipico dell'ateo viene svuotato del tutto da ogni contenuto dottrinale ed esprime una generica forma di vissuto soggettivo, una “apertura al mistero” – o alla «energia della vita», alla «energia creativa», come si esprime Molari – che non connota propriamente alcuna particolare religione, ma che darebbe una marcia in più al fedele.

Ma per andare dove? Lo spostare tutto il significato del cristianesimo dalla *fides quae* alla *fides qua*, cioè dai contenuti della fede alla fede con cui si crede (distinzione già nota agli antichi), il riportare la fede all'*atteggiamento*, ritenendo questo la cosa più importante, derubricando ogni contenuto come un semplice potenziale che può e deve ancora esprimersi nella storia in modalità infinite, significa di fatto una abdicazione della idea di Verità rivelata. Si afferma infatti che «l'atteggiamento forte del credente non riguarda le sue convinzioni ma l'efficacia dell'atteggiamento» sicché, a differenza del passato, il credente pensa che il suo modo di interpretare gli eventi è provvisorio, in quanto «la verità che lo sollecita è più grande dei suoi pensieri». Ovvero, non hanno importanza le cose che si fanno, ma come le si fa, secondo una accezione fideistica della morale formale kantiana che, appunto per la sua vuotezza, per la sua assenza di contenuti di moralità concreta, è stata sempre rifiutata dal cristianesimo e specie dal catto-

⁶¹ C. Molari, in *Liberazione* del 3.12.04, p. 17.

licesimo⁶². E la verità “sollecitante” rimane sempre sullo sfondo, mai pienamente compiuta e *rivelata*, mai suscettibile di essere espressa in una formulazione, in una dottrina, una sorta di noumeno ispiratore che mai si rivela esaustivamente.

Tale contrasto emerge nella contrapposizione effettuata da Molari tra fede e religione: «La religione appartiene ancora all’ambito psichico mentre la fede attiene quello spirituale. L’uomo psichico si lascia guidare dal passato, l’uomo spirituale si lascia guidare dallo spirito, dal futuro. Chi vive in modo psichico la religione assolutizza ciò che è stato, lo istituzionalizza, non è in grado di ascoltare gli altri. Il beneficio più grande della presenza degli islamici tra noi è il richiamo alla fede in Dio ma ha avuto come contrappeso il richiamo identitario, la necessità non della fede ma della religione». Questa distinzione è assai importante, perché caratterizzare la religione come l’atteggiamento rivolto al passato, la tendenza alla istituzionalizzazione e al richiamo identitario, per fare invece della fede un’apertura al futuro e all’altro, mette in luce quanto prima detto: la fede può aprirsi al futuro in quanto nulla è determinato, in quanto mero atteggiamento, in quanto “casa dell’accoglienza” del nuovo e dell’altro, ovvero solo nella misura in cui essa è *mero atteggiamento*; la religione è invece identità, istituzionalizzazione perché coesione intorno a valori comuni, condivisi, concretati in prassi rituali e dogmi dottrinali. Ma ciò che sembra sfuggire in questa contrapposizione è l’impossibilità della fede di essere sempre apertura senza chiusura, sempre attesa senza accoglienza, giacché quando il futuro passa, divenendo presente, tende a riempire lo spazio prima vuoto e quindi finisce inevitabilmente per divenire religione, istituzione, corpo dottrinale. Ed è stata sempre questa dialettica tra utopia ed istituzione, tra attesa e presenza, tra movimento ed istituzione (per richiamare un’opera di Alberoni) a segnare il destino di tutte le religioni o ideologie basate su un Libro (in cui è contenuta una Verità o una dottrina, siano esse quelle tipiche del monoteismo o quelle laiche e secolari, come è avvenuto nel caso di certe forme di comunismo).

È ovvio che su questa base non è possibile per Molari credere in *valori naturali, universali*, che oggi sembrano tali, ma sono di fatto storicamente mutevoli, per cui afferma che essi sono solo «la condizione assoluta perché la storia proceda ma domani appariranno superati. Dobbiamo riconoscere questa contingenza. Si fa confusione con il relativismo. Amare non è odiare ma che cosa questo richiederà domani non ci è dato saperlo, non possiamo stabilire delle leggi universali e identiche lungo i secoli». Certo amare non è odiare, come A non è B: è una semplice legge di logica formale, che appunto perché tale è vuota di contenuti. Se domani non sappiamo quale interpretazione dare ad A e quale a B, permanendo solo il senso della loro differenza – o meglio della differenza in generale – allora non si capisce più di cosa il cristianesimo sia l’annuncio. Come in Hegel, la verità sarebbe risultato, ma senza la fiducia ottimistica di una sua progressiva rivelazione e quindi di un approssimarsi progressivo. Come potere allora con sicurezza affermare che «la pace esigerà in futuro più di quanto pensiamo oggi»? Come poter vedere nel mondo di oggi «una situazione radicalmente antievangelica», denunciarne la sua logica mercantile ed auspicarne

⁶² Il Cristianesimo ha sempre rifiutato di ridurre Dio semplicemente all’ordine morale che governa il mondo, consapevole che ciò avrebbe segnato la sua fine, la sua dissoluzione in una dottrina priva di contenuti dogmatici specifici. Ne è un esempio la polemica sull’ateismo che a questo proposito coinvolse Fichte conducendolo all’allontanamento dall’università di Jena nel 1799.

il cambiamento? E così facendo non ci si avvede che il cristianesimo ed il cattolicesimo finiscono col rinnegare le proprie ragioni originarie e quindi per dichiarare la propria resa al mondo: di fronte alla storia ed ai valori che si affermano in essa, non vi sarà alcun punto di vista privilegiato dal quale annunciare una Verità non contingente. Il cristiano sarà solo una voce tra le altre di un incessante dialogo col quale si cerca di pervenire ad una semplice, sobria, *laica* verità condivisa.

7. Religione civile e minoranze creative

L'alternativa a una posizione quale quella di Molari può essere la ricetta proposta da Pera, cioè una "religione civile" che sia una "religione cristiana non confessionale"? Si tratta di una proposta di rinnovamento alla quale dovrebbero partecipare laici e cristiani, i cui valori dovrebbero permeare individui, famiglie gruppi e società civile. Una tale religione sarebbe *naturaliter* cristiana, visto il suo radicamento occidentale ed europeo, ma non confessionale, per cui prescinde dai simboli dei partiti e quindi fa a meno della forza degli Stati, non mettendo in discussione il principio laico della separazione tra Stato e religione, tra spazio pubblico e sfera privata. Alla base di tale proposta v'è il convincimento che «senza una religione civile una società non vive»⁶³, in quanto uno Stato non è solo profano, ma include in sé dei valori morali da tutelare, in quanto diffusi nella sfera privata di gruppi e individui, così come accade col moderno stato sociale e democratico che vuole prendersi cura dei suoi cittadini dalla culla fino alla bara. «Una religione cristiana non confessionale è dunque tanto privata quanto pubblica. È privata, perché fede di individui che la professano; è pubblica, perché spirito e sentire comune di una società civile che se ne nutre»⁶⁴. Il modello che ha in mente Pera è quello a cui aveva accennato Ratzinger riferendosi alla peculiarità del rapporto tra stato e religione propria degli Stati Uniti d'America in cui, pur nella rigida separazione tra chiesa e stato, le diverse confessioni convergevano su un consenso di fondo cristiano-protestante non confessionalmente definito che acquisiva un significato pubblico e quindi «si costituiva come forza prepolitica e sovrapolitica potenzialmente determinante per la vita politica»⁶⁵. In tal senso la distinzione tra chiesa e stato «garantisce meglio le fondamenta morali del tutto, cosicché la promozione dell'ideale democratico appare come un dovere morale profondamente conforme alla fede»⁶⁶.

Tuttavia, avverte Pera, un simile modello – che ripropone in qualche modo quanto teorizzato da Robert N. Bellah, sulla scorta di Talcott Parsons, circa il significato che la *civil religion* ha assunto negli Stati Uniti⁶⁷ – è impegnativo in quanto «richiede alla Chiesa cattolica di presentarsi come una fra molte e di fare un passo indietro e uno avanti: indietro rispetto alle protezioni accordate al suo credo e avanti rispetto all'impegno militante dei suoi fedeli. Chiese libere siffatte possono plasmare di valori la società europea e far sentire ad essa il senso di una

⁶³ M. Pera, "Lettera a Joseph Ratzinger", in *op. cit.*, p. 87.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ Cfr. J. Ratzinger, "Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi, domani", *cit.*, p. 63.

⁶⁶ *Ib.*, p. 64.

⁶⁷ Cfr. R.N. Bellah, "La religione civile in America", in *Id.*, *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia 1975.

identità profonda e di appartenenza a una medesima comunità. E missionari di chiese siffatte possono svolgere la loro predicazione con efficacia»⁶⁸.

La risposta di Ratzinger a tale proposta mette in luce la differenza esistente tra il modo in cui si è formato il diffuso sentimento religioso negli Stati Uniti – come *ethos* collettivo che però non si è identificato con lo Stato – e quella che è stata la tipica evoluzione della religiosità europea. In Europa la separazione tra potere politico e religioso non è stata un'esigenza posta dalle varie chiese, ma imposta dalla Rivoluzione francese contro le diverse confessioni religiose e poi diventata un modello per tutti, sulla spinta della maturazione civile e culturale iniziata con l'umanesimo ed alimentata da tutta una corrente di pensiero che ebbe nell'illuminismo la sua espressione più chiara e diffusa. Donde il diverso rapporto anche tra pubblico e privato e la concezione tipicamente americana dello stato come «spazio libero per diverse comunità religiose»⁶⁹, per cui si può dire che «in America esiste ancora una religione cristiana civile, se pure minacciata e divenuta incerta quanto ai contenuti»⁷⁰. Tale carattere è stato, almeno in parte, tipico del protestantesimo europeo, nel quale, a differenza dal cattolicesimo, la ricezione dell'illuminismo è avvenuta più naturalmente; esso si è pertanto trasformato in una *religio civilis* tra XIX e XX secolo, particolarmente in Germania. Ma il profondo intreccio con la cultura moderna è stato, oltre che la sua forza, anche la sua debolezza, in quanto lo ha portato inevitabilmente a diventare più un “dato culturale” che una confessione religiosa. Dalla sua crisi attuale Ratzinger trae pertanto la conclusione che «la “de-confessionalizzazione” non produce automaticamente qualcosa che assomigli a un cristianesimo diffuso e sovraconfessionale». Infatti è statisticamente evidente che «quanto più le chiese si adattano agli standard della secolarizzazione tanto più perdono seguaci e che diventano attraenti quando indicano un solido punto di riferimento e un chiaro orientamento. Il concetto di *religio civilis* appare così in una luce ambigua: se esso rappresentasse soltanto un riflesso delle convinzioni della maggioranza, significherebbe poco o niente. Ma se invece deve essere sorgente di forza spirituale, allora bisogna chiedersi dove questa sorgente si alimenta»⁷¹.

Quella posta da Ratzinger è una differenza non da poco, che fa capire la sua predilezione per le “minoranze creative e convinte”, piuttosto che per una religione civile costruita a tavolino da esperti. I puritani e le varie sette religiose che fuggivano dall'Europa e dalla sua intolleranza per trovare rifugio oltre oceano rappresentano appunto tali minoranze: non è che avessero distinto accuratamente le varie chiese dallo stato perché fossero di religiosità tiepida o meno esigente nei confronti dei rispettivi fedeli (verso i quali applicavano un rigorismo morale e teologico anche più radicale di quello delle chiese europee), ma perché avevano appreso sulla propria pelle cosa significasse l'identificazione tra potere politico e religioso⁷². Ma, in quanto confessioni, indicavano ai propri fedeli un modello di

⁶⁸ M. Pera, *op. cit.*, pp. 87-8.

⁶⁹ J. Ratzinger, “Lettera a Marcello Pera”, in *op. cit.*, p. 100.

⁷⁰ *Ib.*, p. 103.

⁷¹ *Ib.*, p. 108.

⁷² Le chiese riformate non furono da questo punto di vista da meno della Chiesa cattolica nel perseguire la dissidenza religiosa e l'eresia, sin dal suo iniziatore Lutero: anche per esse la libertà di coscienza e di religione era un concetto inammissibile, pur essendovi ovviamente (come in campo cattolico) sostenitori di tesi in controtendenza. Basti pensare al rogo di Michele Serveto nella Ginevra calvinista o leggere di Calvino l'opera *Declaratio orthodoxae fidei* (1554), una arringa in difesa della necessità e della opportunità dell'intolleranza verso gli eretici. Tuttavia fu

vita forte, condiviso, convincente, cui si aderiva per intima convinzione e che era geloso della propria autonomia; onde la diffidenza per lo Stato, che si voleva tenere distinto e separato dalle questioni religiose. Ma al tempo stesso tale profonda religiosità alimentava un costume etico, un impegno personale e dava spessore morale alla convivenza civile non perché tentasse di imporsi attraverso la legislazione, ma perché partecipava ad un comune dibattito attraverso il quale si formava una moralità comune, un'etica condivisa. Come sosteneva Thomas Jefferson, i poteri del governo devono investire la libertà di coscienza solo nella misura in cui i suoi atti arrechino danno ad altri: «Ma non mi arreca torto alcuno il fatto che il mio vicino affermi che vi sono venti dei, o che non esiste nessun Dio. Ciò non vuota le mie tasche né mi rompe una gamba»⁷³. Di fronte ad un'Europa in cui, come ha detto Voltaire, «ci siamo sterminati per dei paragrafi», le confessioni stabilitesi sul suolo americano sapevano bene che la costrizione rende un uomo peggiore in quanto lo abitua all'ipocrisia, e non potrà mai renderlo più sincero, mentre invece «la ragione e il libero esame sono gli unici rimedi efficaci contro l'errore»⁷⁴.

La religione civile americana nasce dunque da tante chiese fortemente motivate, direi addirittura fanaticamente convinte della propria verità, e che tuttavia imparano a convivere in uno spazio neutro, che è quello appunto dello stato laico. Questo non è il frutto del relativismo, ma dell'esigenza di ciascuna religione a vivere intensamente la propria fede, trovando nella coscienza di ciascuno la forza dell'imperatività morale, che appunto non può essere demandata alla legislazione dello Stato, la quale si deve limitare a quegli aspetti comunemente condivisi, non specifici di alcuna confessione. Un Stato minimo, dunque, anche nel senso di limitarsi al minimo comun denominatore morale ed etico, il quale serva da collante condiviso per unire la comunità nazionale, e non per dividerla su opzioni morali. [Ed è stata proprio questa deistituzionalizzazione della religione che ha assicurato negli stati Uniti la vitalità del sentimento religioso: le varie confessioni, prive dell'appoggio dello Stato, fondato sin dall'inizio come laico, han dovuto contare su di sé e sul sentimento autenticamente vissuto dei loro fedeli, evitando di acquietarsi e di appisolarsi su comode rendite di posizione che](#)

nel mondo anglosassone che si pervenne, a causa della presenza di una pluralità di sette, alle prime e più importanti statuizioni civili della tolleranza: la Costituzione democratica della Pennsylvania (1682), stabilita dal quacchero W. Penn, e il *Toleration Act* di Guglielmo III d'Orange in Inghilterra (1689), nel quale si accoglievano in sostanza le indicazioni di Locke, non concedendo la libertà di culto né ai cattolici né agli atei; solo nel 1829 i primi ottennero l'emancipazione.

⁷³ In *op. cit.*, p. 179. In tale affermazione di Jefferson si esprime tutto il senso più proprio della secolarizzazione: l'anteposizione dei beni materiali appartenenti a questo mondo a quelli spirituali appartenenti al mondo ultraterreno. Sicché in tutti i teorici della tolleranza e della libertà religiosa, specie tra i cosiddetti "politici", l'argomento fondamentale faceva leva sull'interesse civile per la pace religiosa, la quale sola avrebbe potuto garantire i commerci, lo sviluppo economico, nonché i beni materiali dei sudditi, oltre all'incolumità fisica e alla stessa alla vita. Alla salvezza dell'anima, che era il valore più elevato in una società non secolarizzata e ben più importante della stessa vita biologica, veniva anteposta la salvezza del corpo e poi, via via scendendo, quella delle "proprie tasche". Per un Sant'Agostino, con gli occhi affissi alla Città di Dio, non v'erano dubbi che bisognasse preferire la salvezza dell'anima a quella del corpo. E tuttavia è proprio l'atteggiamento pragmatico di uno Jefferson – che non implica alcun relativismo sui valori – ad aver avuto una grande funzione per l'affermazione della libertà religiosa. E non è un mero accidente storico che il paese in cui per primo si affermarono i principi della tolleranza e della libertà religiosa sia stato la mercantile e borghese Olanda.

⁷⁴ *Ib.*, pp 179-80.

assicurassero loro prebende, finanziamenti e posti di potere⁷⁵. La differenza tra il conservatorismo religioso americano e l'integralismo religioso tipicamente europeo e cattolico è che la principale preoccupazione del primo consiste nell'impedire allo stato laico di intromettersi nelle questioni religiose che riguardano il popolo, mentre il secondo vuole piuttosto conquistare lo stato laico per piegarlo ai propri fini di istruzione e direzione religiosa del popolo e della società. Per il primo lo stato, che non viene messo in discussione nella sua dimensione laica, è visto come una minaccia; per il secondo lo stato, del quale si contesta il "laicismo" e il disinteresse per le questioni morali e religiose, è piuttosto considerato una *opportunità*, un prezioso ausilio per instaurare una moralità pubblica grazie alla sua potestà legislativa.

Certo, il processo di secolarizzazione porta inevitabilmente allo sgretolamento delle vecchie confessioni, alla loro trasformazione in "fatto culturale" (come rilevato da Ratzinger), all'affievolimento della fede interiore; e ciò fa nascere il bisogno di nuove appartenenze, la nascita di nuove chiese evangeliche, qualificate come "fondamentaliste", che hanno una forte capacità di attrazione verso fedeli in cerca di certezze assolute, di verità definitive, di assicurazioni sottratte al dubbio. È proprio questo il modello cui si ispira Ratzinger: le "minoranze creative" devono essere fortemente attraenti, devono vivere il cristianesimo in modo convinto sì da costituire un polo di attrazione verso una comunità smarrita e delusa dalle vecchie forme di appartenenza. Ma questo deve avvenire nel contesto di una Chiesa, della quale devono costituire il lievito, rendendola di nuovo vitale. Insomma, la prospettiva si richiama ad un modulo già sperimentato in seno al cattolicesimo, che ha superato le sue numerose crisi grazie al rinnovamento nato dal basso, da comunità di fedeli o associazioni che ne hanno saputo rianimare lo spirito e che non sono uscite dal suo grembo sposando dottrine ereticali (gruppi come Comunione e liberazione, i focalarini, i catecumeni, persino come l'*Opus Dei*...). Non ha nulla a che vedere questa idea con quella di Pera e con l'esperienza americana: il fervore delle confessioni auspicato da Ratzinger è riferito a "minoranze creative" che operano nell'alveo di un'unica Chiesa e di una definizione dottrinale che permane indiscussa.

Ecco perché, andando al di là delle stesse caute e diplomatiche parole di Ratzinger, un cattolico fervente come Vittorio Messori mette le cose al giusto posto facendo notare come una proposta quale quella di Pera abbia fatto «drizzare le orecchie» al cardinal Ratzinger, che intravede in essa il «protestantesimo *liberal*, padre e figlio dell'illuminismo razionalista»; una proposta che si approssima pericolosamente alla «ideologia della massoneria», contro la quale «la Chiesa ha combattuto proprio perché pretende di essere un "cristianesimo senza Cristo", una religione non solo senza dogmi, ma anche senza fede, almeno in

⁷⁵ Cfr. J. Micklethwait, A. Wooldridge, *La destra giusta. Storia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005, pp. 349-51. Negli Stati Uniti la Corte Suprema, in applicazione del primo emendamento alla Costituzione, ha stabilito: «No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever from they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect "a wall of separation between Church and State"» (Reynolds v. United States, Supreme Court ruling, 98 U.S. Page 164, tratto da http://www.religioustolerance.org/scs_intr.htm). Gli "americani" di casa nostra farebbero bene a meditare su queste parole.

quella pienezza che il cattolicesimo intende». Ed infatti l'*ethos* mondiale viene da lui fatto derivare da individui che sono “pieni”: di fede, di contenuti, di certezze; ovvero, da «cristiani convinti che abbiano fatto l'incontro decisivo con Gesù come Salvatore, che si nutrano dei sacramenti amministrati da una Chiesa nella quale riconoscano “la forza da cui sgorga la vita spirituale”. Credenti espliciti, dunque, che si riconoscano nell'ortodossia cattolica, che siano in grado di convincere con l'esempio della gioia di chi ha scoperto nel Cristo l'evangelica “perla preziosa”»⁷⁶. Non quindi credenti *generici*, pieni solo di *buone intenzioni* e “vuoti” di dottrine, di contenuti dogmatici. Affatto il contrario, perché – si sostiene – «i dogmi non sono sbarre ma finestre verso l'infinito»⁷⁷, per cui «il nucleo generatore e centrale della *civil religion* proposta da Pera debbono essere gruppi di cristiani ferventi, anzi di cattolici fedeli». Quale sia il compito di questi cristiani ferventi e cattolici fedeli è chiaramente immaginabile: certo non quello di offrire una muta testimonianza della propria fede, ovvero una testimonianza inoperativa, che non si traduce in fatti e azioni che travalichino le proprie attinenze personali né si esplichino soltanto nel precetto della carità e della solidarietà. Nessuno impedisce al cristiano di far ciò, neanche i “laicisti”. Evidentemente si vuole qualcosa di più. E che cosa se non una “confessionalizzazione” dello Stato? Come affermava un saggio cinese, «perduto il Tao venne poi la virtù, perduta la virtù venne poi la carità, perduta la carità venne poi la giustizia, perduta la giustizia venne poi il rito»⁷⁸: la legge, il diritto, la regolamentazione sono solo la spia dell'assenza di motivazione interiore, della sfiducia verso la virtù, ritenuta ormai incapace a reggersi da sé.

Di fronte a questo pericolo ci sembra interessante la posizione di Giuliano Ferrara⁷⁹ il quale se da un lato afferma che «un pizzico di relativismo è necessario perché è su quello che si fonda la tolleranza, e al di là della tolleranza è su quello che si fonda la libertà dalla verità dogmatica, dalla verità di Stato, dall'alleanza impropria tra Cesare e Dio. Ma il gioco delle verità conta, e non ci sarebbe gioco logico e storico se tutte le verità si riassumessero nell'unica religione laicista dell'indistinzione»⁸⁰. Certo, è evidente in queste affermazioni di Ferrara il fatto che lui ha davanti una immagine del laicismo deformata, caricaturale: nessun laico si sognerebbe di sostenere che tutto è eguale o che si debba pervenire ad un deserto di valori; ma piuttosto sostenerrebbe che tale contenuto valoriale si debba ricercare non in una verità costituita o rivelata, non in un Libro sacro o in una

⁷⁶ V. Messori, *op. cit.*

⁷⁷ Ratzinger più cautamente afferma che «è importante che esistano minoranze convinte: uomini che nell'incontro con Cristo abbiano trovato la perla preziosa [...] che dà valore a tutta la vita, facendo sì che gli imperativi cristiani non siano più zavorre che immobilizzano l'uomo, ma piuttosto ali che lo portano in alto» (*ib.*, p. 109). Tuttavia l'articolo di Messori fa seguito alla conferenza tenuta da Ratzinger al Senato ed è quindi possibile che nel frattempo i toni siano mutati.

⁷⁸ Lao Tze, *Tao Tê Ching*, a cura di F. Tomassini, TEA, Milano 1994, XXXVIII, 17-20.

⁷⁹ Presumo sia suo il corsivo non firmato “Un pizzico di relativismo”, su *Il Foglio* 14.12.2004, p. 3.

⁸⁰ E continua: «stiamo preparando anche un'inchiesta sul “lato buono del nichilismo”, perché anche il nichilismo è un aspetto bifronte della filosofia moderna, un approdo devastante se totalitario, ma invece liberatorio se relativo: la libertà parte dal riconoscimento che l'uomo è solo, è individuo, e le sue scelte sono volontarie, dunque irrazionali, dunque nichiliste, prive di un fondamento universale dato e santificato da un crisma. Ma questo precetto laico non può diventare la distruzione del contenuto della libertà, la sua torsione a sacerdotessa del nulla, la sua separazione dal rispetto della vita e della vita personale in tutti i suoi risvolti spirituali e materiali, dalla biologia all'etica».

tradizione religiosa, ma dal dialogo tra fedi, religioni e visioni del mondo diverse e dal consenso che si viene a formare in una società grazie alla convivenza, alla discussione critica e alla concordia intorno a valori di fondo unanimemente riconosciuti. E laddove questa unanimità sia impossibile da riconoscere od attingere, allora è meglio lasciare ai singoli o ai gruppi fortemente coesi per una fede o scelta ideologica, di governare le proprie esistenze, senza tentare di imporre alla totalità la visione di un particolare settore della società, per quanto numeroso esso possa essere. Non si tratta di «azzerare o annacquare i segni della tradizione cristiana», così come si è pure sostenuto, ma di evitare che tali segni si trasformino in qualcosa di più: in norme imposte con la forza delle leggi. Che ciascun portatore di una propria identità religiosa possa manifestarla apertamente e mettersi a confronto con gli altri portatori è un bene irrinunciabile, un valore che deve essere garantito, perché solo così ci si abitua alla convivenza e al rispetto reciproco. E ciò significa imparare ad accettare la processione cristiana, come anche la manifestazione di fede islamica, entrambi in luoghi pubblici i quali, appunto perché tali, non sono vuoti, ma si riempiono di volta in volta dei contenuti di fede delle comunità che ne dispongono e che non impediscono alle altre di disporre egualmente e liberamente. E questo è il motivo per cui non si devono consentire separatismi religiosi: scuole, quartieri, comunità che si chiudono in se stesse, si trincerano contro il diverso, per difendere la propria identità dal confronto con quelle altrui; e che diventano pericolosi centri di infezione in cui si alimenta l'integralismo, la diffidenza, l'odio verso tutto ciò che appare diverso e incomprensibile. La comprensione, il dialogo, la tolleranza le si apprendono vivendole, non insegnandole con belle lezioni teoriche o scrivendole su pezzi di carta: solo se le comunità sono messe insieme, in uno spazio continuo e di per sé neutro – appunto laico – esse possono sviluppare le loro potenzialità positive ed imparare a conoscersi senza odiarsi⁸¹. La forza del laicismo e dell'Europa consiste appunto nel garantire questo spazio di interazione comune; e non è una forza da poco, come dimostra l'incomprensione, le ironie e le furibonde critiche che il governo francese ha ricevuto per le sue recenti prese di posizioni sulla laicità, da parte del fondamentalismo islamico e cristiano⁸².

Ma il pizzico di relativismo invocato da Ferrara è sacrosanto: si potrebbe in questo caso affermare – riprendendo il discorso sulla legittimazione prima fatto a proposito del cristianesimo – che se il relativismo non giustifica la società aperta, tuttavia ne legittima la realizzazione: chi sia relativista (o anche scettico) non sarà naturalmente disposto ad imporre con la forza alcun credo, alcuna dottrina, alcuna confessione e tenderà piuttosto a garantire la loro reciproca convivenza, dalla cui interazione nasce quella moralità comune, quella religione civile della quale tutti

⁸¹ È questo il senso della proposta di E. Bencivenga, *Oltre la tolleranza: per una proposta politica esigente*, Feltrinelli, Milano, 1992.

⁸² Eppure è questa la battaglia da fare, è questa la frontiera che l'Occidente non deve permettere a nessuno di varcare, è questo il terreno su cui si gioca il "conflitto tra le civiltà". Ma è una posizione scomoda, perché va anche contro il fondamentalismo di segno opposto, di quei cristiani che difendono il crocifisso sulle pareti, la religione a scuola, le norme restrittive sulla bioetica, la lotta contro il divorzio e l'aborto e via dicendo. E così si preferisce la difesa delle "identità", delle "culture", delle "tradizioni", in nome delle quali si vorrebbero scuole cattoliche e poi musulmane, creando la bandustantizzazione del territorio, senza rendersi conto che su questa strada non si potrà negare anche agli islamici di fare e richiedere altrettanto, a meno di non predisporre per loro un regime giuridico speciale che sospenda i privilegi e le garanzie dello stato democratico, liberale e laico, dei quali noi godiamo.

siamo in cerca e che certo non si può creare a tavolino o mediante degli stragemmi costituzionali, o apponendo etichette e croficcisi sulla scorta di pronunziamenti di TAR e corti costituzionali. Il relativismo non è la causa, ma un vincolo, un limite nei confronti del potere statale e del totalitarismo dottrinario: è quel limite che una società aperta non può impunemente varcare.

8. Tramonto dell'Occidente?

Un fantasma sembra aleggiare sia nelle parole di Pera che in quelle di Ratzinger, un incubo che bisogna scacciare: a ciò sono in fondo rivolte le preoccupazioni di entrambi. È l'idea di una crisi irreversibile dell'Europa e con essa dell'idea stessa di Occidente, quella stessa paura che fa parlare Oriana Fallaci di Eurabia e che accende l'immaginazione di meno dotati difensori dell'*ethos* europeo, per i quali esso si sintetizza nella difesa della "casa nostra" da coloro che voglio venire a comandare in essa⁸³.

Non è un argomento da prendere sottogamba, come ci insegna il grande mentore Spengler, cui in più occasioni hanno accennato sia Pera che Ratzinger, ma senza esplicitarne sino in fondo le implicazioni. Lo ha fatto invece Stefano Zecchi quando focalizza la sua attenzione sul concetto di società multiculturale e sull'impatto che possono avere al suo interno popolazioni che non ne accettano i modelli di vita, professandone altri in aperto contrasto con la tradizione della società aperta⁸⁴. Già prima avevamo affrontato questo punto discutendo del paradosso della tolleranza e addivenendo alla conclusione che una società aperta, nel momento in cui accoglie nel suo seno culture diverse, deve assicurarsi che queste ultime ne accettino i valori; per cui l'unica intolleranza da noi ritenuta legittima è quella esercitata verso gli intolleranti. Ciò vuol dire che il multiculturalismo non significa accettazione indiscriminata di ogni cultura, anche di quelle che vorrebbero distruggere la possibilità stessa della convivenza di culture diverse. Da questo punto di vista siamo d'accordo con Zecchi quando afferma che «non si tratta di impedire ai gruppi etnici di rispettare le loro usanze, bensì, piuttosto, di rifiutare protezione legale, comprensione e indulgenza culturale a quei gruppi le cui usanze risultino incompatibili, ostili e in conflitto con i nostri principi liberali». Aggiungerei solo che tale rifiuto non deve essere pregiudiziale, ma deve essere piuttosto concretato nella difesa attiva di tali principi liberali una volta esercitato il dovere dell'accoglienza e purchè poi tra questi principi liberali non

⁸³ Si veda ad unico esempio quanto scrive Luigino Vascon, deputato della Lega Nord, in *la Padania*, 15.12.2004, p. 10: «A casa nostra, secondo qualcuno, non possiamo fare e agire come vogliamo, questo in funzione della presenza di determinati e indesiderati ospiti di fede musulmana»; costoro non sono cittadini italiani come gli altri, ma semplicemente «ospiti musulmani presenti nelle scuole». E via con le accuse contro i «saccenti intellettuali laici, che pur di continuare a volersi distinguere sono disposti alla totale dissipazione»; oppure contro «una miriade di preti tendenzialmente di sinistra», gli ex «pretini rossi», «i quali in funzione di un non bene identificato buonismo, beotamente difendono queste diverse identità che di fatto ci vogliono alienare». I musulmani sono i «questi» che «giorno dopo giorno, stanno penetrando nei tessuti della nostra società» e che «da sempre hanno tentato di sottometterci alla loro volontà e fede islamica. E la storia lo sta a testimoniare». Che dire? Si può solo suggerire all'artigiano Luigino di leggere qualcosa d'altro che i libri della Fallaci, mettersi un abbecedario sotto l'ascella e andare un po' a studiare per dirozzare la propria ignoranza celtica.

⁸⁴ Cfr. S. Zecchi, "Il tramonto dell'Occidente", in *Il Domenicale*, 3 luglio 2004, p. 2.

venga incluso anche l'ostentazione del Crocifisso nelle scuole o altri consimili frutti degli *arcana imperii*. Fare altrimenti, significherebbe la distruzione stessa della possibilità di convivenza e quindi dello stesso multiculturalismo e della società aperta.

Ma non sta qui il pericolo. Il fatto è che popoli come quello musulmano sono, come ha detto Spengler e ripete Zecchi, «ricchi di simbolicità, non disposti a farsi “contaminare” da altre civiltà, e [...] in questa loro determinazione esprimono la forza aggressiva di una civiltà in ascesa rispetto a quella occidentale al tramonto. [...] La globalizzazione culturale-economica che l'Occidente sta diffondendo [è] l'atto finale della sua avventura, della sua civiltà, non un processo espansionistico destinato al dominio di altre civiltà. [...] La parabola di una civiltà rimane alta non perché vengono stretti accordi con mondi ad essa estranei, non perché si cercano “contaminazioni” tra culture strutturalmente diverse, bensì quando una civiltà riesce a imporre il proprio modello culturale, appunto perché la vita fluisce dove c'è forza e energia simbolica in grado di soverchiare e conquistare le “civilizzazioni” ormai spente, destinate al tramonto». Se le cose stessero effettivamente così, allora il quadro diventerebbe fosco: la “vecchia Europa” conoscerebbe infatti tutti i sintomi delle civiltà decadenti descritte da Spengler: un'Europa “sazia e disperata”, relativista, che non crede più in se stessa e nei suoi valori, che non ha la voglia di difendere la propria civiltà, che ha anzi paura di se stessa, della sua storia vissuta con rimorso, che chiede perdono per le proprie colpe e si assume anche fardelli che non sono suoi, che marcia nei cortei pacifisti perché ha paura a prendere le armi per difendersi, e così via, secondo le varie espressioni in cui viene coniugata questa “senilità” nella parole di Pera e Ratzinger. E di fronte a questa decadenza si invoca il ritorno alla “radici cristiane”, si vede nella “giovane America” la forza che manca all'Europa, quell'altruismo che si accolla il lavoro sporco del quale l'aristocratica e raffinata Europa rifugge; oppure si auspica la rinascita del cattolicesimo grazie alla “minoranze creative”.

V'è un qualche elemento di verità in quel che dice Zecchi; del resto questa sensazione di decadenza era avvertita anche all'inizio del Novecento, ha percorso la cultura europea, specie nei settori più conservatori ispirati al tradizionalismo: per alcuni la nostra è l'epoca oscura (il *kali yuga*, con terminologia sanscrita), che porta alla fine di un ciclo dopo il quale sarà restaurata la società della Tradizione (un cui modello ancora non tutto compromesso con la modernità veniva visto, vedi caso, nell'islamismo, sicché René Guénon – intellettuale tra i più significativi del Tradizionalismo europeo – ad esso si convertì). Come scriveva un intellettuale italiano ormai pressoché dimenticato in un volume dal titolo *Relativisti contemporanei* (nulla di nuovo sotto il sole, si potrebbe dire), Adriano Tilgher, «ogni civiltà, ogni cultura, in quanto poggia sopra uno stato d'animo elementare, sopra un'esperienza primordiale, sopra un atteggiamento fondamentale *sui generis* di fronte al mondo e alla vita, ha bisogno per vivere ed espandersi, di credere alla sua assoluta incondizionata verità. Quando questa fede le vien meno, è segno che la fine si approssima»⁸⁵.

Si sta approssimando la fine dell'Occidente? Non lo crediamo; ma anche se così stessero le cose, il richiamarsi alla radici cristiane mi sembra qualcosa di analogo all'appellarsi alla *pax deorum* da parte degli ultimi pagani di fronte all'avan-

⁸⁵ A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Libr. di Scienze e Lettere, Roma 1923, p. 65.

zata del cristianesimo, ai tentativi artificiali di restaurare il paganesimo morente con editti e perorazioni in favore del *mos maiorum*. Può, per converso, l'idea di società aperta (nella quale riassumiamo il senso più proprio dell'esperienza occidentale) essere una motivazione sufficiente ad arrestare tale decadenza? Oppure è necessaria una nuova "fede", dei valori in cui credere e per cui combattere e che rappresentino qualcosa di diverso dalla rivitalizzazione a tavolino, grazie al potere costituito, del cristianesimo? Non lo sappiamo, né penso che vi sia qualcuno in grado di leggere nella sfera di cristallo del futuro. Potrebbe anche darsi che la soluzione possa giungere inaspettata da una evoluzione dell'islamismo e da un suo trapianto in sede europea. Chi può dirlo?

Una cosa ci sembra però debba evitarsi: la regressione a forme di civiltà ormai superate, a modi di intendere la vita associata e le relazioni internazionali che sembravano obsoleti, ad un modo di concepire la religione che rievochi antichi integralismi ed intolleranze. In fin dei conti, il volto pauroso che oggi si teme dell'Islam non è forse lo stesso che aveva l'Europa quando era più "giovane"?