

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno III – Numero 2 – 2010

Cristianesimo e democrazia

a cura di Pierfrancesco Stagi



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinetto, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque,
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino.

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia)

Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico)

Franca D'Agostini (Politecnico di Torino)

Jean Grondin (Università di Montréal)

Federico Luisetti (Università del North Carolina)

Jeff Malpas (Università della Tasmania)

Teresa Oñate (UNED, Madrid)

Ugo Maria Ugazio (Università di Torino)

Robert Valgenti (Lebanon Valley College)

Federico Vercellone (Università di Torino)

Santiago Zabala (Università di Potsdam)

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi, Dipartimento di Filosofia, Università di Torino,
via S. Ottavio 20, 10124 Torino.

Editore

ARACNE editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A-B

00173 Roma

Stampa

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»

00040 Ariccia (RM) — via Quarto Negroni, 15

Finito di stampare nel mese di marzo del 2011

ISBN 978-88-548-3963-2

ISSN 2036-542X-10001

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino

Indice

Pierfrancesco Stagi, *Introduzione* 5

Cristianesimo e democrazia

G. Vattimo, *L'esito politico dell'ermeneutica* 13

C. Taylor, *Religione e integrazione europea* 21

P. Stagi, *La religione è pubblica. Una riserva "etica" per le moderne democrazie occidentali* 41

P. Nemo, *Le radici cristiane dell'Europa e la loro negazione* 67

G. E. Rusconi, *Il "post-secolare". Un nuovo approccio cognitivo tra "fede e sapere"? Un confronto critico con Jürgen Habermas* 83

C. Ciancio, *Cristianesimo e democrazia* 109

P. Coda, *Laicità, libertà religiosa, dialogo* 125

M. Nicoletti, *Cristianesimo e democrazia. Per un'ermeneutica teologica del politico* 137

G. Filoramo, *Chiesa cattolica e democrazia: un rapporto problematico* 157

Saggi

K. Lehmann, *Sentiero di campagna e campanile. Il pensiero di Martin Heidegger dalla prospettiva dell'esperienza della terra d'origine* 179

T. Oñate y Zubia, *Nietzsche e i Greci* 199

D. Spinosa, *La questione del cinema nell'estetica italiana tra primo e secondo Novecento: esiti teorico-storici e prospettive di ricerca* 215

Note sugli autori 235

Introduzione

PIERFRANCESCO STAGI

Christianus fit, non nascitur

La rivista *Trópos* ha voluto rinunire in questo volume intorno al titolo *Cristianesimo e democrazia* i principali interpreti a livello nazionale e internazionale sulla questione religiosa nella società contemporanea. Per interrogarsi oggi sul ruolo della religione nella sfera pubblica bisogna riferirsi a una molteplicità di competenze, dalla filosofia della religione alla sociologia, alla storia delle credenze religiose alla psicologia collettiva, che si sono volute qui rappresentare nella molteplice provenienza disciplinare degli interpreti. Da alcuni decenni gli studiosi e gli specialisti di filosofia e sociologia della religione si interrogano sulle modalità con cui la religione, che sembrava un bagaglio culturale che l'umanità doveva abbandonare sul cammino della storia, ritorna da protagonista sulla scena pubblica, facendo sentire la propria influenza sulle persone e sulla politica non solo in vaste aree del terzo mondo, ma perfino nella zone più avanzate del mondo, in America del Nord e in Europa. Ciò ha richiesto da parte dei filosofi un rapido riassetto dei propri presupposti e schemi culturali, di cui il caso emblematico è stato in Germania il filosofo laico Habermas (ma anche Derrida in Francia e Vattimo, Cacciari, Agamben in Italia), e come non ricordare il rilievo che hanno assunto negli ultimi anni autori "cattolici" come Taylor, Böckenförde e Girard.

È opportuno domandarsi quale è l'aspetto della religione che ritorna dopo la fine delle ideologie? Se se ci si aspettava una religione "debole" che si confondesse con le altre religioni orientali (tipo il *new age*) o una religione che si riducesse all'impegno sociale e civile, così non è stato, la religione che ritorna è una religione "minoritaria" certo, non più forse appannaggio delle grandi masse, ma conscia del suo passato, rivolta al trascendente e radicata nei propri presupposti teologici e dottrinali. Essa ritorna con lo stesso aspetto che aveva quando ci aveva "lasciati" ma soltanto più sicura di sé, più colta, più "razionale", tanto più pubblica, quanto più mistica, vissuta,

esperienziale. Dopo la fine delle ideologie è con questa complessa forma di religione “pubblica”, attraversata dai molteplici movimenti ecclesiali, nelle sue diverse articolazioni ecclesiastiche e confessionali che oggi dobbiamo fare i conti in Occidente.

Il tentativo di limitare la religione a un fatto personale e privato è fallito di fronte al protagonismo “civile” della religione nelle moderne società occidentali. La protestantizzazione della religione, la sua “escanazione”, come la definisce Taylor, che ha segnato per intero il corso della religione nella modernità occidentale sembra oggi aver perso il proprio fascino, anche in quei settori del mondo cattolico che l’avevano entusiasticamente accolta come un segno dei tempi. Il modello “protestante” della religione privata non si è dimostrato all’altezza dei suoi compiti, portando a un impoverimento complessivo della vita religiosa, a una diminuzione progressiva della frequenza ai sacramenti, all’irrilevanza sul piano personale e sociale. E ciò non stupisce se si pensa che più la religione si fa un fatto nascosto, personale, privato meno chiaramente incide nelle scelte “etiche” personali, che sono quelle che fanno la differenza sul piano collettivo e civile.

Naturalmente, il maggiore rischio che una simile religione porta con sé è la pretesa che avanza di determinare da sola il contesto culturale in cui si inserisce, il desiderio di divenire l’unico soggetto legittimato ad avanzare proposte valoriali e collettive. Questa pretesa è nota come *fondamentalismo* e si sviluppa in molteplici forme a seconda del contesto confessionale, geografico, storico in cui si sviluppa e che pretende di determinare. Tuttavia, il rischio del fondamentalismo è ormai in ambito cristiano, sia cattolico (dopo il Concilio Vaticano II) sia protestante, un ricordo del passato, destinato a ristrette minoranze, che si collocano per loro stessa volontà a margini dello sviluppo culturale e sociale dei principali paesi occidentali. È opportuno in ogni caso, come sostiene Habermas, che la ragione “collettiva” che appartiene alla pubblica opinione operi con continuità e in modo vigile affinché siano evitati i pericoli insiti nel ritorno di pretese fondamentaliste e monopoliste. Questo controllo critico però è necessario che sia svolto anche dalla ragione “religiosa” all’interno dei propri ambiti di pertinenza confessionali. Il ritorno del fondamentalismo danneggia, infatti, primariamente proprio quelle comunità religiose che vogliono prendere parte al confronto politico per cercare di influenzare in modo democratico il progresso politico e culturale. Le minoranze “fondamentaliste” attirano spesso a ragione su di sé l’ostilità di ampi settori della collettività pubblica che inevitabilmente si riversano anche su chi all’interno dell’universo religioso cerca di partecipare in modo costruttivo al dibattito collettivo.

Il rifiuto del fondamentalismo cionondimeno non può essere scambiato con l'arrendevolezza, con il desiderio di compiacere i settori più secolarizzati del mondo contemporaneo, come è spesso accaduto nei decenni scorsi, e che ha portato a una progressiva perdita di incisività e rilevanza sociale da parte del mondo cattolico culturalmente più avanzato. La volontà di far sentire la propria voce nel contesto di una cultura secolarizzata non richiede necessariamente l'adesione entusiastica a questo orizzonte culturale che fonda la propria essenza sul rifiuto o peggio ancora sull'indifferenza verso la propria provenienza religiosa. Anzi, si è mostrato che tanto più la religione riesce a incidere sulla cultura secolarizzata quanto più fa sentire una distanza *critica, razionale, problematizzante* senza doversi per forza fare portavoce di una religione "secolarizzata", ridotta a un piano semplicemente umano e sociale, e senza dover affermare un impossibile "ritorno al passato" che getterebbe la fede in un pericoloso isolamento. Proprio in virtù della sua differenza "ontologica" la religione riesce a influire sul piano etico: ciò è stato spesso dimenticato da chi ha preteso di valutare la veridicità della religione cristiana *in primis*, sulla base dei suoi effetti caritatevoli e socializzanti. Oggi si mostra, invece, che la capacità che la religione ha di influire sulle scelte collettive le deriva dalla capacità di prospettare una dimensione "altra" dal punto di vista veritativo, che non può che determinare l'insieme delle scelte etiche e personali. L'alterità dell'etica "religiosa", che proviene dalla alterità della sua concezione antropologica, costituisce la novità con cui il mondo contemporaneo si trova a fare i conti all'interno di contesti pubblici per altri versi ampiamente secolarizzati.

È proprio l'idea della religione come riserva "etica" che oggi si impone all'attenzione della società e dei suoi interpreti e che ha ispirato il presente volume. Si ricordi il famoso paradosso di Böckenförde che descrive a livello etico le nostre società occidentali: *lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti "etici" che non riesce a garantire*. C'è nel mondo secolarizzato una riserva "etica" che permette alle società occidentali di legittimare i propri presupposti? A questa domanda cerca di rispondere il nostro volume nella molteplicità dei suoi interventi. Ho voluto interrogare gli autori sulla possibilità che le visioni del mondo, e in questo caso la religione cristiana, possano svolgere un ruolo positivo e propositivo nella sfera pubblica, come "possibilità" di elaborazione di nuovi valori politici nell'orizzonte della libertà e la democrazia occidentali, al di là di quei tentativi, ancora troppo moderni e illuministi, di relegare le visioni del mondo nella sfera privata secondo l'uso dei paesi anglosassoni. Una simile prospettiva nasce dalla constatazione che uno Stato in cui le visioni del mondo non abbiano pieno di diritto di cittadinanza nell'agone pubblico ma siano relegate all'ambito

privatistico non è uno stato più ricco e democratico ma uno stato più povero: più povero di idee, più povero di ragioni di convivenza, più povero di democrazia.

È possibile qui accennare solo un tema che proviene dall'eredità cristiana, ma a mio avviso decisivo: la *libertà*. Una formazione dello spirito come la religione ha vissuto di questa libertà ma allo stesso tempo ha contribuito in modo decisivo alla autodeterminazione dello stato moderno come *stato "di libertà"*. C'è una duplicità di rapporti con la religione che è alla base della costituzione dello stato democratico. La nascita dello stato laico moderno permette il riconoscimento e la tutela della libertà religiosa ma allo stesso tempo la libertà religiosa consente allo stato moderno di costituirsi come uno stato liberale che tutela non solo la libertà religiosa ma tutte le libertà. Dalla separazione "secolarizzante" della fede cristiana dal potere dello stato nasce la possibilità di considerare la libertà come un bene "comune" della società civile che in quanto tale va conservato e difeso indipendentemente dal conflitto delle rispettive visioni del mondo.

"La misura della realizzazione della libertà religiosa, osserva Böckenförde, designa pertanto la misura della laicità dello stato"¹. Tanto più lo stato è "secolarizzato", afferma il costituzionalista tedesco, tanto più c'è la possibilità per la religione, così come per le altre visioni del mondo, di confrontarsi sulle questioni della convivenza civile e del bene collettivo. La misura della laicità dello stato non è fornita dalla misura del "nascondimento", dell'"occultamento privato" delle visioni del mondo ma al contrario dalla capacità di uno stato di lasciarsi liberamente "ispirare" dalle rispettive visioni del mondo, dall'utilizzare le visioni del mondo come una "risorsa" nel quadro di uno stato che garantisca a tutte le visioni del mondo le stesse condizioni di libertà.

Gli autori che hanno partecipato a questo volume hanno avuto un ruolo di primo piano nella discussione sulla presenza "pubblica" della religione nelle civiltà occidentali. La considerazione generale consiste nell'attualità che ha oggi per la filosofia il tornarsi a porre il problema della religione e del suo ruolo politico e civile (Vattimo). Il caso paradigmatico è costituito in Europa dal discorso sulle radici cristiane che per diversi mesi ha tenuta impegnata l'opinione pubblica del vecchio continente e che sono qui riprese e discusse in modo autorevole in diversi contributi (Nemo, Taylor, Rusconi). Non manca però una discussione più ampia, filosofica e teologica insieme, sui presupposti dell'incontro tra democrazia, cristianesimo e libertà (Ciancio, Coda, Nicoletti, Filoramo). Per tutti c'è la consapevolezza che

¹ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 61.

discutere oggi del ruolo della religione nella società significa confrontarsi con uno dei aspetti più rischiosi per la civile convivenza nelle moderne democrazie occidentali ma anche con una *chance* irripetibile di dare un volto più umano, più evoluto a una società ormai sempre più dominata dal violento arbitrarismo di una libertà “senza anima”.

pierfrancesco.stagi@gmail.com

Cristianesimo e democrazia

L'esito politico dell'ermeneutica*

GIANNI VATTIMO
Università di Torino

ABSTRACT: Fifty years after the publication of the *Truth and Method*, hermeneutics wonders about its roots and the reasons behind its own topicality. Origins of hermeneutics had been identified by Gadamer with the *biblical and juridical hermeneutics*, although in his works he was mainly focussed on the aesthetic experience. Nowadays, hermeneutics has the role to defend, on a *religious and political level*, the concrete historical experience against the demand of an truth, which claims to be the only one able to assure a peaceful coexistence. For hermeneutics, to adopt its own historicity means first and foremost to feel committed in contributing to the determination of the history where it is laid.

KEYWORDS: Truth and Method, biblical and juridical hermeneutics, absolute truth, peaceful coexistence, historicity.

Si potrebbe sostenere che cinquant'anni dopo la pubblicazione di *Verità e metodo* l'ermeneutica ha ritrovato alcune delle sue radici — che già erano presenti e evocate nella storia ricostruita da Gadamer — e messo tra parentesi altre. Gadamer aveva sempre insistito sull'importanza dell'ermeneutica biblica e dell'ermeneutica giuridica nello sviluppo della riflessione sull'interpretazione; ma di fatto — secondo una linea che si può riconoscere analogamente nello sviluppo della filosofia heideggeriana — aveva enfatizzato soprattutto l'esperienza estetica nella propria teoria. Era infatti l'esperienza di verità che, contrariamente alla “neutralizzazione” verificatasi negli sviluppi del kantismo, si incontra nell'arte, la chiave di volta centrale dell'opera di Gadamer. O almeno così appariva ai primi lettori di quegli anni. Oggi, senza stare a ricostruire l'intera pluridecennale vicenda della recezione di Gadamer — quello che si vede di più è il rilievo che assume l'ermeneutica sia per la riflessione sulla religione, sia per la considerazione della politica. Per qualche ragione, da un lato, la riflessione sull'esperienza estetica come au-

* La traduzione inglese di questo testo è apparsa con il titolo: *The Political Outcome of Hermeneutics*, in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, a cura di J. Malpas and S. Zabala (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2010), pp. 281–287.

tentica esperienza di verità sembra non promettere più significativi sviluppi, mentre negli anni della pubblicazione di *Verità e metodo* essa corrispondeva all'attualità della pratica delle arti e all'evidente conflitto tra una filosofia del "disinteresse estetico" e le giuste pretese di artisti, specialmente di avanguardia, dell'epoca, sia che si presentassero nelle classiche teorie dell'engagement, sia nelle posizioni di aspra critica della società esistente (fino al silenzio beckettiano teorizzato da Adorno). Oggi la rivendicazione di verità dell'arte sembra ormai solidamente stabilita, e ha trovato in Gadamer stesso (cfr. *L'attualità del bello*¹) una formulazione che appare definitiva: l'arte è accadimento di verità in quanto fonda comunità, stili di vita condivisi, per lo più attraverso l'accadere di esperienze corali (Gadamer è arrivato fino a citare i grandi concerti rock). Più o meno paradossalmente, non si tratta più di rivendicare la verità delle avanguardie, bensì di aprirsi alla considerazione della verità delle arti di massa, che nel frattempo hanno assunto un così ampio orizzonte di significato da giustificare l'idea di una sorta di estetizzazione generalizzata dell'esistenza. Non per niente, il primo autore che aveva avuto il coraggio di mettere in discussione i valori "auratici" dell'arte a favore di una più aperta accettazione delle arti della riproducibilità, Walter Benjamin, avanzava le sue tesi in un saggio che si concludeva con un appello alla politicizzazione dell'arte in una prospettiva di rivoluzione comunista, che sfuggisse alla fascista "estetizzazione della politica" che egli vedeva giustamente come un esito reazionario e totalitario. Non si può certo documentare l'ipotesi che Gadamer abbia consapevolmente seguito anche questa posizione conclusiva di Benjamin. Ma certo, sembra almeno da assumere come emblematico dello sviluppo dell'ermeneutica questa evocazione delle arti di massa in un maestro peraltro assai prudente e spesso conservatore come l'autore di *Verità e metodo*.

Quale che sia il valore dell'ipotesi che qui avanziamo — di assumere anche le ultime posizioni di Gadamer sulla attualità del bello come un segno della vocazione "politica" dell'ermeneutica — si può difficilmente mettere in dubbio che le direzioni in cui oggi l'ermeneutica mostra di possedere una bruciante attualità sono le due che abbiamo indicato, e che del resto riportano l'ermeneutica alle sue "origini" storiche. Anche nel passato, come si sa, l'ermeneutica ha avuto un peso e una attualità soprattutto come teoria e pratica dell'interpretazione di leggi e di scritture sacre, con un legame spesso molto esplicito con problemi di gerarchia sociale e di potere. Ora questa connessione si presenta in forme e con una urgenza solo leggermente diverse.

¹ H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I*, Mohr — Siebeck, Tübingen 1999, pp. 94–142; trad. ita. *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori e L. Bottani, Marietti, Genova 1986.

È ovviamente visibile nella importanza che assume nella predicazione delle Chiese, che sono come risuscitate dalla generale ripresa di religiosità degli ultimi anni — conseguenza del carattere inedito e comunque preoccupante delle problematiche (bioetica, ambiente) delle nuove tecnologie. E quanto alle implicazioni politiche, si gioca ormai su un piano “ermeneutico” la questione della società multiculturale dentro la quale viviamo. Per tante ragioni legate a questa nuova condizione del panorama sociale di oggi, l’ermeneutica non può più, se mai ha potuto, presentarsi come una innocente teoria del carattere interpretativo di ogni esperienza della verità. Per esempio: mentre per Gadamer sembrava relativamente pacifica la relazione tra saperi “ermeneutici” e scienze positive, quasi in una tacita ripresa della distinzione diltheyana tra scienze dello spirito e scienze della natura, nella situazione attuale questa sorta di patto di buon vicinato non ha più nessuna possibilità di funzionare. Il multiculturalismo è nato dalla messa in discussione del colonialismo politico e culturale europeo; e la consapevolezza di questo non ha lasciato intatto il mondo delle scienze sperimentali e, soprattutto, delle tecnologie che ne dipendono. La questione non è di stabilire se la scienza pensa o “non pensa” (secondo la tesi di Heidegger); ma fino a che punto scienza sperimentale e tecnica siano aspetti di quella cultura occidentale che i paesi post-coloniali non sono più disposti a identificare con la vera e sola cultura umana. E anche al di fuori delle relazioni tra mondi e culture diverse, che cosa significa riconoscere il carattere interpretativo della verità anche all’interno di singole situazioni nazionali che si trovano confrontate con una inedita presenza di molteplici visioni del mondo con cui spesso sono impreparate a convivere (e che pongono loro anche e soprattutto problemi di potere, di diritti, di distribuzione della ricchezza e del lavoro)? In questo confronto interculturale che è anche per lo più conflitto di potere e dunque politico, le Chiese — in Europa soprattutto la Chiesa cattolica — sono messe in discussione nelle loro pretese di esclusività della verità che ritengono di leggere autorevolmente nei testi della loro tradizione. È compatibile con le tesi gadameriane di *Verità e metodo* una concezione del testo sacro visto come un dato immobile? E se, come certo anche e soprattutto la Chiesa cattolica ha insegnato a fare, lo si legge solo dentro il contesto vivo della tradizione (secondo il catechismo cattolico le fonti della Rivelazione divina sono due: la Scrittura e la Tradizione, ossia l’insegnamento vivo della Chiesa stessa), si può non ignorare che il testo stesso della Scrittura è già opera della Chiesa, non è scritto direttamente da Dio e nemmeno, per il Vangelo, da Gesù. Quando, come accade sempre più spesso di recente (non per nulla l’infalibilità del Papa è stata definita come dogma poco più di cent’anni fa), sorgono conflitti di interpretazione del testo sacro fra la gerarchia ecclesiastica e i credenti, appellarsi all’autorità della

tradizione finisce per essere un'arma ermeneuticamente a doppio taglio: la tradizione è per l'appunto l'opinione comune dei fedeli riuniti nella ecclesia. Molti di questi interrogativi sono tutt'altro che nuovi, visto che furono anche alla base della Riforma protestante. Ma oggi acquistano un nuovo peso e una nuova visibilità, a causa della rivoluzione mediatica in cui viviamo, che incide anche sulla fede, molto più della rivoluzione gutenberghiana.

Non occorre diffondersi di più sulle ragioni della attualità dell'ermeneutica. Si deve però mostrare fino a che punto essa sia in grado di fornire qualche risposta a tutte queste domande — del resto difficilmente formulabili in termini rigorosi, ma molto sensibili nella coscienza comune. Se si cerca di ridurre a unità le “domande”, implicite o esplicite, a cui l'ermeneutica si trova oggi di fronte, si incontra immediatamente il problema delle pretese di verità delle Chiese o/e delle autorità politiche dominanti. Non importa se queste pretese, soprattutto nel caso del potere politico, sono consapevoli, o per lo più inconsapevoli, maschere ideologiche di altri interessi più concretamente materiali (tipico l'esempio delle guerre di Bush in Iraq, in Afghanistan, ecc.: che egli presenta come modi di far valere i diritti umani universali contro la barbarie degli estremisti islamici). Mentre negli anni Sessanta il compito dell'ermeneutica filosofica era quello di affermare il valore di verità dell'arte contro le pretese esclusive delle scienze sperimentali; oggi sembra essere quello di difendere la concreta esperienza storica delle varie culture contro le pretese di una verità assoluta che si presenta come la sola capace di garantire una pacifica convivenza. La polemica del papa romano contro il “nichilismo” e il “relativismo”, così come la ricorrente preoccupazione dei governi di assicurarsi contro i pericoli del “terrorismo”, e cioè di ogni dissenso culturale, religioso, etico da parte di gruppi o comunità (davvero la storia di Waco è una faccenda del passato remoto?) fanno tutte parte di un generale movimento, per dir così, verso lo stabilimento di quello che molti hanno chiamato il “pensiero unico”. Sembra cioè, da molti segni, che una società intensamente informatizzata e globalizzata non possa sfuggire al destino di un crescente disciplinamento totalitario. Nei confronti di questo rischio, che essa, per prima forse, ci insegna a riconoscere come tale, l'ermeneutica ha oggi un duplice compito: quello di affinare le proprie capacità critiche, mostrando, fuori da ogni dogmatismo simile al materialismo storico marxista, che le pretese di verità sono sempre anche e anzitutto, pretese di potere; e, in secondo luogo, quello di mostrare, anzitutto teoricamente ma anche con una presenza attiva nell'opinione pubblica, che è possibile una convivenza umana razionale senza “la verità”, cioè nel rispetto della pluralità dei valori e delle visioni del mondo che costituiscono non il pericolo, ma la ricchezza dell'umanità. Quanto al primo compito, l'ermeneutica ha lo stesso

senso dei movimenti ecologisti che si impegnano a difendere la sopravvivenza del genere umano sulla terra. La continuazione della vita richiede che si mantenga aperto l'evento dell'essere, e questo può accadere solo se, come scriveva Rorty, «la conversazione continua». Storia dell'essere e storia delle interpretazioni, delle visioni del mondo, delle “aperture” o dei “paradigmi”, sono la stessa cosa. Se si imponesse — come vogliono le “autorità” di ogni tipo — la Verità unica, con l'iniziale maiuscola, la vita umana stessa sulla terra sarebbe minacciata, nello stesso modo in cui rischia di minacciarla la fine dell'aria respirabile e dell'acqua potabile.

È possibile che l'ermeneutica serva anche al suo secondo compito, quello di rivendicare una razionalità che non abbia come ideale direttivo il raggiungimento dell'unica verità e, perciò, si senta anche impegnata, come il Platone della *Repubblica*, a “tirare per i capelli” fuori dalla caverna delle opinioni coloro che resistono al dovere di vedere la sola autentica verità? Siamo qui di fronte a una delle più radicali conseguenze della critica heideggeriana della verità come rispecchiamento, cioè del platonismo che domina la storia della metafisica. È l'idea di verità come rispecchiamento di un ordine oggettivo dato, e per definizione buono, quella che ha ispirato da sempre (almeno dall'inizio della storia del pensiero europeo) i nostri ideali di vita come diretti a raggiungere l'unità — delle opinioni nel vero; degli affetti nella pace di chi — come dice sant'Agostino — finalmente «riposa in Te»; e la fine dell'ansia del divenire nella immobile Eternità. Ora — ed è questo un aspetto di quel compimento della metafisica che, secondo Heidegger, la svela come improseguibile e inaccettabile — l'unità del genere umano è diventata realmente possibile, anzi in buona parte reale, con lo stabilirsi di una disciplina universale, del controllo assoluto del Potere sulle nostre vite. I conflitti che ancora divampano in giro per il mondo appaiono solo, da questo punto di vista, problemi “di ordine pubblico”, e il potere dominante non può che vederli così. Ogni conflittualità è solo un fenomeno residuale che non ha nessuna legittimità. Di qui il nome di “terrorismo” che viene dato a ogni manifestazione di dissenso, anche la più pacifica: anche questi dissensi, infatti, essendo privi di legittimità rispetto all'ideale dell'unità, sono considerati solo come consapevoli o inconsapevoli forme di appoggio alle attività terroristiche.

Chiedere all'ermeneutica quale sia il suo ideale di vita alternativo a quello “mortifero” della metafisica è in genere l'arma ritenuta vincente dalle autorità di ogni tipo per consolidare il proprio potere. Vuole forse l'ermeneutica ristabilire (!) la condizione della guerra di tutti contro tutti, che avrebbe preceduto il contratto sociale e la nascita della civiltà? La risposta non può che essere la rivendicazione dell'unità di teoria e prassi propugnata da Marx,

anche se in un contesto troppo “scienziato” per i gusti dell’ermeneutica. Una filosofia capace di definire in termini puramente teorici un ideale di umanità non metafisica sarebbe appunto una ennesima forma di platonismo, dunque di metafisica dell’essere pensato come struttura stabile e fonte di una razionalità autoritaria.

Tutto ciò che precede ha certo bisogno di uno sviluppo più sistematico; ma mostra almeno quanto l’ermeneutica sia coinvolta, ben al di là di pure dispute teoriche, con quella che Hegel, nell’*Estetica*, chiamava «la condizione generale del mondo». La critica della nozione metafisica di verità conduce l’ermeneutica a scontrarsi contro l’autoritarismo politico e religioso che, almeno a quanto pare a noi, tende a imporsi con maggiore forza nel mondo della globalizzazione economica diretta dall’ideale del mercato, che producendo crisi come quella in atto richiede — lo dicono tutti, e anche questo è un aspetto del pensiero unico — una sempre più vigile disciplina politica di livello mondiale.

Lo spostamento del “focus” dell’ermeneutica dalla rivendicazione delle esperienze extrametodiche di verità, anzitutto quella dell’arte (Gadamer, anni Sessanta del secolo scorso) alla critica politico-religiosa ha una sua logica che non dipende da preferenze, pregiudizi o orientamenti arbitrari di singoli. Chi oggi, anche nel puro campo della teoria e del dibattito filosofico, propone posizioni ermeneutiche radicali («non ci sono fatti, solo interpretazioni, e anche questa è un’interpretazione») si trova di fronte a obiezioni che pretendono di ridurre all’assurdo “storico-politico” le sue tesi. Insomma, gli ermeneutici sono più o meno esplicitamente accusati di essere cripto-terroristi e fomentatori di disordine sociale. Di fronte all’irrigidimento della disciplina sociale che sta accompagnando la globalizzazione, l’ermeneutica diventa consapevole della propria vocazione nichilistica; e prende atto della minaccia che ogni pretesa di verità assoluta rappresenta per la libertà E CIOÈ per la storia dell’essere. Questa declinazione nichilistica dell’ermeneutica non è una pura svolta teorica, o la trovata di qualche discepolo stravagante di Heidegger e di Gadamer. Succede qui qualcosa di analogo a quello che avvenne allo Heidegger degli anni Trenta, al tempo della *Kehre*: la filosofia non può starsene alla finestra dibattendolo della validità di questa o quella tesi teorica. Si trova — come certo è sempre stato, ma mai in termini così espliciti e cogenti — dentro al processo storico nel quale “accade” quell’essere di cui ha compreso di non poter più parlare dall’esterno, o *from nowhere*. Oggi affermare che (l’esperienza del)la verità è interpretazione significa trovarsi a conflagrare immediatamente con le pretese assolutistiche di apparati di potere, civili e religiosi, sempre più decisi a preservare la propria autorità e i privilegi delle classi che li sostengono e se ne sentono rappresen-

tati. Siamo consapevoli che sempre una affermazione filosofica ha preteso di avere una applicazione alla realtà storica concreta. Ma senza mai abbandonare (salvo forse in Marx) la persuasione metafisica di essere teoria che parla da un luogo non immediatamente e interamente storico; non per niente le idee platoniche e le verità fondamentali sono sempre state concepite come sottratte al tempo. La connessione tra ermeneutica e nichilismo non significa soltanto che, se si teorizza il carattere interpretativo del vero, non si può più ammettere alcun fondamento ultimo, nella conoscenza o nella morale. Ermeneutica e nichilismo hanno invece anzitutto in comune la caratteristica di non essere “teoria” ma evento: quando Nietzsche parlava del nichilismo come di un destino storico non pensava certo soltanto alle conseguenze “logiche” delle contraddizioni in cui si erano avviluppate le metafisiche del passato. Descriveva, piuttosto, o anzi registrava in se stesso e nei suoi contemporanei la “morte di Dio” come evento determinante di tutta la condizione storica del suo tempo, e certo non solo l’affermarsi di idee ateistiche nella mente dei più. L’ermeneutica è diventata una filosofia della storia nel duplice senso del genitivo: propone una lettura della storia, ma questa lettura è storia essa stessa, può richiamarsi, per rivendicare la propria “verità”, cioè la propria preferibilità rispetto ad altre teorie, solo all’esperienza di ciò che accade, a quella condizione generale del mondo che la include e in molti sensi la determina. Per l’ermeneutica, assumere la propria storicità significa anche e anzitutto sentirsi impegnata nel contribuire a determinare la storia in cui si trova gettata. Se legge la storia contemporanea come una minaccia all’evento dell’essere a causa dell’affermarsi del pensiero unico e della disciplina globalizzata, non potrà non sentirsi impegnata nella concreta lotta per mantenere aperta la conversazione da cui l’essere stesso dipende. Forse non è poi solo una fantasia del potere l’idea che gli ermeneutici sono pericolosi per chi vuole a tutti i costi conservare l’”ordine” esistente.

gianni.vattimo@unito.it

Religione e integrazione europea*

CHARLES TAYLOR
McGill University, Montreal

ABSTRACT: What is the role played by religion in European integration? Charles Taylor proposes to address the issue through the notion of *political identity*, as it has been developed in Western societies, starting from the democratic (French and American) Revolutions up to the present. Political identity is a particular kind of group identity, which binds us together through a collective agency based on common values, principles, purposes, etc. It grounds our identity as a *people*. This is a key concept in Taylor's argument, since it provides the basis for liberal democratic regimes, which are held together by a set of principles deeply rooted in religious and philosophical outlooks. Religion plays here an ambivalent role: foundation for universal values, on one hand, marker of particular identity, on the other. It can therefore be a source of conflicts or works as a ground for solidarity. The latter is one of the main challenges of our time.

KEYWORDS: religion, political identity, collective agency, society, democracy.

I.

Il tema è straordinariamente ampio. Propongo di affrontarlo da una particolare angolatura: il ruolo della religione nelle svariate identità politiche che cercano di farsi largo oggi in Europa. Prima di tutto, però, è necessario che io chiarisca cosa intendo con questa espressione, "identità politica", un termine tecnico che vorrei introdurre qui, ma il cui significato, purtroppo, è tutt'altro che trasparente.

L'identità politica è naturalmente collegata ad altri usi che oggi si fanno del concetto di identità, come quando si parla di "crisi d'identità" o di "politiche dell'identità", o di persone che rispettano o non rispettano la mia/nostra identità. Ma il termine occupa una posizione particolare in questa costellazione di espressioni. Noi definiamo le identità degli individui, e spesso dei gruppi, in base ai punti di riferimento cruciali tramite cui questi indivi-

* *Religion and European Integration*, in K. Michalski (ed.), *Religion in the New Europe. Conditions of European Solidarity*, Budapest, Central European University Press, 2006, pp. 1–22.

dui o collettività si orientano nella loro vita. In ciò seguiamo l'influente uso del termine introdotto da Erik Erikson nella sua psicologia dello sviluppo.¹ Io potrei dire di me stesso che sono un cattolico, di vedute socialdemocratiche, un canadese/quebecchese, comunicandovi in questo modo i quadri di riferimento valoriali al cui interno mi percepisco come saldamente collocato nell'affrontare le scelte della vita. Credo che questi quadri di riferimento siano così fondamentali da definire "chi sono io" — ecco perché uso qui il termine "identità". C'è un'intera storia, molto interessante e non ancora pienamente compresa, dietro il modo in cui, da mezzo secolo a questa parte, è stato usato il termine "identità" per indicare questo tipo di orientamento fondamentale. Non si tratta di un mero slittamento semantico privo di senso — come il modo in cui gli americani a un certo punto hanno smesso di dire "envisage" e hanno iniziato a dire "envision", probabilmente perché suonava più pomposamente serio.² È piuttosto uno slittamento gravido di interessanti conseguenze, che non ho qui lo spazio per approfondire.³

Le identità personali sono generalmente complesse e multipolari: prima, nella mia dichiarazione personale, ho nominato tre punti di riferimento principali, ma avrei potuto anche aggiungerne altri — la famiglia a cui appartengo, certe significative relazioni di amicizia e di amore, e così via. Quando le persone si aggregano intorno a una certa identità, allo scopo di affermarla o difenderla, una parte di questa complessità va necessariamente perduta. Per esempio, un movimento nazionalista per l'indipendenza quebecchese o scozzese, raggrupperà persone con punti di riferimento religiosi, etici e familiari differenti; per gli scopi di questa mobilitazione, solo uno dei poli conta. Un singolo punto di riferimento riunisce intorno a sé persone con svariate identità multipolari, a volte conflittualmente complesse. Questa circostanza costituisce una frequente fonte di tensioni. Basta pensare al movimento femminista nero negli Stati Uniti, le cui esponenti sono spesso combattute tra la solidarietà afroamericana, da un lato, e le loro convinzioni sulle relazioni di genere, dall'altro.

Questo tipo di conflitti può suscitare una certa ostilità nei confronti delle mobilitazioni basate sull'identità di gruppo, posizione che viene frequentemente assunta dai liberali. E ciò ha una diretta rilevanza per il tema che stiamo trattando, dal momento che l'identità politica può essere vista come un tipo particolare di identità di gruppo. In questo contesto, l'ostilità nei

¹ Cfr. E. Erikson, *Childhood and Society*, New York, Norton, 1963 (tr. it. di L. A. Armando, *Infanzia e società*, Roma, Armando, 2008).

² Entrambi i termini significano "immaginare" [N.d.T.].

³ Ho discusso più estesamente questo argomento in *Les Sources de l'identité moderne*, in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (eds.), *Les Frontières de l'Identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, pp. 347-64.

confronti dell'identità di gruppo prende di mira il "nazionalismo"; l'obiettivo ideale viene spesso descritto nei termini di un'identità politica definita puramente in base a certi principi costituzionali, facendo astrazione da ogni particolare affiliazione storica, linguistica o confessionale. Si tratta dell'ideale notoriamente definito da Habermas come "*Verfassungspatriotismus*" ("patriottismo costituzionale"). Questo termine è, in effetti, più problematico di quanto spesso si creda; ma per arrivare a comprenderlo dobbiamo cercare di farci un'idea più chiara dell'identità politica.

Finora abbiamo trattato l'identità politica semplicemente come una specie di identità di gruppo, un punto di riferimento unipolare attorno al quale si tenta di mobilitare, o tenere insieme, persone con un ampio e differenziato spettro di identità complesse e multipolari. Nell'identità politica c'è però ben altro, che può essere compreso al meglio se riusciamo a chiarire perché non si tratta di un optional — perché, in altre parole, le identità politiche nel mondo moderno sono inevitabili (*unumgänglich, incontornable*).

Quando dico "mondo moderno" intendo, più precisamente, un mondo in cui l'idea più diffusa di legittimità politica è quella della sovranità popolare. Si tratta di un concetto ancora più ampio rispetto a quello di democrazia, se di quest'ultima espressione diamo una definizione più esigente, in cui condizione della democrazia è il fatto che vengano offerte al popolo delle effettive scelte politiche. Il XX secolo ha visto regimi ben poco democratici in questo senso, che però pretendevano di incarnare la reale volontà del popolo — che fossero fascisti, comunisti, o di qualche altra forma derivata.

La tesi che vorrei proporre qui è che i regimi politicamente sovrani richiedono un'identità politica. Se il lettore avrà la pazienza di seguirmi per qualche paragrafo, mi piacerebbe chiarire meglio questa connessione servendomi di alcune considerazioni di sapore decisamente rousseauiano. Non mi scuso di questo, poiché considero Jean-Jacques Rousseau il genio controverso che ha articolato per primo molti dei temi fondamentali della modernità — come la democrazia, l'autenticità, la trasparenza — cogliendone pienamente la contraddittorietà. È un grande pensatore, i cui consigli sono sempre disastrosi da seguire, ma le cui formulazioni offrono una comprensione precoce e senza pari delle aspirazioni della nostra epoca.

Le rivoluzioni che fecero da battistrada a regimi di sovranità popolare trasferirono il potere da un sovrano a una "nazione" o a un "popolo"; lungo la via, inventarono un nuovo tipo di azione collettiva. Tali termini esistevano anche prima, ma questo nuovo tipo di azione rappresentò qualcosa di inedito, almeno nel contesto della prima modernità europea. Fino ad allora la nozione di "popolo" poteva certo essere applicata all'insieme dei sudditi di uno stesso regno, o agli strati inferiori di una società; ma prima di quella svol-

ta, non suggeriva un'entità alla quale fosse possibile attribuire una volontà.

Ora, questa nuova entità ha bisogno di un alto grado di coesione, cosa che potrebbe non risultare subito evidente. La nozione di sovranità popolare non coincide semplicemente con quella di volontà della maggioranza, più o meno limitata dal rispetto della libertà e dei diritti? Ma qualunque tipo di gruppo, anche l'aggregazione meno coesa, può adottare regole analoghe per prendere decisioni. Supponiamo che, durante una conferenza pubblica, alcuni dei presenti si sentano oppressi dal caldo e chiedano di aprire le finestre. Altri si oppongono. Si potrebbe facilmente risolvere questo disaccordo per alzata di mano, soluzione che verrebbe accettata come legittima dai presenti. Eppure il pubblico di una conferenza può essere composto dagli individui più disparati, sconosciuti gli uni agli altri, privi di interesse reciproco, uniti semplicemente da quell'evento.

Questo esempio mostra per contrasto ciò di cui hanno bisogno le società democratiche. Nel complesso, sembra intuitivamente chiaro che serva un *legame* più potente di quello che tiene insieme simili aggregazioni accidentali. Ma come possiamo comprendere meglio questa necessità?

Un modo per chiarirne il significato è quello di radicalizzare un po' la logica della sovranità popolare. Questa espressione non solo suggerisce una certa categoria di procedure decisionali — quelle essenzialmente fondate sulla maggioranza (con limitazioni) — ma offre anche una particolare giustificazione. In un regime di sovranità popolare noi siamo liberi in un modo in cui non lo siamo, per esempio, sotto un monarca assoluto o in un'aristocrazia consolidata.

Ora proviamo a guardare la situazione dal punto di vista di un certo individuo. Supponiamo che io sia stato messo in minoranza su una qualche questione importante; sono quindi costretto ad attenermi a una regola alla quale sono contrario. La mia volontà non si è realizzata: perché dovrei considerarmi libero? Cosa importa che io sia stato scavalcato dalla maggioranza dei miei concittadini invece che dalla decisione di un re? Perché questa circostanza dovrebbe essere decisiva? Possiamo anche immaginare che un potenziale monarca, in attesa di tornare al potere con un colpo di Stato, sia d'accordo con me su quella questione, contro la volontà della maggioranza. Non sarei allora più libero dopo la controrivoluzione? Dopotutto, la mia volontà riguardo a quella faccenda verrebbe in tal modo realizzata.

Possiamo riconoscere che questo problema non è di ordine meramente teorico. Raramente viene sollevato nell'interesse di singoli individui, ma affiora regolarmente nel caso di sottogruppi, ad esempio minoranze nazionali che si percepiscono come oppresse. Può darsi che nessuna risposta possa soddisfarli: qualunque cosa si dica loro, non potranno percepirsi come parte integrante di quel popolo sovrano. Per questo sentono come illegittimo il suo potere su di loro, e questo si accorda con la logica della sovranità popolare stessa.

È evidente qui l'intimo legame tra la sovranità popolare e l'idea del popolo come agente collettivo in un senso molto più forte rispetto all'esempio del pubblico della conferenza. Questo tipo di agire collettivo è qualcosa in cui puoi essere incluso senza prendervi parte realmente, cosa che non avrebbe alcun senso per un membro del pubblico della conferenza. Possiamo comprendere la natura di questa appartenenza se ci domandiamo quale risposta potremmo fornire a coloro che, messi in minoranza, fossero tentati dal ragionamento che ho abbozzato sopra.

Naturalmente, alcuni individualisti filosofici estremi credono che non esista alcuna risposta valida: secondo loro, fare appello a una dimensione collettiva superiore è un semplice imbroglio, tanto quanto convincere chi ha votato contro ad accettare una servitù volontaria. Ma anche senza dirimere questa fondamentale questione filosofica, possiamo chiederci: qual è la caratteristica delle nostre "comunità immaginate" sulla base della quale le persone molto spesso accettano prontamente di considerarsi libere in un regime democratico, anche nei casi in cui la loro volontà viene scavalcata su questioni importanti?

La risposta che accettano suona più o meno così: tu, come tutti noi, sei libero solo in virtù del fatto che ci governiamo in comune, e non siamo governati da una qualche istituzione che non ha alcun bisogno di tenere in considerazione la nostra volontà. La tua libertà consiste nel fatto che hai garanzia di espressione nel governo, nel fatto che puoi essere ascoltato e hai una certa parte nelle decisioni che vengono prese. Godi di questa libertà in virtù di una norma che rende liberi allo stesso tempo tutti noi; per questo ne godiamo insieme. La tua libertà è creata e difesa da questa norma, sia che tu vinca o perda sulle singole decisioni particolari. Questa norma definisce una comunità, la comunità di coloro di cui difende la libertà; definisce un agente collettivo, un popolo, la cui libertà è preservata dal fatto di agire insieme attraverso la norma.

Questo è il tipo di risposta — legittima o meno — che le persone hanno finito per accettare nelle società democratiche. Possiamo subito vedere che essa comporta l'adesione a un modello di appartenenza molto più forte di quello delle persone radunate nella sala della conferenza. Si tratta di un agire collettivo continuativo, partecipando al quale si realizza qualcosa di molto importante; lo possiamo considerare, perciò, una forma di libertà. Nella misura in cui questo bene è cruciale per la loro identità, ne deriva una forte identificazione con tale agire, e di conseguenza anche il sentimento di un legame con coloro che vi co-partecipano. Solo facendo appello a questo genere di appartenenza è possibile rispondere alla sfida del nostro ipotetico individuo, che valutava l'ipotesi di appoggiare il colpo di Stato del monarca (o del generale) in nome della propria libertà.

Il punto cruciale, qui, è che — a prescindere da chi abbia ragione dal punto di vista filosofico — è solo nella misura in cui le persone accettano risposte di questo genere che il principio di legittimità della sovranità popolare può funzionare per rafforzare il loro consenso. L'efficacia di questo principio risiede nel suo fare appello a un agire collettivo in senso forte. Se l'identificazione con questo agire viene rifiutata, il potere di quel governo appare come illegittimo agli occhi di coloro che la rifiutano, come si può constatare negli innumerevoli casi di malcontento delle minoranze nazionali. Sarà anche governo del popolo — sostengono — ma non possiamo accettare di essere governati da un gruppo di cui non facciamo parte. È questo il legame cruciale tra la democrazia e l'agire comune inteso in senso forte: la logica è la stessa del principio di legittimazione su cui si fondano i regimi democratici. I governi che non riescono a generare quel tipo di identità, lo fanno a proprio rischio e pericolo.

Quest'ultimo esempio evidenzia un'importante modulazione dell'appello alla sovranità popolare. Nella versione precedente, l'appello era a quella che potremmo chiamare la "libertà repubblicana", un ideale ispirato alle repubbliche antiche, che è stato invocato anche dalla Rivoluzione francese e da quella americana. Ma nel giro di pochi anni lo stesso appello ha cominciato ad assumere una forma nazionalistica. I tentativi di diffondere i principi della Rivoluzione francese con la forza delle armi suscitavano una reazione in Germania, in Italia e altrove: la sensazione di non essere parte di — o rappresentati da — quel popolo sovrano in nome del quale si stava facendo la Rivoluzione. In molti ambienti finì per essere accettata l'idea che, per possedere l'unità richiesta dall'azione collettiva, un popolo sovrano dovesse avere prima di tutto un'unità culturale, storica, o (più comunemente in Europa) linguistica. Dunque, una nazione culturale (a volte etnica) doveva preesistere alla nazione politica.

Il nazionalismo, in questo senso, è generato dalla democrazia, come una sua escrescenza (benigna o maligna). In Europa all'inizio del XIX secolo, quando i popoli uniti nella Santa Alleanza lottavano per l'emancipazione da imperi multinazionali dispotici, non sembrava esserci alcuna contrapposizione tra nazionalismo e democrazia. Per Mazzini, ad esempio, erano obiettivi perfettamente convergenti.⁴ Solo successivamente certe forme di nazionalisti-

⁴ E, non a caso, la transizione verso la democrazia assunse un carattere prevalentemente "nazionale". Da un punto di vista logico, è perfettamente possibile che la sfida democratica a un regime multinazionale autoritario — come in Austria o in Turchia — assuma la forma di una cittadinanza multinazionale in un "popolo" panimperiale. Ma di fatto i tentativi di questo genere generalmente falliscono, e ciascun popolo prende la propria strada verso la libertà. Così i cechi rifiutarono di far parte di un impero democratizzato nella *Paulskirche* nel 1848; così naufragò il tentativo dei Giovani Turchi di creare una cittadinanza ottomana, per fare posto a un feroce nazionalismo.

simo si sbarazzarono della fedeltà alla democrazia e ai diritti umani in nome della propria autoaffermazione.

Ma anche prima di arrivare a questo punto, il nazionalismo conferisce una diversa modulazione alla sovranità popolare. La risposta all'obiezione precedente — qualcosa di essenziale per la nostra identità è racchiuso nelle nostre norme comuni — non si riferisce più solo alla libertà repubblicana, ma anche a qualcosa che concerne l'identità culturale. Ciò che viene difeso e realizzato nello stato-nazione non è soltanto la tua libertà in quanto essere umano, ma anche la garanzia di esprimere una comune identità culturale.

Possiamo quindi parlare di una variante “repubblicana” e una “nazionale” dell'appello alla sovranità popolare, sebbene in pratica le due varianti spesso vadano di pari passo, e si trovino mescolate nella retorica e nell'immaginario delle società democratiche. In realtà, anche le rivoluzioni “repubblicane” originarie, pre-nazionalistiche, quella francese e quella americana, hanno assistito allo sviluppo di una sorta di nazionalismo nelle società che ne sono derivate. L'obiettivo perseguito da queste rivoluzioni era il bene universale della libertà — a prescindere dalle preclusioni di fatto accettate o persino rivendicate dai rivoluzionari. La loro fedeltà patriottica, tuttavia, era rivolta a quel particolare progetto storico di realizzazione della libertà, sia in America sia in Francia.

Proprio questo universalismo divenne la base di un forte orgoglio nazionale per l'“ultima, migliore speranza dell'umanità”, e per la repubblica che si era fatta portatrice dei “diritti dell'uomo”. Questo è il motivo per cui la libertà, prima nel caso francese e più recentemente in quello americano, ha potuto tristemente diventare un progetto di conquista, con le fatali conseguenze delle reazioni nazionalistiche menzionate sopra.

Abbiamo quindi un nuovo tipo di azione collettiva, con cui i suoi membri si identificano considerandolo il baluardo della loro libertà e il luogo della loro espressione nazionale. Naturalmente, anche nelle società premoderne il popolo spesso si “identificava” con il regime, con re sacri o con ordini gerarchici; si trattava spesso di sottomissione volontaria. Ma in quest'epoca democratica noi tendiamo a identificarci come agenti liberi: è questo il motivo per cui la nozione di volontà popolare svolge un ruolo cruciale nella nostra idea di legittimazione.⁵

⁵ Rousseau, che fu tra i primi a mettere a nudo la logica di questa idea, capì che una democrazia sovrana non può essere una mera «aggregazione», come il pubblico della conferenza menzionato sopra, ma dev'essere un'«associazione», ossia un forte agente collettivo, un «corpo morale e collettivo» con «la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà». Quest'ultimo è il termine chiave: ciò che dà a questo corpo la sua personalità è una «volontà generale». Cfr. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, Libro I, capitolo 6 (tr. it. di V. Gerratana, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1966, Libro Primo, Cap. VI, «Del patto sociale», pp. 24–25).

Questo significa che lo stato democratico moderno ha generalmente accettato scopi comuni, o punti di riferimento le cui caratteristiche può rivendicare come il baluardo della libertà, e il luogo dell'espressione dei suoi cittadini. Non importa se queste rivendicazioni siano realmente fondate o meno: per essere legittimo, lo stato deve essere immaginato così dai suoi cittadini.

Con lo stato moderno sorgono perciò delle domande che non hanno un analogo nella maggior parte delle forme di governo premoderne: per chi o per che cosa esiste lo stato? Per la libertà di chi? Per l'espressione di chi? Queste domande non avrebbero senso se applicate, per dire, all'impero austriaco o turco — a meno che non si risponda alla domanda “per chi?” facendo riferimento alle dinastie asburgica e ottomana, che non sarebbe certo il modo migliore per desumere i loro principi di legittimazione.

Questo è il senso in cui uno stato moderno possiede ciò che vorrei chiamare un'identità politica, definita come la risposta generalmente accettata alla domanda “per chi/per che cosa?”. Questa identità è distinta dalle singole identità dei suoi membri, le quali costituiscono i molteplici e diversi punti di riferimento che definiscono cosa sia importante per ciascuno nella propria vita. Naturalmente ci deve essere una certa sovrapposizione, perché i membri possano provare una forte identificazione con lo stato; ma, come ho sostenuto prima, le identità degli individui e dei gruppi che lo compongono saranno sempre più ricche e complesse, nonché spesso molto diverse tra loro.

II.

Alla luce del quadro fin qui tratteggiato, vorrei ora discutere alcuni dei modi in cui la religione figura nelle identità politiche contemporanee, sia in generale, sia con specifico riferimento al caso europeo.

La prima cosa da dire, in generale, è che ovviamente la religione è stata spesso, e continua a essere, una componente importante di molte identità politiche. Basta pensare a quei movimenti o conflitti che generalmente classifichiamo come “nazionalistici”, come quelli nell'Irlanda del Nord o nell'ex-Jugoslavia, o il BJP in India. In alcuni casi la vicenda assume un aspetto piuttosto paradossale, come quando leader politici senza scrupoli e non esattamente devoti, spesso con un passato ateo-comunista (e probabilmente anche un presente: quali sono le convinzioni teologiche di Slobodan Milosevic?), mobilitano la gente intorno a un'identità i cui segni di riconoscimento fondamentali sono confessionali: cattolici/protestanti, o cattolici/ortodossi/musulmani, o “hindutva”.⁶

⁶ Ho discusso più estesamente questo tema in *Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt*, «Transit», 19 (1998/99), pp. 21–37.

Ma è chiaro che questo rappresenta soltanto un aspetto del fenomeno. La religione spesso occupa una posizione piuttosto ambigua nelle identità politiche moderne; ambigua, intendo, rispetto alla distinzione che ho tracciato in precedenza tra le componenti “repubblicane” delle identità politiche, generalmente definite in termini etici universali (democrazia, istituzioni rappresentative, diritti umani), e le componenti più particolari, storiche, nazionali, linguistiche o confessionali. Spesso questa distinzione non è facile da tracciare: su questo punto tornerò tra breve. Per il momento, però, vorrei far notare che non è facile liberarsene, visto che è parte integrante della struttura dell’argomentazione politica. Voglio dire che il modo in cui si collocano le proprie rivendicazioni rispetto a questa distinzione ha conseguenze rilevanti sul modo in cui le si difende.

Possiamo reclamare una certa libertà o immunità per il gruppo a cui apparteniamo — ad esempio che a scuola si insegni nella lingua di una minoranza — in nome di un qualche principio generale di libera scelta, oppure possiamo rivendicarle in quanto dovute a questo particolare gruppo in questa specifica situazione. Naturalmente, anche in quest’ultimo caso un qualche principio generale reciterà una parte importante: ad esempio, l’uguale riconoscimento di differenti identità; ma questa seconda strategia argomentativa dovrà essere affiancata da ulteriori considerazioni, del tipo che l’istruzione è essenziale per la continuità della nostra identità, e questa identità ha diritto di essere protetta in questa specifica comunità politica. (Così in Canada, pretese di questo genere da parte dei francofoni o dei nativi vengono per lo meno ritenute degne di considerazione, mentre una richiesta analoga da parte di un gruppo di recente immigrazione non verrebbe in genere altrettanto considerata).⁷

Questa distinzione, dunque, è radicata nella struttura discorsiva dell’argomentazione democratica contemporanea. Al tempo stesso, però, non è sempre facile da tracciare. Certe componenti hanno la tendenza a oscillare da un significato all’altro, come nelle famose figure ambigue del tipo anatra/coniglio. Abbiamo perciò un problema con il *Verfassungspatriotismus*, che prima ho nominato senza però approfondirlo. Il nostro senso di identità si costituisce attorno a certi principi costituzionali, come la democrazia, lo stato di diritto, i diritti umani. Tuttavia, la nostra fedeltà non riguarda solamente quei principi, ma è rivolta al particolare progetto storico che mira a realizzarli (la Costituzione degli Stati Uniti, la Repubblica Francese, il bizzarro e non sempre coerente insieme di tradizioni che definiscono la “*British freedom*”, e così via); e non è sempre facile capire dove finiscono gli uni e comincia l’altro.

⁷ Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press 1995 (tr. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 1999).

Prendiamo, ad esempio, un principio universalmente condiviso nelle democrazie liberali moderne come quello della separazione tra chiesa e stato, o della neutralità dello stato rispetto alle diverse confessioni. È noto che i regimi che lo riconoscono variano notevolmente a seconda delle diverse società: ci sono quelli relativamente rigidi, come il “muro di separazione” americano o la “*laïcité*” francese; ci sono invece soluzioni più morbide e abborracciate in paesi come l’Inghilterra e il Canada.

Quando per esempio in Francia sono scoppiati i vari “casi del velo”, con ragazze musulmane che si presentavano velate nelle scuole statali, la reazione scandalizzata di certi ambienti “repubblicani” ha assunto un carattere ambiguo. L’opinione generale era che il velo costituisse una violazione della “*laïcité*”; ma con questo termine si designava un principio fondamentale abbracciato da tutte le democrazie liberali contemporanee? O si stava solo cercando di difendere la sua particolare versione francese? La reazione ha assunto una forma del tipo “non vogliamo essere come l’Iran”, o era piuttosto “non vogliamo essere come quegli anglosassoni sciatti e senza regole al di là della Manica”? Dubbi analoghi vengono sollevati con una certa frequenza a proposito di espressioni come “la via americana”, la quale è spesso implicitamente identificata con “la libertà” stessa, soprattutto in questo infelice frangente della storia americana.

Ma la fonte più importante di questa ambivalenza percettiva è la religione stessa, come parzialmente illustrato dall’esempio precedente. La religione ha avuto un peso notevole in molte identità politiche moderne. Basti pensare a tutti quei casi in cui ha assunto il ruolo di segno distintivo cruciale di ciò che tanto dall’interno quanto dall’esterno era concordemente ritenuta un’identità “nazionale”: il cattolicesimo per i polacchi, gli irlandesi e i franco-canadesi (sino a poco tempo fa); il protestantesimo per i britannici del XVII e XVIII secolo⁸ e per la Germania bismarckiana ai tempi del *Kulturkampf* (dove un certo *Kulturprotestantismus* sembrava definire la nazione per la maggioranza dei suoi cittadini); il cristianesimo ortodosso nel caso della Grecia contemporanea, e così via. Ma la religione gioca anche un altro tipo di ruolo: funge da puntello per i principi costituzionali etici e universali.

Prendiamo il caso della nascita della Repubblica americana; il pensiero dei primi americani era caratterizzato da una forte vena provvidenzialistica. Dal loro punto di vista, la nuova Repubblica, nel conquistare la propria indipendenza e nel redigere la Costituzione, stava seguendo il disegno di Dio. Questa idea trovò un ulteriore sviluppo in una certa immagine dell’ordine morale, consacrato da Dio e come tale invocato nella Dichiarazione d’Indi-

⁸ Cfr. L. Colley, *Britons. Forging the Nation 1707–1837*, London, Yale University Press, 1992.

pendenza: gli uomini sono stati creati uguali e dotati dal loro creatore di certi diritti inalienabili.

L'idea di ordine morale espressa nella Dichiarazione, e che da allora è divenuta egemone nel nostro mondo, è completamente diversa dalle idee di ordine che l'hanno preceduta. Anzitutto, parte dagli individui, che non sono visti come inseriti *a priori* in un ordine gerarchico al di fuori del quale non sarebbero pienamente umani. I suoi membri non sono agenti essenzialmente radicati in una società che a sua volta riflette e si connette con il cosmo; sono piuttosto degli individui sradicati che si associano tra loro. Il disegno sotteso a questa associazione è che ogni persona, nel perseguire i propri obiettivi di vita, beneficia anche gli altri. Richiede cioè una società strutturata sul beneficio reciproco, in cui ognuno rispetta i diritti degli altri e offre loro un certo tipo di mutua collaborazione. Il più influente fra coloro che per primi hanno articolato questa formula è John Locke, ma la concezione fondamentale di un tale ordine di utilità reciproca è giunta a noi attraverso una serie di varianti, fra cui alcune più radicali come quelle di Marx e di Rousseau.

In passato, però, quando il progetto era concepito come un disegno provvidenziale e l'ordine come una legge della Natura (ovverosia come legge di Dio), realizzare una società che rispondesse a questi requisiti significava realizzare il disegno di Dio. Vivere in una società siffatta voleva dire vivere alla presenza di Dio, non nel modo che era proprio del mondo incantato, attraverso il sacro, ma attraverso la realizzazione del Suo disegno. Dio era presente come colui che ha progettato il modo in cui viviamo: ci percepiamo, per citare un'espressione famosa, come "una nazione al cospetto di Dio".

Prendendo gli Stati Uniti come paradigma di questa nuova idea di ordine, mi riallaccio a Robert Bellah e alla sua nozione estremamente feconda di "religione civile americana" (*american civil religion*). Questa espressione è oggi giustamente e comprensibilmente contestata, perché alcune precondizioni di quella religione sono attualmente messe in discussione; eppure non c'è dubbio che Bellah ha colto un aspetto essenziale della società americana, che ha retto per un paio di secoli dopo la sua nascita.

L'idea fondamentale che l'America abbia una vocazione a realizzare le intenzioni di Dio (la sola che può dare senso ai passi citati da Bellah, ad esempio, dal discorso inaugurale di Kennedy e dal secondo discorso inaugurale di Lincoln) può apparire oggi assurda e minacciosa a molti americani non credenti; per comprenderla dobbiamo metterla in relazione con questa concezione di un ordine fatto di individui liberi e portatori di diritti. Quella stessa idea era invocata anche nella Dichiarazione d'Indipendenza, nel suo appello alle "Leggi della Natura e del Dio della Natura". La giustizia di queste leggi, tanto per i deisti quanto per i teisti, poggiava sul loro essere parte di un disegno

provvidenziale. Ciò che l'attivismo dei rivoluzionari americani vi aggiunse fu una visione della storia come il teatro in cui questo disegno doveva essere progressivamente realizzato, e della loro società come il posto in cui questa realizzazione doveva avere luogo. Più tardi Lincoln si sarebbe riferito a quella società come all'"ultima, migliore speranza sulla terra". Fu questa visione di se stessi come i realizzatori delle intenzioni divine, insieme alla cultura biblica dell'America protestante, a facilitare l'analogia con l'antico Israele che spesso ricorre nella retorica ufficiale americana del primo periodo.⁹

L'attuale confusione deriva dalla compresenza di elementi di continuità e discontinuità: quel che persiste è l'importanza di una qualche variante dell'idea moderna di ordine morale, che dà agli americani il senso di agire ancora in base agli stessi principi dei Padri fondatori. Lo scarto deriva invece dal fatto che ciò che rende quest'ordine quello giusto non è più, per molti anche se assolutamente non per tutti, la Divina Provvidenza. Quell'ordine trova ora fondamento esclusivo nella natura, o in una qualche nozione di civiltà, o anche in principi *a priori* ritenuti inconfutabili, spesso di ispirazione kantiana. Cosicché alcuni americani vogliono salvare la Costituzione da Dio, mentre altri — con radici storiche più profonde — vedono in ciò una forma di violenza contro di essa. Da qui scaturiscono le attuali "battaglie culturali" americane, la loro personale versione del *Kulturkampf*.

L'Europa sembra al momento immune da questo genere di profondo conflitto interno. Tale circostanza viene spesso attribuita al fatto che è molto più "laica" e meno credente. Ma, come altri studiosi hanno mostrato — in particolare Danièle Hervieu-Léger e David Martin¹⁰ —, non è poi così chiaro in che cosa consista questa maggiore laicità. Vorrei aggiungere che la differenza importante potrebbe risiedere nel fatto che gli americani hanno conservato qualcosa che gli europei hanno perso: una forte identità nazionale "provvidenzialistica", il senso di essere all'avanguardia del progresso umano e di avere il diritto di diffonderlo altrove. Il massacro intraeuropeo della prima metà del Novecento, seguito dalla decolonizzazione e dalla costruzione di un'Europa multinazionale nella seconda metà del secolo, ha finito per creare sentimenti ambivalenti e contrastanti nei confronti delle rivendicazioni di identità nazionale nella "vecchia" Europa. Simili affermazioni identitarie sono generalmente vissute come semplice senilità o sintomi di debolezza nell'America di Bush. Il punto è che l'identità politica americana è percepita come qualcosa di immensamente importante, qualcosa per cui vale la

⁹ Cfr. R. Bellah, *Civil Religion in America*, in *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper & Row, 1970, cap. 9 (tr. it. di M.C. Cascino, *La religione civile in America*, Brescia, Morcelliana, 2007).

¹⁰ Cfr. i loro saggi contenuti in K. Michalski (ed.), *Religion in the New Europe. Conditions of European Solidarity*, cit., pp. 45-84 [N.d.T].

pena di combattere mobilitando le differenti visioni filosofiche, mentre gli europei — persino i francesi, che hanno una lunga storia di questo genere di conflitti alle spalle — stentano a trovare le motivazioni per portare avanti una simile battaglia.

Questo non significa, però, che la religione non possa tornare a essere fonte di conflitti, proprio a causa del suo status ambivalente — fonte di valori universali, da un lato, segno distintivo di un'identità particolare, dall'altro.

Come Martin e Hervieu-Léger hanno sottolineato, sia nei saggi appena richiamati sia in altri loro scritti, l'emergere dell'individualismo e di una cultura dell'autenticità hanno a tal punto contribuito all'erosione della continuità con forme di vita precedenti (struttura comunitaria, famiglia allargata, ecc.), che si è creata una comprensibile contro-esigenza di ravvivare la memoria e di riconnettersi a radici storiche più profonde. Ma qualsiasi cosa uno creda e qualunque sia il proprio personale atteggiamento nei confronti della Chiesa, le radici dell'Europa sono cristiane e non c'è alcun modo di eludere questa realtà. Una minoranza di persone è ricondotta alla religione nella sua ricerca di creare ponti col passato,¹¹ ma molte di più possono essere spinte a una sorta di identificazione, non teologica e non religiosa, ma storica, con il proprio passato cristiano.

Questa identificazione può realizzarsi in due modi, entrambi potenzialmente forieri di conflitto e che possono, oltretutto, rafforzarsi l'uno con l'altro. Il primo modo è il tentativo, appena menzionato, di recuperare le proprie radici più profonde; può compiersi attraverso la ricerca di “valori europei”, cosa che inevitabilmente è venuta alla luce, per esempio, durante i recenti tentativi di elaborare una Costituzione europea. In ogni caso non si può evitare di evocare questi valori, come abbiamo visto con la mini-crisi del governo di coalizione austriaco del 2001 e la conseguente “quarantena” dell'Austria. Non appena affiora l'esigenza di definire i valori europei, e di riconnetterli a un lontano passato, non si può non prendere atto di quanto questo passato sia conflittuale, e di quanto facciamo affidamento su opposte letture partigiane di esso. I diritti umani, ad esempio, per alcuni sono un frutto del cristianesimo, mentre per altri rappresentano una conquista nell'eroica battaglia contro l'oscurantismo reazionario della chiesa.

Questi conflitti, poi, si intrecciano con altri dibattiti odierni, riguardanti ad esempio l'atteggiamento da tenere verso l'omosessualità e verso i matrimoni o le unioni omosessuali. Una certa concezione del matrimonio sviluppatasi all'interno della cristianità latina comporta un intreccio di interpretazioni teologiche con idee su che cosa sia “naturale” — al punto che anche

¹¹ D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999 (tr. it. di M. Offi, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, Il Mulino, 2003).

gli attuali oppositori religiosi dei matrimoni gay si appelleranno tanto alla legge naturale quanto alla tradizione rivelata. Questa visione delle cose è oggi profondamente contestata sull'onda della rivoluzione culturale dell'autenticità, e delle connesse revisioni della morale sessuale che sono maturate nell'ultimo terzo del XX secolo. Fare i conti con questa situazione è stato profondamente destabilizzante per tutti i paesi occidentali, e sarà fonte di conflitti continui, più o meno acuti da paese a paese. Non solo questo groviglio di questioni costituisce una rinnovata fonte di divisione tra le chiese e i loro critici, ma le stesse chiese sono profondamente divise su questi temi (ad esempio la Chiesa anglicana oggi).

Il secondo contesto in cui può verificarsi la riconnessione con radici più profonde è quello multiculturale. Le radici cristiane dell'Europa cominciano a farsi sentire soprattutto quando iniziano a esserci parti consistenti della popolazione che non le condividono. Il pensiero va subito ai musulmani, ma è in corso una progressiva diversificazione delle appartenenze religiose (e anti-religiose) in Europa, in parte attraverso l'immigrazione e in parte attraverso cambiamenti endogeni. Di fronte alla crescita della popolazione musulmana, molti europei diventano improvvisamente coscienti delle proprie radici cristiane. Anche i più critici riguardo al ruolo delle chiese nell'affermazione dei diritti umani e della democrazia possono riflettere sul fatto che il cristianesimo ha quantomeno combattuto le forze più reazionarie al suo interno, confinandole a posizioni relativamente subalterne, mentre nel mondo musulmano tutto questo non è avvenuto.

Anche qui lo status ambivalente della religione svolge un ruolo importante nel conflitto. Il sentimento antislamico, che da un punto di vista liberale sembra un caso esemplare di privilegiamento di una particolare identità storica a discapito di un'altra, spesso è presentato come una difesa della versione europea, ossia corretta, dei valori universali. Così Le Pen ha potuto invocare i principi della Costituzione francese e la *laïcité* e, molto meno in malafede, la lista Pim Fortuyn nei Paesi Bassi ha beneficiato della sensazione diffusa tra la popolazione olandese che molti musulmani si facessero beffe di alcuni fondamentali principi della società, in particolare di quelli riguardanti l'uguaglianza di genere.

III.

In tutti questi casi i conflitti vengono esacerbati, e diventano difficili da risolvere, a causa del loro legame con l'identità politica, ossia con tutti quei valori e punti di riferimento che siamo costretti a condividere se vogliamo una

società democratica praticabile. Da un lato, abbandonare questi punti di riferimento esporrebbe buona parte della popolazione al rischio di un profondo senso di alienazione dalla società; dall'altro lato, però, poiché sono anche fonti di conflitto, gli stessi valori sono già per definizione alienanti per chi non li condivide. Da un altro punto di vista, il dilemma potrebbe essere posto in questi termini: a fronte delle differenze di prospettiva religiosa e filosofica, o di identità storica, la reazione automatica della società liberale è sempre stata quella di rimuovere tali tematiche dalla sfera pubblica, e relegarle in quella privata. In origine, questo genere di riflesso è stato innescato dai conflitti religiosi. La separazione fra chiesa e stato rende lo stato di fatto aconfessionale (anche nei casi in cui esiste, in teoria, una chiesa ufficiale, come in Gran Bretagna e in Scandinavia), cosicché persone di tutte le diverse fedi possano incontrarsi sul terreno neutrale della sfera pubblica.

Ma quando abbiamo a che fare con elementi che, per molte persone, sono parte integrante dell'identità politica, non possiamo semplicemente accantonarli nella sfera privata, pena una grave perdita di credibilità presso di loro. O meglio, possiamo farlo solo se contemporaneamente portiamo avanti una ridefinizione della nostra identità politica che permetta di escludere quelle componenti. Abbiamo bisogno di una rinnovata comprensione di ciò che ci unisce nel particolare progetto storico di realizzazione della democrazia e dei diritti umani.

Insieme alle rivoluzioni culturali menzionate in precedenza, la crescente diversificazione delle nostre popolazioni ha costretto tutte le società occidentali a compiere rinnovati sforzi per ricostruire la propria identità politica; sforzi particolarmente ardui, in quanto vanno di fatto contro la natura di tutte le identità politiche che si sono formate ai tempi delle rivoluzioni democratiche. Esse hanno infatti in comune una forte connotazione "ancestrale": considerano cioè l'identità politica come stabilita una volta per tutte con l'atto di fondazione. Ciò è particolarmente evidente negli stati fondati su quello che Gellner ha definito il principio del nazionalismo, «che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere perfettamente coincidenti».¹² Se l'obiettivo fondamentale della fondazione di questa unità politica è assicurare l'autodeterminazione al popolo X, allora questa deve chiaramente essere una caratteristica non rivedibile dell'identità politica del paese X. Vediamo questo principio fondamentale all'opera oggi, insieme ai problemi che comporta, in luoghi come Israele o l'India.

Ma una difficoltà analoga può sorgere anche in nazioni, come la Francia o gli Stati Uniti, fondate su principi costituzionali apparentemente

¹² E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 1 (tr. it. di M. Lucioni, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 3).

semplici. Si potrebbe supporre che l'ancestralità non crei qui alcun problema; se lo scopo originario dell'atto di fondazione era quello di realizzare alcuni valori universali cruciali, non ci potrà essere nulla di sbagliato nel continuare ad attenersi al modello ancestrale, nel bene e nel male. Ma in realtà di problemi ne crea, per due ragioni. La prima ragione concerne la complessità di cui ho già parlato riguardo alla nozione di *Verfassungspatriotismus*: i valori universali sono incarnati in un particolare progetto storico e istituzionale. In effetti, se diamo un'occhiata alle democrazie liberali, notiamo che molto spesso i medesimi valori sono stati espressi da regimi piuttosto differenti. Ma è fin troppo facile per ciascuna società confondere il particolare con il generale, e credere che nel difendere, per esempio, la propria particolare forma di *laïcité*, si stia difendendo la separazione tra chiesa e stato.

Il secondo problema legato all'ancestralità viene da un altro tipo di elisione, che è stata efficacemente portata alla nostra attenzione dai lavori dell'ultimo Rawls: si tratta della confusione tra i particolari principi politici su cui è fondato il nostro stato, da una parte, e la più profonda visione etica della vita umana tramite la quale giustifichiamo questi principi, dall'altra. Infatti, come sostiene Rawls, è possibile immaginare un regime in cui possiamo concordare sui principi politici — e senza questo la nostra gestione politica non potrebbe funzionare — ma con profonde differenze riguardo alle ragioni ultime per sostenerli. Per usare il linguaggio di Rawls, possiamo avere differenti “concezioni comprensive del bene” con cui giustifichiamo quei principi.

Si tratta di un'elisione problematica perché, così come le persone facilmente confondono i principi con la loro particolare espressione istituzionale e legale, con la stessa disinvoltura trascurano la differenza tra certi principi istituzionalizzati — come i diritti umani rivendicabili giuridicamente — e le profonde ragioni filosofiche per cui sono stati abbracciati nelle nostre società. Dopotutto, il motivo per cui questi principi fanno presa su di noi è che sono ancorati in convinzioni profonde; per questo tendiamo a credere che chi non condivide tali convinzioni profonde non possa realmente appoggiare quei principi politici.

Nel caso particolare dei diritti umani, essi hanno guadagnato consenso in Occidente grazie a una dottrina della dignità dell'agente umano di stampo individualista. Per gli occidentali, l'appoggio ai diritti umani e la fede in tale dottrina sono generalmente percepiti come indissolubilmente legati; eppure basta una breve riflessione per renderci conto che non è necessariamente così. Esistono giustificazioni alternative per un regime istituzionale di diritti rivendicabili giuridicamente, provenienti da basi completamente diverse,

come nel caso dell'*ahimsa* per alcuni buddhisti.¹³ Rawls ha chiamato “consenso per intersezione” la situazione in cui, tenendo separati i due livelli, viviamo insieme in un’identità politica definita dai principi, pur riconoscendo che non possiamo condividere le giustificazioni su cui si fondano.

Possiamo quindi vedere tre modi in cui l’ancestralità può fallire nell’affrontare la crescente diversificazione delle società moderne.

1. Una società definita come l’espressione di una certa nazione “scopre” che al proprio interno vi è più di un’entità meritevole di tale appellativo. Questo può avvenire non solo attraverso l’immigrazione, ma anche (e molto più comunemente) perché, nelle condizioni della modernità, un numero crescente di minoranze oppresse o ignorate comincia a reclamare il riconoscimento.
2. Una società liberale democratica, che vive in una certa espressione istituzionale e giuridica dei propri principi fondamentali, scopre che il modo in cui è stata strutturata era adeguato alla sua situazione originaria, ma è sempre meno adatto all’attuale livello e tipo di diversificazione (riconosciuta) della sua popolazione. Possono le istituzioni e la prassi della *laïcité* francese, il cui scopo originario era di tenere al suo posto la Chiesa cattolica — e in quel ruolo era accettabile per le minoranze religiose di allora (protestanti ed ebrei) —, far fronte alla sfida dell’integrazione di una nutrita e combattiva popolazione musulmana?
3. Una società liberale democratica, originariamente unita riguardo alle più profonde ragioni poste a fondamento dei suoi principi politici, ora è divenuta più diversificata dal punto di vista filosofico/teologico/metafisico, attraverso l’immigrazione o una pluralizzazione interna. Quello che originariamente costituiva un blocco indissolubile di principi e ragioni profonde, ora non è più un patrimonio universale; l’identità politica diviene una fonte di conflitto.

Tutte queste situazioni richiedono quel tipo di ricostruzione dell’identità politica che ho descritto in precedenza; e tutte sono piene di difficoltà. I membri della nazione egemone nel caso (1) sono spesso sgomenti all’idea della perdita di *status* connessa all’ammettere una descrizione della propria società come multinazionale (gli inglesi canadesi, i singalesi in Sri Lanka, l’etnia turca in Turchia); e spesso sono pronti a fare qualsiasi cosa pur di negare l’esistenza stessa della diversità. Nel caso (2) i sostenitori delle forme istitu-

¹³ Ho discusso più estesamente queste tematiche in *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in O.R. Bauer, D.A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 124–44.

zionali definite ancestralmente spesso vi si aggrappano con un sentimento tanto potente quanto ambivalente e confuso, che scambia la fede nei principi universali con un forte attaccamento al “nostro” modo di esprimerli (molti sostenitori francesi della *laïcité*, gli americani fautori del “muro di separazione”). Nel caso (3) l’insieme originario di profonde ragioni può apparire come consustanziale ai principi stessi.

Credo che quest’ultimo sia uno dei fattori che spiegano la virulenza del *Kulturkampf* americano. La versione originaria della dottrina della separazione tra chiesa e stato poneva tutte le chiese e le confessioni su un piano di parità, equidistanti dallo stato, ma non metteva in discussione la religione civile che vedeva la storia americana sotto una luce provvidenziale. La stessa dottrina ha poi una versione più recente “laica e liberale” che subodora in qualsiasi riconoscimento di una prospettiva provvidenzialistica, teista o deista che sia, una violazione della separazione. Da qui scaturisce la richiesta di togliere l’espressione “al cospetto di Dio” dal giuramento di fedeltà, o di rimuovere i Dieci Comandamenti dalla facciata di un tribunale in Alabama. Entrambi i contendenti identificano la loro concezione con il principio stesso, motivo per cui quella che altrove sarebbe stata considerata una questione insignificante, risolvibile con una scappatoia o un accordo creativo, tende qui a suscitare violente passioni. I liberali laici americani hanno elaborato questa idea (estremamente feconda) di un consenso per intersezione, ma trovano grandi difficoltà ad applicarla nell’attuale atmosfera di guerra culturale.

IV.

Se pensiamo all’Europa in relazione a questi tre assi di elisione, e quindi di ricostruzione dell’identità, possiamo affermare quanto segue:

Riguardo alla situazione (1) l’Europa si trova in una posizione privilegiata rispetto al resto del mondo; non solo perché è costretta a vedere se stessa come soggetto multinazionale, ma anche perché questo parziale passaggio di sovranità sembra avere liberato molti degli stati membri dall’ossessione per l’omogeneità nazionale. Certo, alcuni stati erano già federali, o sulla strada del federalismo, ma la devoluzione di potere nel Regno Unito e in Spagna è un segno della disponibilità a concedere spazio ad alcune regioni storiche, senza farsi scoraggiare dalla vecchia paura che il riconoscimento delle differenze debba inevitabilmente condurre alla disgregazione (una paura che in realtà poteva rendere più verosimile la disgregazione nel lungo periodo). Inoltre, l’Europa come destinazione politica desiderabile per un certo numero di stati dell’Est ha portato questi stati a fare notevoli passi avanti nel loro trattamento delle minoranze.

Rispetto al caso (2): nonostante la grande varietà di forme istituzionali in cui i valori liberali e democratici fondamentali sono espressi nel continente, può sembrare a uno sguardo superficiale che l'integrazione europea non abbia fatto molto per mettere in discussione tali forme nelle loro rispettive società di appartenenza. Questa mancanza sembra essere connessa al lento, fiacco e tardivo sviluppo di quella che potrebbe essere chiamata una sfera pubblica europea: confronti e dibattiti pubblici si svolgono ancora principalmente all'interno dei media nazionali.¹⁴ Ma le apparenze a volte ingannano: siamo giunti alla soglia di una nuova fase dell'integrazione europea, e alcuni dei problemi più scottanti legati alla diversità religiosa cominciano a essere sentiti con maggiore intensità. Può darsi che siano in gestazione nuovi e importanti sviluppi. Così, per un certo tempo, molti hanno creduto che fosse importante che si sviluppassero espressioni paneuropee dell'islam, mettendo in relazione sia le comunità relativamente chiuse di diversa provenienza nazionale, sia le organizzazioni deputate a negoziare con i singoli stati europei. La rapida formazione di un'identità musulmana europea, che sta costruendo un proprio modo di essere musulmano al di fuori del Dar al-Islam e sta cominciando a stare a cuore ai musulmani europei come qualcosa di più di un inevitabile ripiego, potrebbe contribuire a quell'integrazione e a quella comprensione reciproca che non si sono potute realizzare in modo efficace a livello delle singole nazioni.

Riguardo a (3), siamo solo all'inizio del percorso. Il fatto della pluralità dei fondamenti (per quel che posso vedere dal mio punto di osservazione extra-europeo, che potrebbe impedirmi di vedere aspetti importanti del dibattito) non ha influito molto sul dibattito intorno ai valori europei. Ma il futuro ha sicuramente in serbo qualche rimescolamento. Una delle conseguenze della pluralità dei fondamenti è che, spesso, finiscono per coesistere interpretazioni diversissime dei medesimi principi. Uno degli esempi più recenti è la convinzione che la società dovrebbe creare condizioni favorevoli alla vita familiare. Ma la crescente divaricazione tra le nostre concezioni del bene umano e del soddisfacimento sessuale hanno fatto sì che la famiglia, la coppia e la vita sessuale siano divenuti oggetto di controversie.

Probabilmente oggi in molti paesi occidentali non stiamo gestendo molto bene questo tipo di controversie. Da un lato troneggia la concezione della famiglia presunta "naturale" e tradizionalmente cristiana, come unione di un uomo e una donna con il fine della procreazione, che si vorrebbe vincolante per tutti; sul fronte opposto abbiamo invece una concezione della coppia

¹⁴ Cfr. C. Calhoun, *The Democratic Integration of Europe. Interests, Identity, and the Public Sphere*, in M. Berezin & M. Schain (eds.), *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

unita da un legame erotico, interessata essenzialmente alla relazione, sebbene possa anche avere dei figli. Alcuni ritengono che questa sia l'essenza del matrimonio, il cui riconoscimento è stato negato in maniera discriminatoria alle coppie omosessuali. Faremmo meglio a riconoscere che esistono diversi modelli di sessualità eticamente rilevanti (e più numerosi dei due qui citati), visto che ce ne sono stati centinaia nella storia umana; e che persone che abbracciano modelli differenti devono comunque trovare il modo di convivere. Tutto ciò significa che lo stato non può semplicemente appoggiarne uno, nemmeno quello presumibilmente più "inclusivo". Ma dovremmo anche renderci conto che questa abolizione dell'appoggio dello stato rappresenta un boccone molto amaro per tante persone — ivi comprese numerose coppie omosessuali, che cercano nel matrimonio esattamente quel tipo di riconoscimento pubblico.

Un altro analogo rimescolamento deriva dal fatto che alcuni dei problemi connessi al raggiungimento di un consenso internazionale sui diritti umani si stanno ora riproponendo all'interno delle democrazie occidentali, parallelamente alla nostra crescente diversificazione interna dovuta all'immigrazione. La lunga schermaglia su quali siano i valori fondamentali della nostra società, se quelli cristiani o quelli dell'illuminismo, sta per subire l'irruzione di nuove voci; il che potrebbe trasformare il dibattito in modo decisivo e irreversibile.

Finora ho sottolineato quanto la ricostruzione delle nostre identità politiche lungo questi tre assi possa essere faticosa e complessa. Ma ci sono anche degli aspetti positivi: nel procedere a tentoni lungo questi assi, abbiamo la sensazione di stare creando delle società con un grado di apertura e inclusione senza precedenti. Per molti spettatori esterni come me, questo è il motivo per cui seguiamo con entusiasmo e passione i tentativi compiuti dall'Europa di ampliare i propri limiti anche oltre i tradizionali confini del cristianesimo. Nei suoi momenti migliori, l'Europa sta tracciando la via per tutti noi. La nostra speranza risiede nel sapere che, malgrado tutte le difficoltà, gli ostacoli e le apparenti impasse, questa prospettiva profondamente umana motiva anche milioni di europei.

cmt111111@aol.com

(Traduzione dall'inglese di Marta Sghirinzetti)

La religione è pubblica

La riserva “etica” nelle moderne democrazie occidentali

PIERFRANCESCO STAGI
Università di Torino

ABSTRACT: Over the last few decades, in modern western society, religion is an active and *positive presence* in the public sphere. Theories limiting religious faith to a *personal, private fact*, have been proven inappropriate by events which had religion playing *a main role* in a european and international context. Despite the differences in interpretation, Boeckenfoerde, Taylor, Habermas and Ratzinger, agree with the idea that religion can offer a *great deal of content and ethical propositions* to the public debate that the secular thought often lacks. The public sphere is enriched by the religious offer and it is not threatened in absolute terms provided that excess and fundamentalism can be limited. The Religion retains a legacy of ethics and values that today liberal Western societies have gradually lost due to their progressive secularization.

KEYWORDS: Religion, Public Sphere, ethical propositions, Secularisation, Christian Origins of Europe.

I. Oltre la secolarizzazione: la religione e la conquista della sfera pubblica

Per comprendere il ruolo della religione nella società contemporanea bisogna operare inizialmente alcune significative distinzioni. Non è possibile trattare questa questione in generale perché tante, troppe sono le differenze tra paese e paese. È necessario notare che quando parliamo del ruolo della religione nella società ci riferiamo alla società occidentale europea e nordamericana, quale si è venuta articolando a cavallo del Nuovo Millennio. Verso la fine del Novecento si è attuata una frattura epistemologica che ha influenzato in modo deciso la discussione della religione nella contemporaneità. Due tipi di questioni che avevano caratterizzato il secolo scorso (in particolare gli anni Sessanta–Settanta–Ottanta) erano venute meno, una *questione politica* e una *questione religiosa*. La questione politica si basava sull’interpretazione idealista ed hegeliana della religione come residuo di un precedente grado di sviluppo della civiltà occidentale che il trionfo della razionalità tecnica

era destinato a spazzare via. I movimenti marxisti e postmarxisti, così come neostoricisti e strutturalisti, erano convinti che la religione fosse destinata a essere prima o poi “smascherata” dall’attività demitizzante della ragione; la sua sopravvivenza era solo solo una questione di tempo.

Anche in ambito religioso sulla scia della teologia bultmanniana e dell’*e-segesi* critica si iniziò a pensare che la pretesa di verità della fede fosse limitata al suo ambito storico di pertinenza. Non si trattava più di rivendicare la propria pretesa di verità religiosa, di universalità ma di sciogliere le pretese veritative cristiane nel tessuto della società con il compito di “fecondarla” e vivificarla. Nascono perciò una grande quantità di tentativi sia da parte della Chiesa Cattolica sia dei cattolici laici di confrontarsi con il mondo secolarizzato, cercando di comprenderne le ragioni e anticiparne gli sviluppi. Una nuova fase nella comprensione della modernità si era aperta da parte di una realtà ecclesiale disposta al confronto anche rischioso con il mondo secolarizzato del proprio tempo. In questa direzione sono state spese le migliori risorse intellettuali del mondo cattolico, in Italia e in Europa, alla ricerca di un confronto possibile con il fenomeno della secolarizzazione, nella consapevolezza che più la fede religiosa si fosse “secolarizzata”, purificata da elementi “mitici” meglio avrebbe potuto parlare agli uomini del proprio tempo.

Entrambe queste visioni del mondo, la visione del mondo politica e quella religiosa, sono crollate sotto i colpi di una improvvisa evoluzione della globalizzazione che ha nello stesso tempo accelerato i processi sociali e culturali che erano latenti, ampliando l’orizzonte del mondo attraverso la più rapida circolazione di merci e persone e portando alla ribalta una miriade di rivendicazioni particolari e nazionali non ancora del tutto “secolarizzate” e modernizzate. L’idea che il mondo si andava “indebolendo” e risolvendo in alcuni grandi valori universali come la libertà, la democrazia, la non-violenza è stata smentita da una realtà sempre meno democratica, sempre più particolare e violenta. Perfino nel cuore della progredita Europa le terribili vicende etniche e religiose nella Ex-Jugoslavia, e in seguito il minaccioso diffondersi del radicalismo islamico, ha una volta per tutte messo fine alla *reverie* di chi pensava un giorno un mondo del tutto affrancato da ogni appartenenza etnica, religiosa, “naturale”. Con questa nuova realtà ha dovuto confrontarsi il pensiero contemporaneo che è stato costretto a mutare rapidamente e in modo radicale i propri presupposti e schemi interpretativi pena il rimanere legati a un mondo “idealizzato” che ormai non esisteva più (e che forse era esistito solo nella sua idealizzazione posthegeliana). Dal tentativo di mettere in discussione questi due paradigmi, politico e religioso, nasce la possibilità di comprendere una realtà inaspettata che non rientra più negli schemi e nei paradigmi già disponibili a livello filosofico e storico-culturale. Per com-

prendere questa nuova realtà è necessario impegnarsi a fondo nell'appropriazione ermeneutica dei propri presupposti di comprensione in cui non è più la realtà a doversi adeguare ai nostri desideri di emancipazione, di liberazione, ma la nostra capacità di comprensione a dover superare faticosamente la resistenza, l'irriducibilità della realtà.

Che cosa è che caratterizza questo nuovo protagonismo della realtà religiosa nella sfera pubblica? Possiamo qui soltanto accennare ad alcuni aspetti che verranno discussi nella nostra interpretazione. Certamente oggi è possibile tornare a interrogarsi sull'attualità della religione dopo molti decenni in cui anche nel dibattito filosofico la religione era stata considerata come irrilevante¹. Ciò a cui si è assistito negli ultimi anni è, come afferma José Casanova,

il ritorno a nuova vita e l'assunzione di ruoli pubblici da parte di quelle tradizioni religiose che tanto le teorie della secolarizzazione quanto quelle del risveglio religioso ritenevano destinate ad assumere un ruolo sempre più marginale e irrilevante nel mondo moderno².

Questo complesso fenomeno è stato definito dallo stesso Casanova come «*deprivatizzazione della fede*»³ in quanto indica la nascita di una serie di processi storici, culturali e religiosi che provocano un'inversione di marcia rispetto alla tendenza che si era sviluppata a partire dalla seconda metà del secolo scorso di una privatizzazione, "protestantizzazione", della fede cristiana.

¹ Cfr. M. Douglas, *The Effects of Modernization on Religious Change*, in *Religion and America. Spirituality in a Secular Age*, a cura di M. Douglas e S. M. Tipton, Boston, Beacon Press, 1982, pp. 25-42; cfr. inoltre, P. E. Hammond (a cura di), *The Sacred in a Post-Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985; G. M. Thomas, *Revivalism and Cultural Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; K. Dobbelaere, *Oltre la secolarizzazione*, in *La religione degli europei*, vol. 2: *Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 109-130; P. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1999; P. L. Berger, *Secularism in Retreat*, «The National Interest», n. 46 (1996), pp. 3-12; F. Lambert, *Inventing the "Great Awakening"*, Princeton, Princeton University Press, 1999; G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari, Laterza, 1999; S. Abbruzzese, *Il posto del sacro*, in *La via italiana alla post-modernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 397-455; G. Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000; F. Garelli, G. Guizzardi, E. Pace (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000; R. Stark — M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Casale Monferrato, Piemme, 2003..

² J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, traduzione di M. Pisati, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 10-11.

³ Ivi, p. 11: «La tesi centrale di questo studio è che stiamo assistendo a un processo di *deprivatizzazione* della religione nel mondo moderno. Con il termine *deprivatizzazione* mi riferisco al fatto che le tradizioni religiose di tutto il mondo rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità avevano riservato loro. [...] Uno dei risultati di questa contestazione è un duplice processo di ripolitizzazione della sfera morale e religiosa privata e di rinormativizzazione della sfera politica ed economica pubblica». Cfr. anche ivi, pp. 379-415 (Parte III, Cap. 8: «La deprivatizzazione della religione moderna»).

La riconquista della sfera pubblica è la nuova frontiera di espressione della religione, tanto che ormai sembra illusorio volere ricondurre la religione nei limiti della sfera dell'interiorità. Le religioni oggi lottano per ridefinire l'ambito stesso di distinzione del privato dal pubblico, rivendicando a se stesse la partecipazione alla ridefinizione di quei criteri del dialogo pubblico che finora la ragione aveva voluto determinare in modo esclusivo.

I punti di partenza dell'analisi sul ritorno della religione sono perciò due (J. Casanova) e vanno tenuti presenti come la presa d'atto di una situazione storica di fondo in cui si svolge oggi la rinascita della religione di là da ogni considerazione di tipo valutativo (*assiomi del ritorno della religione*). Anzitutto, (1.) la religione come credenza (e non solo come deposito di "valori" storici) a dispetto di tanti sogni forti e "deboli" accarezzati dall'illuminismo, dal socialismo, dal nichilismo "politico" e valoriale di destra e di sinistra, di metterla da parte come un residuo del passato o di confinarla nell'ambito della libera attività "creativa" personale, è oggi ben salda e viva nella sfera pubblica sotto la forma dell'attivismo dei movimenti ecclesiali, del desiderio della Chiesa di far conoscere il proprio progetto culturale e antropologico, della presenza delle "nuove" religioni dei migranti di provenienza cristiana o delle altre religioni (Islam, religioni orientali, ecc.).

L'altro aspetto (2.) ci dice che il ruolo nella sfera pubblica che le religioni si sono ritagliate e stanno svolgendo ormai da diversi anni non è destinato a essere passeggero e di poco conto ma a divenire strutturale e a intensificarsi, soprattutto in conseguenza delle migrazioni dai paesi del Terzo Mondo di cultura islamica e orientale. In questo senso è l'intero processo di secolarizzazione, e in generale il rapporto tra la modernità e la religione, che deve essere profondamente ripensato. Ciò che la filosofia e la sociologia della religione si trovano in condizione di elaborare è un nuovo modello di secolarizzazione, o meglio di desecolarizzazione, in cui la religione arricchisce il dibattito della sfera pubblica di nuovi stimoli e istanze valoriali e allo stesso tempo la sfera pubblica non si afferma riducendo le pretese altrui di esprimere il proprio punto di vista (*laicità negativa*) ma accogliendo e regolando il dibattito tra le molteplici visioni del mondo culturali e religiose (*laicità positiva*).

2. L'origine della secolarizzazione e la riserva "etica" dello Stato liberale

Per poter comprendere l'attuale condizione di sviluppo della secolarizzazione bisogna portare la diagnosi in fondo nelle articolazioni del rapporto della fede con la società europea negli ultimi secoli. Dal modo in cui si interpreta

la secolarizzazione si potrà comprendere l'attuale situazione dei rapporti tra la religione e la società contemporanea. Tra i diversi modelli di comprensione della secolarizzazione quello che aiuta maggiormente a interpretare l'attuale condizione di desecolarizzazione e di rinascita della religione è il modello di E. W. Böckenförde (*La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, 1967). Secondo il costituzionalista tedesco lo Stato moderno non è una formazione dello spirito assoluto, una necessità naturale che si è realizzata nel tempo, ma la conseguenza di una serie di processi storici e culturali che hanno riguardato essenzialmente il modo in cui la religione cristiana si è rapportata al potere politico a partire dal Basso Medioevo. La novità dell'interpretazione di Böckenförde⁴ sta nell'aver considerato la secolarizzazione non più solo come un fenomeno moderno⁵ che si è sviluppato a partire dalla consapevolezza dell'autonomia della dimensione spirituale e teologica da quella politica ma a partire dalla lotta per le investiture (1057–1122) in cui l'Impero e la Chiesa si interrogarono in modo radicale sull'ordinamento da dare alla cristianità occidentale. Prima di essa l'Impero e la Chiesa si distinguevano semplicemente come due funzioni differenti della medesima *ecclesia*: la *res publica christiana* viveva un'inscindibile unità di potere religioso e politico, in cui l'imperatore e il papa erano le espressioni massime di un potere sacrale e religioso insieme. La fede alto-medioevale non era l'atto spontaneo di un singolo individuo, frutto dell'intima e personale persuasione, ma «un

⁴ Sempre maggiore interesse hanno riscosso in ambito cattolico negli ultimi anni gli scritti del costituzionalista e filosofo del diritto tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, tra di essi cfr. quello che riassume meglio la sua prospettiva: *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006. In italiano sono disponibili i suoi principali scritti: Id., *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono. Problemativa e modelli dell'epoca*, a cura di P. Schiera, Milano, Giuffrè, 1970; Id., *Stato, Costituzione, Democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Milano, Giuffrè, 2006; Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa Unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007; Id., *Cristianesimo, libertà e democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2007; Id., *Chiesa e capitalismo*, con G. Bazoli, introduzione di M. Nicoletti, traduzione di S. Bignotti e I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 2010; Id., *Dignità umana e bioetica*, a cura di S. Bignotti, Brescia, Morcelliana, 2010.

⁵ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br., Alber, 1965. Cfr. anche R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 175–212 e pp. 215–302. Per una teoria “generale” della secolarizzazione cfr. R. Bellah, *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Brescia, Morcelliana, 1975; D. Martin, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row, 1979; P. Berger, *La sacra volta. Elementi di una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco, 1984 e Id., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994; R. Stark — W. S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult formation*, Berkeley, University of California Press, 1985; M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Ginevra, Droz, 1992; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992; H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg i. Br., Herder, 2004; B. S. Turner, *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Per una analisi filosofica della problematica della secolarizzazione cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974; G. Vattimo, *La secolarizzazione della filosofia*, «Il Mulino», n. 4 (1985), pp. 597–606.

vincolo di fiducia politico-religioso e al tempo stesso giuridico nei confronti di Cristo, il potente Re-Dio»⁶. In questa fede non c'era alcuna separazione di interno ed esterno, temporale e religioso, personale e pubblico.

La scienza teologica di matrice monastica intorno all'anno Mille iniziò, tuttavia, a rivendicare per sé l'intera dimensione dello spirituale, a non voler più dividere l'unità dell'*ecclesia*. L'imperatore perse il suo aspetto spirituale e venne confinato nel suo potere temporale. Egli non era più un uomo inviato da Dio e benedetto nel suo potere ma un laico che rivestiva legittimamente un potere che gli era stato dato da Dio e che in quanto tale, come tutti gli altri credenti, sottostava al potere spirituale della Chiesa. Nessun potere temporale poteva in nessun modo limitare o arginare l'azione della Chiesa, sia in campo pubblico sia in campo privato, poiché essa non intendeva più sottostare ad alcun potere temporale⁷. Quando l'imperatore e il suo impero temporale sono espulsi dalla sfera sacrale e religiosa, inizia il lungo processo della secolarizzazione per cui la sfera religiosa si emancipa dal potere politico e temporale e a sua volta il potere politico non deve più ricorrere al potere spirituale per ottenere la sua legittimazione che si fonda ormai solo dal punto di vista naturale (nasce così il giusnaturalismo). La prima fase della secolarizzazione si conclude per Böckenförde con la divisione del potere imperiale dal potere religioso e con la sottomissione del potere temporale all'autorità spirituale del potere religioso.

Tuttavia, un evento "nuovo" stravolge la pacifica convivenza di stato e fede religiosa nell'Europa occidentale premoderna. La rottura dell'unità religiosa occidentale e le guerre "confessionali" del Cinquecento e del Seicento cambiano in modo irreversibile, soprattutto nel Nord Europa, il volto delle relazioni tra religione e Stato. Nel corso delle profonde guerre religiose che lacerarono l'Europa del Nord lo Stato si vide costretto a ergersi al di sopra del potere spirituale per poter "mediare" tra le richieste delle diverse confessioni contrapposte. Il re diventa un'istanza neutrale al di sopra delle parti in lotta che ha il compito di riportare la pace tra le fazioni. La verità della religione in quanto tale non è più l'obiettivo del potere statale che si disinteressa dei contenuti religiosi e li lascia all'adesione individuale e "privata" dei cittadini. La religione non è più garantita in virtù del proprio contenuto

⁶ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 38.

⁷ Il principio della superiorità del Papa su ogni altro potere temporale era stato espresso nel *Dictatus papae* emanato da Gregorio VII nel 1075. Cfr. *Dictus Papae Gregorii VII, Thesis XII*: «Quod illi liceat imperatores deponere (che gli è permesso di deporre gli imperatori)»; *Thesis XIX*: «Quod a nemine ipse iudicare debeat (Che Egli non possa essere giudicato da alcuno)», in *The Middle Ages*, a cura di B. Tierney, vol. I: *Sources of Medieval History*, New York, Alfred A. Knopf, 1983, pp. 142-143. Cfr. anche E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 39.

veritativo (*de iure*) ma in quanto una tra le tante istanze “veritative” che *de facto* sono presenti sul territorio di uno stato. Il pericolo delle guerre di religione è così disinnescato, rimosso in maniera definitiva. Lo Stato perde però la possibilità di riferirsi a una riserva etica, a un contenuto di verità che trascenda lo scontro tra le diverse visioni del mondo. L’indifferentismo “etico”, il neutralismo valoriale, si impadronisce dello Stato moderno in cui la pace si pone al di sopra di ogni ricerca veritativa e diventa l’unico valore perseguibile in modo legittimo. La pace universale come assenza di ogni rivendicazione veritativa di parte diventa l’unico valore/non-valore che lo Stato liberale moderno possa permettersi senza scatenare una pericolosa guerra di visioni religiose del mondo.

Il merito della teologia politica di Böckenförde consiste nell’aver compreso la principale aporia della secolarizzazione che, nel momento in cui crea un’opportunità di dialogo e tolleranza tra le diverse comunità che compongono lo Stato, contemporaneamente crea un vuoto “valoriale” da cui diventa difficilissimo uscire e in cui la comunità politica rimane come intrappolata, bloccata. Böckenförde dà a questa aporia una formulazione che è poi divenuta famosa con il nome di dilemma di Böckenförde: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»⁸. La situazione in cui si trova lo Stato liberale moderno è piuttosto complessa, aporetica perché è tesa continuamente tra la necessità di dare sostanza al proprio indifferentismo etico, senza il quale il senso di appartenenza e di adesione allo Stato si impoverisce e si sfalda, e il pericolo del ritorno a uno Stato “etico” (di cui il nazismo e il socialismo “reale” sono gli ultimi esempi in ordine di tempo) e perciò non liberale. Per un verso, lo Stato ha necessità di sostenere la libertà che propugna in modo non semplicemente formale, di cercare una adesione convinta e vissuta al suo principio di libertà che da solo l’ideale della neutralità, o di una neutralità laica, non riesce a garantire. Per l’altro però corre il rischio cercando di dare sostanza “materiale”, vissuta a questo principio semplicemente formale di laicità di creare una ideologia di Stato che in quanto tale distrugge alla base il principio dello stato liberale. Nel primo caso, per difendere la neutralità dello Stato, privilegiando il senso “laico” dello Stato (ad esempio, come nelle leggi francesi sulla laicità del 1905), il pericolo è di relegare la religione in un ambito del tutto “privato”, in una visione del mondo tra le altre che è tollerata dallo Stato centrale e che ha diritto di esistenza solo fintanto che rimane nella sfera privata e non cerca di imporre le sue scelte alla collettività pubblica. Nel secondo caso, la fede rischia di essere assunta come presupposto dell’ideologia di Stato nella forma

⁸ Ivi, p. 68.

di una religione di Stato o di una religione civile che contribuisce a creare le basi di un'ideologia statale (come è, ad esempio, nello spirito dei Padri fondatori degli Stati Uniti d'America e in alcune delle sue Costituzioni statali e federali, 1778–1787).

Tra la via della religione “privata” (Francia) e quella della religione “civile” (Stati Uniti d'America) Böckenförde cerca una terza via, europea (in sostanza, tedesca e italiana) che si fonda sul carattere “pubblico”, ma non statale o civile, della fede. Allo Stato liberale, se vuole uscire dalla aporia di una forza di convincimento solo “formale” ed esteriore che in quanto tale non riesce ad appassionare realmente i cittadini, corre l'obbligo di rinunciare a essere il garante della neutralità istituzionale per dare “sostanza” alla vita stessa dello Stato, che deve incaricarsi non solo che non avvengano conflitti tra le differenti visioni del mondo ma che venga promosso un confronto “produttivo” e propulsivo tra le differenti visioni del mondo. Il confronto pubblico tra le fedi religiose non solo non è distruttivo, se regolamentato e controllato dallo Stato, ma fornisce una *riserva etica di valori* che lo Stato liberale può utilizzare a suo vantaggio per motivare i cittadini al rispetto della pacifica convivenza e all'incremento del benessere collettivo. Non c'è nella proposta di Böckenförde la volontà di adesione a uno Stato confessionale, che in quanto tale contraddirebbe i presupposti stessi delle democrazie liberali, quanto la volontà di individuare nella fede una inaspettata risorsa di arricchimento, di crescita generale, etica e economica, che lo Stato liberale, a secco nella sua fase postideologica di idee e valori, non può lasciarsi sfuggire.

3. La credenza “religiosa” e la secolarizzazione delle istituzioni pubbliche

L'interpretazione “religiosa” della secolarizzazione di Böckenförde non è un'interpretazione isolata ma incontra quella di altri filosofi che leggono la tarda modernità non come l'abbandono delle istanze “religiose” ma piuttosto come il loro ritorno sulla sfera pubblica. È il caso di Charles Taylor per cui la tarda modernità si dà come la ripresa “religiosa” di quella pienezza di vita che l'uomo moderno non ha mai smesso di desiderare⁹. La nostra tarda

⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, a cura di P. Costa, traduzione di P. Costa e M. C. Sircana con revisione di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009. Tra gli altri scritti di Taylor che hanno per tema il rapporto della religione con la sfera pubblica cfr. in particolare Id., *Hegel e la società moderna*, traduzione di A. La Porta, Bologna, Il Mulino, 1984; Id., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, traduzione di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993; J. Habermas — Id., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, traduzione di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1999; Id., *Il disagio della modernità*, traduzione di G. Ferrara Degli Uberti, Roma–Bari, Laterza, 1999; Id., *La modernità della religione*, traduzione e cura di P. Costa,

modernità si apre per Taylor con la novità che la religione non è scomparsa né dalla vita pubblica né dalla vita privata degli individui. La sua presenza “pubblica”, tuttavia, assume un carattere particolare, esclusivo che non può essere paragonato alla presenza “pubblica” che la fede ha avuto nei secoli passati e che può essere definita come la presenza “tradizionale” della fede (la fede religiosa come tradizione individuale e collettiva) sulla scena pubblica.

La tesi da cui parte l’analisi di Taylor è che se pure oggi la religione è presente nell’agone pubblico e nella vita degli individui lo è in modo molto diverso da come lo era, ad esempio, all’inizio della modernità. In questo scarto tra le condizioni della credenza oggi e all’inizio della modernità si gioca per Taylor il destino della secolarizzazione all’epoca del ritorno della religione sulla sfera pubblica. Per comprendere il senso della nostra età come età secolare (*secular age*), e non più semplicemente “secolarizzata”, Taylor definisce *tre livelli di secolarizzazione* che si intrecciano all’interno della condizione spirituale del nostro tempo. La *secolarizzazione 1* è la secolarizzazione degli spazi pubblici, che consiste nell’«idea generale che essi siano stati svuotati di Dio o di qualsiasi riferimento alla realtà ultima»¹⁰. La secolarizzazione degli spazi pubblici non implica il venir meno delle credenze religiose, anzi nelle moderne società occidentali si assiste al fenomeno contrario; è il caso, ad esempio, degli Stati Uniti che sono stati «una delle prime società ad adottare la separazione tra stato e Chiesa è anche la società occidentale con le percentuali più alte di credenza e pratica religiosa»¹¹.

Proprio il diffondersi della credenza religiosa in una società pubblica ampiamente secolarizzata come quella americana è ciò che ci introduce alla comprensione del modello della *secolarizzazione 2* che riguarda principalmente l’Europa occidentale (Francia, Germania, Olanda e Paesi Scandinavi,

Roma, Meltemi, 2004; Id., *Gli immaginari sociali moderni*, traduzione e cura di P. Costa, Roma, Meltemi, 2005; Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge (Ma ss.) — London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. Sulla filosofia politica della religione di Charles Taylor cfr. P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano, Unicopli, 2001; A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce, Milella, 2002; N. Genghini, *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Roma, Studium, 2005; M. Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

¹⁰ C. Taylor, *L’età secolare*, cit., p. 12. Egli continua cfr. *ivi*, pp. 12–13: «Oppure, assumendo un’altra prospettiva, le norme e i principi che seguiamo, le deliberazioni in cui ci impegniamo allorché operiamo all’interno delle diverse sfere di attività — economica, politica, culturale, educativa, professionale, ricreativa — in genere non fanno riferimento a Dio o alle credenze religiose; le considerazioni su cui basiamo le nostre azioni restano all’interno della *razionalità* di ciascuna sfera — il massimo profitto all’interno dell’economia, il maggior beneficio del maggior numero nell’ambito politico ecc. Tutto ciò è in stridente contrasto con quanto avveniva in epoche precedenti, quando la fede cristiana stabiliva in tutti questi ambiti spesso per bocca del clero, delle norme imperative che non potevano essere ignorate, come ad esempio la proibizione dell’usura o l’obbligo di far osservare l’ortodossia».

¹¹ *Ivi*, p. 13.

meno l'Italia) e orientale (l'ex blocco socialista, esclusa la Polonia) e «consiste nella diminuzione della credenza e della pratica religiosa, nell'allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa»¹². All'interno di questo secondo livello si sviluppano principalmente le moderne società europee occidentali in cui pur restando a livello pubblico un riconoscimento della fede, perfino nelle Carte Costituzionali, si assiste a un progressivo indebolimento della fede e della pratica vissuta della fede.

Tuttavia, a questi due modelli, che corrispondono sostanzialmente il primo all'America del Nord e il secondo all'Europa, si aggiunge la *secolarizzazione 3* che si connette direttamente alla *secolarizzazione 1*, pur non mancando di far riferimento alla *secolarizzazione 2*, e che determina in profondità l'evoluzione delle società occidentali moderne, ancor più di quanto si possa pensare se ci si attiene esclusivamente al modello 1 o 2. Essa si fonda sull'evoluzione della credenza nella tarda modernità occidentale. Se si tiene in considerazione la credenza intesa come fede "vissuta", si osserva all'interno delle società contemporanee più evolute una «transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata, e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»¹³. Ciò che interessa principalmente al filosofo canadese è il modo in cui questo terzo tipo di secolarizzazione si è sviluppato e ha influito sullo sviluppo delle attuali società occidentali¹⁴. Nella società occidentale contemporanea, infatti, la credenza non è più dogmatica, assoluta, simile a come era nelle società moderne e premoderne, ma si trova a confronto con altre possibilità esistenziali che spesso appaiono perfino più probabili. Il maggiore e minore grado di secolarizzazione di una società dipende perciò secondo Taylor proprio dalle «condizioni di esperienza e ricerca dello spirituale»¹⁵. Tanto più l'uomo occidentale ricerca la propria pienezza spirituale e personale, non solo a livello religioso ma anche artistico e letterario, quanto più la società risulta secolarizzata in base al modello 3, che è aperto al sacro e alla trascendenza, e quanto meno lo è secondo il modello 2 che, invece, si chiude a ogni esperienza trascendente.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 14: «Il mio intento, pertanto, è di esaminare la nostra società alla luce di questa terza accezione di secolarizzazione che potrei forse riassumere così: il mutamento che vorrei definire ed esplorare è quello che ci ha condotti da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre. Posso magari ritenere inconcepibile l'idea di abbandonare la mia fede, ma esistono altre persone, *ivi* comprese alcune che mi sono particolarmente care, e il cui stile di vita non posso in tutta onestà respingere semplicemente come depravato, cieco o indegno, che non ne hanno (o quantomeno non hanno fede in Dio o nel trascendente)».

¹⁵ Ibidem.

L'esperienza e la ricerca dello spirituale nelle società occidentali negli ultimi decenni sono aumentate, invece che diminuite, e può essere interpretato come una forma della ricerca di pienezza che è tipica dell'uomo moderno¹⁶. C'è una ricerca di pienezza, di autenticità che è insita nella vita di ogni uomo moderno che nessuna secolarizzazione è riuscita mai a intaccare ed estinguere, anzi ha sempre camminato parallelamente alla secolarizzazione:

Tutti noi concepiamo le vite e/o lo spazio in cui viviamo le nostre vite come dotati di una certa forma morale/spirituale. Da qualche parte — in una qualche attività o condizione — c'è una sorta di pienezza, di ricchezza; in quel posto (attività o condizione) la vita è cioè più piena, più ricca, più profonda, più degna, più ammirevole, più come dovrebbe essere¹⁷.

Ogni uomo moderno fa esperienza, anche se spesso a momenti o in modo frammentato, che esiste un luogo di pienezza "autentica" verso cui spiritualmente o moralmente ci orientiamo. Questa pienezza è la pienezza di senso in cui la molteplicità delle esperienze di vita viene ricondotta verso l'unità, ottiene il suo significato, il suo senso. L'uomo odierno si trova di nuovo a confrontarsi con quella aspirazione unificante alla autenticità dell'io che torna a farsi valere all'intero di società caratterizzate dalla dispersione valoriale ed esistenziale.

L'idea di pienezza dell'esistenza di cui tratta Taylor ha uno sfondo religioso e si riferisce prevalentemente alla trascendenza anche se può appartenere, in forme diverse, anche al non-credente. Anche il non-credente desidera vivere questa vita che crede essere l'unica con pienezza, in modo da poter essere appagato e trovare in questa vita un oggetto adeguato al suo desiderio. In ogni caso, seppure in modo differente, il credente e il non-credente condividono lo stesso desiderio di una vita piena, buona e compiuta. La pienezza esistenziale è un «luogo»¹⁸ a cui tutti gli uomini tendono e verso cui nel corso della loro vita si dirigono. I credenti spiegano il luogo di questa pienezza in riferimento a Dio, alla trascendenza che oltrepassa la vita e il mondo naturale; i non credenti, invece, non se ne curano e lasciano in sospeso la questione della trascendenza e concepiscono la pienezza in termini di potenzialità umane, di sviluppo della personalità. Ciò che unifica queste due modalità di esperire la pienezza "esistenziale" non è il loro essere mere credenze, opinioni personali ma la loro dimensione di esperienza vissuta. In entrambi i casi, secolarizzata e religiosa, la pienezza è vissuta nell'int-

¹⁶ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 32-33; C. Taylor, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., pp. 260 ss.

¹⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 16.

¹⁸ Ivi, p. 18.

riorità degli individui e non può essere paragonata a una semplice presa di posizione intellettuale. Alla semplice opinione manca la forza di motivare le scelte morali e pubbliche dei cittadini; a differenza del desiderio di pienezza esistenziale che spinge il cittadino a rinunce e sacrifici pur di poterlo vedere realizzato sul piano personale e pubblico.

Nonostante viva in un contesto istituzionalmente (*secolarizzazione 1*) e intersoggettivamente (*secolarizzazione 2*) secolarizzato il credente che vive nelle moderne società occidentali fa esperienza di una pienezza esistenziale che deriva dal suo personale senso della trascendenza. Questa pienezza esistenziale che nasce in ambito privato ha la tendenza innata a non rimanere nascosta ma a manifestarsi nell'agire dell'individuo nella società. Ecco perché pur essendo un'esperienza personale la credenza religiosa non può non diventare a livello pubblico la regola dell'agire nella società. Naturalmente essa deve essere sottoposta a una rigorosa serie di vincoli che la limitino a livello di scelte collettive e le impongano il dialogo con le altre istanze veritative, ma accettare la credenza religiosa a condizione che rimanga confinata nell'intimo della coscienza non è possibile perché significherebbe negare che l'agire dell'uomo possa essere motivato in senso religioso, così come lo è in senso sociale, politico, economico.

Certo non si può misconoscere che il richiamo alla fede religiosa nell'agone politico è estremamente rischioso, e Taylor ne sottolinea spesso con grande attenzione i rischi. Tuttavia, sebbene sia rischioso, non si può fare a meno di riconoscere il ruolo che la pienezza trascendente che è sperimentata nella credenza religiosa gioca nella determinazione delle scelte individuali e collettive. Sarebbe sbagliato rispondere a questi rischi con una chiusura preventiva, anche perché gli stessi rischi che comporta una chiusura fondamentalista in ambito religioso li comporta anche il ricorso ai grandi ideali repubblicani o collettivisti (la laicità "negativa" alla francese o l'ateismo di Stato dei paesi ex-socialisti), come fanno coloro che non credono. Ciò contro cui bisogna agire non è la legittima richiesta della religione di ritagliarsi un ruolo nelle scelte pubbliche quanto piuttosto quella «chiusura prematura»¹⁹ della fede fondamentalista nei confronti dell'altro, del non-credente, accentuando la linea di demarcazione tra il puro e l'impuro. Il «futuro del passato religioso», come lo chiama Taylor in un suo articolo²⁰, consiste

¹⁹ Ivi, p. 962: «La fede religiosa può essere perciò pericolosa. L'apertura alla trascendenza è disseminata di pericoli. Ma ciò è ancor più vero se rispondiamo a questi pericoli con una chiusura prematura, tracciando un confine netto tra il puro e l'impuro, mediante la polarizzazione del conflitto e perfino la guerra. Che i credenti ne siano capaci, è ampiamente attestato dalla storia. Ma anche gli atei non sono da meno, quando si aprono a grandi ideali, come una repubblica degli eguali, un ordine mondiale della pace perpetua oppure il comunismo. Troviamo qui la stessa fiducia cieca nella propria purezza, nell'attacco aggressivo, contro gli *assi del male*, sia tra i credenti sia tra gli atei. L'idolatria alimenta la violenza».

²⁰ Cfr. C. Taylor, *The future of the Religious Past*, in *Religion. Beyond a Concept*, a cura di H. de Vries,

nella capacità di saper mantenere un «punto di equilibrio»²¹ tra la ricerca personale e collettiva della pienezza esistenziale nel senso della trascendenza e la volontà di un confronto aperto e franco tra le diverse visioni del mondo. L'idolatria è dietro l'angolo, sia per i credenti sia per i non-credenti. Essa è il maggior pericolo che le civiltà occidentali devono combattere, indipendentemente dalla sua origine religiosa o laica. La lotta per l'idolatria non può, e non deve costringerci, a lasciare alle spalle il nostro passato, ad abbandonarlo per il pericolo che possa condurci alle guerre di religione tra gli opposti fondamentalismi.

Dalla parte opposta rispetto all'idolatria c'è infatti l'"escarnazione"²² della fede religiosa, che è ugualmente per Taylor da evitarsi come l'idolatria. Con questo termine egli intende quel lento processo di spiritualizzazione della fede cristiana che è iniziato con la Riforma protestante²³. La fede protestante insistendo sul carattere individuale della fede ha finito per proporre un modello di fede "disincarnata", eterea, completamente separata dalla sua dimensione pubblica. Dopo la Riforma la fede ha perso in questo modo la sua incidenza, la sua rilevanza pubblica per diventare l'espressione di un sentimento del tutto personale e che in quanto tale è giusto che rimanga confinato nell'interiorità umana. Il carattere "privato" della fede nasce dallo spirito della riforma e oggi sembra continuare a persistere principalmente nei paesi più segnati dalla riforma protestante, nei paesi del Nord Europa principalmente e negli Stati Uniti. La proposta di Taylor cerca di uscire da questo modello di fede "escarnata", privata e personale che ha portato soprattutto nel Nord Europa a un brusco calo della pratica e della credenza religiosa per tornare a considerare la religione come un fatto pubblico, una realtà incarnata nel pubblico dibattito delle democrazie "secolarizzate" occidentali e come una forza "propulsiva" per l'intero sviluppo non solo religioso ma anche sociale delle moderne democrazie occidentali.

New York, Fordham University Press, 2008, pp. 178–244.

²¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 963.

²² Ivi, p. 697: «Il cristianesimo ufficiale è passato attraverso quella che potremmo definire una *escarnazione*: una transizione, cioè, da forme incarnate, *incorporate*, di vita religiosa a forme che risiedono piuttosto *nella mente* — un processo che ha condiviso con l'*illuminismo* e più in generale con la moderna cultura irreligiosa. Il problema, qui, non è quanti richiami positivi alla sfera della corporeità sentiamo fare, essi abbondano in molte forme di materialismo ateo e anche in gran parte del cristianesimo più progressista, ma se il nostro rapporto con il supremo — Dio per i credenti, la moralità in generale per l'illuminista non credente — sia o no mediato da forme incarnate, com'era certamente il caso dei parrocchiani che, nell'Inghilterra preriformata, *strisciavano verso la Croce* il giorno del Venerdì Santo. Oppure, riflettendo su ciò che ci spinge verso il sommo, il problema è se e in quale misura i nostri destini più elevati, quelli che ci permettono di discernere il sommo, sono desiderati incarnati, come chiaramente è la pietà espressa nel Nuovo Testamento col verbo *splangnizesthai*».

²³ Alla Riforma protestante Taylor dedica la parte prima di Id., *L'età secolare*, cit., «L'opera riformatrice», pp. 41–284, e in particolare il cap. 3: «Il grande sradicamento», pp. 192–208.

4. La fede e il sapere come fondamenti della sfera pubblica

Il dibattito sul carattere pubblico della fede è stato condotto non soltanto da intellettuali di provenienza cattolica, come Böckenförde e Taylor, ma ha coinvolto anche intellettuali laici come Habermas²⁴. Anzi, proprio grazie al filosofo tedesco questo dibattito ha assunto una dimensione più ampia e ha investito la sfera del rapporto della fede religiosa con la conoscenza scientifica e tecnologica. In questo dibattito, come è noto, è intervenuto anche il cardinale Joseph Ratzinger, l'attuale pontefice.

Lo scritto di Habermas che ha dato inizio alla querelle è il discorso *Fede e sapere*, tenuto il 14 ottobre 2001 in occasione del conferimento del *Friedenpreis des Deutschen Buchhandels*. Non deve stupire che un filosofo laico come Habermas ponga al centro della sua riflessione la questione “religiosa”. Egli ha da sempre, secondo una tradizione tipicamente tedesca che risale al romanticismo di matrice hegeliana, riconosciuto il ruolo fondamentale della religione nella formazione della personalità nel quadro dello sviluppo organico della società. La fondazione del senso della vita difficilmente è pensabile per Habermas se non in riferimento a una pienezza di senso che si esprime principalmente nella fede religiosa. In questo aspetto Habermas mostra una notevole differenza con la tradizione anglosassone della fede “personale”, che ad esempio sostiene Rorty in *La mia religione privata e pragmatica*²⁵ e la

²⁴ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002; Id., *L'Occidente diviso*, traduzione di M. Carpitella, Roma–Bari, Laterza, 2005; Id., *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy», 14 (2006), pp. 1–25; Id., *Tra scienza e fede*, a cura di M. Carpitella, Roma–Bari, Laterza, 2006; Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, traduzione di C. Mainoldi, Roma–Bari, Laterza, 2009; Id., *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*, Intervista con E. Mendieta, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», vol. 58, n. 1 (2010), pp. 3–16; Id., *The Political. The Rational Sense of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in *The Power of Religion in the Public Sphere*, a cura di J. Van Antwerpen e E. Mendieta, New York, Columbia University Press, 2011. Sul rapporto dell'ultimo Habermas con la religione cfr. L. Ceppa, *Disincanto e trascendenza in J. Habermas*, «Paradigmi», n. 48 (1998), pp. 515–534; R. Langthaler e H. Nagl–Docetal (a cura di), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien/Berlin, Oldenbourg Verlag/Akademie–Verlag, 2007; G. Cunico, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post–secolare*, Brescia, Queriniana, 2009; M. T. Schimdt, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*, a cura di L. Ceppa, Torino, Trauben, 2009.

²⁵ Cfr. R. Rorty, *La mia religione privata e pragmatica*, «Reset», Dossier: «Così un laico parla di Dio», n. 69 (2002), pp. 54–58, in particolare p. 55: «Mentre i filosofi sostengono che l'ateismo è sostenuto da prove, mentre il teismo non lo è, direbbero che la fede religiosa è irrazionale, noi laici contemporanei ci accontentiamo di dire che esso è pericoloso dal punto di vista politico. Secondo noi, la religione non deve essere assolutamente oggetto di polemica fintantoché essa resta una faccenda privata, finché il credo religioso è considerato come totalmente irrilevante per la politica». Secondo Rorty, e ha essenzialmente ragione, anche Vattimo, pur avendo avuto a differenza sua una formazione religiosa, arriva a pensare la religione come un fatto privato e personale che in quanto tale non deve incidere in nessun modo nelle scelte collettive. Cfr., anche, R. Rorty, *Religion as Conversation–Stopper*, «Common Knowledge», 3 (1), 1994, pp. 1–6; Id., *Religion in the public square. A reconsideration*, «The Journal of Religious Ethics», XXX, n. 1, 2002, pp. 140–149; Id., *Cultural politics*

cui interpretazione della religione egli ha criticato in *L'utopia di un liberale di sinistra*²⁶. Habermas mette in discussione la considerazione semplicemente privata e personale della fede perché di fatto la religione esprime delle ragioni e delle posizioni sul senso della vita che il discorso pubblico non può ignorare. Pensare che la religione debba rimanere nascosta nella sfera privata significa voler impedire forzatamente che il dialogo tra la religione e la società pubblica si sviluppi e che le “buone” ragioni della fede possano entrare in dialogo con le altre “buone” ragioni presenti nella società con il fine di costituire un accordo generale sempre più ampio e più pieno di contenuti e di ragioni. Questa consapevolezza del ruolo della religione è nata per Habermas da un fallimento, ovvero proprio dal fallimento conclamato della pretesa di costituire a livello puramente razionale uno standard “democratico” che partendo dal mondo civilizzato e secolarizzato europeo potesse essere esteso attraverso l’opera “rischiaratrice” della ragione anche alle altre aree del pianeta che vivono una condizione della società pubblica non ancora pienamente moderna. Questa volontà di democratizzazione non-violenta del mondo attraverso una progressiva razionalizzazione è andata incontro al fallimento che si è espresso prima nelle guerre interetniche e religiose della Ex Jugoslavia e poi con il ritorno del fondamentalismo religioso dei paesi islamici²⁷. Questa battuta di arresto richiede secondo Habermas la necessità di un ripensamento dell’intera questione del rapporto tra religione e sfera pubblica che eviti il fondamentalismo di qualsiasi religione ma allo stesso tempo superi la considerazione della fede come fatto privato, personale.

Affinché sia possibile far “valere” le ragioni della religione nella sfera “pubblica”, però è necessario secondo Habermas che la religione si sottragga a «una triplice riflessione»²⁸ che consiste nell’elaborazione dell’«incon-

and the question of the existence of God, in N. K. Frankenberry (a cura di), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 51–77; Id., *Pragmatism as romantic polytheism*, in M. Dickstein (a cura di), *The Revival of Pragmatism*, Duke University Press, Durham 1998, pp. 21–36. La filosofia “politica” di Vattimo nella sua declinazione cristiana è contenuta principalmente in: G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, pp. 70–82; Id., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002, pp. 99–108 (7. «Cristianesimo e conflitti culturali in Europa»); Id., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003; R. Rorty — Id., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2005, in particolare pp. 61–89; Id., *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma, 2007, in particolare pp. 3–6 e pp. 70–72; Id. — C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 41–74.

²⁶ J. Habermas, *L'utopia di un liberale di sinistra*, «Reset», n. 69 (2002), pp. 59–62.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana*, cit., p. 100: «Di fronte a una globalizzazione che si impone attraverso il dilagare dei mercati, molti di noi avevano sperato in un ritorno del Politico sotto nuove vesti: non nella forma originaria hobbesiana di uno stato-di-sicurezza globale (ossia non nelle dimensioni di polizia, servizi segreti ed esercito), bensì nella forma di un potere mondiale di inciviltamento e di pianificazione. Per ora ci resta soltanto tra le mani una tenue speranza nell’astuzia della ragione — e una iniziale presa di coscienza».

²⁸ Ivi, p. 102.

tro cognitivamente dissonante con altre confessioni e altre religioni»²⁹ (1), nel «fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere»³⁰ (2), nel «affidarsi a quelle premesse dello stato di diritto che si fondano su una morale profana»³¹ (3). Da parte della religione, così come delle altre istanze veritative, è richiesta una «spinta alla riflessione»³² che sappia essere anche critica nei confronti del proprio patrimonio di verità e condurre un dialogo franco e leale con le altre religioni e le altre istanze veritative. La spinta alla riflessione è un invito da parte di Habermas a rifiutare il relativismo “assoluto” in cui tutte le pretese di verità sono accettate a patto che rinuncino alle proprie pretese di verità. Allo stesso tempo, però Habermas chiede a ogni singola religione di non chiudersi in se stessa, sognando una autosufficienza impossibile nel mondo secolarizzato, ma di aprirsi non tanto a un confronto di prospettive, che in quanto tale rimane sempre molto complesso e piuttosto improduttivo, se non genera perfino ulteriori motivi di contrasto, ma a una discussione sul modo migliore di convivere e di contribuire allo sviluppo complessivo del sistema sociale.

È possibile così superare la concezione sbagliata per cui lo stato neutrale e secolarizzato è nemico delle visioni del mondo religiose, anzi lo stato secolarizzato «non pregiudica in alcun modo le decisioni politiche a vantaggio di una delle due parti»³³, si mantiene equidistante proprio perché il suo compito è favorire, incentivare questa spinta alla riflessione delle diverse religioni e confessioni religiose e non metterlo a tacere attraverso la “laicizzazione” forzata del dibattito pubblico. La ragione “pubblica”, che è rappresentata dallo stato ideologicamente neutrale, deve mantenere aperto l'ambito di discussione e farsi garante che nessuna religione abbandoni la spinta alla riflessione:

La ragione pluralizzata dei cittadini persegue una dinamica di secolarizzazione solo nella misura in cui, come suo risultato, ci spinge a prendere egualmente le distanze sia dalle tradizioni consolidate sia dai contenuti delle visioni del mondo. Tuttavia essa rimane sempre disponibile a imparare e a tenersi osmoticamente aperta — senza per questo sacrificare la propria autonomia — su tutti e due questi fronti³⁴.

Nella dialettica “pubblica” gioca un ruolo decisivo il *common sense* che è tipico per Habermas di una autocomprensione prescientifica di soggetti che possono esprimere le loro opinioni e agire liberamente. La tecnica e

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ivi, pp. 102–103.

il sapere scientifico non potranno mai sostituire l'autocomprensione prescientifica del *common sense* e tanto meno esonerarlo da scelte decisive per la vita umana. L'orizzonte delle scelte vitali ed esistenziali appartiene a una sfera prescientifica che può confrontarsi con il sapere scientifico e avvalersi delle sue scoperte ma che in ultima analisi ha l'onere di decidere autonomamente e in piena libertà sulle proprie azioni. È il caso, ad esempio, della vita umana prepersonale che la scienza molecolare rende possibile modificare e correggere. Non può essere però la scienza stessa a decidere se un tale intervento, che è tecnicamente possibile, sia anche lecito o no. Il *common sense* stesso ha il compito di decidere quale tra i molti trattamenti scientifici che sono possibili è quello da adottare, da consigliare o da impedire per legge.

Con le condizioni prescientifiche del *common sense* deve avere a che fare anche la religione quando vuole intervenire nel dibattito pubblico. Il *common sense* è «vincolato alla coscienza di persone che sono in grado di prendere iniziative, commettere errori e correggere errori»³⁵. Esso è indipendente e autonomo rispetto alle scienze e ai suoi progressi. Allo stesso modo, tuttavia, è autonomo rispetto ai contenuti normativi e dogmatici della tradizione, anche di tipo religioso e confessionale, anche se continua indubbiamente a nutrirsi di essi. Tra il *common sense* e la religione si istaura perciò una intensa dialettica in cui la religione cerca di tradurre nel linguaggio del *common sense* le sue pretese veritative e il *common sense* si lascia liberamente ispirare dalla propria origine religiosa. L'obiettivo del *common sense* democratico è di creare una «sfera pubblica polifonica»³⁶ in cui la religione possa proporre e conciliare le proprie pretese veritative con le pretese delle altre visioni del mondo. La scelta pubblica e democratica deve tenere conto di queste istanze «pubbliche» della fede e non può decidere senza prima averle ascoltate in quanto esse rappresentano il profondo sentire di molti individui e hanno storicamente contribuito al formarsi delle società occidentali.

Il modello di secolarizzazione, quindi, che Habermas propone ha il carattere della traduzione («Una secolarizzazione non distruttiva potrebbe realizzarsi nella modalità della traduzione»³⁷). Una società secolarizzata «matura» traduce le pretese veritative della religione sul piano del dibattito sociale intersoggettivo. Ci sono, infatti, alcune istanze veritative della religione che possono contribuire, se tradotte in linguaggio antropologico, ad arricchire anche il piano del dibattito tra i laici non credenti. Habermas si riferisce principalmente al caso proposto dalla Genesi (I, 27: «E Dio creò l'uomo a sua

³⁵ Ivi, p. 106.

³⁶ Ivi, p. 107.

³⁷ Ivi, p. 111.

immagine, lo creò a immagine di Dio») in cui si ricorda che l'uomo non si è prodotto da sé ma è una creatura di Dio. L'idea della creaturalità dell'uomo, tradotta in linguaggio secolarizzato, può guidare l'elaborazione della problematica antropologica odierna: «Questa creaturalità di chi è fatto ad immagine di Dio esprime un'intuizione che nel nostro contesto può dire qualcosa anche a chi, in sede religiosa, non sia musicalmente dotato di orecchio»³⁸. L'idea che un Dio personale e superiore, buono e provvidente, influisca nella determinazione della persona nelle sue componenti biologiche è preferibile all'idea che l'uomo possa farsi da sé e quindi scegliere il bagaglio di cromosomi che preferisce. Dio si fa per Habermas garante della libertà dell'uomo, tanto che nessun uomo può determinare biologicamente un altro uomo, se non Dio stesso. Dal punto di vista antropologico la fede religiosa offre al dibattito pubblico un *surplus di libertà* di cui la società contemporanea secolarizzata e schiava del sapere scientifico sembra sprovvista³⁹.

5. Il modello “Europa”: il progresso tecnologico e le radici cristiane

Questi temi sono stati ripresi nel dibattito, tenuto il 19 gennaio 2004 alla *Katholische Akademie* della Baviera⁴⁰ tra Habermas e Ratzinger in cui essi si confrontano sul contributo che la religione può dare allo sviluppo della razionalità pubblica. Ratzinger condivide con Habermas la necessità che la

³⁸ Ibidem.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Introduzione*, in *Tra scienza e fede*, cit., p. XI: «Il pensiero post-metafisico non può intendere se stesso se non include nella propria genealogia, accanto alla metafisica, anche le tradizioni religiose. In base a queste premesse sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni forti, quasi fossero un residuo arcaico, invece di illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero. Le tradizioni religiose provvedono ancora oggi all'articolazione della coscienza di ciò che manca. Mantengono desta una sensibilità per ciò che è venuto meno. Difendono dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali anche i progressi della razionalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immuni. Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza di ispirazione?». Cfr. anche J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp. 5–18 e Id., *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp. 19–50.

⁴⁰ Il confronto tra Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas è stato raccolto nel volume M. Nicoletti (a cura di), *Etica, religione e Stato liberale*, Premessa di F. Schuller, traduzione di G. Colombi e O. Brino, Brescia, Morcelliana, 2005. Sul dialogo di Habermas e Ratzinger cfr. K.-J. Kuschel, «*Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können*». *Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Kung*, «Politische Studien. Monatshefte der Hochschule für Politische Wissenschaften München», n. 1 (2006), pp. 27–41; V. Possenti, *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra J. Habermas e J. Ratzinger*, «*Studia Theologica*», VI, 2, 2008, pp. 114–136; M. Welker, *Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion*, «*Evangelische Theologie*», 68 (2008), pp. 310–324; J. Dierken, *Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn. Zur Habermas-Ratzinger-Debatte über Vernunft und Religion*, in *Kommunikation über Grenzen*, a cura di F. Schweitzer, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, pp. 644–656.

razionalità tecnico–scientifica e la religione trovino un punto di incontro all'interno del dibattito pubblico. Certo Ratzinger riconosce insieme alle patologie della religione anche le patologie della razionalità. Egli sottolinea in riferimento ad Habermas che «se prima ci incalzava inquietante il problema se la religione sia propriamente una forza morale positiva, ora deve necessariamente emergere il dubbio sull'affidabilità della ragione»⁴¹. Infatti, le scoperte tecnologiche e scientifiche non solo hanno portato benessere e salute all'umanità ma hanno permesso la costruzione di armamenti micidiali e consentito che fosse messa in pericolo con l'ingegneria genetica perfino l'essenza stessa dell'uomo. La ragione stessa, quindi, al pari della religione andrebbe «messa sotto controllo»⁴² al fine di limitarne il potenziale distruttivo e antiumano.

Il problema è per Ratzinger di carattere metodologico: chi può mettere sotto controllo la razionalità se non la razionalità stessa? C'è un'oltre della ragione che può ergersi a giudice della razionalità? Ratzinger scioglie questo dilemma ricorrendo all'interazione di razionalità e religione che è stata tipica della filosofia medioevale e tardo scolastica. La razionalità e la religione hanno il compito di limitarsi reciprocamente, dirigendosi nella stessa direzione, sulla strada “buona” della umanizzazione e del progressivo miglioramento delle condizioni di vita ed esistenziali dell'umanità. In questo senso la razionalità e la fede hanno l'obbligo di abbandonare la pretesa di volere determinare da sole il volto delle società occidentali, tanto più che l'interculturalità che è nata in conseguenza della globalizzazione ha portato nuove culture all'interno del dibattito pubblico occidentale ed è diventato oggi impossibile per una sola religione o progetto politico–culturale determinare l'insieme della società⁴³. Queste nuove culture portano valori, modi di vita e aspettative che non possono essere ridotte in modo unilaterale alla religione cristiana o alla razionalità occidentale.

Ciò che è venuta meno nel mondo globalizzato è l'unitarietà del sapere per cui la fede nel Medioevo e la ragione nell'età dei Lumi hanno dominato nel loro tempo per intero la sfera della conoscenza e della sua applicazione nella società. Oggi una grande quantità di tensioni attraversano la scena pubblica delle società occidentali. E proprio nel momento in cui sembrava che la ragione avesse raggiunto un grado di “chiarezza” tale

⁴¹ J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, in Id. — J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., p. 48.

⁴² Ivi, p. 48.

⁴³ Cfr. ivi, p. 52: «Entrambi [N. d. A. il cristianesimo e la ragione] considerano se stessi, secondo la loro auto-comprensione, come universali e *de iure* possono anche esserlo. *De facto* devono per necessità riconoscere d'essere accettati solo in parti dell'umanità e di essere anche comprensibili soltanto in parti di essa. Il numero delle culture concorrenti è però molto più limitato di quanto possa apparire a prima vista».

da poter fare a meno di ogni mitologia⁴⁴, ecco che riappaiono le mitologie religiose nell'incontro con le altre culture (Islam, religioni dell'Estremo Oriente) e all'interno delle stesse culture occidentali (i movimenti ecclesiali presso le giovani generazioni).

Per uscire da questa impasse che può avere effetti disastrosi e disgreganti per la società civile è richiesto alla religione e alla razionalità di educarsi a uno sguardo "permeabile" che sappia confrontarsi con l'altro e comprendere le sue ragioni⁴⁵. La fede deve sapere riconoscere le ragioni della razionalità secolare, aprirsi a un dibattito franco e democratico su quali scelte siano le migliori per la collettività intera e non soltanto per una parte di essa. Essa deve assumere uno sguardo universale sull'uomo in quanto tale e proporre questa visione antropologica alla riflessione della collettività. La ragione, invece, ha l'obbligo di riconoscere che essa non può monopolizzare il dibattito pubblico perché non da tutte le culture è riconosciuta come universale e vincolante. Essa deve riconoscere i limiti contro cui urta, rinunciando alla pretesa di imporsi in forma coattiva a culture che partono da differenti presupposti etici, storici e culturali⁴⁶.

In questo modo è possibile giungere a un nuovo protagonismo dell'Europa nel panorama mondiale globalizzato che non abbia il carattere dell'egemonia culturale e religiosa ma la forza di una proposta, di un modello "antropologico" che riesca a coniugare la pienezza della religione con la criticità della ragione. La fede e la ragione hanno *insieme* una forza che nessuna altra componente della società oggi possiede, e forse ha mai avuto in passato, per dirigere l'evoluzione "progressiva" dell'umanità. L'Europa non può permettersi di trascurare le culture "minori" o soffocarle sotto il proprio predominio, anzi deve coinvolgerle in una «correlazione polifonica»⁴⁷ in cui tutte le componenti possano essere amalgamate e guidate da una ragione aperta alla pienezza della fede e da una fede religiosa non fondamentalista e disposta all'ascolto critico dell'altro.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 53. «Anche se la cultura *secolare* di una razionalità rigorosa, di cui ci ha dato un'immagine impressionante Habermas, è largamente dominante e crede d'essere il fattore che lega tutto, la comprensione cristiana della realtà è, come sempre, una forza operante. I due poli si trovano in diverse posizioni di vicinanza o di tensione, in atteggiamento di disponibilità ad apprendere reciprocamente o di più o meno deciso rifiuto».

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 56: «Io parlerei di una necessaria correlatività tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca purificazione e al mutuo risanamento, e che hanno bisogno l'una dell'altra e devono riconoscersi l'una l'altra».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 54. Questo è anche il senso del tanto discusso *Discorso all'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, che voleva essere la constatazione che non è possibile imporre un modello culturale europeo a una realtà culturale ricchissima, ma anche "straniera", come il pensiero teologico e filosofico islamico. Esso nasceva dal profondo rispetto per una cultura e una mitologia "altra" piuttosto che dal desiderio, spesso avanzato dalla razionalità europea, di dominarla e di costringerla nei suoi angusti limiti.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Ciò che tiene unito il mondo*, in Id. — J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., p. 56.

Negli ultimi anni Ratzinger ha dedicato diversi scritti e discorsi pubblici a delineare questa *nuova immagine* di un'Europa che si fa forza propulsiva per l'evoluzione dell'umanità attraverso la conciliazione delle istanze della religione e della fede. Nel discorso tenuto al Senato della Repubblica Italiana, il 13 maggio 2004, dal titolo *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, egli parte dall'analisi della profonda crisi, etica economica etnica, che si trovano a vivere le moderne società occidentali europee. L'Europa sembra svuotata dall'interno di quei valori civili, religiosi ed etici che ne avevano rappresentato la forza "propulsiva". Essa sembra sopravvivere a se stessa, estenuata, esangue, senza una direzione spirituale e culturale da proporre, in preda a una debolezza che nasce dalla mancanza di ideali "positivi" da offrire al dibattito pubblico. Ciò che manca all'Europa è una *riserva etica*, come hanno dimostrato i sistemi socialisti che sono morti non per un'errata valutazione della situazione economica ma per il disprezzo dei diritti umani e per un violento arbitrarismo etico. La più grande catastrofe cui l'Europa sta andando incontro consiste perciò «nell'inaridimento delle anime, nella distruzione della coscienza morale»⁴⁸ piuttosto che nella crisi economica e sociale che sono la conseguenza della mancanza etica sia in ambito economico sia in ambito intersoggettivo.

La questione morale torna al centro dell'interesse in un'Europa che è stata privata a forza dei suoi riferimenti etici e devastata da un'idea "minimale" della libertà secondo cui in una società evoluta tutto deve essere possibile e tollerato senza alcun limite "etico" (c'è solo un limite "tecnico": il necessario rispetto della libertà degli altri individui, anche se senza una regola etica è complesso, se non impossibile, stabilire quali siano i limiti entro cui le mie azioni non danneggino la libertà altrui).

Il declino, osserva Ratzinger, di una coscienza morale basata su valori inviolabili è ancora il nostro problema e può condurre all'autodistruzione della coscienza europea, che dobbiamo cominciare a considerare — al di là del tramonto previsto da Spengler — come un reale pericolo⁴⁹.

Per tornare a dare risalto alla questione etica Ratzinger propone un duplice approccio: *antropologico* e *religioso*. Il primo elemento è legato alla necessità di preservare la dignità umana che l'indifferentismo etico e i progressi indiscriminati della scienza stanno mettendo seriamente in pericolo. Ci sono diritti fondamentali come la dignità dell'uomo e l'intangibilità

⁴⁸ J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. Pera — Id., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004, p. 66.

⁴⁹ Ibidem.

della sua vita che non possono essere oggetto di negoziazioni politiche, ma devono essere difese indipendentemente dalle maggioranze o dai governi che si succedono sulla scena politica. Il valore della vita umana prescinde dall'attività politica e dall'accordo dei cittadini di una determinata epoca storica perché trascende in modo radicale sia gli uni sia gli altri, è un patrimonio "intangibile" dell'umanità che nessuna epoca può appropriarsi ed esaurire a suo proprio ed esclusivo vantaggio⁵⁰. Il passato prossimo dell'Europa insegna che ci sono *valori fondamentali* che nessuna decisione politica può modificare o negoziare. I principi non-negoziabili della persona umana devono aggiungersi ai principi fondamentali della democrazia (la libertà economica, civile e politica) per consolidare le basi delle moderne democrazie occidentali. Quanto alla questione antropologica Ratzinger è convinto che non è possibile dare un sostegno alla democrazia liberale senza fare riferimento a valori che oltrepassano la sfera politica, che non sono negoziabili perché non sono disponibili alla manipolazione tecnica e politica dell'uomo.

Questo è il senso anche della richiesta da parte dello Stato del Vaticano (e di alcuni stati europei, tra cui l'Italia e la Polonia) di inserire nella Carta Costituzionale Europea il riferimento alle radici cristiane⁵¹. Diversamente da come è stato da molti interpretato non era il tentativo di blindare l'Europa in chiave confessionale in modo da mettere un argine al dilagare delle nuove religioni e popolazioni nei paesi europei. Il riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa significava che al di sopra della comunità politica non c'è un antiquariato dei valori ma un *télos*, un'aspirazione etica alla dignità dell'uomo in quanto tale di cui la tradizione cristiana si è dimostrata nei secoli il garante.

L'Europa che da sempre è aperta al riconoscimento delle altre culture (ebraica, islamica) deve fare lo sforzo di ripensare in senso positivo la propria tradizione religiosa cristiana e i suoi valori. La multiculturalità è un valore positivo e irrinunciabile nell'odierno mondo globalizzato, ma non

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 67: «Il valore della dignità umana, precedente a ogni agire politico e a ogni decisione politica, rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili. Che esistano valori che non sono modificabili da nessuno è la vera e propria garanzia della nostra libertà e della grandezza umana; la fede cristiana vede in ciò il mistero del creatore e della condizione di immagine di Dio che egli ha conferito all'uomo».

⁵¹ Cfr. J. Ratzinger, *Udienza al nuovo ambasciatore di Germania*, 28 settembre 2006; *Discorso alle autorità civili e al corpo diplomatico*, Praga, 26 settembre 2009; *Discorso alla Delegazione della Commissione delle Comunità Europee presso la Santa Sede*, 19 ottobre 2009; *Udienza generale. Caterina da Siena, patrona dell'Europa*, 24 novembre 2010; *Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata Mondiale della Pace*, 1 gennaio 2011. Cfr. S. Savona e F. Arcelli (a cura di), *Le radici giudaico-cristiane nella costituzione europea?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004; A. Cortesi e A. Tarquini (a cura di), *La laicità e le radici cristiane in Europa*, Firenze, Nerbini, 2006; R. de Mattei, *De Europa. Tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Firenze, Le Lettere, 2006.

può realizzarsi misconoscendo la propria identità. Proprio partendo ognuno dai propri presupposti “culturali” e religiosi è possibile un incontro “reale” in cui le differenti posizioni religiose si confrontano e si arricchiscono a vicenda. Per poter andare incontro alle altre tradizioni e culture, che spesso hanno un senso religioso anche più forte del nostro, è opportuno che si abbia chiara l'essenza della propria fede e della propria tradizione culturale (e soprattutto la sua profondità teologica che oggi è sempre meno conosciuta e compresa anche dalla maggioranza dei cittadini cristiani). Nella consapevolezza che l'apertura e il rispetto per le altre tradizioni derivano per il cristiano dalla sua attenzione religiosa per l'altro, per lo straniero:

Certo, noi possiamo e dobbiamo imparare da ciò che è sacro per gli altri, ma proprio davanti agli altri e per gli altri è nostro dovere nutrire in noi stessi il rispetto di ciò che è sacro e mostrare il volto del Dio rivelato, del Dio che ha compassione dei poveri e dei deboli, delle vedove e degli orfani, dello straniero; del Dio che è talmente umano che egli stesso è diventato uomo, un uomo sofferente, che soffrendo insieme a noi dà al dolore dignità e speranza⁵².

Il cristianesimo che propone Ratzinger all'Europa non ha il volto trionfante della cristianità e neppure il richiamo agli alti e nobili valori storici ma la realtà concreta, effettuale, del cristianesimo come la fede nel servo sofferente che in virtù della sua sofferenza è solidale con tutti i sofferenti e i poveri del mondo. Per rispetto a questo principio “non-negoziabile” il cristiano deve rinunciare perfino senza troppe remore al desiderio di essere maggioranza, di diventare determinante dal punto di vista numerico nel dibattito culturale e parlamentare, per essere una «minoranza creativa»⁵³ il cui compito è di mostrare una possibilità alternativa di vita e di accoglienza che si ispira alle più antiche radici cristiane e teologiche dell'Occidente europeo.

Nei suoi discorsi successivi, tra cui in particolare *L'Europa nella crisi delle culture*, 2005⁵⁴ e *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea*, 2008⁵⁵, Ratzinger ha delineato più da vicino questo ruolo che deve assumere la religione cristiana nel dibattito pubblico all'interno della so-

⁵² J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. Pera — Id., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, cit., p. 71.

⁵³ Ivi, p. 72: «I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità».

⁵⁴ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Introduzione di M. Pera, Siena, Cantagalli, 2005. Cfr. anche M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, con una lettera di Benedetto XVI, Milano, Mondadori, 2008.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea*, Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins, (Parigi, 12 settembre 2008), «Avvenire», 13 settembre 2008, pp. 4–5.

cietà europea. Il cristiano credente non ha il compito di farsi portavoce di un'ideale religioso o sociale, portatore di una cultura "particolare" ma deve essere "testimone" della sua fede, al modo in cui lo furono, ad esempio, nel medioevo cristiano i monaci benedettini di fronte alla decadenza morale e civile della cultura romana che tanto assomiglia alla confusione della nostra attuale condizione⁵⁶. Il loro scopo non era influire e determinare un cambiamento nella società in cui vivevano, anche se poi determinarono il più grande cambiamento che l'Europa nella sua storia abbia mai conosciuto, ma cercavano soltanto di essere *testimoni* coerenti della fede nel Cristo crocifisso e risorto⁵⁷. Essi seppero essere portatori credibili di un modello alternativo di esperienza della realtà, il modello del *servo sofferente*, che sconvolse e affascinò la gente confusa e eticamente derelitta del loro tempo.

Allo stesso modo la società contemporanea ha bisogno di testimoni credibili della fede in Cristo, come lo furono per il loro tempo i monaci medioevali e la loro teologia monastica:

Ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo. La testimonianza negativa di cristiani che parlavano di Dio e vivevano contro di Lui, ha oscurato l'immagine di Dio e ha aperto la porta all'incredulità. Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini. Abbiamo bisogno di uomini come Benedetto da Norcia il quale, in un tempo di dissipazione e di decadenza, si sprofondò nella solitudine più estrema, riuscendo, dopo tutte le purificazioni che dovette subire, a risalire alla luce, a ritornare e a fondare a Montecassino, la città sul monte che, con tante rovine, mise insieme le forze dalle quali si formò un mondo nuovo⁵⁸.

I cristiani del nostro tempo è giusto che abbandonino definitivamente la pretesa di farsi orgogliosi portatori di una cultura, di una bandiera cri-

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 4.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 5: «Potremmo dire che questo è l'atteggiamento veramente filosofico: guardare oltre le cose penultime e mettersi in ricerca di quelle ultime, vere. Chi si faceva monaco, s'incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione: la Parola della Bibbia nella quale sentiva parlare Dio stesso. Ora doveva cercare di comprenderLo, per poter andare verso di Lui. Così il cammino dei monaci, pur rimanendo non misurabile nella lunghezza, si svolge ormai all'interno della Parola accolta. Il cercare dei monaci, sotto certi aspetti, porta in se stesso già un trovare».

⁵⁸ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 63-65.

stiana per divenire cristiani (*Christ sein*), per condividere senza confusione e senza sconti, senza rinunciare alla trascendenza, in modo radicalmente battesimale, nello stesso tempo biblico ed evangelico, il destino di coloro che nelle moderne società occidentali vivono le condizioni di una spaventosa povertà etica e spirituale, prima ancora che economica e sociale.

pierfrancesco.stagi@gmail.com

Le radici cristiane dell'Europa e la loro negazione*

PHILIPPE NEMO

European School of Management, ESCP-EAP, Paris

ABSTRACT: Over recent years in Europe a vast debate has taken place in the media and in politics about the opportunity to mention Christian roots among the building elements in the European Constitution's preamble. Although this reference would not imply any obligation to the European Countries and would refer to an undisputed historical fact, thanks to France's intervention the proposal was rejected. This refusal has not been understood by the European public opinion which was caught unprepared in front of the negation of a unitary historical fact that has always represented the common base for feeling European. So was missed the opportunity to give an historical and recognised basis to the European Community which appears more and more as an agglomerate of states without a soul.

KEYWORDS: Christian roots, European Constitution, France, Public opinion, States without soul.

Tra il 2002 e il 2006, le discussioni intorno al progetto di Costituzione europea hanno dato luogo, specialmente in Francia, a un'aspra controversia nei media e nella classe politica. La questione era di sapere se, nel preambolo della Costituzione, tra gli elementi dati come costitutivi dell'identità europea e che giustificavano che si cercasse di realizzare un'unità politica del continente, bisognasse o no citare il cristianesimo. Richiesto insistentemente da più voci, questo riferimento alle "radici cristiane" dell'Europa non implicava evidentemente alcuna sorta d'obbligo di accettare la religione cristiana come un dogma ufficiale dell'Unione, né di ammettere che le Chiese avessero un posto organico in seno alle sue istituzioni in contraddizione con il principio di laicità. Non si trattava che di menzionare una realtà storica indubbia. D'altra parte non c'era nessuna esclusiva, poiché altre eredità storiche — la Grecia, Roma, il Rinascimento, l'Umanesimo, l'Illuminismo... — erano citate sullo stesso piano. Ci si poteva aspettare, dunque, che la presenza del cristianesimo in questa lista non ponesse alcun problema.

* *Incontro europeo degli studenti universitari*, Università Tor Vergata, Roma, 10 luglio 2009.

Ora questa menzione alla fine fu ritirata su richiesta insistente della Francia o piuttosto di colui che, all'epoca, era per principio autorizzato a parlare a suo nome, il presidente Chirac. Questo fu fatto malgrado la disapprovazione della maggior parte degli altri paesi europei. Ma, sostenuto da un ministro belga, un "libero pensatore" (come si dice ancora "oltre Quiévrain", ossia in Francia), il presidente francese si ostinò e la ebbe vinta contro dei partner europei indispettiti e scoraggiati da quella opposizione inattesa.

Possiamo facilmente ricostruire le motivazioni del presidente Chirac. Prima di tutto egli era favorevole all'ingresso della Turchia nell'Unione e non voleva che quest'ultima fosse reputata un "club cristiano". D'altra parte credeva che l'integrazione dei trenta milioni di musulmani già presenti in Europa implicasse, anch'essa, se possibile, *ipso facto* la scomparsa dalla storia ufficiale del continente di ogni menzione del suo passato religioso. Infine, il Presidente sapeva di essere sorvegliato, come tutta la classe politica francese, da quel nuovo potere spirituale che è da noi la massoneria laicista che ha le sue antenne in quasi tutti i partiti politici e in tutti i media¹. Poteva aspettarsi dunque qualche vantaggio in politica interna nel mostrare la propria indifferenza al cristianesimo e ai cristiani.

Questo atteggiamento pone molte domande. In primo luogo costituisce un errore storico grossolano. O la costituzione si privava di *qualsiasi* riferimento storico, oppure se si citavano l'umanesimo o l'illuminismo, bisognava citare evidentemente anche il cristianesimo, forse anche il giudaismo. Anche evocare, come si è fatto nella versione finale del Preambolo, "le religioni", era un altro errore, non privo del resto di secondi fini. Poiché questo plurale astratto avrebbe avuto senso solo se si fosse potuto considerare che una molteplicità di religioni ha avuto una influenza sulla cultura europea. Siccome non poteva trattarsi del buddismo o dell'induismo, era all'islam che si voleva indirettamente assicurare un posto. Il problema è che l'islam, in quanto tale, non ha avuto né nel passato né oggi (andrà forse diversamente nel futuro) un ruolo diretto nell'elaborazione dei valori che sono condivisi in Europa, né ha fornito un modello per le nostre istituzioni politiche, giuridiche o sociali. Inoltre, la maggioranza dei musulmani immigrati da noi adottano i nostri valori, le nostre regole di comportamento civico, accettano il nostro tipo di società — si può dire addirittura che è questo che vengono a cercare attraversando il mare. Per quanto riguarda la minoranza islamica che critica i nostri valori, essa è violentemente disapprovata dall'opinione pubblica europea. Di modo che, senza paradosso, non sapremmo attribuire all'islam un qualsiasi ruolo nella genesi storica del

¹ Vedere a questo proposito il nostro saggio: P. Nemo, *Les deux Républiques françaises*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

modello europeo di Stato di diritto che si è costruito, secondo le epoche, senza, malgrado o contro esso².

Il problema è che, per la sua stessa enormità, l'errore commesso dai negatori delle "radici cristiane" ha un significato politico sul quale dovremmo interrogarci, per concludere.

I. La parte cristiana della cultura europea

Ricordiamo dapprima in che cosa il cristianesimo è parte integrante della cultura europea.

L'Europa moderna è essenzialmente: lo Stato di diritto e la preferenza per le vie di diritto, la democrazia, le libertà individuali, l'ideale del pensiero critico e della scienza, le libertà economiche, il rispetto della vita privata, la compassione verso le vittime della natura o della società, e anche una percezione della Storia in quanto orientata, cioè capace di generare un avvenire diverso e migliore, ciò che chiamiamo progresso. Ora, nella genesi di ognuno di questi valori, *il cristianesimo ha avuto un ruolo determinante*. L'ha avuto sia grazie a se stesso, sia grazie all'esito felice dell'incontro tra le concezioni cristiane e le altre nate nel mondo greco-romano. Lo mostrerò riassumendo argomentazioni che ho presentato in modo più dettagliato in vari studi³. Sono consapevole del fatto che sorprenderò più di un lettore, tanto si è presa l'abitudine a raccontare diversamente la storia. Ma citerò soltanto fatti noti ai quali è sufficiente restituire il vero significato.

La libertà — Innanzitutto il cristianesimo, e più ampiamente la Bibbia, hanno apportato al mondo un senso assolutamente nuovo della *libertà*, una *libertà ontologica fondamentale* le cui libertà politiche, intellettuali e economiche non sono che delle modalità.

Essi l'hanno fatto instaurando una nuova etica, quella della misericordia che supera la giustizia. In effetti, se si ritiene che dobbiamo «rispondere per gli altri» (*répondre pour autrui*) (per riprendere la formula d'Emmanuel Lévi-

² Tutto o quasi è stato detto a questo proposito da R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Transparence, 2006, o da S. Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel*, Paris, Seuil, 2008. Non torno dunque sull'argomento.

³ Cfr. P. Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998; Id., *Histoire des idées politiques au Temps modernes et contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002; Id., *Qu'est-ce que l'Occident?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (trad. italiana D. Piana; Id., *Che cos'è l'Occidente?*, Soveria Manelli, Rubbettino Editore, 2005); Id., *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme*, in *L'Homme libre. Mélanges en l'honneur de Pascal Salin*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (tr. it. di P. Heritier, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo*, in, *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Soveria Manelli, Rubbettino Editore, 2008); Id., *Les origines antiques et médiévales du libéralisme*, in *Histoire du libéralisme en Europe*, a cura di P. Nemo e J. Petitot, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

nas) *incondizionatamente*, cioè senza opporre l'ostacolo di cosiddette leggi di natura o del destino di cui saremmo prigionieri, è perché siamo liberi. L'idea stessa di "peccato originale" significa che l'uomo avrebbe potuto fare in modo che il mondo non fosse così com'è. Ogni volta che un cristiano, a messa, dice *mea culpa*, dice dunque: "sono libero".

L'etica biblica implica la nostra libertà in rapporto al mondo, alla natura, alla nostra propria natura. Noi *possiamo* sollevare montagne. Proprio questa posizione metafisica ha reso possibile il progetto stesso di spezzare l'Eterno Ritorno, di cambiare il mondo. Non troviamo questa figura assoluta di libertà né in Grecia, né a Roma. Essa era tale da provocare una valanga di trasformazioni storiche.

L'anti-mimetismo, la difesa della vittima — La prima trasformazione, come ha sostenuto l'antropologo francese René Girard⁴, è stata di far uscire l'umanità dalla logica delle società arcaiche fondate sul mito e sul rito. Queste società tengono unita la comunità polarizzando la loro aggressività contro un capro espiatorio in favore di ciò che Girard chiama la *mimesis*, l'imitazione; esse non mantengono l'ordine se non a prezzo dell'unanimità. Ora la Bibbia, promuovendo la responsabilità morale individuale, ha spezzato questa logica. I profeti ebraici hanno detto che la vittima espiatoria è «odiata senza causa» (Sal. 35, 19; 69, 5), che non è più colpevole degli altri e che in realtà siamo tutti peccatori, che dunque bisogna circoncidere il nostro cuore invece di compiere riti esteriori: «I vostri olocausti non mi piacciono, i vostri sacrifici non mi sono graditi» (Ger. 6, 20). Cristo ha portato questa rivelazione al suo compimento. Ha accettato di essere a sua volta vittima espiatoria, ma per liberare definitivamente l'umanità da questo meccanismo. Poiché è la sua Parola, di lui vittima, che, ormai, sarà eretta come norma di fede e non più il mito, racconto menzognero forgiato dalla folla persecutrice. Ormai, dunque, ogni volta che una folla comincerà a perseguire una vittima, qualcuno riconoscerà in lei il Servo sofferente d'Isaia o Cristo e ne prenderà la difesa, e così il meccanismo di "precipitato chimico" della crisi sacrificale, che implica l'unanimità, sarà arrestato. Non si potrà più fondare un ordine sociale su questa base. Bisognerà inventare istituzioni nuove che proteggano per principio la persona.

Beninteso, nel seno stesso delle società storiche convertite al cristianesimo, ci saranno ancora a lungo fenomeni d'unanimità, di dogmatismo, d'intolleranza verso dei devianti presi come capri espiatori della comunità. Tutti pensano a questo punto all'Inquisizione. Ma possiamo affermare che questi fenomeni sono esistiti *malgrado* il cristianesimo, non a causa di esso. Sono, in realtà, dei residui del passato pagano dell'Europa, la quale non poteva essere

⁴ Cfr. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1970; Id., *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1984 (tr. it. di E. Czerkl, O. Fatica, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992).

antropologicamente trasformata in qualche decennio e nemmeno in qualche secolo. Basta osservare che tali fenomeni esistono in *tutte* le società conosciute, compresi la Cina, il Giappone o le società arabo-musulmane, senza parlare dei totalitarismi moderni e dei “pensieri unici” che imperversano ancora oggi nelle nostre società, benché secolarizzate. Non sono dunque affatto specifici del cristianesimo. La controprova è che è solo nelle società che sono o sono state cristiane che sono stati attivati meccanismi istituzionali di protezione della persona, che lo “olismo” è stato criticato e superato a vantaggio di concezioni del legame sociale che si rifanno al contrattualismo.

Il desiderio di sviluppare la scienza — La scienza passa a buon diritto come un'invenzione greca. I Greci sono stati incoraggiati dalla loro democrazia a promuovere la razionalità e hanno concepito l'idea stessa di legge di natura. Ma se l'Ellenismo fosse stato sufficiente per lanciare pienamente la grande avventura scientifica dell'umanità, questa sarebbe iniziata già dalla fine dell'Antichità. È stato detto spesso che con la matematica di Euclide, la fisica di Archimede, l'astronomia di Eratostene, d'Aristarco e di Tolomeo, la medicina d'Ippocrate e di Galeno, le basi erano state poste e che a partire dai secoli seguenti avremmo dovuto avere dei Copernico, dei Galileo, dei Cartesio e dei Newton. Se questo non è successo è stato probabilmente perché la società schiavista dell'Antichità non aveva bisogno di inventare i mezzi tecnici che diminuissero le sofferenze o la pena degli uomini e perché la filosofia antica, in ogni modo, non aveva l'idea che si potesse, meno ancora che si dovesse “cambiare il mondo”. Solo quando migliorare il mondo divenne un dovere *morale*, la pratica della scienza trovò un *motivo* per svilupparsi su vasta scala. Questo impeto morale fu essenzialmente giudeo-cristiano.

Si dirà che questo processo ha richiesto tempo, che è stato accompagnato da frequenti regressioni, dai danni del dogmatismo, dalla lotta contro le eresie, che fu anche una lotta contro la libertà di pensare. È vero. Ma il processo di Giordano Bruno o quello di Galileo non cambiano nulla al fatto concreto che solo una civiltà moralmente trasformata dal cristianesimo, cioè animata dall'etica e dalla escatologia bibliche, poteva conferire alla scienza la dinamica che le è stata propria nell'Europa dei Tempi moderni. Ciò che si chiamerà, a partire dal XVIII secolo, il “progresso”, non è altro che questa idea cristiana laicizzata.

Il diritto — Il diritto romano ha fissato i confini del “mio” e del “tuo”, e stabilendo così il diritto della proprietà privata, ha reso possibile la stessa vita privata e la differenziazione dei percorsi sociali delle persone, altro contributo decisivo all'abbandono del tribalismo da parte dell'umanità⁵. Ma i diritti

⁵ Vedere a questo proposito il nostro Id., *Qu'est-ce que l'Occident?*, cit., cap. II.

europei moderni non sono nati direttamente dal diritto romano; ne sono derivati dalla sua versione cristianizzata, il *diritto canonico*.

È ciò che lo storico americano Harold J. Barman ha chiamato la “Rivoluzione papale” dei secoli XI — XIII⁶. Poiché giudicarono che, per assicurare la salvezza del mondo, dovevano riorganizzare la società cristiana e, perciò, avvalersi del potere legislativo assoluto che si era arrogato Gregorio VII nei suoi famosi *Dictatus papae*, i papi incoraggiarono la ripresa dello studio del diritto romano contemporaneamente a quello delle arti liberali. Un *Corpus juris canonici* fu costruito parallelamente al *Corpus juris civilis* di Giustiniano. E questo nuovo diritto canonico ha lasciato il segno su tutti i diritti europei moderni.

Lo l’ha fatto secondo una duplice modalità. Dapprima, se i tribunali ecclesiastici, che applicavano il diritto canonico, giudicavano essenzialmente i clerici, essi giudicavano anche i laici nelle questioni miste. La dottrina e la giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici avevano così la vocazione a essere conosciute al di fuori della Chiesa e, in considerazione della loro qualità e del loro prestigio, servivano da modello per i tribunali secolari. D’altronde il diritto canonico regolava non solo l’operato dei clerici, ma tutti gli aspetti della vita civile in cui la religione era implicata, anche marginalmente. Per esempio, il canonista aveva autorità sui giuramenti, essenziali nella vita economica (dove i contratti erano giurati). Aveva autorità anche sul matrimonio che era un sacramento; da qui la loro influenza sul diritto matrimoniale. Così le ultime volontà di un moribondo, raccolte dal prete, avevano effetti patrimoniali, e in questo modo i canonisti intervenivano nel diritto successorio. Così tutta la società era virtualmente irrigata dal diritto che essi avevano creato.

Ora, nel merito, la caratteristica del diritto canonico era di cristianizzare per quanto possibile il duro e pagano diritto romano (come del resto, viceversa, di esercitare il diritto giurisdizionale sull’invivibile morale cristiana, introducendovi ragione e misura, ma questo è un altro problema).

Prendo in prestito un esempio da Peter Haggemacher⁷. La morale cristiana dice che bisogna “porgere l’altra guancia”. Ma il diritto romano dice, invece, che *vim vi repellere licet*, che è permesso resistere alla forza mediante la forza. In effetti, solo un santo può applicare integralmente il primo principio che conduce immancabilmente alla croce. Al cristiano ordinario e ai cristiani in quanto società spetta di trovare una conciliazione. I canonisti elaborano dunque delle dottrine come la *legittima difesa* o la *proporzionalità della risposta*

⁶ Cfr. H. J. Barman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1983 (tr. fr. di R. Audoin, *Droit et Révolution*, Aix-en-Provence, Librairie de l’Université d’Aix-en-Provence, 2002).

⁷ Cfr. P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

con l'obiettivo di limitare al massimo il posto della violenza nella società, dunque di promuovere le "vie del diritto". Nello stesso modo, l'antipaganesimo militante e la nuova fiducia nella Ragione che derivava dalla Rivoluzione papale, rendevano insopportabili la perpetuazione dell'ordalia e dei duelli giudiziari ereditati dalle società barbare e incitava a migliorare decisamente la procedura penale con le sue forme e le sue garanzie, per esempio con il regime delle prove. I tribunali ecclesiastici furono in questo caso all'avanguardia, compresa l'Inquisizione che è da biasimare per altri motivi, l'abbiamo visto, ma da lodare per quest'ultimo.

Così anche, l'accento messo dalla teologia cristiana sul ruolo della coscienza, dell'intenzione, della responsabilità morale, ebbe un ruolo decisivo non solo nell'evoluzione del diritto penale, ma più in generale, nella genesi delle istituzioni dello Stato di diritto. Nel suo *Ethique* (1138), Pietro Abelardo distinse rigorosamente il *peccato*, conosciuto solo da Dio che scruta le menti e saggia i cuori, dal *crimine* che ha degli effetti esterni e perturba l'ordine sociale. Egli sostenne la tesi che i tribunali umani, anche quelli ecclesiastici, possono conoscere solo il secondo, poiché il giudice, che è un uomo, non può pretendere di avere l'onniscienza di Dio. Così la sfera dei pensieri personali era riservata al giudizio del "tribunale della coscienza" e, all'occorrenza, a quello del prete nel segreto del confessionale, ma essa era inaccessibile a ogni giurisdizione. Questo dava un fondamento alle libertà accademiche (siamo all'epoca della nascita delle facoltà delle Arti) e, infine, alla libertà di coscienza e di espressione, valori essenziali dell'uomo europeo moderno. Ora, Abelardo non avrebbe potuto fare questa distinzione tra crimine e peccato se la teologia morale cristiana non avesse prodotto una dottrina elaborata del peccato e, più in generale, della vita interiore, della coscienza, della necessità che ci sia azione intenzionale perché ci sia colpa e castigo.

Un altro esempio della penetrazione di tutta la società secolare da parte dello spirito cristiano all'epoca della Rivoluzione papale è la trasformazione della classe feudale, quella dei rudi guerrieri violenti, brutali, generati dalle invasioni germaniche, in classe nobile dagli ideali cavallereschi. Come ha mostrato in particolare Marc Bloch⁸, ciò fu compiuto dal clero che trasformò la cerimonia della investizione, all'inizio pagana (la *collée*, i tre colpi di spada dati dal signore sulla spalla o sul collo del giovane cavaliere e destinati a comunicargli una forza magica), in un quasi-sacramento preceduto da una lunga veglia di preghiera, accompagnato da prediche, corroborato da terribili giuramenti. L'uomo d'armi si sentì dire, e finì per persuadersi, che non era autorizzato a fare uso della forza se non in uno spirito cristiano, cioè per fare

⁸ Cfr. M. Bloch, *La société féodale* [1939], Paris, Albin Michel, 1994, pp. 435-444 (tr. it. di B. M. Cremonesi, *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1999).

una guerra giusta, per difendere la Chiesa, ma anche il povero, la vedova e l'orfano, e usando metodi onesti, escludendo l'imbroglio o la violenza fatta a un nemico senza difesa. Questi valori e prescrizioni furono sviluppati in numerosi testi che provenivano più spesso da clerici, l'*Ordre de Chevalerie*, il *Pontifical* de Guillaume Durant, le *De laude novæ militiae* di san Bernardo. Essi culminano nell'ideale cavalleresco (*prud'homme*) di san Luigi. Anch'essi hanno contribuito, evidentemente, alla nascita dello Stato di diritto nel quale l'uso della forza non equivale necessariamente al crollo totale della civiltà.

Su un piano istituzionale più ampio, dobbiamo al cristianesimo, lo segnalo *en passant*, la creazione degli ospedali, orfanotrofi e ospizi, istituzioni assolutamente sconosciute alla Roma pagana che non iniziarono a esistere se non al tempo di Teodosio, quando l'Impero romano si fu convertito e si sforzò di conformare le sue istituzioni alla predicazione della Chiesa. All'epoca della Rivoluzione papale, ospedali e ospizi conobbero uno straordinario sviluppo dovunque in Europa. Ora, questo sviluppo si ebbe per iniziativa della Chiesa e secondo un quadro giuridico elaborato dai canonisti⁹.

La laicità — La laicità, ecco un valore al quale l'Europa si dice attaccata e che è stata sostenuta, con grande clamore, dai censori delle "radici cristiane", naturalmente. Ora, non c'è niente di più cristiano della laicità.

La sua origine più lontana è da situarsi nell'antico Israele, dove ci fu, fin dalla creazione dello Stato, una separazione del "potere temporale" e del "potere spirituale". Sembra che questa dualità sia dovuta al fatto che, quando le tribù federate decisero di creare un regno, esse avevano già adottato il monoteismo. Se un re simile ai "re sacri" degli Stati cananei circostanti fosse venuto a regnare in Israele, il Dio unico non vi avrebbe più regnato. Ne conseguirono le violente tensioni anti-monarchiche di cui testimonia, tra parecchi altri passaggi della Bibbia, il libro di Samuele (cf. Sm 8,10.22). Alla fine si insediò proprio un re, ma fin dalla sua instaurazione, fu posto sotto la stretta sorveglianza dei preti e dei profeti. Più tardi, quando la Palestina fu invasa dagli Assiri, Babilonesi, Persiani, Greci e infine Romani, questa dualità dei poteri temporale e spirituale fu persino rinforzata poiché il potere temporale, ormai, era lo straniero, "Babilonia". Di conseguenza, per il popolo biblico lo Stato non sarà mai più per se stesso una fonte di verità né un modello morale, sarà per sempre dissacrato.

La frase di Gesù "Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", riassume e completa questa dualità. Vivendo da tempo in un mondo ellenizzato e romanizzato, Gesù sa riconoscere l'utilità dello Stato per mantenere l'ordine delle cose temporali. Ma Cesare deve limitarsi alla sua sfera.

⁹ Cfr. J. Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique*, Paris, Vrin, 1947.

La verità, l'attesa del futuro, la salvezza di ogni anima e la salvezza finale dell'umanità sono di competenza di un'altra sfera e suppongono che ci si rivolga a un Regno "che non è di questo mondo". Di conseguenza, la Chiesa si svilupperà in una società parallela, non sottomessa allo Stato per quanto riguarda la sua missione soprannaturale.

Questa struttura si ritrova in tutta la storia della cristianità. Anche nel pieno della sua influenza storica, la Chiesa si asterrà dall'esercitare un potere temporale diretto (gli Stati pontifici sono l'eccezione che conferma la regola), ed è la contropartita del fatto che essa nega allo Stato il diritto di esercitare qualsiasi tipo di potere spirituale. Fu la fortuna dell'Europa, in confronto ai paesi musulmani e persino alla Cina o al Giappone. Esisterà sempre in Europa una rivalità feconda tra i due poteri, che renderà impossibile l'acquisizione da parte di uno dei due di un impero illimitato e che permetterà per questo anche l'espressione di critiche, dunque d'innovazioni e di progresso. Al contrario, è evidente che sono i regimi anticristiani fondati su ideologie materialiste o pagane che hanno sacralizzato di nuovo lo Stato e creato delle ideologie di Stato fanatiche. Sono anche le famiglie di spirito neomillenarista, come la massoneria e i diversi partiti socialisti o fascisti che hanno preteso un'unica educazione di Stato, un pensiero e una dottrina ufficiali, un ritorno alla confusione dei poteri temporale e spirituale.

La democrazia — Possiamo anche sostenere che la *democrazia*, regime politico per così dire consustanziale all'Europa moderna, sia ampiamente di origina cristiana.

Innanzitutto, bisogna sottolineare il ruolo diretto che ha avuto la Chiesa nella trasmissione degli ideali democratici dell'Antichità. Nel Medioevo, dominato dal feudalesimo e dalle monarchie, la democrazia è stata praticata solo in seno alle istituzioni ecclesiali, capitoli episcopali e monasteri, data l'origine romana della Regola di san Benedetto estesa a tutta l'Europa per decisione dell'imperatore Luigi il Pio.

Ma c'è un contributo specificatamente cristiano alla democrazia, ben evidenziato recentemente dal notevole libro di un autore australiano, Graham Maddox¹⁰. Nella concezione che abbiamo oggi della democrazia, c'è in effetti, oltre alle nozioni di pluralismo critico e di assunzione comune delle decisioni portate dai greci, quella di una *distanza di principio tra società e Stato* che permette da sola un controllo stretto dello Stato sulla società. Per noi, lo Stato è lo strumento della società, non il suo tutore. Ora, noi non dobbiamo questa idea ai Greci (lo dimostra Benjamin Constant nel suo opuscolo *De la liberté des Anciens et des Modernes*), ma alla Bibbia.

¹⁰ Cfr. G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London, Routledge, 1996.

Non è un caso se la democrazia moderna è stata creata in Europa in un primo tempo dai protestanti, in particolare dai calvinisti, lettori appassionati dell'Antico Testamento, in diverse varianti: gli ugonotti francesi, gli Olandesi in rivolta contro Filippo II di Spagna, i puritani delle due Rivoluzioni inglesi del XVII secolo, i Padri fondatori degli Stati Uniti d'America. Per loro come per gli antichi Ebrei, lo stato è una Babilonia di peccato. È proprio perché gli uomini di Stato sono tanto più esposti al peccato in quanto concentrano nelle loro mani i più ampi poteri, che si deve imperativamente limitarli. Ne consegue l'idea stessa di costituzionalismo che definisce e inquadra i poteri dello Stato, e anche la libertà d'espressione, di stampa, di pubblicazione, ecc., che permette un controllo continuo dello Stato da parte dell'opinione pubblica guidata da leader — giornalisti, intellettuali... — che sono l'equivalente strutturale di ciò che erano i profeti dell'Antico Testamento che criticavano i re senza mezzi termini e che giungevano a interpellarli fin nei loro palazzi.

Non è tutto. Anche all'origine del suffragio universale, che per noi ormai significa il concetto stesso di democrazia, c'è un elemento cristiano.

Si può sostenere che il suffragio universale si radichi nella teologia della “*alleanza*” elaborata dai calvinisti inglesi nel XVI secolo¹¹. In conformità all'idea di base che il Dio biblico esige non un vano culto, ma la conversione intima dei cuori, vari personaggi della Storia santa — Mosè (Es. 24, 3-8), Asa (1 Ch. 15, 10-15), Giosia (2 Ch. 34, 29-33), Neemia (Ne. 10, 1 e 29-30) ... — avevano fatto giurare agli Israeliti di essere fedeli all'Alleanza (che gli inglesi traducono *covenant*). Calvino ebbe l'idea di ripetere questo gesto radicalizzandolo e dandogli, senza che ne fosse pienamente consapevole, un significato politico nuovo. Riunì i Ginevrini sulla piazza della città e pretese che ognuno di loro pronunciasse *personalmente* il giuramento di essere fedeli alle leggi di Dio e di esserlo non solo per proprio conto, ma anche per quello della comunità. In questo modo, se i dirigenti politici avessero tradito l'Alleanza, ogni cittadino sarebbe stato personalmente spergiuro e avrebbe così compromesso la sua salvezza eterna. I discepoli inglesi di Calvino, più tardi, ne trassero esplicitamente la conseguenza che il cittadino *comune*, e non più solo il magistrato, poiché egli ne ha il dovere, deve avere anche il diritto di intervenire nella conduzione degli affari dello Stato. E questo fondava il concetto di suffragio universale che sarà proposto per la prima volta nel secolo successivo in Inghilterra dalla setta puritana dei *Levellers*. Occorreranno ancora molti eventi politici perché la proposta sia adottata nella pratica (in Inghilterra non lo sarà che alla fine del XIX secolo), ma sotto questo impulso del protestantesimo che metteva l'accento sulla responsabilità individuale del

¹¹ Vedere la nostra sintesi, P. Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, cit., p. 197-200.

credente, il suffragio universale farà ineluttabilmente il suo cammino in tutta l'Europa cristiana.

Facciamo un po' di ironia pungente. Se l'idea generale di pluralismo è greca e se, in compenso, è cristiana l'idea che anche il più insignificante dei cittadini debba essere ammesso a partecipare alle decisioni comuni, sarebbe meglio, forse, che le nostre società fossero un po' meno cristiane di quanto non siano. Poiché un suffragio ristretto o meccanismi che riservano i poteri essenziali a un'aristocrazia della conoscenza e del talento, forse permetterebbe una gestione dello Stato meno demagogica e più accorta, a beneficio anche dei non-votanti. È quello che pensarono, precisamente, tutti i più importanti pensatori politici greci del IV secolo avanti Cristo (Platone, Aristotele, Senofonte, Isocrate, Demostene...), ed è quello che pensano oggi anche i Cinesi, forse anche i Giapponesi, malgrado la loro adozione formale della democrazia all'occidentale. Solo che, se qualcuno suggerisse, in Europa, di non praticare più il suffragio universale o di sottrarre una parte delle sue prerogative, sarebbe istantaneamente boicottato, demonizzato come qualcuno che disprezza l'essere umano. Prova per assurdo che le mentalità europee sono cristiane...

La morale — Dopo tanti secoli di pratica religiosa, di azione sulle coscienze operata dal catechismo, di predicazione, di confessionale, è chiaro che la morale cristiana sia stata integralmente inglobata nei costumi della società europea. Questa presenza pregnante della morale cristiana nelle popolazioni d'Europa è così profonda che spesso è stato proprio in nome del cristianesimo che ci si è opposti alla Chiesa e al potere politico che la sosteneva. I millenarismi medioevali ne sono un esempio stupefacente. Essi volevano distruggere l'*establishment* religioso, politico e sociale per stabile al suo posto una società fraterna che resuscitasse la chiesa primitiva. In continuità con i millenarismi, i socialismi moderni si sono presentati come il cristianesimo realizzato, privo di ipocrisie e di egoismi. I socialisti prima di Marx, quasi tutti, hanno denunciato il capitalismo *come anticristiano*. La stessa massoneria, in prima fila tra le schiere anticlericali degli ultimi due secoli, può essere considerata a ragione come una eresia giudaico-cristiana, che conserva essenzialmente la stessa morale di fronte alla quale ha un debito che dovrebbe riconoscere. Oggi, in Europa, ed è uno di quei tratti per cui si tenta di contrapporre l'Europa all'America — si difendono sistematicamente le vittime e le minoranze, si ha orrore della guerra al punto di volere rinunciare unilateralmente alle politiche di difesa, si vuole soccorrere i poveri, accogliere tutti i disgraziati del mondo, anche quando questi poveri non fanno tutto ciò che possono per uscire dalle loro difficoltà. Che si ami o no questa Europa, decretare che essa non ha *radici cristiane* è un paradosso ridicolo.

I diritti dell'uomo — Dobbiamo infine sostenere che la perla dell'ideologia dell'Unione europea, la dottrina dei diritti dell'uomo, non poteva nascere che in una società cristiana.

La disputa che la Chiesa ha suscitato contro la *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo* del 1789 riguardava solo l'origine dei suddetti diritti. Il modo in cui i costituenti francesi li proclamavano sembrava in effetti escludere Dio, negare i Dieci Comandamenti, fare come se l'uomo fosse una sua propria creazione e potesse, con la sua sola autorità, stabilire qualsiasi regola morale o giuridica. Era inaccettabile per molti cristiani dell'epoca e lo è ancora oggi. In compenso, i diritti dell'uomo sono, in modo evidente, *sostanzialmente* cristiani. Proteggendo la persona umana individuale e le sue libertà dall'invadenza dei poteri dello Stato, essi entrano proprio nell'ambito di questa diffidenza nei confronti dello Stato peccatore di cui abbiamo precedentemente parlato. Soprattutto sono fondati sulla dottrina del diritto naturale che, benché d'origine greca e romana, è stata integrata dal cristianesimo nel corso dei secoli attraverso l'opera di san Tommaso d'Aquino e degli scolastici, poi di Francisco de Vittoria, Bellarmino, Suarez..., infine, dal lato protestante, di Grotius, Locke, in attesa dei Padri Fondatori dell'America. Si sarebbero molto sorpresi i rivoluzionari inglesi e americani che hanno redatto le prime Carte e stabilito i primi meccanismi costituzionali che proteggevano i diritti naturali dell'uomo, se si fosse detto loro che la natura non è stata creata da Dio, e che non è Dio che ha voluto che le libertà umane fossero rispettate. È proprio giurando sulla Bibbia, bisogna ricordarlo, che i responsabili politici americani si impegnano ancora oggi a rispettarle. Sull'esempio di questa America cristiana i Francesi del 1789, e al loro seguito l'Europa continentale, hanno promosso l'ideologia dei diritti dell'uomo.

Oltre alle prove teoriche che possiamo portare a sostegno di questa tesi, ci sono quelle che fornisce la storia. Quali regimi politici hanno più cinicamente e massicciamente violato i diritti dell'uomo se non quelli che sono stati i più anticristiani, i regimi comunista e nazista? E quali sono i paesi dove i diritti dell'uomo sono stati inglobati naturalmente nei costumi, se non quelli che hanno una cultura cristiana? Dov'è anzi il paese non cristiano che fa dei diritti umani veramente e incondizionatamente l'ideale politico supremo, come lo facciamo noi in Europa?

Non è un caso se, in tutti i paesi coinvolti o minacciati dai totalitarismi del XX secolo, i cristiani hanno avuto un ruolo importante e anzi preponderante nella lotta per le libertà e il ritorno alla civiltà. In Francia, la Resistenza è stata ampiamente cristiana, a cominciare dalla Resistenza spirituale dei gesuiti di Lione, l'équipe del *Témoignage chrétien* (*Testimonianza cristiana*) guidata dai Padri Fessard e da de Lubac. In Italia, la democrazia cristiana che era subentrata al fa-

scismo era stata fondata da un prete esiliato da Mussolini, don Sturzo. I resistenti tedeschi al nazismo sono stati il più delle volte dei cristiani militanti, i pastori Dietrich Bonhoeffer o Martin Niemöller (e tutta la “Chiesa professante”), i preti Alfred Delp, Bernhard Lichtenberg o Rupert Meyer, il vescovo Faulhaber, i laici Hans e Sophie Scholl (e migliaia di preti), così come la quasi totalità degli autori dell’attentato del luglio 1944 contro Hitler, fra cui il famoso colonnello von Stauffenberg che si rifaceva a san Tommaso e alla sua teoria del tirannicidio e che, anche se l’operazione *Valchiria* era destinata a fallire, voleva portarla a termine perché fosse almeno evidente davanti al mondo che era rimasto un pugno di giusti in Germania, e così Dio avrebbe risparmiato forse la sua patria come aveva pensato di risparmiare Sodoma¹². La Bibbia ha agito dunque, presente e attiva, fin dentro il quartier generale di Hitler. In seguito, nel 1945, è sotto l’egida dei cristiani Ludwig Erhard e Konrad Adenauer che la Germania ha iniziato il suo nuovo corso democratico. Di fronte al comunismo, ci fu Solgenitsin in Russia, Lech Wałęsa e Karol Wojtyła in Polonia, altri cristiani nella Germania dell’Est e in Cecoslovacchia nel decennio 1980–1990. Non bisogna dimenticare nemmeno che, proprio la nazione rimasta più cristiana d’Occidente, gli Stati Uniti d’America, durante i periodi totalitari, ha difeso l’ideale delle società libere, tutto sommato, con la maggiore costanza intellettuale e morale.

Dopo la caduta del muro di Berlino, la mattina stessa in cui gli abitanti di Berlino–Est uscivano, con o senza le loro utilitarie *Trabant*, dalle brecce del muro, una messa ecumenica fu celebrata in pompa magna alla *Kaiser-Wilhelm-Gedachtniskirche*, in presenza del Presidente della Repubblica Federale (e della mia modesta persona persa in una folla sterminata). Era un segno sorprendente. Si vedevano chiaramente *quali forze spirituali* avevano trionfato sui totalitarismi e ristabilito l’umanità e la civiltà nei loro diritti.

Non bisogna perciò dubitare minimamente dell’apporto cristiano alla cultura e all’identità stessa dell’Europa. È vero che, in una società largamente secolarizzata, l’apporto cristiano non è più così esplicito com’era nel passato. Esso tende a non essere presente nella società europea moderna che in modo occulto, come il sale nei cibi o la linfa nelle piante. Ma, è noto che, benché non sentiamo il gusto del sale in quanto tale, è la sua presenza nel cibo che gli dà gusto; benché non vediamo la linfa, è questa che nutre la pianta che vediamo. Possiamo dunque sostenere che, *quand’anche non ci fosse più un solo cristiano in Europa* — ciò che evidentemente non è vero; faccio questa ipotesi assurda solo per mettere in risalto la mia argomentazione — *resterebbe vero che c’è una dimensione intrinsecamente cristiana* della cultura europea. È questo e nient’altro quello che volevano dire i redattori della prima versione del *Preambolo della Costituzione*.

¹² Vedere il notevole «Figaro hors série» consacrato all’Operazione Walkyrie, sotto la direzione di M. De Jaeghere, gennaio 2009.

2. Il revisionismo anticristiano

Quindi, negare le “radici cristiane” dell’Europa, come si è fatto con la versione definitiva del testo, vuol dire commettere un *errore storico grossolano*, già di per sé grave in una società che pone una grande enfasi sullo spirito scientifico. È commettere un crimine politico di natura singolare, ma che ha almeno un precedente nella storia recente.

Pongo come tesi che la negazione delle radici cristiane dell’Europa ha qualcosa in comune con ciò che chiamiamo *revisionismo* o *negazionismo*, cioè la negazione della realtà della Shoah.

Questo accostamento può sorprendere, perché, evidentemente, i due fenomeni non sono della stessa portata e non sono affatto della stessa natura. Il revisionismo nega o minimizza un crimine contro l’umanità di cui sembra, anche solo per questo, farne implicitamente l’apologia e pensarne, senza inquietudine, l’eventuale ripetizione, mentre nessun crimine equivalente è stato ancora commesso contro i cristiani d’Europa.

Quello che c’è in comune nei due casi, tuttavia, è che queste manipolazioni della Storia tornano a gettare una maledizione sull’identità di una comunità, a negarne l’anima e a comprometterne l’avvenire. La negazione della Shoah tende a banalizzare le sofferenze degli ebrei e dunque a equiparare gli ebrei stessi agli altri popoli, ciò che a torto o a ragione essi rifiutano da più di due millenni. Il negazionismo, dunque, nega celatamente l’identità ebraica. Così, la negazione delle radici cristiane dell’Europa tende a trasformare gli Europei che si sentono cristiani — che siano credenti o che provino solo una simpatia per le tradizioni ricevute — in ospiti inutili e tendenzialmente sgraditi dell’Europa. Essa torna a imporre con forza all’insieme degli Europei, un’altra identità rispetto a quella che è realmente la loro. Un’identità, del resto, senza spessore e senza coerenza. Poiché essa sarebbe fondata solo sui “diritti dell’uomo”, la “democrazia”, eccetera, quei valori che sono presentati a torto come unicamente derivati dall’“Illuminismo”. Ma se questi valori sono apparsi nel contesto di società cristiane e sono nutriti di cristianesimo, chi può dire che essi potranno sopravvivere ancora in una società dove non si annuncerà mai più il Vangelo, dove si farà addirittura come se non fosse mai esistito¹³?

¹³ Cfr. l’interessante controversia che ha avuto luogo tra il cardinale Ratzinger e Jürgen Habermas nel 2004. Habermas poneva come tesi che una morale che rispetti le persone e le istituzioni democratiche può e deve fondarsi unicamente su l’“Illuminismo”. Il cardinale gli oppose delle argomentazioni di cui alcune fecero vacillare Habermas. Cfr. J. Habermas e J. Ratzinger, *Les fondements pré-politiques de l’État démocratique*, «Esprit», luglio 2004, tradotto dal tedesco da J.-L. Schlegel; J. Habermas, *Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la raison*, «Esprit», maggio 2007 (traduzione di un articolo della «*Neue Zürcher Zeitung*» del 10 febbraio 2007).

L'Europa non può essere fondata su una menzogna. Una costruzione politica così ambiziosa, così nuova, suppone che i suoi cittadini capiscano quello che hanno profondamente in comune, al di là delle regole formali che si possono sempre aggirare e interpretare. La posizione di Chirac, come ho detto, era essenzialmente motivata dalla preoccupazione di non urtare la popolazione musulmana già presente in Europa o i paesi musulmani candidati a far parte dell'Unione. Ora, ammettiamo che l'Europa sia destinata ad accogliere un'immigrazione notevole. Possiamo, in questo caso, ragionare in modo diverso da Chirac. Se vogliamo che queste popolazioni giunte da altre culture possano vivere con noi in armonia, bisogna che esse condividano la cultura della società che le accoglie e, perciò, che prima di tutto la conoscano. Come sarà possibile se le istituzioni ufficiali dell'Europa ne mascherano deliberatamente una parte essenziale? Sapendo che l'Europa deve al cristianesimo gran parte delle cose buone che gli immigrati vengono a cercarvi, quest'ultimi non farebbero meglio a scoprire davvero il cristianesimo, a studiare il suo messaggio religioso e morale, a interessarsi al suo culto e ai suoi dogmi, a scoprire i suoi eroi e i suoi santi? Organizzando il silenzio ufficiale sul cristianesimo, i responsabili dell'Europa chiudono loro *a priori* questa via e, dunque, rendono la loro integrazione insincera, precaria o impossibile. La colpa morale dei dirigenti europei — l'ingiustizia e l'insulto fatti ai cristiani d'Europa — si aggrava così di un sorprendente errore politico che a mio giudizio dipende dal carattere incorreggibilmente superficiale della mente di quei tecnocrati che pensano che la ragione vera della politica sia, con la scusa di non affrontare questioni sgradevoli, di non trattare mai quelle importanti.

Il risultato è stato il contrario di quello che essi speravano. L'opinione pubblica europea non ha capito un progetto di Costituzione che cominciava col negare quello che sentiva essere il solo vero denominatore comune dell'Europa dei 27. Non potendo, per questo, suscitare né entusiasmo né vera simpatia nell'opinione pubblica, il progetto è fallito e gli emuli di Machiavelli sono stati presi nella loro stessa trappola.

Il compito dei chierici, di coloro cioè che conoscono la storia e la cultura dell'Europa, è di porre con nuovi sforzi davanti all'opinione pubblica il problema dell'identità europea, di modo che, in occasione di eventuali prossimi progressi istituzionali dell'Europa, l'Unione sia obbligata a tenere un discorso nel quale gli Europei si riconoscano.

nemo@escpeurope.eu

(Traduzione dal francese di Chiara Maffi e Pierfrancesco Stagi)

Il “post–secolare” Un nuovo approccio cognitivo tra “fede e sapere”?

Un confronto critico con Jürgen Habermas

GIAN ENRICO RUSCONI

Università di Torino

ABSTRACT: In today’s terms, by *Post–secular* in philosophical perspective, one has to refer to Jürgen Habermas. By giving centrality to the *Public sphere’s* issue but at the same time starting from the existence of an inscrutable nucleus of the faith, Habermas intends to introduce a new perspective to the relation *Glauben und Wissen* — which in reality turns out to be problematic. It is particularly unclear how the layman can achieve a *cooperative translation of religious content* without getting to the heart of the matter. Habermas does not see the ambiguity because when speaking about bioethical issues he resorts to concepts of *human nature* and *biological natural fundaments* which are true metaphysical residuals.

KEYWORDS: Post–secular, Habermas, Public Sphere, cooperative translation, humane nature.

1. L’«età post–secolare» è comunemente associata all’idea del «ritorno delle religioni». Sembra un dato di fatto, ma è tutt’altro che univoco. Quale religione ritorna? La religione (cristiana, anzi cattolica per il nostro paese) acquista oggi rilevanza pubblica, sottacendo o mimetizzando i suoi contenuti teologici forti, quali sono stati codificati nella tradizione. O meglio, questi contenuti vengono evocati solo per essere resi funzionali alle raccomandazioni morali. Siamo davanti a una religione de–teologizzata compensata dall’enfasi su una “spiritualità” che si presenta con una fenomenologia molto variegata, che va dalla elaborazione tutta soggettiva di motivi religiosi tradizionali a terapie di benessere psichico.

Ma i dati di “verità” religiosa teologicamente qualificanti — rivelazione, salvezza, redenzione, peccato originale (per tacere di altri dogmi più complessi come la trinità o la doppia natura umana e divina di Cristo) che nella loro formulazione dogmatica hanno condizionato intimamente lo sviluppo spirituale e intellettuale dell’Occidente cristiano, sono rimossi dal discorso pubblico. Per i credenti rimangono uno sfondo e un supporto “narrativo” e illustrativo, non più fondante di ciò che resta della pratica rituale. Del resto,

ciò che davvero preme oggi agli uomini di Chiesa nel loro discorso pubblico è la tematica della «vita», della «famiglia» e i problemi di bioetica, quali sono intesi dalla dottrina ufficiale della Chiesa. La teologia che conta è una sorta di bioteologia, in polemica con gli sviluppi della scienza.

Quale rapporto esiste tra questa problematica e i dati teologici tradizionali diventati di fatto residuali? Mentre gli episodi evangelici sono presentati per lo più come storie moralmente edificanti, l'unico concetto teologico che è presente ancora in modo significativo nel dibattito pubblico è quello di creazione. Puntando decisamente su questo motivo (insieme con l'idea correlata dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio) la Chiesa cattolica ripropone la sua dottrina della «natura umana», di cui dice di essere competente, anzi «esperta», per tenere testa allo sviluppo delle biotecnologie e alle teorie radicali dell'evoluzione. Ma anche in questo caso, a differenza di altre età di rinascita religiosa, oggi non si vede nessuna innovazione teologica a livello di discorso pubblico (che qui ci interessa), ma solo la preoccupazione di rispondere a «domande di senso» soggettivo allo scopo di rassicurazione simbolica e identitaria

Se questa è la situazione, l'età post-secolare di cui si parla come rivincita della religione, lungi dal rappresentare la fine del processo di secolarizzazione, ne è un sottile proseguimento, forse addirittura un compimento.

Quando si parla di secolarizzazione occorre tenere presenti due dimensioni distinte anche se tra loro collegate. Da un lato c'è la secolarizzazione come processo storico che è stato costitutivo della modernità occidentale, componente essenziale dei processi di razionalizzazione che l'hanno caratterizzata e che si esprime nella mentalità secolare o laica nell'affrontare le grandi questioni politiche, nella costruzione dello Stato moderno culminante nella separazione tra Stato e Chiesa (secondo differenti formule a seconda delle culture politiche esistenti), nel comportamento economico, nello sviluppo della scienza e delle tecnologie. Sono i classici temi messi a fuoco da Max Weber, ad esempio, anche se in lui c'è una significativa oscillazione e incertezza semantica tra *Säkularisation* (come processo sociale, economico, giuridico-politico sino alla costituzione dello Stato moderno secolare, appunto) e *Entzauberung* (processo culturale più intimamente attinente alla forma della razionalità e al sentire religioso) — pur essendo entrambe forme della *Rationalisierung*.

L'altra dimensione della secolarizzazione, oggi di gran lunga prevalente nella letteratura e nella pubblicistica, è quella che segnala con indicatori di vario tipo la crescente disaffezione dalla religione (in particolare nella pratica e nella cultura religiosa), la sua emarginazione e privatizzazione, sino a ipotizzarne addirittura l'estinzione. È contro questa interpretazione che

recentemente si è affermata, con crescente successo, a livello internazionale, la tesi di una inversione di tendenza legata a una nuova visibilità e rilevanza collettiva delle religioni. È stata chiamata «età post-secolare». Si tratta di un processo tutt'altro che lineare e univoco, che solleva nuovi interrogativi.

2. Attorno a questa tematica è rilevante il contributo di riflessione di un filosofo e intellettuale di statura internazionale, Jürgen Habermas, cui è ormai d'obbligo riferirsi quando si parla di «post-secolare». Il filosofo-sociologo tedesco dà per acquisito il lungo processo storico della secolarizzazione che ha caratterizzato la formazione della modernità con quei tratti primari segnalati sopra. Non sente la necessità di rivisitare il nesso storico costitutivo tra moderno e secolarizzazione (come hanno fatto in modi diversi Karl Löwith, Hans Blumenberg o Carl Schmitt per fare tre nomi importanti). Habermas considera il processo di secolarizzazione come un dato storico positivo, irreversibile anche se nel contempo è in fase di «deragliamento». Non sente il bisogno di offrire riflessioni critiche sulle «modernità plurime» o «alternative» o «ibride» rispetto alla traiettoria occidentale, come suggeriscono gli studiosi delle esperienze non occidentali, ma anche quelli che applicano alla modernità il concetto di «nuovo tempo assiale», riscoperto per le grandi civiltà classiche. Anche Habermas parla del «tempo assiale» classico visto come «spinta cognitiva dal mito al logos» che ha caratterizzato le grandi religioni antiche insieme con la filosofia (metafisica) classica greca. Quell'origine comune rimane un riferimento vitale ancora oggi per il pensiero post-metafisico che

non può intendere se stesso se non include nella propria genealogia accanto alla metafisica anche le tradizioni religiose. In base a queste premesse sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni "forti" quasi fossero un residuo arcaico invece di illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero (...) Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza di ispirazione?¹

Certo, la società post-secolare prosegue oggi sulla religione «il lavoro che la religione ha condotto sul mito», ma «non più con l'ibrido intento di appropriarsene in modo ostile, bensì nell'interesse di contrastare, in casa propria, l'entropia strisciante della scarsa risorsa di senso»². Questa è imputabile

¹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. XI (ed. orig., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005).

² J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, p. 111 (ed. orig., *Glauben und Wissen*, in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001). Il saggio è alle pp. 99-112 che cito con qualche

anche a una secolarizzazione «deragliata» con la quale viene meno la capacità di integrazione solidale da parte dell'etica pubblica secolare. Si è creato anche un contrasto crescente tra uno sviluppo scientifico sempre più orientato al «naturalismo», di contro a una religione tentata da posizioni “fondamentaliste” anti-moderne». Si produce così uno stato di tensione «tra le forze della scienza e della tecnica e i poteri frenanti della religione della Chiesa». Si tratta per altro di un processo che va inteso non «come un gioco a somma zero», bensì come una situazione dall'esito aperto che offre alla religione l'opportunità di mettere a disposizione le sue risorse di senso.

Ma in questa situazione, nella società pluralista secolarizzata, i “credenti ragionevoli” si trovano davanti a un compito impegnativo. Devono infatti «elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con le altre confessioni e religioni; devono fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere, e devono infine affidarsi alle premesse dello Stato di diritto che si fondano su una morale profana».

Inutile sottolineare quanto serie siano queste condizioni avanzate dal filosofo ai credenti. Ma sono indispensabili affinché si crei quella «ragione pluralizzata dei cittadini» che realizza l'autentica dinamica secolarizzante che prende uguale distanza dal laicismo antireligioso e da tradizioni religiose chiuse in se stesse. Habermas quindi poggiando sulla propria posizione filosofica post-metafisica e agnostica ma «disposta a imparare dalla religione», invita credenti e laici (o non credenti o diversamente credenti) ad assumere un nuovo approccio cognitivo (*kognitive Einstellung*) in nome di una democrazia matura. Questa è per Habermas la sostanza positiva del post-secolare.

3.

Il motivo per cui mi occupo del tema *Glauben und Wissen*³, è il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che in essa cova. Soltanto il pensiero post-metafisico può tenere testa al disfattismo della ragione che incontriamo nell'esasperazione postmoderna della “dialettica dell'illuminismo” e nella “fede naturalistica nella scienza”. A me non interessa portare i discorsi e le esperienze religiose a un concetto filosofico adeguato. Non intendo neppure proporre una continuità fondante tra i convincimenti di fede della dottrina cristiana e i discorsi filosofici⁴.

leggera modifica.

³ Letteralmente «Fede e sapere». In realtà il termine *Wissen* è inteso ed effettivamente tradotto in italiano in vario modo: sapere, ragione, filosofia ecc. La traduzione più vicina alle intenzioni habermasiane è «ragione secolare».

⁴ J. Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, a cura di R. Langthaler e H. Nagl-Docekal, Wien, Akademie Verlag 2007, p. 367.

Queste dichiarazioni di Habermas fatte in uno dei suoi incontri con i teologi, delineano chiaramente l’orizzonte teorico e le intenzioni che muovono il filosofo nella sua rivalutazione della religione. È l’orizzonte del pensiero post-metafisico e della razionalità comunicativa, da lui elaborata ormai da decenni, che rinuncia esplicitamente a ogni approccio di filosofia delle religioni⁵.

Non è un’affermazione di poco conto: sembra infatti andare in direzione contraria alla intenzione spesso dichiarata di riprendere la strada de *La modernità come progetto incompiuto*⁶, di cui faceva parte anche una filosofia critica della religione. Abbandonare ogni forma di filosofia della religione, rinunciare alla pura fede razionale (*Vernunftglaube*) nel senso di Lessing e di Kant non significa operare una cesura decisiva con il «progetto del moderno»?

In effetti, assumendo l’esistenza di un nucleo impenetrabile e impenetrato della fede ma dando contemporaneamente centralità alla problematica della «sfera pubblica», Habermas dà al rapporto *Glauben und Wissen* e alla connessa separazione tra religione–di–chiesa e Stato secolare una prospettiva nuova ma molto problematica — come cercherò di mostrare.

Dichiarandosi “incompetente” sui temi teologici il filosofo si ritiene esonerato dall’entrare nel merito dei contenuti delle “verità di fede” o della loro razionalità — come invece aveva fatto Kant, verso il quale l’autore mostra considerazione grandissima (ma anche Max Weber con la sua “sociologia della religione” era in qualche modo entrato nel merito dei contenuti religiosi).

In questo modo però Habermas rinuncia a confrontarsi proprio con quello che sta più a cuore al credente — i contenuti religiosi e la loro genesi storica in forma dogmatica.

A me pare che questa riservatezza a fronte dei contenuti dogmatici della religione sia incompatibile con l’invito continuamente rivolto da Habermas a credenti e non credenti a modificare le loro reciproche disposizioni cognitive. Infatti come può verificarsi questo virtuale cambiamento cognitivo se non attraverso strumenti di confronto sulla dogmatica? Su che cosa devono “intendersi” credenti e non credenti se dalla *cognitive Einstellung* è esclusa la reciproca conoscenza dei contenuti di verità (di cui parla anche Habermas) che li dividono? Quella che sembra una matura posizione “post”-secolare

⁵ Nella introduzione a J. Habermas, *Philosophische Texte*, vol. 5: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009, leggiamo a p. 31: «Certamente anche una filosofia della religione, intesa come autointerpretazione razionale, con i mezzi della filosofia, di una fede praticata è una iniziativa meritevole. Ma il pensiero post-metafisico per il quale l’esperienza religiosa e il modo di credere religioso mantengono un nucleo impenetrato (*einen undurchsichtigen Kern*) deve rinunciare alla filosofia della religione. Non tenta neppure di ridurre il nucleo razionale delle tradizioni religiose a ciò che può essere acquisito di volta in volta secondo i propri standard tramite la traduzione nel parlare discorsivo».

⁶ Il saggio che porta questo nome è del 1980 ed è pubblicato in *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, pp. 444-464.

rischia di portare in sé una grave incongruenza per il nuovo «approccio cognitivo» tra credenti e laici che il filosofo propone.

Questo aspetto sfugge ad Habermas preoccupato che i cittadini credenti siano svantaggiati dalla pretesa eccessiva che viene loro avanzata, in una società secolarizzata, se si chiede loro di censurare la loro fede nel momento in cui accedono allo spazio pubblico. Si creerebbe in questo modo una dissimmetria inaccettabile tra cittadini credenti e cittadini non credenti. Al filosofo invece sta a cuore che nella sfera pubblica ci sia spazio adeguato all'espressione dei convincimenti etici che hanno il loro fondamento nella fede anche se sul loro contenuto di verità dogmatica rimane indifferente.

Questo atteggiamento non toglie che sia di fatto rimesso in gioco il ruolo dello Stato secolare su temi etici pubblicamente rilevanti, ad esempio nell'uso delle biotecnologie o, su un altro piano, nelle manifestazioni pubbliche delle religioni — dalla questione del velo islamico alla presenza del crocifisso nelle aule scolastiche ecc.

A questo proposito tuttavia va fatta una precisazione importante, che non viene sempre sufficientemente sottolineata nel dibattito corrente. Habermas distingue chiaramente tra l'accesso senza restrizioni allo spazio pubblico e la deliberazione in senso stretto che ha luogo nella sfera politica. In quest'ultima è consentito esclusivamente il linguaggio e il codice secolare/laico. Per questo Habermas parla — come vedremo — della necessità di un «filtro» tra le opinioni pubbliche e le decisioni legislative.

In realtà — anticipando qui un'altra obiezione al filosofo — Habermas non sembra rendersi conto che la distinzione tra spazio pubblico e sfera della deliberazione politica viene elusa quando nel corso del processo legislativo i credenti, per poter affermare pubblicamente la loro visione del mondo, fanno ricorso non già a espliciti assunti di fede, ma a concetti che vengono presentati come pertinenti alla «ragione naturale» — mentre sono pesantemente debitori ad assunti religiosi o quanto meno metafisici.

Habermas, che pure insiste sulla necessità di un pensiero post-metafisico, non coglie questo equivoco per la semplice ragione che lui stesso, quando parla ad esempio di problemi bioetici ricorre ai concetti di «natura umana» e di «fondamenti biologici naturali» che sono, più o meno consapevolmente, autentici residui metafisici.

In altre parole, il concetto di «natura umana» è il vero tallone d'Achille di tutta la costruzione post-metafisica habermasiana e quindi anche della sua apertura verso la religione. Non mettendo criticamente a fuoco il nesso che la religione-di-chiesa stabilisce tra i contenuti di fede e la sua dottrina sulla natura umana, il filosofo è convinto che i contenuti dogmatici di fede

possono essere epistemologicamente isolati e sigillati, per così dire, quando si entra nei processi della deliberazione politica.

Dopo queste anticipazioni critiche, riprendiamo l'analisi delle argomentazioni habermasiane.

4. Nelle prime pagine del saggio *Fede e sapere* Habermas afferma che intende riprendere questo «vecchio tema» per chiarire «la dialettica incompiuta della secolarizzazione occidentale» ovvero «il significato della secolarizzazione nelle nostre società post-secolari», e quindi affrontare i «rischi di una secolarizzazione che sta deragliando». Contestualmente annuncia la proposta di una «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» che sgravi i cittadini credenti dalla richiesta eccessiva di scindere la loro identità tra una componente pubblica e una privata.

In questo testo del 2000 il discorso habermasiano non ha ancora l'articolazione che acquisterà negli anni successivi, ma contiene già l'affermazione che «una scorretta esclusione della religione dalla sfera pubblica priverebbe la società di importanti risorse nella fondazione di senso». Di conseguenza i cittadini secolarizzati devono essere «sensibili alla forza di articolazione dei linguaggi religiosi. Il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari in ogni caso è fluido»⁷.

L'autore introduce qui una considerazione che colpisce molto i teologi.

Con il trasformarsi del concetto di peccato in quello di senso di responsabilità, con il trasformarsi della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane qualcosa è andato certamente perduto. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, uccisi, umiliati che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente⁸.

È chiarissima in questo tipo di sensibilità e in questo modo di esprimersi l'eredità di Adorno⁹. Ma Habermas riformula la prospettiva utopica ador-

⁷ J. Habermas, *Fede e sapere*, cit., pp. 106–107. In questo contesto c'è il riferimento tutto positivo a Kant che «ampliò il libero arbitrio trasformandolo in autonomia dando così il primo grande esempio — dopo la metafisica — di una decostruzione secolarizzante che insieme salva le tradizionali verità di fede. In Kant l'autorità dei comandamenti divini trova nel valore incondizionato del dovere morale una eco inconfondibile». Viene citata la *Prefazione* alla prima edizione della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1794), a cura di V. Cicerò e M. Roncoroni, Milano, Rusconi, 1996, p. 45: «La morale è fondata sul concetto dell'uomo in quanto essere libero, il quale però, appunto perché libero, vincola a un tempo se stesso, mediante la ragione, a leggi incondizionate. Pertanto, per conoscere quale sia il dovere dell'uomo, la morale non ha bisogno dell'idea di un Essere superiore, né ha bisogno, per indurre l'uomo a compiere questo dovere, di ricorrere a un movente diverso dalla stessa legge morale».

⁸ J. Habermas, *Fede e sapere*, cit., p. 108.

⁹ Cfr. T. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in *Stichworte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 20: «Niente della sostanza teologica resterà immutato. Tutti dovranno sottoporsi

niana nei termini di «potenziali semantici» della tradizione religiosa che attendono di essere valorizzati. Di fronte a tali potenziali una secolarizzazione, che non sia puramente distruttiva, deve attualizzarli nella modalità della «traduzione». L'esempio che l'autore offre nel contesto della problematica della bioetica e delle biotecnologie è l'idea religiosa dell'essere umano «creatura fatta a immagine di Dio» che contiene una «intuizione» che deve parlare anche al non credente che è «stonato» in materia religiosa. Il concetto religioso della intangibilità della creatura di Dio diventa per l'etica laica la «indisponibilità» del patrimonio genetico naturale.

Queste considerazioni vengono riprese e ulteriormente articolate nei saggi del volume del 2005 che si muove espressamente «tra naturalismo e religione»¹⁰. Uno dei motivi polemici costanti di Habermas riguarda quello che lui chiama «naturalismo», che ha meno a che fare con il concetto di natura e con la scienza naturale, quanto con una forma di fideismo scientifico naturalistico, appunto. Secondo Habermas invece «una nozione naturalistica adeguata dell'evoluzione culturale deve tener conto sia della costituzione intersoggettiva della mente sia del carattere normativo delle sue operazioni guidate da regole».

Il filosofo constata per altro che nel frattempo si è creata una fatale specularità tra «il crudo naturalismo», che può essere una conseguenza delle premesse scientifiche dell'illuminismo, e la reazione anti-illuministica della religione contemporanea che, forte della sua nuova posizione politica, è tentata di rompere con le premesse liberali presenti nell'illuminismo.

Una cultura politica che — vuoi riguardo alle ricerche sugli embrioni umani, vuoi all'aborto e al trattamento dei malati in coma — si polarizza in modo inconciliabile lungo la linea di frattura laicismo/religione mette alla prova il *common sense*. L'ethos civico liberale esige da ambo le parti l'accertamento riflessivo dei confini sia della fede che del sapere¹¹

A questo punto Habermas invoca una autorità laica ideologicamente imparziale che, costituita in Stato di diritto, garantisca la convivenza nella parità dei diritti di comunità religiose con i cittadini non credenti che hanno vi-

alla prova di entrare sul terreno secolare e profano». Id., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1994, p. 304: «La conoscenza non ha altra luce se non quella che emana dalla redenzione sul mondo».

¹⁰ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit.

¹¹ Credo che la traduzione italiana di *common sense* con «buon senso» possa qui indurre a qualche fraintendimento. Anche se il concetto di *common sense* in Habermas non è sempre chiaro, qui sta a indicare una opinione pubblica illuminata. Le incertezze dell'autore possono giustificare anche il fatto che il *Wissen* presente nella citazione possa venir tradotto con «scienza» anziché con un generico «sapere» razionale alternativo alla religione.

sioni del mondo incompatibili con i credenti. Ma la solidarietà necessaria alla loro convivenza non può essere imposta per legge.

Lo Stato liberale in quanto esige dai suoi cittadini un comportamento collaborativo al di là dei confini ideologici deve *presupporre* che gli atteggiamenti cognitivi a ciò indispensabili, sia da parte laica che religiosa, si siano sviluppati come risultato di processi storici di apprendimento. Non si possono produrre e governare tramite gli strumenti del diritto e della politica. Lo Stato liberale dipende a lungo termine totalmente da mentalità che non è in grado di creare in base alle proprie risorse.

5. Dal punto di vista laico/secolare la funzione principale che Habermas attribuisce alla religione è quella di testimoniare «una coscienza di ciò che manca». È questa un'espressione molto cara al filosofo. È anche il titolo di un piccolo volume che raccoglie i contributi di discussione in uno dei suoi tanti incontri pubblici¹².

Già l'inizio del suo saggio introduttivo è significativo: ricorda il funerale dello scrittore svizzero Max Frisch, agnostico dichiarato, che ha voluto essere sepolto in chiesa, sia pure senza rito religioso. «Si può capire questo gesto come espressione della melanconia per qualcosa che è irrecuperabilmente perduto. La modernità illuministica infatti non ha trovato alcun equivalente dell'elaborazione religiosa dell'ultimo rito di passaggio che conclude la storia di una vita». Il testo habermasiano continua con le tesi più volte illustrate della separatezza tra filosofia e teologia che non è tuttavia sinonimo di ostilità, bensì possibilità di dialogo («fa differenza se l'una parla all'altra o sulla testa dell'altra»).

A questo punto l'autore introduce un riferimento significativo al «tempo assiale». Anche se oggi la filosofia (post-metafisica) deve occuparsi essenzialmente delle competenze generali dei soggetti conoscenti, parlanti e agenti — afferma — rimane sempre significativa la convergenza con la religione del tempo assiale. È qui che nasce «la spinta cognitiva dal mito al *logos* (*kognitiver Schub vom Mythos zum Logos*)», è qui che la metafisica filosofica si mette al fianco delle immagini religiose del mondo, compreso quelle del monoteismo mosaico.

Nonostante ciò, nella prospettiva odierna la fede conserva per il sapere razionale sempre qualcosa di opaco (*etwas Opakes*), che non può essere né negato né semplicemente dato. Si genera così un confronto che può affinare la coscienza della società post-secolare per ciò che è rimasto inappagato/

¹² J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, a cura di M. Reder e J. Schmidt, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008. Il saggio è alle pp. 26–36, la replica pp. 94–107.

non riscattato (*unabgegoltenes*) nelle tradizioni religiose. La secolarizzazione dovrebbe acquistare allora la funzione non tanto di un «filtro» che sopprime i contenuti tradizionali, quanto quella di un trasformatore che converte e trasforma la corrente della tradizione («*ein Transformator, der den Strom der Tradition umwandelt*»).

Di fronte al disfattismo della ragione (*Vernunftdefätismus*) prodotto nell'inasprimento postmoderno della «dialettica dell'illuminismo» e nel naturalismo scienziato, solo il pensiero post-metafisico può tenergli testa. Quando non ha più la forza di risvegliare e mantenere viva negli animi profani «la coscienza per la solidarietà ferita nel mondo intero, la coscienza di ciò che manca di ciò che grida vendetta al cielo», allora la ragione pratica manca il suo compito.

È sorprendente tuttavia che Habermas, proprio dopo questa diagnosi che chiama in aiuto la religione, senta il bisogno di ripetere davanti a un pubblico qualificato di teologi la sua critica al discorso di Ratzinger tenuto a Ratisbona qualche anno prima.

Il Pontefice — dice — ha preso un inatteso atteggiamento critico contro la modernità, che è inaccettabile. Ha risposto negativamente alla richiesta avanzata dal pensiero secolare che la teologia cristiana si raffini davanti alle sfide della ragione moderna, post-metafisica. In poche battute il filosofo respinge l'analisi e l'elogio fatto dal Papa alla ellenizzazione del cristianesimo e alla sintesi scolastica tra metafisica greca e fede biblica presentata come vertice della armonia tra fede e ragione, con la condanna quindi della loro ri-polarizzazione che è tipica della modernità. Habermas ricorda al Pontefice che lo sviluppo filosofico e teologico da Duns Scoto al nominalismo non conduce soltanto al Dio-volontà/arbitrio anziché al Dio-*logos*, ma apre la strada alla scienza della natura moderna. La svolta trascendentale di Kant non porta soltanto alla critica delle prove tradizionali di Dio ma anche al concetto di autonomia della ragione che ha reso possibile la concezione moderna del diritto e della democrazia.

In altre parole, Habermas in polemica con Papa Ratzinger fa l'elogio della modernità, anche se nella replica che conclude il dibattito i toni tornano a essere pessimistici¹³. Le etiche secolari classiche infatti appaiono logorate. La morale razionale/ *Vernunftmoral* è sempre più impotente. Il suo «cognitivismo non produce stimolo alcuno per un agire collettivo solidaristico». Per questo il filosofo si attende impulsi positivi da una coscienza religiosa che entra in un nuovo rapporto con la ragione secolare. Ma il suo discorso è complicato

¹³ Ivi, pp. 94 ss.: «Un potenziale semantico inappagato/non riscattato (*abgegoltenes*) può trovarsi soltanto in tradizioni il cui nucleo mitico è stato trasformato, attraverso la spinta cognitiva del tempo assiale, in un pensiero della trascendenza, ma non è stato ancora del tutto dissolto nell'accelerazione dei moderni rapporti di vita».

e faticoso nel tentativo di tenere insieme tante diverse esigenze¹⁴. E conclude con la rinnovata pretesa/esigenza della incondizionatezza (*Unbedingtheit*) della ragione. Un pensiero reso sobrio dall'approccio post-metafisico tiene fermo alla «incondizionatezza di una rivendicazione di ragione (*Vernunftanspruch*) di fatto irrinunciabile».

6. I teologi tedeschi apprezzano molto Habermas. Un volume interamente dedicato al suo pensiero riassume, in apertura, con molta cura tutte le questioni che il filosofo solleva:

In che misura una società secolare ha bisogno di tradizioni religiose per la vitalità dei valori che la sostengono; in che misura convinzioni religiose possono essere fatte valere come tali nella sfera pubblica secolare ovvero hanno bisogno della loro traduzione in un linguaggio universale, dunque secolare, che non è legato a presupposti religiosi; se la religione può essere in generale un tema di filosofia post-metafisica; se d'altro lato la teologia ha il dovere di offrire una fondazione della fede nelle condizioni del pensiero post-metafisico; se la filosofia anche nelle condizioni di un pensare post-metafisico non deve ammettere il proprio limite con il riconoscimento di un "contributo" teologico alla ragione comune; se infine le religioni a partire dalle fonti della propria tradizione di fede non debbano sviluppare un'argomentazione per un'adesione di principio alla secolarità¹⁵.

I teologi più attenti naturalmente si rendono conto che la riflessione di Habermas non risponde a una "conversione" ma a dinamiche interne del suo pensiero. Da parte sua lo studioso reagisce molto lusingato alle "offer-te" di alcuni di loro di fare ulteriori passi in comune, ma è molto attento e onesto nel non essere frainteso («sono diventato vecchio ma non devoto»)¹⁶. Non nasconde la sua istintiva "simpatia" per alcune posizioni religiose e teologiche — dall'idea di creazione alle riflessioni sul male e sul peccato da lui accolte come «intuizioni» — ma nel contempo si rifugia nella propria «incompetenza teologica».

¹⁴ Ivi, p. 101. Alcune pagine prima leggiamo, ivi, pp. 98–99: «Se uno sguardo mutato sulla genealogia della ragione aiuti il pensiero post-metafisico nella soluzione del problema sollevato da Kant o ci faccia capire meglio la diagnosi della desolidarizzazione — è una questione che lascio esplicitamente aperta».

¹⁵ K. Wenzel e T. M. Schmidt (a cura di), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. M., Herder, 2009, p. 8. Cfr. anche M. Kühnlein, *Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas*, «Theologie und Philosophie», 84 (2009), pp. 524–546; H.–L. Ollig, S.J., *Habermas im Religionsdiskurs*, «Theologie und Philosophie», 83 (2008), pp. 410–425.

¹⁶ M. Funken (a cura di), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Darmstadt, Primus Verlag, 2008, p. 185

L'onestà intellettuale di Habermas nasconde, in verità, punti deboli del suo ragionamento che spingono qualche teologo a invitarlo ad uscire dal suo agnosticismo. Così un teologo dopo aver sottolineato positivamente il nesso tra le tesi habermasiane e quelle che lui chiama le «intuizioni» fondamentali della dottrina cristiana della creazione, dopo aver apprezzato l'imperativo etico laico che si oppone a ogni intervento sul materiale genetico e quindi la congruenza tra l'uomo "immagine di Dio" e l'idea laica della libertà della autodeterminazione umana, rivolge al filosofo una serie di domande dirette. «Se la possibilità dell'esistenza di Dio non può essere esclusa teoricamente, perché non rischiare la scommessa di Pascal che sta alla fine delle sue riflessioni sulla ragione? Non è forse questa l'alternativa moralmente prescritta anziché il definitivo adattamento alla immanenza come unica alternativa?». Può essere vero, come dice Habermas, che i potenziali semantici della religione che parlano della speranza, della salvezza dalla morte, sono oggi in fase di esaurimento e di stanchezza, ma il teologo ritiene legittimo tenere aperto il pensiero di Dio. «Sin tanto che è pensabile il pensiero di un Dio che salva e riconcilia dalla morte, "il fattuale non può sviluppare alcuna normatività"». Dal momento che la morte non è sopportabile, la ragione filosofica deve aprirsi al pensiero di Dio». Qui si toccano i confini della traducibilità dei potenziali semantici della religione nel discorso laico agnostico. «Per la ragione che traspone l'ipotetico pensiero di un Dio che salva in una speranza reale, rimane solo il salto nella fede»¹⁷

Habermas reagisce con molta cortesia alla proposta del teologo, ma resiste al suo amichevole eppur insidioso tentativo di falsificare l'ipotesi filosofica della non esistenza di Dio.

Mi chiedo se su questo punto filosofi e teologi parlino della stessa cosa. Qui mi sembra opportuno l'avvertimento di Wittgenstein di prestare attenzione alle differenze dei giochi linguistici. L'interpretazione ontologica dell'esistente cambia con l'ambito di applicazione. Ci sono numeri e contenuti semantici non nello stesso senso in cui ci sono espressioni simboliche o oggetti fisici.

Se l'esistenza di Dio è attestata da quel tipo di fiducia che il suo amore premuroso risveglia nell'animo di persone sensibili preoccupate del loro bene, e se questa fiducia si orienta all'affermazione di una condizione che trascende ogni evento mondano, non è forse comprensibile che affermazioni sull'esistenza di un tale "dirimpettaio", che è presente soltanto nella dimensione della dedizione e della promessa, producano un certo disorientamento?¹⁸.

¹⁷ Magnus Striet, in H.-L. Ollig, S.J., *Habermas im Religionsdiskurs*, cit., p. 419.

¹⁸ Ivi, p. 420.

Il discorso è un po' contorto ma intende sostenere che l'apertura verso la religione non è in contraddizione con l'agnosticismo, con l'astensione dal giudizio su “ciò che è vero o ciò che è falso” nella religione stessa. I «contenuti cognitivi della religione» e i «potenziali semantici di verità» presenti nelle religioni tramandate hanno valore esclusivamente nella loro funzione etica. La trascendenza di cui parla Habermas è sempre e soltanto una trascendenza immanente «dall'interno» (*Transzendenz von innen*)¹⁹.

Ma a questo punto — riprendendo la nostra obiezione di fondo, ci chiediamo — che cosa significa esattamente «reciprocità cognitiva» tra credenti e non credenti? Che cosa possono propriamente «apprendere» gli uni dagli altri? Che cosa deve o può essere «tradotto» tra linguaggio religioso e linguaggio secolare? Che senso ha la «traduzione» se il nucleo profondo della fede — a detta dello stesso filosofo — rimane per lui «opaco» e quindi in traducibile? Come si possono “tradurre” contenuti di verità cui il laico a priori non accede e non intende accedere?

In realtà la fortunata metafora della «traduzione», che piace tanto anche agli uomini di Chiesa, è ingannevole. Tradurre infatti significa dire con parole di un'altra lingua lo stesso concetto e il suo contenuto che è espresso nella lingua che va tradotta. La traduzione è un'operazione semantica che riguarda i contenuti. Dal momento che Habermas è agnostico e quindi non si cura del contenuto religioso (che, per altro, è da lui identificato innanzitutto nella “rivelazione” cristiana) siamo davanti a una «traduzione» che manca l'essenziale di ciò che dovrebbe essere tradotto.

Un significativo esempio di traduzione è rintracciabile nell'opera habermasiana nel contesto del dibattito sulla bioetica, quando ne *Il futuro della natura umana* il filosofo traduce il concetto religioso di «sacralità» della vita, in quanto creata, in quello laico di «indisponibilità» del patrimonio genetico naturale. Ma più che una traduzione dalla teologia all'etica si tratta di uno scarto epistemologico. Tra l'idea (metafisica) dell'uomo «immagine di Dio» e il principio etico della «intangibilità» dei diritti dell'uomo il percorso concettuale è tutt'altro che lineare.

In effetti — come abbiamo già detto — quando Habermas parla della disponibilità ad apprendere dalla religione non intende una qualche forma di accoglimento dei suoi contenuti di verità, ma il riconoscimento della loro efficacia morale nella lotta contro il naturalismo scienziato e contro «il disfattismo della ragione» (anche se questo concetto potrebbe essere «tradotto» in codice religioso come «relativismo»).

¹⁹ J. Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione in Kant*, in *Tra scienza e fede*, cit., pp.143–144: «Con il concetto di “trascendenza” la filosofia circoscrive il carattere abissale e originario di quell'utopica energia volta alla “fondazione del sommo bene”, sulla cui fonte una ragione detrascendentalizzata non pretende più alcun potere. Essa può ricostruire discorsivamente soltanto una trascendenza dall'interno».

Habermas prende molto sul serio la funzione etica della religione, dichiarata senz'altro insostituibile per creare un'etica pubblica solidale. Con la semantica stessa dei suoi contenuti dogmatici contribuisce alla formazione di una autentica «comunità di cittadinanza». Con questa posizione, Habermas riconosce alla religione una rilevanza pubblica insostituibile, accompagnata dal riconoscimento della razionalità/ragionevolezza della fede, discostandosi con ciò espressamente e polemicamente dal “laicismo” che potrebbe coltivare anche un atteggiamento di benevolo opportunismo verso la religione ma le nega ogni forma di razionalità.

Detto questo, le argomentazioni di Habermas hanno un limite di fondo la cui rilevanza sembra sfuggire ai suoi interpreti religiosi e laici. Dal momento che ai suoi occhi la religione vale solo se i suoi «contenuti dogmatici di verità» si trasformano in contenuti etici di verità, siamo davanti a una religione virtualmente de-teologizzata — nel senso che abbiamo detto all'inizio di questo saggio. Se non si è realizzata la secolarizzazione radicale quale era attesa da un certo tipo di illuminismo, non si assiste neppure al ritorno puro e semplice della buona vecchia religione tradizionale con le sue verità dogmatiche. Assistiamo a una profonda mutazione di quella che storicamente è stata intesa come religione, al di là di degli atteggiamenti e dei comportamenti dei credenti, sui quali ci tengono informati le indagini dei sociologi e degli psicologi.

7. Da quanto abbiamo detto sin qui, risulta evidente il ruolo cruciale che nella argomentazione habermasiana hanno i concetti di «verità», di «potenziali semantici di verità», di «analogie-di-verità» delle norme morali. Sono concetti presenti e conservati nel discorso religioso e resi disponibili alla loro traduzione nel codice secolare, laico. Ma mentre nel caso della religione (cristiana) si tratta di una “verità rivelata”, di valore assoluto, nel pensiero secolare si tratta di costrutti basati sull'idea che la verità sia prodotta dallo scambio di ragioni nel *Diskurs* e con la convinzione che la garanzia dell'incondizionatezza di questa verità sia data soltanto tramite un'intesa discorsivamente mirata e linguisticamente mediata.

Queste affermazioni sono ampiamente articolate nella teoria della razionalità comunicativa, che è la filosofia habermasiana a partire dalla *Teoria dell'agire comunicativo* degli ottanta e arriva sino alla produzione degli anni duemila nella sua persistenza post-metafisica. Così in *Il futuro della natura umana* leggiamo:

L'incondizionatezza della verità e della libertà è un presupposto necessario delle nostre pratiche, ma al di là degli elementi costitutivi della nostra forma di vita non godono di alcuna garanzia ontologica. L'indisponibile (*das Unbefügbare*), da cui noi

soggetti capaci di linguaggio e azione dipendiamo, date le premesse di un pensiero post-metafisico non possiamo identificarlo con un "Dio nel tempo"²⁰.

Con questa sistemazione concettuale, ripetuta in innumerevoli varianti, Habermas prosegue a suo modo la linea francofortese sintetizzata in una proposizione di Adorno: «Dopo tutto quanto è successo, la filosofia non deve più crederci padrona dell'assoluto. Deve anzi, per non tradirlo, proibirsi persino di pensarlo. Nello stesso tempo, tuttavia, non deve tollerare nessuno sconto sul concetto enfatico di verità. Questa contraddizione è il suo elemento»²¹. Lo sforzo di Habermas è proprio quello di tenere testa a questa contraddizione con la sua filosofia della ragione comunicativa post-metafisica.

Ma il lettore si trova in difficoltà davanti ad alcune modalità in cui in Habermas compaiono i concetti di incondizionatezza, verità e assoluto. In un passaggio importante de *Il pensiero post-metafisico* si legge:

Il momento della incondizionatezza che viene conservato nei concetti relativi al discorso della verità fallibile e della moralità non è un assoluto, è semmai un assoluto fluidificato in procedimento critico. Soltanto mediante questo residuo di metafisica (*Rest von Metaphysik*) noi teniamo testa alla trasfigurazione del mondo mediante verità metafisiche — ultima traccia di un *Nihil contra Deum, nisi Deus ipse*. (...) La ragione comunicativa deve rinunciare alle asserzioni paradossali della metafisica negativa, cioè che il tutto è il non-vero, che tutto è contingente, che non esiste affatto alcuna forma di consolazione. La ragione comunicativa non proclama la sconsolatezza per il mondo abbandonato da Dio né si arroga il diritto di essere in qualche modo consolatoria. Essa rinuncia anche all'esclusività. Fintantoché la ragione comunicativa, nel medium dei discorsi motivanti, non riesce a trovare espressioni migliori per ciò che la religione può dire, essa coesisterà addirittura con questa mantenendosi riservata senza sostenerla o combatterla²².

In questo brano ci sono espressioni che non possono essere passate sotto silenzio. Nell'affermazione di «un assoluto fluidificato in procedimento critico», un concetto cruciale e centrale del pensiero filosofico come quello di «assoluto» viene disinvoltamente trasformato («tradotto»?) in una immagine fisica («fluidificazione»). La stessa immagine viene usata dall'autore per un altro concetto, non meno impegnativo, quando parla di «sovranità comunicativamente fluidificata»²³. Queste e altre metafore o immagini hanno un posto

²⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 14 e pp. 13 (traduzione in parte modificata).

²¹ La citazione di Adorno, tolta da *Eingriffe* (1963), apre l'introduzione di Habermas ai suoi *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 17, intitolata *A che cosa serve ancora la filosofia?* (1971).

²² J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 181-182.

²³ Ripubblicando nel 1990 la sua importante opera dei primi anni sessanta, Id., *Strukturwandel der*

strategico decisivo nelle argomentazioni habermasiane. Pensiamo all'espressione «colonizzazione dei mondi vitali», che ha un ruolo centrale nella *Teoria dell'agire comunicativo*. Che cosa ha di filosoficamente/logicamente pregnante questa espressione che ha avuto un impatto comunicativo importante nella fortuna del pensiero habermasiano?

Lo stesso vale oggi per l'immagine del «filtro» o del «trasformatore» attraverso il quale nelle istituzioni statali, che presiedono alla deliberazione politica, vengono elaborati e tradotti in codice secolare i contributi che provengono non solo dalle credenze religiose ma più in generale dalla «babilonica confusione linguistica della sfera pubblica». In questo caso il filosofo non dice che cosa si debba intendere esattamente con «filtro» o «trasformatore» — se una istituzione, una cultura politica o un'operazione di natura mediatica. Non contesto al filosofo il ricorso alle metafore, ma prendo atto che Habermas, il filosofo del linguaggio, sensibile alle forme della *Lebenswelt* sul cui sfondo soltanto le metafore acquistano il loro senso, non sente mai il bisogno di mettere criticamente a tema questo procedimento.

La vittima più importante di questo atteggiamento è il concetto di *mythos* verso il quale Habermas si mantiene diffidente nell'intero suo percorso intellettuale pur con qualche oscillazione. Parlando di «intrico di mito e illuminismo» alla fine del suo saggio su Horkheimer e Adorno, scrive:

Le convinzioni si formano e si affermano in un *medium* che non è “puro”, che non è liberato, a guisa delle idee platoniche, dal mondo dei fenomeni. Solamente un discorso che lo riconosca è in grado di liberarsi ancora dall'incanto del pensiero mitico, senza perdere la luce dei potenziali semantici conservati anche nel mito²⁴.

Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 (tradotta in italiano con *Storia e critica dell'opinione pubblica*, traduzione di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Roma-Bari, Laterza, 2006) ne dà una rilettura critica impegnativa. Chiude il cerchio tra «opinione pubblica», «teoria critica» e «razionalità comunicativa» e «potere comunicativo». È un tipico esempio di rivisitazione ed elaborazione della continuità del proprio pensiero. «Mi sono proposto — scrive — di collocare più in profondità i fondamenti normativi della teoria critica della società. La teoria dell'agire comunicativo deve mettere in luce il potenziale razionale presente nella prassi comunicativa quotidiana. Si apre così la strada per una scienza sociale che procede in modo ricostruttivo, che identifica su larga scala i processi di razionalizzazione culturali e sociali». Proprio in questo contesto l'autore parla di «sovranità comunicativamente fluidificata che acquista validità nel potere dei discorsi pubblici, che rivelano temi di rilevanza sociale generale, interpretano valori, contribuiscono alla soluzione di problemi, producono buone ragioni e svalorizzano le cattive ragioni. I discorsi non comandano. Producono un potere comunicativo che non può sostituire quello amministrativo ma può solo influenzarlo. Questa influenza si limita alla creazione e alla sottrazione di legittimazione». Questa citazione mostra come Habermas introduca il «potere comunicativo» saldando insieme paradigmi precedentemente elaborati (comunicazione, discorso, legittimazione) senza disdegnare un linguaggio fortemente metaforico di cui l'autore non percepisce la problematicità — come dicevamo sopra — nel momento in cui respinge con irritazione ogni concessione alla metaforica «mitica».

²⁴ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 134.

Il discorso di Habermas sembra contenere questo riconoscimento quando parla appunto di «potenziali semantici» del mito prima ancora dei «potenziali semantici di verità» della religione. Ma su questo passaggio decisivo non troviamo riflessioni articolate.

In una pagina cronologicamente lontana (scritta nel 1963) dedicata a Karl Löwith, troviamo in forma interrogativa la seguente riflessione: «Non potremmo pensare che proprio la secolarizzazione e la demitologizzazione delle proposizioni di fede evidenzia il momento di verità contenuto nel mito?»²⁵. In realtà poi questo «momento di verità contenuto nel mito» viene lasciato cadere da Habermas che — a partire dalla seconda metà degli anni settanta — sarà attento ai potenziali di verità presenti non già nel mito ma nella religione, che attendono di essere riconosciuti dalla ragione secolare. Così nella sua opera teoricamente fondante, la *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), leggiamo che le funzioni social-integrative ed espressive messe a disposizione dalla religione, dalle sue immagini del mondo e dalla sua prassi rituale, nel processo della modernizzazione sociale «passano nell'agire comunicativo, per cui l'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato». Nell'importante saggio del 1987, *Metaphysik nach Kant*, leggiamo senz'altro che «come europei non possiamo capire davvero concetti come moralità ed eticità, persona e individualità, libertà ed emancipazione senza appropriarci della sostanza del pensiero della storia della salvezza d'origine ebraico-cristiana»²⁶.

8. Prima di chiudere, vorrei avanzare ancora due considerazioni critiche. La prima riguarda l'accento al «residuo metafisico» fatto da Habermas sopra, in un passaggio argomentativo tutt'altro che secondario parlando di incondizionatezza. Stupisce che l'autore e i suoi interpreti più simpatetici²⁷

²⁵ J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, cit., p. 166. Il testo prosegue: «Se il mondo naturale entro cui la specie umana si riproduce è del tutto contingente, vale a dire se esso non poggia più segretamente su un *logos* eterno, allora la storia può effettivamente diventare il processo di una "creazione" recuperata e fatta valere, per così dire a posteriori. A partire dal contesto della natura — e andando al di là di esso — la storia diventa la formazione culturale del mondo umano per opera dell'uomo stesso. Decifrato così il mito della creazione diventerebbe persino compatibile con il naturalismo pagano».

²⁶ J. Habermas, *La metafisica dopo Kant*, in *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 65.

²⁷ Leonardo Ceppa l'interprete italiano più penetrante, preciso e simpatetico di Habermas, esaminandone la filosofia politica scrive in Id., *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani*, Torino, Trauben, 2009, pp. 132-133: «Qual'è la ragione ultima della revisione habermasiana del liberalismo rawlsiano? A nostro avviso, essa va cercata nella dimensione *ontologica* del normativismo habermasiano. Il nervo dell'argomento habermasiano sta nella possibilità di *liquefare il potere* nel crogiuolo della ragione comunicativa, raggiungendo discorsivamente il trascendente punto di vista (platonico-kantiano) della universalità normativa». Ceppa dopo aver riconosciuto la «dimensione ontologica del normativismo» habermasiano — senza per altro reagire criticamente rispetto all'approccio post-metafisico — non sembra turbato dall'espressione «liquefazione del potere».

non abbiano sentito il bisogno di approfondire criticamente questa affermazione. Soltanto Thomas M. Schmidt, filosofo della religione, ha messo a fuoco con chiarezza che «la filosofia della religione post–metafisica rimanda a quell’ultimo resto di metafisica senza il quale neppure il pensiero post–metafisico sarebbe un filosofare, ovvero all’incondizionata credenza nella inevitabilità/inaggirabilità della prassi discorsiva propria di una specie di esseri razionali»²⁸.

In realtà su un “residuo metafisico” è costruita anche l’analisi del libro *Futuro della natura umana* (su cui tornerò nell’*excursus*) ma in una prospettiva molto differente. Qui infatti il punto di partenza dell’analisi è l’evidenza che l’essere–uomo possiede una insopprimibile dimensione fisica, materiale, identificata nel caso specifico nel patrimonio genetico. Gli individui sono «esseri di natura» dotati di «fondamenti biologici naturali». Mentre nella visione religiosa (o della filosofia tradizionale) a questa dimensione viene assegnato un significato e valore meta–fisico nel senso letterale del termine, collegato all’idea dello *status* di creatura dell’uomo (cui si collega una dimensione di sacralità), nella visione secolare a essa si associa l’idea della dignità intangibile dell’uomo e quindi la indisponibilità del patrimonio genetico. «Solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica l’essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione»²⁹ — dunque come essere morale dotato di dignità intangibile.

Come si vede alla persona dotata di ragione che si esprime nella comunità linguistica sono attribuiti un «essere di natura» e «fondamenti naturali della vita» senza che ci si chieda se e come essi siano congruenti con l’impianto post–metafisico. Già in precedenza nel pensiero habermasiano era presente quello che alcuni interpreti avevano chiamato «naturalismo debole» — espressione che l’autore alla fine fa propria per collocarsi a equidistanza tra il naturalismo scienziato e l’approccio metafisico dichiarato. Ciò che colpisce in questa sua posizione non è tanto la sicurezza con cui la natura–corpo entra a far parte del quadro teorico dell’agire comunicativo habermasiano quanto la sua postulata immodificabilità. È difficile negare che siamo davanti a un residuo metafisico.

Concludo aggiungendo che non capisco come si possa dichiarare, come fa Habermas, che i concetti chiave dell’etica comunicativa laica razionale discendono dall’idea della «salvezza» di radice giudaico–cristiana e insieme dichiararsi indifferenti rispetto all’analisi dei contenuti dell’idea stessa di sal-

²⁸ T. M. Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, cit., p. 39.

²⁹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 37

vezza che hanno condizionato i modi della sua trasmissione secolarizzata. Non capisco come si possa sostenere che i potenziali semantici di verità contenuti nella tradizione cristiana siano traducibili e virtualmente attivi e insieme dichiararsi incompetenti circa la forma dogmatico-teologica in cui questi sono stati storicamente formulati e oggi vengono depositati nelle formule rituali della religione-di-chiesa giunte sino a noi. Insomma non mi è chiaro come si possa fare una «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» senza entrare nel loro merito.

A questo proposito vorrei fare un'ultima considerazione, che può apparire impertinente. Se si chiedesse ad Habermas se anche l'Islam contiene «potenziali semantici» valorizzabili per una società democratica matura, risponderebbe in modo affermativo, senza provare alcun imbarazzo davanti alla inconciliabilità teologica dei sistemi religiosi cristiano e islamico e soprattutto davanti alla estraneità dell'Islam all'idea occidentale di *logos* e razionalità. Le pagine scritte da Habermas sulla «dialettica della secolarizzazione» nella società post-secolare per cercare un rapporto ottimale tra democrazia e religione riguardano espressamente anche l'Islam, più esattamente i musulmani emigrati in Europa. Ma temo che il suo approccio generoso verso le religioni che si astiene dalla presunzione di giudicare i loro contenuti dogmatici, ottenga paradossalmente l'effetto opposto. Che senso ha infatti il dialogo tra le culture e/o le religioni se non entra nel merito della loro verità? Il rispetto e l'attenzione reciproca, garantita da una democrazia matura post-secolare, è la precondizione del dialogo — non la sostanza del dialogo intellettuale. Il concetto di *kognitive Einstellung* di cui parla Habermas è molto più esigente di quanto non sospetti.

Excursus

"I fondamenti biologici naturali". Il residuo metafisico nel pensiero post-metafisico di Habermas

Ne *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*³⁰ Habermas intende mostrare come le questioni della bioetica siano affrontabili e risolvibili in modo soddisfacente soltanto in una «etica della specie», «da cui dipende la possibilità di continuare a intenderci come autori indivisi della nostra storia di vita in mutuo riconoscimento». L'autore definisce questo suo approccio come «post-metafisico», criticamente aperto agli sviluppi della scienza ed esplicitamente differente da quello ontologico, metafisi-

³⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit.

co-teologico rappresentato soprattutto dalla dottrina delle chiese cristiane. Nei confronti di questa dottrina tuttavia il filosofo non assume mai toni polemici, anzi segnala grandi aperture dichiarando che le religioni sono «importanti risorse di fondazione di senso» e il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è molto fluido. Possiamo anticipare che le raccomandazioni finali della posizione habermasiana — pur dichiarandosi pienamente secolarizzata — portano a un atteggiamento estremamente prudente e conservatore su tutta la problematica bioetica, che avvicina di fatto l'autore alla dottrina delle chiese su alcuni punti non secondari (come la condanna della diagnosi di preimpianto). Habermas dichiara di procedere senza riferimenti ontologici (in particolare nel concetto di persona) e senza la normatività che ne deriva, appellandosi esclusivamente alla normatività etica intrinseca all'agire di soggetti capaci di linguaggio e di azione che mirano all'intesa reciproca, fondamento dell'etica pubblica. Parla di «comunità linguistica» in cui agiscono e parlano individui che sono «esseri di natura» dotati di «fondamenti biologici naturali». In questo contesto la «sfera pubblica» va intesa sia filosoficamente come sede della intersoggettività dell'intendersi, sia empiricamente come l'insieme dei sentimenti, delle emozioni, delle paure che l'opinione pubblica nutre di fronte ai problemi della genetica. Il filosofo è preoccupato del fatto che «l'ingegneria genetica dispiega una dinamica che minaccia di travolgere i lenti processi di rischiaramento normativo che hanno sede nella sfera pubblica». Ciò che sta a cuore all'autore è che «l'autotrasformazione genetica della specie» rimanga un mezzo per accrescere l'autonomia individuale, non metta a repentaglio «l'autocomprensione normativa» delle persone che si portano, si devono portare mutuo rispetto. Questa «autocomprensione normativa» viene messa in pericolo da quella che il filosofo chiama «eugenetica liberale». La strategia argomentativa del filosofo è quella di confrontarsi con l'ipotesi estrema della genetica costruttivista, positiva o «liberale» (così definita perché i suoi criteri seguono gli insindacabili desiderata del committente/genitore nel definire il *design* dell'individuo da produrre). Anche se questa tecnica ingegneristica è ancora lontana dal realizzarsi, solleva problemi etici dalla cui decifrazione Habermas trae indicazioni per questioni che hanno un'immediata rilevanza pratica e giuridica oggi — come la sperimentazione sugli embrioni e la diagnosi di preimpianto. Il filosofo teme infatti che le tecniche già oggi praticabili possano «rompere l'argine» verso manipolazioni assai più radicali domani nella prospettiva di un allevamento razziale e selettivo dell'uomo. Da questo punto di vista, l'autore intende offrire una base filosofica a «intuizioni» istintive, a sentimenti spontanei di ripulsa della gente comune davanti ai procedimenti eugenetici. Si tratta di «reazioni

emotive che esprimono non tanto una indignazione morale quanto una sorta di ripugnanza di fronte a qualcosa di osceno. Un capogiro che ci afferra quando un terreno che credevamo sicuro ci sfugge da sotto i piedi»³¹. Dietro a queste espressioni fortemente drammatiche, che intendono interpretare sentimenti (presuntivamente) diffusi, di «senso comune», il filosofo fa la sua operazione più decisiva e teoricamente più problematica: introduce come dato di evidenza l'esistenza di «fondamenti naturali della vita» che sono nel contempo fondamenti «normativi». Il nesso naturale–morale è dato qui per ovvio. O meglio, il nostro essere di natura (*Naturwesen*) rappresenta un dato, anzi «un prerequisito» della coscienza morale che ora va messo a tema più di quanto non sia stato fatto sinora.³² La nuova consapevolezza del nesso tra essere morale ed essere naturale nasce sotto l'impulso dello sviluppo scientifico³³. La scoperta della «natura che noi siamo» e della saldatura tra naturalità e moralità diventa così il cuore della nuova versione dell'«etica del discorso» che ora si presenta come «etica della specie».

La prospettiva in cui Habermas colloca la manipolazione genetica è angosciosa: viene meno il confine tra «la natura che noi siamo» e «la dotazione organica che noi ci diamo»; scompare la differenza tra ciò che è «cresciuto» e ciò che è tecnicamente «prodotto» (e nel corso dell'esposizione la distinzione che scompare diventa addirittura quella tra «soggettivo» e «oggettivo»). Insomma è compromesso lo spazio di autonomia individuale e le relazioni idealmente simmetriche tra persone libere e uguali; è alterata l'identità della specie. Per quanto salutare possa essere questa diagnosi catastrofica habermasiana, essa è costruita su un'ipotesi di ingegneria genetica che per ora è largamente ipotetica. La prospettiva del «caso estremo» rischia così di eludere i problemi più pressanti sollevati dagli interventi semplicemente «migliorativi» e dalla necessaria fissazione determinazione dei loro confini³⁴.

³¹ Ivi, pp. 41–42.

³² Ivi, p. 15: «La decifrazione del genoma umano rende immaginabili interventi che gettano una luce inattesa su una condizione naturale spontanea [*naturwüchsig*] della nostra autocomprensione normativa. Si tratta di un prerequisito che non era mai stato tematizzato prima e che adesso scopriamo essere fondamentale».

³³ Ivi, p. 30: «Le sfide dell'ingegneria genetica rimettono a nostra disposizione quella base fisica che noi siamo per natura (*die wir von Natur aus sind*)»

³⁴ Habermas approva gli interventi terapeutici della genetica negativa o migliorativa. Lo dice espressamente in più passaggi, ma poi ha grosse difficoltà a tracciare netti confini tra genetica negativa (terapeutica) e genetica positiva (che squalifica senz'altro come eugenetica). Riconosce che le nuove tecniche riproduttive, il trapianto di organi, la morte assistita sono un ampliamento della autonomia individuale e che esigono una maggiore penetrazione diagnostica e una sperimentazione avanzata. Ma su questi dettagli che decidono del passaggio tra intervento migliorativo e/o manipolativo l'autore non va a fondo. La sua attenzione è per un modello (anticipato) di ingegneria genetica avanzatissima, se non avveniristica, che altera i fondamenti stessi della personalità umana così come la conosciamo. A lui interessa il «fatto compiuto» che incide negativamente sulla struttura dei rapporti morali secondo i cui criteri sinora ci si è comportati in modo autonomo e responsabile.

La questione dell'embrione e della sperimentazione sullo sviluppo embrionale, che Habermas esamina alla luce del criterio della «dignità umana», viene da lui affrontata con un'argomentazione sensibilmente diversa ma non meno impegnativa.

L'argomento morale — controverso sul piano giuridico-costituzionale — secondo cui all'embrione compete “fin dall'inizio” dignità umana e una assoluta “tutela della vita”, tronca prematuramente una discussione che noi vorremmo sviluppare per disteso, visto che su tali questioni di fondo intendiamo trovare un accordo politico che rispetti sino in fondo, come vuole la Costituzione, il pluralismo ideologico della nostra società³⁵.

Per questo Habermas non condivide

il tentativo (forse un po' precipitoso) da parte delle Chiese di tradurre nel linguaggio secolare della Costituzione l'idea di una creatura umana fatta a immagine e somiglianza di Dio, reclamando per l'ovulo fecondato fuori dal corpo materno lo status di detentore di diritti fondamentali³⁶.

Il filosofo quindi propone di distinguere tra «la inviolabilità della dignità umana» (richiamandosi anche all'art. 1,1 della Costituzione tedesca) dalla «indisponibilità della vita umana pre-personale». Questo vuol dire in concreto che l'embrione non è una persona, bensì una pre-persona, ma in quanto stadio del processo della vita umana va incondizionatamente tutelato come tale. Questo vale anche per la primissima fase (le otto cellule primigenie) con conseguenze restrittive per le operazioni sperimentali su di esse, per le tecniche di fecondazione in vitro, o di diagnosi di pre-impianto. L'argomento habermasiano per la tutela dell'embrione non è di carattere ontologico metafisico (come avviene presso molti commentatori religiosi), ma risponde ai criteri dell'«etica della specie». «La sostanza normativa che rende la vita umana pre-personale degna di essere tutelata non trova un'espressione razionalmente accettabile né nel linguaggio oggettivante dell'empirismo né nel linguaggio della religione. Alla fine nel dibattito normativo di una sfera pubblica democratica contano soltanto gli enunciati morali in senso stretto»³⁷ Secondo Habermas nel rapporto tra gli sperimentatori e l'embrione nella sua fase iniziale occorre mantenere — dal punto di vista etico — un criterio relazionale simmetrico che impedisca ogni atteggiamento strumentale. Questo criterio porta a eludere la liceità della diagnosi di pre-impianto.

³⁵ Ivi, pp. 31–32.

³⁶ Ivi, p. 106.

³⁷ Ivi, p. 35.

Infatti

il controllo premeditato sulla qualità dell'embrione mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana — generata con riserva — rispetto alle preferenze e agli ordinamenti di valore nutriti da terzi. La decisione di scartare dipende dalla composizione più o meno auspicabile del genoma. L'esistenza o non esistenza viene decisa in base al criterio di un potenziale "essere così piuttosto che altrimenti". Per contro la decisione esistenziale di interrompere la gravidanza ha poco a che vedere con questa strumentalizzazione³⁸.

Questa citazione è doppiamente importante. Da un lato Habermas separa nettamente la logica che porta all'aborto da quella che presiede alla selezione indotta dalla diagnosi di preimpianto. Dall'altro lato mostra chiaramente il suo modo di ragionare. Ogni intervento sull'embrione è classificato senz'altro come una forma di «tecnicizzazione della natura umana», con la ripresa di un antico motivo (francofortese) della scienza e della tecnica come strumentalizzazione della vita. Accanto a questo c'è un altro motivo: il criterio morale per cui è inaccettabile l'eliminazione dell'embrione giudicato «difettoso» nella diagnosi di pre-impianto risponde alla proibizione assoluta di ogni tipo di selezione sulla base del principio intangibile della contingenza dell'inizio della vita. Ciò che appare moralmente inaccettabile al filosofo è la pretesa di determinare «l'essere-così e non altro» dell'umano, sottraendolo alla casualità e alla contingenza cromosomica — come accade quando si procede all'eliminazione dell'embrione perché non ha i requisiti desiderati. Soltanto la non interferenza nella casualità e nella contingenza degli inizi della vita umana garantisce le precondizioni «naturali» per il comportamento etico legato all'intendersi intersoggettivo.

Siamo così all'argomento della «contingenza indisponibile». Habermas assolutizza il concetto filosofico della «contingenza dell'origine naturale» nel semplice combinarsi casuale delle due serie cromosomiche. La prima conseguenza di questa assolutizzazione è il rischio di annullare ogni criterio di differenziazione tra interventi di carattere terapeutico della genetica, detta negativa, e manipolazioni strumentali della genetica, detta positiva. La soglia che divide le due genetiche è segnata non da schemi operativi o da tecniche oggettive chiaramente identificabili ma «dalla differenza degli atteggiamenti». Nella logica clinica della genetica negativa il terapeuta si comporta verso il paziente presupponendo ragionevolmente il suo consenso «come se esso già fosse quella seconda persona che diventerà un giorno»³⁹. Come si vede, Habermas non è

³⁸ Ivi, p. 33.

³⁹ Ivi, pp. 95–96. «Invece nei confronti dell'embrione che deve essere geneticamente modificato,

disposto ad assegnare alle «otto cellule» embrionali primigenie — attorno alle quali è aperto il dibattito sulla liceità del loro uso sperimentale — uno *status* di «puro materiale» in quanto per lui configurano già una «persona futura». Non già ontologicamente — si badi bene — ma in forza dell'atteggiamento morale che dovrebbe essere assunto verso di esse. Certo, la ricerca sperimentale sulle cellule staminali embrionali non ha di mira l'allevamento selettivo perché non ha per obiettivo la nascita. Quindi non può esserle rimproverato di non avere l'approccio clinico e morale «performativo verso una persona futura»: si muove infatti in una logica diversa. Ma — insiste Habermas — si tratta pur sempre di un atteggiamento strumentale verso quello che è considerato un «mucchietto di cellule». «Questa prassi di ricerca implica un trattamento deificante della vita umana pre-personale e di conseguenza lo stesso atteggiamento che caratterizza tutte le pratiche eugenetiche».

Di fronte a questo argomento vengono spontanee alcune domande. Perché Habermas, che rifiuta filosoficamente lo *status* ontologico di persona all'embrione, non accetta gli argomenti scientifici che mirano a separare nettamente la fase iniziale dell'embrione dallo sviluppo successivo? In base a quale ragionamento non solo respinge con orrore l'espressione provocatoria di «mucchietto di cellule» per indicare lo stadio iniziale dell'embrione, ma non prende in considerazione gli argomenti avanzati da molti scienziati che separano qualitativamente la fase iniziale dello sviluppo genetico dalle successive? Perché, pur accettando in linea di principio il bilanciamento morale dei valori e dei beni (come nel caso dell'aborto), lo esclude categoricamente in questo caso, negando che il bene-vita nella forma delle «otto cellule» possa essere bilanciato con il «bene collettivo» di acquisizioni medico-terapeutiche? Perché usa l'espressione molto impegnativa di «persona futura» che di fatto è indistinguibile dall'idea della persona in potenza che è sostenuta nelle posizioni metafisico-religiose, da lui respinte? Credo che le ragioni di questo comportamento di Habermas siano sostanzialmente due. Innanzitutto c'è la prudenza di evitare «il piano inclinato» o la «rottura dell'argine» verso pratiche eugenetiche incontrollabili. In secondo luogo in Habermas persiste un sostanziale sospetto verso la scienza e le sue tecnologie viste sempre nell'ottica della «tecnicizzazione della natura umana», anziché come fonte di conoscenza. Anche se il filosofo francofortese è ben attento a non assumere posizioni anti-scienza, non sembra disposto ad accettare dalle scienze biologiche contributi di conoscenza per capire meglio che cosa sia la «natura umana».

il «designer» adotta un atteggiamento di ottimizzazione e strumentalizzazione: l'essere di otto cellule deve essere modificato nella sua composizione genetica a partire da standard oggettivi. Al posto dell'atteggiamento performativo verso una persona futura che già nello stato embrionale viene trattata come una persona in grado di dire di-sì e di-no, nella genetica positiva subentra l'atteggiamento dello sperimentatore che finisce per trattare come semplice materiale le cellule embrionali».

Questo concetto, sottratto alla pretesa definitoria della metafisica ontologica per essere affidato ai criteri dell'etica della specie (ovvero alla «moralizzazione della natura umana») sembra rimanere preconettualmente impermeabile a eventuali acquisizioni di conoscenza che vengono dalla scienza perché questa è vista sempre come «intrusiva». In realtà non si capisce oggi come la scienza possa fare progressi conoscitivi senza «entrare dentro» ai processi che «toccano» la vita, il *bios* in maniera che turba il nostro ordine mentale e morale. Ma non è stato sempre proprio questo il segnale di una grande sfida conoscitiva e morale? Invece di ripeterci che non è moralmente legittimo tutto ciò che è tecnicamente possibile, non dovremmo interrogarci sulle conseguenze che derivano per il nostro atteggiamento etico dal poter fare ciò che — al momento — ci appare moralmente dubbio? Oltre che erigere dighe morali di contenimento, non dovremmo chiederci se e come gli sviluppi tecnico-scientifici innovano o cambiano la nostra concezione della «natura umana»?

gianenrico.rusconi@unito.it

Cristianesimo e democrazia

CLAUDIO CIANCIO
Università del Piemonte Orientale

ABSTRACT: The relationship between Christianity and politics has been diverse, still keeping a constant point: the limitation of political order compared to religious one. This limitation looked as dependence of political power from religious power or as relative autonomy. The latter mode inspires the view of relationship between Christianity and politics in the last 50 years, a view which favors democracy. Even though democracy imposed itself outside the churches and often against their will, it is not difficult to recognize a decisive Christian inspiration for the principles of freedom, equality and dignity of the people. The acknowledgment of this inspiration must not lead again to control and supremacy of the church against the state. On the other hand, democracy must not fight against Christianity as carrier of absolute truth, which would not be compatible with relativism of democratic method. Christianity is able to protect the principle of freedom. Consequently it can avoid to impose any truth and can consolidate those principles.

KEYWORDS: Christianity, democracy, freedom, truth, relativism.

1. Cristianesimo e potere politico

Poiché il rapporto fra cristianesimo e democrazia è un capitolo o una specificazione della questione del rapporto fra cristianesimo e politica, la concezione della democrazia da un punto di vista cristiano è condizionata dalla più generale concezione di quel rapporto. Nella straordinaria varietà di modi in cui esso storicamente si è configurato ed è stato pensato almeno un punto è rimasto costante: la limitazione dell'importanza, del valore e della funzione dell'ordine politico rispetto a quello religioso.

Questa limitazione è stata interpretata essenzialmente in due modi, ciascuno dei quali comprende numerose varianti. Il primo è quello dell'indipendenza dei due ordini e di una relativa indifferenza dell'ordine politico rispetto a quello religioso, il secondo è quello della fondazione religiosa dell'ordine politico. Il primo sembra avere la sua giustificazione nel celebre passo evangelico sulla distinzione fra Dio e Cesare e la sua prima applicazio-

ne nella lettera *A Diogneto*, che, parlando della posizione dei cristiani nella società, dei cristiani dice:

Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. [...] Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma col loro modo di vivere vanno ben al di là delle leggi» (V, 5, 9–10).

Il secondo modo si fonda ad esempio su questo passo della *Lettera ai Romani*, 13, 1–6:

Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna; infatti i magistrati non sono da temere per le opere buone, ma per le cattive. Tu, non vuoi temere l'autorità? Fa' il bene e avrai la sua approvazione, perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio.

Su questa base il potere politico è legittimato in quanto lo si fa discendere da Dio, ma per la stessa ragione finisce per apparire subordinato al potere religioso. Questa almeno è stata l'interpretazione storicamente più diffusa ed efficace, quella che, all'interno della *societas christiana*, ha sì distinto i poteri, quello politico come potere sui corpi e quello religioso come potere sulle anime, ma all'interno di una chiara subordinazione, che con la Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, ha ricondotto all'autorità ecclesiastica la titolarità di ogni potere. In questa interpretazione si possono riconoscere due forzature: la prima, più evidente, consiste nel trasferimento dalla titolarità divina di ogni potere alla titolarità ecclesiastica; la seconda consiste nel passaggio dalla giustificazione funzionale del potere politico alla sua assunzione nella sfera religiosa. Anche la dottrina luterana, se ha evitato il primo rischio, non è stata del tutto immune dal secondo, in quanto ha considerato ufficio divino l'esercizio dell'autorità.

Nel contesto della *Lettera ai Romani* è tuttavia chiarissimo che Paolo intende il potere politico nella sua funzione di coercizione della violenza e del sopruso e non come positiva presenza divina. Illuminante a questo proposito è l'esegesi che di quel passo fece Barth nel suo celebre Commentario,

secondo la quale a essere preso di mira da Paolo sarebbe l'atteggiamento rivoluzionario che pretende di instaurare quella giustizia che solo Dio può instaurare e che finisce per sostituire un male con un altro. Nel passo paolino — scrive Barth — «esiste una pregiudiziale, non in favore dell'ordine esistente, ma contro la rivoluzione. La pregiudiziale consiste in questo, che la vera rivoluzione viene da Dio e non dalla ribellione degli uomini»¹. La concezione negativa e limitativa del potere politico sembra del resto quella meglio attestata negli scritti neotestamentari. E in ogni caso vi si trova una netta desacralizzazione di quel potere, come risulta ad esempio dal seguente passo del Vangelo di Luca: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (22, 25)². Evidente è qui l'allusione ai monarchi ellenistici e la demistificazione del loro potere assoluto con la netta opposizione fra ordine mondano e ordine della redenzione. Ancora Barth trae di qui una conseguenza paradossale: «non vi è alcun modo più energico di *minare* alla base l'ordine esistente che il *lasciarlo valere* nella guisa qui raccomandata, senza suoni, canti, illusioni»³. Dunque il potere va demistificato nella sua pretesa di innalzarsi a ordine sacrale e questa demistificazione si compie non nel sostituirlo con un potere che abbia una pretesa più alta, ma nel riconoscerlo nella sua mera funzione negativa, funzione che certamente lo giustifica ma anche lo depotenzia.

Solo molto lentamente ci si è liberati della concezione sacrale o quasi sacrale del potere politico in quanto fondato sull'autorità di Dio (si pensi ai Re che sono tali “per grazia divina”) e lo si è fatto sfruttando la distinzione fra Dio e Cesare nel senso dell'autonomia delle realtà mondane o comunque della loro indipendenza dalla sfera di competenza dell'autorità ecclesiastica. Questo distacco dalla sacralità dello stato è reso possibile da un'accentuazione della differenza escatologica, differenza radicale fra regno di Dio e regni mondani, e ogni volta che la differenza si attenua risorge la tentazione sacralizzante, magari non più reazionaria ma rivoluzionaria. Dal punto di vista della differenza escatologica anche una preferenza per la forma democratica dello stato non deve essere organicamente connessa con il cristianesimo e assolutizzata.

Nell'ultimo secolo o almeno a partire dall'ultimo dopoguerra la Chiesa cattolica ha espresso questa preferenza per la democrazia dimenticando l'anatema che il *Sillabo* di Pio IX aveva scagliato contro chi sosteneva «che il

¹ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 466.

² Cfr. anche Mc 10, 42.

³ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 464..

pontefice romano si debba riconciliare con il progresso, con il liberalismo e con la civiltà moderna»⁴. Il punto di svolta decisivo è il riconoscimento della libertà religiosa, che implica il riconoscimento della libertà di coscienza e la sottrazione allo stato di qualsiasi potere di custodia della verità religiosa (e dunque qualsiasi funzione sacrale), riconoscimento che ancora il *Sillabo* escludeva bollando come erronea la tesi che «nella nostra epoca non è più conveniente che la religione cattolica sia ritenuta come l'unica religione di stato e qualsiasi altro culto sia escluso»⁵, e che gli immigrati in regioni cattoliche possano esercitare pubblicamente il loro culto⁶. Nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII troviamo invece questa esplicita dichiarazione, che suona come un'evidente correzione del precedente magistero pontificio:

Tuttavia per il fatto che l'autorità deriva da Dio, non ne segue che gli esseri umani non abbiano la libertà di scegliere le persone investite dal compito di esercitarla; come pure di determinare le strutture dei poteri pubblici, e gli ambiti entro cui e i metodi secondo i quali l'autorità va esercitata. Per cui la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici (n. 31).

Il carattere innovativo di questo passo sta non soltanto nell'accettazione della democrazia, ma nell'esplicita disarticolazione del nesso tradizionale fra origine divina dell'autorità e preferenza per la forma monarchica.

Se non si può dire che l'imporsi della forma liberaldemocratica dello stato sia avvenuta, per lo più, con il sostegno delle chiese (in particolare di quella cattolica), che piuttosto si sono adeguate a esso; ci si può chiedere però se esso non sia avvenuto anche grazie a un sotterraneo impulso della concezione cristiana della libertà o della sua secolarizzazione. Essendosi presto legato a forme autoritarie di società e di stato (del resto conformi alle condizioni e alle strutture economiche del tempo) e avendole esso stesso assunte nella sua organizzazione interna, il cristianesimo non poteva farsi promotore di una forma liberaldemocratica di stato, ma, poiché ne portava con sé alcuni presupposti ideali (come mostrerò fra poco), quella forma poté affermarsi, sia pure in contrasto con il potere ecclesiastico e solo quando lo sviluppo economico–sociale lo consentì. Che ci sia stato questo influsso indiretto è dimostrato dal fatto che i principi di libertà affermatasi in forma secolarizzata retroagiranno poi sulla stessa esperienza religiosa cristiana riconducendola a una dimensione a essa più propria, ciò che è stato possibile proprio perché quei principi scaturivano dal cristianesimo stesso. Per chiarire questo pun-

⁴ Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, ediz. XXXVI, Barcelona, Herder, 1976, n. 2980.

⁵ Ivi, n. 2977.

⁶ Vedi ivi, n. 2978.

to ci si può richiamare all'importante interpretazione della secolarizzazione di Charles Taylor, che ne articola tre significati. Il primo è il dissolversi del legame delle istituzioni con la realtà religiosa. Il secondo consiste nell'allontanamento dalla fede e dalla pratica religiosa. Il terzo, quello su cui egli concentra la sua attenzione, consiste «nella transizione da una società in cui la fede era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata un'opzione fra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»⁷. Ora questa libertà della fede e la sua indipendenza dalle istituzioni non è forse un principio cristiano? Un principio cristiano storicamente fatto valere contro il cristianesimo istituzionalizzato. Questa contraddizione è all'origine di molti equivoci e di molti inutili contrasti intorno alla secolarizzazione e investe direttamente il problema del rapporto fra cristianesimo e democrazia.

2. Cristianesimo e principi democratici

Tra gli equivoci da evitare vi è anche quello di una nuova sacralizzazione dell'ordine politico, questa volta nella sua forma democratica. La piena accettazione della democrazia da parte delle chiese cristiane va invece relativizzata, nel senso che dal punto di vista del regno di Dio non vi è nessuna forma di regno storico che possa pretendere a un valore assoluto. Questo rischio del resto non è un'ipotesi astratta, dal momento che una delle possibilità aperte dalla secolarizzazione è stata quella di teologizzare (nel senso di assolutizzare) l'ordine politico investendolo di compiti e di significati che originariamente appartenevano al regno di Dio e non al regno degli uomini. Il cristianesimo non può che essere ostile a quelle forme di democrazia che assolutizzano lo stato, sia nel senso di assumerlo come istanza ultima, autogiustificantesi, sia nel senso di limitare i diritti delle persone concependoli come derivanti dal potere statale e subordinati a esso.

E tuttavia, fatte salve quella relativizzazione e questa limitazione dello stato democratico, il nesso fra cristianesimo e democrazia è forse meno labile di quanto non appaia sulla base di queste considerazioni. Una democrazia intesa come inseparabile dallo stato di diritto, e cioè una democrazia liberale, che richiede non semplicemente il consenso della maggioranza ma anche le condizioni di formazione ed espressione di un libero consenso, e dunque i diritti fondamentali dell'uomo, è una forma di stato fondata su un concetto di libertà di origine cristiana. Che la genesi storica di questa forma di stato sia avvenuta in piena indipendenza dalle chiese cristiane e in opposizione a esse non produce un'obiezione decisiva contro quella tesi, non soltanto per

⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 13.

le ragioni storiche sopra ricordate, ma anche perché è perfettamente conforme allo spirito del cristianesimo il fatto che le verità evangeliche travalichino i confini delle chiese. E ciò comporta che esse siano assunte ed elaborate, e magari travisate, al di fuori dell'esplicito riferimento al Vangelo e comporta anche la possibilità che restino occultate e incomprese all'interno delle chiese. Così è potuto accadere che, mentre le chiese continuavano a difendere un modello monarchico assoluto, al di fuori di esse si affermassero principi di libertà di ispirazione cristiana. Uno degli aspetti paradossali di questo sfasamento fu il fatto che la rivendicazione di quei principi, non essendone riconosciuta la radice cristiana, dovette passare per la via indiretta di un recupero dell'eredità classica (peraltro ormai segnata dall'impronta cristiana).

Del resto è vero che alcuni elementi del moderno concetto di libertà erano già greci: così la libertà come indipendenza e la libertà come autodeterminazione. Il cristianesimo aggiunge la libertà di fronte alla divinità e al destino e perciò anche finisce per attribuire un peso particolare alla libertà di scelta fra bene e male. Siamo liberi non più soltanto in quanto possiamo deliberare razionalmente sui mezzi per conseguire i fini inscritti nella nostra natura e dunque, da questo punto di vista, «l'uomo è principio delle azioni»⁸; né siamo liberi soltanto in quanto possiamo accettare o non accettare il nostro destino, cioè in quanto siamo volenti o nolenti rispetto al fato che trascina (come volevano gli stoici). Ben di più, noi abbiamo una libertà di scelta rispetto ai nostri fini e anche rispetto alla divinità. Questa libertà è giustificata all'interno di una relazione di libertà che definisce la divinità stessa. L'uomo è (sia pure relativamente, in modo finito) libero rispetto a Dio solo perché Dio è libero rispetto al mondo e all'uomo. All'esperienza greca della necessità del mondo il cristianesimo oppone la libertà della creazione e all'incantamento della coscienza mitologica oppone la libertà della rivelazione.

Su quest'ultimo aspetto Schelling ha mostrato molto efficacemente come rivelazione cristiana e mito si differenzino non soltanto e non tanto riguardo ai contenuti, ma anzitutto rispetto alla diversa relazione con la divinità. La religione mitologica è per Schelling «la religione naturale» pensata come «l'inizio e la prima religione», una «religione necessaria, cieca, *non libera*»⁹. Essa consiste infatti in un processo da cui la coscienza è coinvolta senza poterlo in alcun modo dominare. Al contrario

la rivelazione viene pensata espressamente come qualcosa che presuppone un *atto* fuori della coscienza e un rapporto che la più libera delle cause, Dio, ha dato o dà

⁸ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1112 b.

⁹ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a cura di K. F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-61, XIII, p. 194 (tr. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bologna, Zanichelli, 1972, I, p. 280).

alla coscienza non necessariamente, ma liberamente. Mitologia e rivelazione stanno tra loro come processo essoterico e storia interiore. Nel processo c'è mera necessità, nella storia c'è libertà¹⁰.

«La rivelazione è il processo attraverso il quale l'umanità viene liberata dalla religione cieca, non libera» e attraverso il quale viene preparato quello che per Schelling è il terzo stadio di sviluppo della coscienza religiosa e cioè «la religione libera, spirituale — la religione della libera intelligenza e conoscenza»¹¹. Dunque Schelling vede nella religione rivelata un passaggio intermedio tra la religione cieca, che nel suo sviluppo dà luogo a formazioni diverse ma tutte ugualmente necessarie, e la religione filosoficamente compresa, nella quale la coscienza è libera rispetto al suo contenuto (il che peraltro non significa che debba prescindere fino a diventare una religione puramente razionale).

Il cristianesimo si fonda dunque sulla libertà e la esige: libertà della creazione, libertà del rapporto di Dio con l'uomo in quanto appello, vocazione, libertà dell'uomo nei confronti di Dio come libera risposta all'appello, e infine libertà come oltrepasamento dei legami che sottomettono l'uomo alle potenze mondane, il peccato e la morte, e naturalmente anche i poteri sociali e politici. È una libertà che sottrae la persona alla riduzione a momento di una totalità, ontologica, naturale, storica, sociale, statale. Non solo la creazione e la rivelazione sono strutture di libertà, ma anche la redenzione non la si può comprendere se non come evento di liberazione dai vincoli nei quali l'uomo è caduto a causa del peccato. Mi pare difficile negare che questa radicale rivendicazione di libertà, soprattutto per quanto riguarda l'essere svincolati da una totalità storica e mondana e il possedere la dignità di responsabili del proprio destino, sia stata di importanza decisiva nell'ispirare la concezione liberale dello stato e le carte dei diritti dell'uomo.

E insieme alla libertà il cristianesimo è portatore di un'istanza egualitaria che non solo non contrasta ma piuttosto apre a una concezione democratica dello stato. Il passo di *Galati* 3, 28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», di per sé non esclude (e infatti Paolo altrove non esclude e anzi sembra accettare senza difficoltà) la disuguaglianza sociale, e persino la schiavitù, su cui si fonda la disuguaglianza politica. E tuttavia affermando un'uguaglianza più fondamentale — qui non soltanto ontologica ma anche e soprattutto in ordine alla redenzione — indebolisce i fondamenti anche della disuguaglianza sociale e politica. Più in generale possiamo affermare che il cristianesimo non contiene

¹⁰ Ivi, XIV, p. 3 (tr. it. cit., II, p. 113).

¹¹ Ivi, XIII, p. 194 (tr. it. cit., I, p. 280).

di per sé un positivo fondamento della libertà civile e della democrazia, perché annuncia una libertà e un'uguaglianza più radicali. In questo modo se da un lato è potuto convivere con regimi sociali e politici illiberali e non democratici, dall'altro conteneva una forte spinta a contestarli e superarli.

3. Desacralizzazione del potere

Nel riconoscimento del ruolo spirituale del cristianesimo riguardo alla formazione dei moderni stati occidentali si annida però un pericolo, quello di volerlo in certo modo istituzionalizzare traducendolo in norme che garantiscano privilegi alle istituzioni cristiane e alla loro presenza nella società. Così, per toccare questioni attuali, si richiede autorevolmente di esporre il crocifisso nei luoghi istituzionali o di menzionare le radici cristiane nella costituzione europea. Sono richieste che si giustificano solo sulla base di un'accettazione di fatto della democrazia, che però nasconde il permanere dell'antico primato giurisdizionale della religione. Oppure si giustificano sulla base di una maldestra confusione fra società civile e stato. Nel primo dei casi attuali citati dalla legittima richiesta di libera presenza nella società di simboli e di organizzazioni cristiane, presenza che può anche essere largamente egemone, si passa alla pretesa che questa presenza vi sia e persino sia obbligatoria nei luoghi e nelle istituzioni dello stato o delle sue articolazioni amministrative (come sedi delle amministrazioni pubbliche, scuole pubbliche, uffici pubblici, tribunali), che per loro natura devono essere non tanto plurali quanto piuttosto neutri; nel secondo caso un richiamo al cristianesimo in una carta costituzionale europea è giustificato sul piano storiografico (anche se le radici dell'Europa sono molteplici: greco-romane, barbariche, arabe, oltre che cristiane), ma non lo è più se pretende di avere conseguenze normative, come si può legittimamente sospettare trattandosi di un documento di portata giuridica.

L'eventuale egemonia spirituale e culturale del cristianesimo si deve perciò giocare al di fuori di qualsiasi privilegio normativo; altrimenti non solo contraddice il principio liberale della neutralità dello stato riguardo a tutte le religioni o visioni del mondo, ma anche diventa autocontraddittoria, perché contrasta quei principi di libertà di cui il cristianesimo è portatore (e che hanno ispirato lo stato liberaldemocratico). È ovvio che, ove quell'egemonia si verifici, è perfettamente legittimo, in una prospettiva democratica, che vengano promosse e approvate leggi (poniamo, ad esempio e senza entrare nel merito, contro l'aborto), delle quali si può rivendicare l'ispirazione cristiana, non perché in quanto cristiane avrebbero un superiore diritto, ma

perché considerate conformi ai diritti dell'uomo; purché si resti — s'intende — all'interno della concezione laica e liberale dello stato, per la quale una legge, benché voluta dalla maggioranza, non può violare i diritti degli altri. Altra cosa naturalmente è dire che ne viola le convinzioni, ma ciò è perfettamente legittimo nel gioco democratico. Appare allora non convincente la tesi di chi sostiene che la proibizione dell'aborto sarebbe antidemocratica perché violerebbe la libertà delle donne e le convinzioni di molti. Una legislazione antiabortista si può giustificare infatti come difesa del diritto di un essere umano in formazione e non come imposizione ad altri di un credo religioso (non entro qui, di nuovo, nel merito della questione, che deve tener conto di altre varianti, quali soprattutto del criterio della scelta del male minore). Anche la stessa proibizione dell'eutanasia (che è altro rispetto all'accanimento terapeutico che oggi molti vogliono far passare per eutanasia) non è una violenza né ideale né fisica, perché è invece quella difesa del diritto alla vita, che la società tutela anche nei confronti di chi tenta il suicidio, rendendo legittimi i tentativi di impedirlo.

Incompatibile con la democrazia liberale è certamente adottare a maggioranza provvedimenti che ledono le libertà fondamentali. Ma giudicare quando vi sia e quando non vi sia lesione di questi principi è in certi casi molto arduo e anche una decisione della Corte costituzionale in merito può lasciare insoddisfatti. I confini in alcuni casi non sono netti ed è perciò legittimo in quei casi prevedere la libertà di coscienza (com'è accaduto per il servizio militare e per gli interventi abortivi), anzi questo rappresenta un superiore livello di liberalità. Non è invece democratico cercare semplicemente di sottrarsi a norme che non si condividono. In questo caso, e quando non sia prevista l'obiezione di coscienza, il cristiano in quanto vincolato dalla sua fede deve trasgredire la norma ritenuta incompatibile con essa, ma in quanto rispettoso della democrazia è tenuto ad accettare le conseguenze della sua trasgressione. Come già Socrate insegnava, non c'è vulnus alle leggi quando si accetti la pena conseguente alla trasgressione di una norma che la propria coscienza non può accettare. Anche quando promuova una tale trasgressione della legge il cristianesimo non entra in conflitto con la democrazia, perché accettare la pena significa accettare l'ordinamento democraticamente stabilito: accettare la pena significa infatti accettare se non il contenuto materiale della legge, almeno il principio dell'obbedienza al potere democratico. La sanzione è infatti un momento della norma, una possibilità da essa prevista, di modo che trasgredirla accettando la sanzione non è in fondo un atto contrario all'ordinamento.

Il cristiano che pratica questa resistenza alle leggi considerate ingiuste, anche se democraticamente approvate, testimonia quell'irriducibilità del regno di

Dio all'ordine politico, che di per sé non costituisce una lesione della democrazia, ma ne attesta l'indifferenza o almeno la superiorità rispetto a quell'ordine. Naturalmente quella testimonianza potrà contribuire a modificare l'orientamento della maggioranza rispetto a quelle leggi. La disubbidienza può essere considerata lesiva dell'ordinamento democratico solo in quanto l'ordine politico venga sovradeterminato assumendo una dimensione quasi sacrale. Ma quello democratico è uno stato secolarizzato, e ciò non perché la sovranità appartenga al popolo invece che al monarca — si potrebbe infatti sacralizzare la volontà popolare — ma piuttosto perché ha di per sé una concezione della sovranità meno sacrale. Il principio di maggioranza nella sua mutevolezza ha infatti tendenzialmente un'inclinazione molto più secolare del principio monarchico, che nella sua unità, continuità e indipendenza dal variare delle circostanze e delle convinzioni appare come un'immagine più appropriata del potere divino. Il principio democratico aiuta a smascherare quella surrettizia sacralizzazione o meglio risacralizzazione (successiva alla caduta dei regni pagani) del potere politico, che è giustificata da una lettura parziale e ideologica dei passi evangelici e paolini che lo riguardano, lettura che fa coincidere la provenienza divina di ogni potere con la consacrazione dei poteri vigenti. In realtà nell'idea del monarca che è tale per grazia di Dio e che del potere di Dio costituisce l'immagine c'è una blasfemia, perché l'attribuzione a Dio di ogni potere (propria del monoteismo creazionista) è un'espropriazione dei poteri mondani, che proprio in quanto assumono una dimensione sacrale si mettono in antagonismo con il regno di Dio. Del resto anche il celebre passo dal "Date a Cesare" si può facilmente e, credo, più correttamente interpretare come un'affermazione dell'assoluto primato di Dio, come se si dicesse: restituite a Cesare la sua effigie, riprodotta sulla moneta, e non affidatevi a essa, non riponete in essa la vostra fiducia e i vostri interessi; a Dio date invece quel che è di Dio, e cioè niente di meno che la vostra vita, e non pretendete di intrattenere con lui quella relazione di scambio che si materializza nella moneta del tributo.

4. Democrazia come relativismo?

Più di ogni altro regime la democrazia mette in luce la variabilità e quindi la relatività delle istituzioni e delle norme. Si può da ciò dedurre che la democrazia, come molti oggi ritengono, presupponga un contesto culturale relativistico e possa prosperare solo in esso? Non credo, perché ritenere che gli ordinamenti politici non emanano da un potere divino e non sono immutabili, ritenere che non sono il luogo proprio della manifestazione della verità non significa essere relativisti. Quegli ordinamenti, infatti, non escludono ma piuttosto consentono

il formarsi e il dispiegarsi delle convinzioni più profonde, quelle che hanno pretesa di verità, e hanno il compito di proteggerle invece che di invaderne il campo. Dire che si può essere democratici solo se si è relativisti è come dire che non si può essere democratici se si hanno convinzioni profonde, sia pure non dogmaticamente sottratte al confronto. Ora è contraddittorio avere convinzioni profonde e pensarle come relative. Chi afferma insieme le due cose o ha convinzione non profonde (relative, appunto) oppure non è veramente relativista. Il discrimine non sta nel riconoscimento di una verità assoluta ma nella pretesa di possederla e perciò di imporla sottraendosi al confronto e deducendo da essa regole che debbano valere per tutti. Il relativismo procedurale della democrazia è dunque funzionale alla protezione della verità in quanto ostacola ogni imposizione e distorsione esterna e favorisce invece l'unico modo adeguato in cui la verità può essere accolta, e cioè la libera formazione della convinzione. Questa libertà include anche il confronto con le convinzioni diverse e ammette la pluralità delle formulazioni della verità nei diversi contesti culturali senza forzarle in vista di un'omologazione ma anche senza escludere la possibilità di una convergenza in un orizzonte ultimo di verità, in mancanza del quale il confronto non sarebbe produttivo e nemmeno sensato. È allora un ragionamento troppo sbrigativo, che si produce per approssimazioni analogiche, quello di chi, dal pluralismo che gli ordinamenti democratici ammettono e persino favoriscono, inferisce la relatività della verità e considera il relativismo come un naturale presupposto della democrazia.

A ciò si aggiunge che a loro volta i principi su cui si fonda lo stato liberaldemocratico, compresa l'ammissibilità e in questo senso la relativizzazione di tutte le verità, non sono a loro volta relativizzabili se non al prezzo di metterlo in pericolo. Ciò non implica che la messa in discussione di quei principi debba essere vietata. Se non vuole contraddirsi, lo stato liberaldemocratico deve lasciare aperta la stessa possibilità della sua negazione, ciò che del resto è storicamente avvenuto quando per via democratica sono andate al potere forze che hanno negato la democrazia. Il celebre paradosso di Böckerförde, per il quale lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire, non può essere risolto né relativizzando quei presupposti, e quindi attraendoli verso la relatività metodologica di quella forma di stato, né affidando la loro difesa a procedure antidemocratiche, e quindi trasformando la sua natura. Lo stato liberale non è più tale se garantisce i suoi presupposti in modo non liberale, e perciò deve correre il rischio di esporsi a idee e forze che lo negano. Ma, per evitare l'autocontraddizione che consiste nel difendere i suoi presupposti liberali con strumenti antiliberali, non è necessario pensare che quei presupposti siano verità relative, a meno di ritenere che una verità, se ha un valore assoluto, allora non può che essere imposta.

Questo equivoco secondo il quale non è compatibile con la democrazia una presunzione di verità assoluta è molto diffuso. Di esso ha dato un'efficace esposizione il saggio di Alfonso Di Giovine, *Laicità e democrazia*¹², che possiamo assumere come rappresentativo della (chiamiamola così) laicità relativistica. In quel saggio si afferma l'esistenza di un nesso indissolubile fra laicità e democrazia, ma, muovendo da una visione della laicità che esclude chi crede in verità assolute o in valori assoluti, si trae la conseguenza che, con le parole di Kelsen, «l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo»¹³. In questo modo si confondono due cose totalmente diverse, e cioè si pensa che il riconoscimento di una verità assoluta (cioè di una verità *tout court*) coincida con l'impossibilità di metterla a confronto e in discussione. Questa deduzione è radicalmente falsa. O meglio può essere sostenuta solo a partire da una concezione della verità che abbia un carattere insieme oggettivo ed evidente (come è sotteso dall'idea che vi siano leggi naturali conformi a ragione). Se invece la verità non si dà in modo oggettivo, perché in quanto inesauribile non si può oggettivare ma solo interpretare, e se inoltre non ha il carattere dell'evidenza, perché la sua comprensione richiede un atto libero di accoglimento, allora l'affermazione dell'assolutezza della verità e il rifiuto della sua imposizione sono perfettamente compatibili¹⁴. Allo stesso modo non può non apparire incoerente la pretesa di fondare il relativismo democratico sul non relativismo dei suoi principi, come avviene ancora in Di Giovine, per il quale la democrazia implicherebbe un relativismo assiologico, ma questo avrebbe un limite preciso nei valori che la fondano, vale a dire nell'«assolutezza del valore della dignità umana» e nei «valori, sostanziali e procedurali, ad essa ontologicamente connessi»¹⁵, valori riassumibili in quello della laicità, chiamato anche «valore di tutti i valori»¹⁶. Ma l'idea di un valore di tutti i valori si colloca decisamente al di fuori di una prospettiva relativistica.

5. Il cristianesimo nella società democratica: tra religione civile e testimonianza evangelica

Per rendere coerente la giustificazione dello stato liberaldemocratico occorre dunque riconoscere la verità non relativa dei suoi principi senza

¹² Cfr. A. Di Giovine, *Laicità e democrazia*, in *Studi in memoria di Giuseppe G. Floridia*, Napoli, Jovene, 2009, pp. 255 ss.

¹³ Ivi, p. 257.

¹⁴ Questa forma di comprensione della verità, mediata dalla libertà, implica che la verità stessa abbia origine nella libertà. Ho sviluppato il tema nel saggio Id., *Libertà e dono dell'essere*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2009.

¹⁵ A. Di Giovine, *Laicità e democrazia*, cit., p. 258.

¹⁶ Ivi, p. 263.

con ciò sottrarli alla discussione. Ciò comporta che si debba riconoscere e accettare la fragilità delle garanzie intrinseche, degli anticorpi dello stato liberaldemocratico. I suoi fondamenti si reggono in ultima istanza solo sul consenso, sull'egemonia delle culture che li sostengono. E proprio qui diventa interessante e importante il contributo che il cristianesimo può fornire alla sua giustificazione e alla sua difesa. Il che non significa che debba essere nuovamente assunto come religione civile, religione cioè la cui natura e funzione è quella di fornire la base ideale di una determinata forma di società e di stato. Se fosse tale, il cristianesimo aderirebbe strettamente alla forma di società e di stato ai quali si riferisce. Lo specifico sostegno che, invece, può fornire allo stato liberaldemocratico sta paradossalmente nel suo proporsi non come suo organico supporto ideale, ma come fede in un assoluto — in un assoluto che però è libertà — e ancora come fede in un regno che non è di questo mondo. Poiché il regno, che la fede cristiana attende, è sempre radicalmente altro rispetto ai regni storici ed è un regno definitivo e compiuto, in linea di principio il cristianesimo non può essere la religione civile dello stato liberaldemocratico. Se lo fosse, sarebbe costretto o a trasfondere in quella forma di stato la sua propria assolutezza e così lo deformerebbe, oppure dovrebbe rinunciare alla sua assolutezza per aderire a quella relatività con cui lo stato liberaldemocratico deve trattare ogni convinzione, oppure ancora dovrebbe soggiacere anch'esso a quella contraddizione, che ho già rilevato, consistente in una fondazione assoluta del relativismo. Proprio perché nello stato liberaldemocratico tutte le verità devono essere trattate con quel carattere di relatività che non corrisponde al carattere di assolutezza con il quale la verità di fede è compresa, è inevitabile che questa non possa essere semplicemente funzionale a quella forma di stato. Tra monarchia assoluta e regno di Dio poteva sembrare che ci fosse una maggiore somiglianza¹⁷, anche se questa somiglianza nasceva dall'applicazione del modello politico monarchico alla regalità divina più che non l'inverso. Altrettanto non si può dire dello stato liberaldemocratico, proprio perché in esso quella somiglianza non può apparire e il cristianesimo è finalmente preservato dalla tentazione di confondere il regno di Dio con i regni di questo mondo.

Si comprende allora come il Magistero cattolico degli ultimi cinquant'anni abbia potuto accogliere i principi dello stato liberaldemocratico, a partire da quello della libertà religiosa, quasi come ovvi, senza preoccuparsi della contraddizione rispetto alle dichiarazioni dottrinali dei secoli precedenti. La svolta più autorevole e decisiva è stata quella del Concilio Vaticano II, che nella *Dichiarazione sulla libertà religiosa* afferma che «il diritto alla libertà reli-

¹⁷ Come scrive M. Gauchet, «che cos'è un re se non un concentrato di religione dietro sembianze politiche?» (Id., *La religione nella democrazia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, p. 24).

giosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana [...]. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (I, 2). Questo diritto è stato più volte ribadito dal magistero cattolico e ancora recentemente nel messaggio di Benedetto XVI per la Giornata mondiale della pace¹⁸, nel quale il Papa difende il diritto di ogni persona di professare e manifestare la propria religione senza «incontrare ostacoli se volesse, eventualmente, aderire ad un'altra religione o non professarne alcuna» (n. 5), e sostiene che «la professione di una religione non può essere strumentalizzata né imposta con la forza» (n. 7). Per il magistero cattolico il diritto alla libertà religiosa riveste un'importanza fondamentale, perché non è un diritto a sé stante, ma, come dice il messaggio citato, «è elemento imprescindibile di uno Stato di diritto; non la si può negare senza intaccare nel contempo tutti i diritti e le libertà fondamentali, essendone sintesi e vertice» (n. 5). Dunque si può dire che la libertà religiosa trascina con sé tutti i diritti fondamentali, che stanno alla base dello stato liberaldemocratico, perché dal punto di vista cristiano quella con Dio è la relazione costitutiva della persona, è la relazione che consente di affermare che l'uomo è libero, che non dipende da nessuna potenza, perché Dio l'ha costituito libero, e la relazione con Dio, che è la sua relazione fondamentale, è una relazione libera.

Su questa base il cristianesimo può dare un significativo sostegno allo stato liberaldemocratico e offrire un contrappeso alla sua fragilità costitutiva difendendo la verità dei principi della dignità della persona, dell'intangibilità dei suoi diritti, della sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini e della fraternità come modello di socialità che rende possibile la coesione anche al di fuori delle costrizioni giuridiche e di costume. Il cristianesimo tiene insieme l'assolutezza di questi principi e il loro poter essere accolti solo nella libertà, in quanto propone una verità che è manifestazione di una libertà assoluta e come tale può essere compresa e accolta soltanto da altre libertà. Una verità di questo tipo non è accessibile se non da un pensiero che ha la fede come elemento costitutivo, ma la fede è tale precisamente perché sta al di qua dell'evidenza e proprio come tale rende possibile e anzi richiede verifica e confronto. È solo una fede degenerata in dogmatismo a produrre intolleranza e a diventare incompatibile con la democrazia. Una fede non dogmatica non è, come potrebbe sembrare, una fede debole, incline al relativismo. Al contrario è la fede dogmatica a essere debole, perché la dogmatizzazione dipende dalla paura di perdersi, dalla paura di essere messa in discussione e di soccombere nel confronto. Una fede non dogmatica può essere paradossal-

¹⁸ Benedetto XVI, *Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 2011, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

mente una fede più convinta e solida e di conseguenza meno timorosa della critica e del confronto.

Il contributo che allora il cristianesimo può offrire alla democrazia sta anzitutto nella capacità di consolidare i principi su cui essa si regge impedendo che la sua relatività costitutiva diventi motivo di sgretolamento relativistico delle sue basi. In secondo luogo può contribuire con la sua prassi a realizzare e a promuovere pratiche di solidarietà che rafforzano la coesione sociale, una coesione che l'ordinamento democratico non può direttamente garantire, anche se può favorire attraverso politiche che promuovano la giustizia sociale. Il contributo che il cristianesimo può offrire al rafforzamento della democrazia diventa però del tutto inefficace e controproducente nel caso in cui le chiese richiedano che venga a esse riconosciuto uno statuto privilegiato quasi come di organo di garanzia e di tutela dei principi e degli ordinamenti democratici, tanto più se questo riconoscimento trascina poi con sé altri privilegi, economici e normativi. La democrazia offre alle chiese una grande opportunità, quella di recuperare la loro funzione più propria nella società, funzione che si fonda sulla fedeltà alla missione di appello alla conversione, di annuncio di salvezza (annuncio della resurrezione e del regno escatologico), e di testimonianza della carità, e non invece sull'assunzione di funzioni sociali, culturali e politiche. La fedeltà a quella missione, che possiamo dire trascendente, è ciò che può rendere più efficace la presenza del cristianesimo, perché ciò di cui la democrazia ha bisogno non è tanto un nuovo partito, un altro gruppo di pressione e nemmeno un'agenzia etica, ma, come ho detto, è ciò che può dare fondamento e consolidare quei principi su cui essa si regge e che però non può darsi. Se invece le chiese diventano prevalentemente forze in campo nel gioco democratico, allora relativizzano il loro ruolo e la loro funzione, e con ciò tradiscono la loro natura, perché diventano forze storico-mondane e vengono considerate, come talvolta oggi accade, alla stregua delle altre forze storico-mondane, privandosi così della capacità di offrire al mondo e alla storia quell'"altro" di cui hanno bisogno. Questo è il paradosso a cui oggi assistiamo, almeno in Italia: che quanto più la gerarchia ecclesiastica rafforza la sua diretta partecipazione alla vita politica (partecipazione peraltro democraticamente legittima), tanto più il messaggio evangelico si oscura e la sua testimonianza s'impoverisce, mentre aumenta invece l'indifferenza e la diffidenza nei confronti del cristianesimo.

claudio.ciancio@fastwebnet.it

Laicità, libertà religiosa, dialogo

PIERO CODA

Rettore, Istituto Universitario Sophia, Loppiano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

piero.coda@iu-sophia.org

Cristianesimo e democrazia

Per un'ermeneutica teologica del politico

MICHELE NICOLETTI

Università di Trento

ABSTRACT: The reopened debate in contemporary society on the relationship between Christianity and democracy needs to be separated from current political issues and must be able to gain insight from broader and radical considerations. We ought to question, therefore, how the political was thought and lived originally within the Christian traditions. One element of this heritage can be identified in the process of secularization of political power effected by the Jewish world first, and then by the Christians. In the Jewish and Christian tradition, what causes the secularization of political power is the announcement of a different power, God's sovereignty, and the announcement of his kingdom. This kingdom is not identified with any earthly kingdom, that is, a realm that belongs to the passing time, the saeculum. Jewish and Christian considerations on the political are characterized since the beginning as an intense meditation about the problem of evil. In any case, the political order has in itself a fundamental limit: even when perfect, it can not eliminate human exposure to evil.

KEYWORDS: Christianity, democracy, Jewish tradition, God's sovereignty, evil.

Il dibattito che si è riaperto nelle società contemporanee sul tema del rapporto tra cristianesimo e democrazia ha bisogno di essere sottratto alle questioni politiche della giornata e deve potersi nutrire di considerazioni più ampie e radicali. Per questo occorre tornare a interrogarsi su come in radice il politico è stato pensato e vissuto all'interno delle tradizioni cristiane e su quali eredità vitali questa storia consegna al nostro presente.

1. La desacralizzazione del potere politico

Un primo elemento di questa eredità si può individuare nel processo di desacralizzazione del potere politico operato dal mondo ebraico prima e poi da quello cristiano. Le grandi civiltà antiche accanto alle quali queste tradizioni si sono sviluppate, da quella egizia a quella babilonese — in corrispondenza con quanto avviene nel mondo del più lontano Oriente —, non hanno co-

nosciuto una netta distinzione tra la sfera umana e quella divina e così tra la sfera politica e quella religiosa. In esse la vita degli uomini appare governata da un ordine superiore e le figure politiche altro non sono che espressione di questo governo e delle sue immutabili leggi. Talvolta — come in Egitto — l'autorità politica è essa stessa vista come una divinità che garantisce la stabilità e l'ordine contro le forze nemiche del disordine; altre volte — come in Mesopotamia — il re non è un dio, bensì un uomo, ma anche in questo caso egli svolge una funzione salvifica combattendo, con l'assistenza divina, contro il caos primordiale.

Rispetto a queste prospettive è da rilevare la differenza che il forte monoteismo ebraico introduce nel modo di intendere la politica¹. La rigorosa concentrazione di tutto ciò che è divino nella persona di Dio conduce — anche se non in modo immediato e diretto — a una radicale desacralizzazione del potere politico. L'immagine originaria di Dio è l'immagine di un Dio che è — egli stesso e nessun altro — re e Signore degli uomini. Dà loro leggi, stabilisce alleanze, costituisce popoli, amministra direttamente la giustizia, provvede ai bisogni e alle necessità dei poveri. Tale esercizio del potere regale da parte di Dio ha come scopo non solo quello di mantenere o ripristinare l'ordine che egli stesso ha impresso al mondo, ma anche e soprattutto quello di provvedere alla salvezza dell'uomo. È proprio tale opera di salvezza che viene rivendicata come sua prerogativa esclusiva, spogliando ogni istanza terrena — da quella religioso-culturale a quella culturale a quella sociale e politica — di ogni potere di influenzare la salvezza dell'uomo, che è fatta dipendere in modo esclusivo dalla relazione singolare con Dio e dal suo giudizio. In questo senso ogni potere, benché creato da Dio, anzi proprio in quanto trae origine da Dio, viene desacralizzato, nel senso che non può da sé esercitare alcuna azione salvifica. Ogni potere — da quello di un monarca terreno a quello di un singolo uomo o donna — può essere usato da Dio nel suo disegno di salvezza, ma esso per questo non può ritenersi e presentarsi come suo rappresentante, come suo mediatore esclusivo.

Proprio per questa natura “regale” del Dio ebraico, può accadere che la rivolta contro di lui finisca per contrapporgli una regalità alternativa, elevando un potere terreno o una forma politica a istanza divina, capace di dare salvezza. È quanto avviene ad esempio con Caino il quale, dopo l'omicidio del fratello Abele, edifica una città dando a essa il nome del proprio figlio (Gn 4,

¹ Con ciò naturalmente non si nega che il monoteismo ebraico possa essere una ripresa di altri monoteismi presenti in altre culture (si vedano sul punto le osservazioni di J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press 1997; tr. it. *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000, 2007²), ma si ritiene che il monoteismo ebraico articoli in modo diverso rispetto al contesto delle altre culture antiche il rapporto religione-politica.

17) o con la costruzione della torre di Babele, simbolo di un tentativo “politico” di conquista del cielo. Nella stessa storia d'Israele il sospetto con cui è guardata la costruzione della città terrena e l'istituzione della monarchia, perché pericolosamente esposte al rischio dell'idolatria, testimonia questo sforzo di gelosa custodia dell'unica vera regalità che è di Dio.

È vero: l'interpretazione monoteistica della divinità ha potuto dare vita anche a diverse interpretazioni del potere politico. Vi è stato chi, su questa base, ha cercato di stabilire un nesso diretto tra divinità, autorità, comunità politica (“un Dio, un Re, un popolo”) e quindi a utilizzare la fede religiosa quale elemento rafforzativo di un'appartenenza politica (“un Dio, un popolo”) e di un'obbedienza politica (“un Dio, un re”): in questo modello la comunità politica è concepita anche come comunità di salvezza. Ma questa interpretazione è stata spesso il frutto di un'appropriazione e di una strumentalizzazione finalizzata a uno scopo politico.

Contro questa interpretazione tesa a legittimare questa o quella istanza politica mondana fondandola nella volontà divina, più forte è stato il richiamo alla fede religiosa come elemento di costante relativizzazione critica di ogni appartenenza e di ogni obbedienza in nome della radicale trascendenza di Dio e del suo regno. Se solo a Dio, in senso proprio, spettano la sostanza e gli attributi della regalità e dunque un potere di signoria sugli uomini, nei rapporti tra uomo e uomo possono sussistere soltanto poteri di regolazione della vita collettiva che possono esigere lealtà, ma che non possono mai pretendere di assorbire tutto l'uomo. In questa prospettiva né l'appartenenza politica né l'autorità politica possono mai porsi come realtà assolute. Su questa base ha potuto svilupparsi una vicinanza tra il modo ebraico e cristiano e quello greco di intendere la vita politica come vita tra liberi ed eguali e di concepire il potere politico come potere diverso dal potere signorile. La «teocrazia» ebraica² si è così sposata con l'ideale repubblicano della *Res Publica Hebraeorum* che non ammette signori sulla terra e si batte per l'instaurazione di rapporti di libertà e uguaglianza tra gli uomini³.

Questa carica anti-idolatrice che caratterizza il monoteismo ebraico passa anche nella tradizione cristiana e ne diviene la cifra predominante nel momento del suo sorgere e del suo primo confrontarsi con la dimensione

² Cfr. M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin, Schocken 1932 (tr. it. di J. A. Soggin, *La regalità di Dio*, Casale Monferrato, Marietti, 1989); Id., *Profezia e politica. Sette Saggi* a cura di G. Morra, Roma, Città Nuova 1996.

³ Cfr. L. Campos Boralevi, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in *Dalle Repubbliche elzeviriane alle ideologie del 900*, a cura di V.I. Comparato e E. Pii, Firenze, Olschki 1997; Id., *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in M. van Gelderen — Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2002; L. Campos Boralevi — D. Quagliani, *Politeia biblica*, Firenze, Olschki 2003; E. Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard, Belknap 2010.

del potere politico in un'epoca in cui, nell'impero romano, andava crescendo il ricorso alla sfera religiosa quale sfera di legittimazione di un potere politico che assumeva in sé funzioni sempre più ampie e complesse all'interno di una realtà culturale e sociale fortemente eterogenea.

Più che la riflessione stessa, a esprimere con forza questa istanza anti-ido-
latrica è l'evento della crocifissione di Cristo a rappresentare in modo più forte e radicale la definitiva spoliazione del potere politico di ogni possibile attributo religioso. Così ha scritto Erik Peterson:

Ciò sembra una destituzione metafisica del potere umano e lo è anche, in un certo senso. San Paolo afferma che Cristo ha “privato della loro forza i Principati e le Potestà” e ne ha fatto anzi pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale della sua persona (Col 2, 15): ove si prescindia dal significato che questa affermazione acquista nel contesto delle argomentazioni formulate nella Lettera ai Colossesi, si avvertirà tuttavia con chiarezza che la regalità di Cristo ha svestito del loro carattere demoniaco tutti “i Principati e le Potestà” di questo eone. Egli ne ha fatto pubblico spettacolo poiché i potenti di questo eone si sono lasciati indurre a crocifiggere “il Signore della gloria” (1Col 2, 8) e, nel farlo, a smascherare semplicemente se stessi. Egli li ha utilizzati per il corteo del suo trionfo poiché la sua ascensione, la sua intronizzazione alla destra del Padre e il suo ritorno per giudicare rappresentano il trionfo del regno che non proviene da questo mondo su tutti “i Principati e le Potestà” di questo eone. Da quando Cristo è sacerdote e re, il potere terreno è stato privato del suo carattere demoniaco e — contrariamente a quanto ritiene il paganesimo — non è più in grado di avanzare il legittimo diritto d'essere portatore di funzioni sacrali⁴.

È la sequela dei credenti e in particolare l'atto del “martirio” che si mostra — nella partecipazione alla morte di Cristo — come atto di fondamentale desacralizzazione del potere politico. Nell'atto del martirio vi è non solo la proclamazione della signoria di Dio e della sua assoluta differenza rispetto ad ogni signore terreno, ma anche la conseguente affermazione della relatività del mondo e dunque il rifiuto di ogni possibile assolutizzazione dell'istanza politica che faccia di quest'ultima l'istanza autorizzata a stabilire non solo esteriori condizioni di pace e di ordine, ma anche ciò che si debba riconoscere e professare come verità. È il martire, ossia il testimone della verità, che pone un argine alla pretesa dell'autorità politica di stabilire che cosa sia la verità, così come Socrate aveva rifiutato di mettere a disposizione del potere politico la propria ricerca della verità e come Antigone aveva rifiutato che la logica dell'amico-nemico imbracciata da Creonte potesse varcare i confini

⁴ E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner 1937 (tr. it. di K. Canevaro, *I testimoni della verità*, Milano, Vita e Pensiero 1955, p. 94-95).

della vita e occupare anche i confini dell'al di là. Il martire incorpora dunque in sé con il suo atto di resistenza la duplice affermazione della esclusiva divinità di Dio e della mondanità del mondo. Con ciò il potere politico non viene delegittimato: si nega che esso possa porsi come strumento di stabilimento della verità, e lo si riconduce alla sua funzione storica di strumento di convivenza pacifica.

Questa funzione di desacralizzazione del potere politico — che l'ebraismo e il cristianesimo non operano in via esclusiva, ma intrecciando in modo dialettico il loro contributo con quello fondamentale della critica del sapere e del potere operata dal logos filosofico — non riguarda solo le civiltà antiche in cui si esige il culto divino dell'imperatore, ma anche le società contemporanee in cui il pericolo di nuove sacralizzazioni è sempre in agguato come hanno ampiamente dimostrato le esperienze dei totalitarismi novecenteschi, che a ragione sono stati interpretati come religioni politiche⁵. Anche in quelle esperienze abbiamo certo visto in opera la strumentalizzazione di motivi religiosi antichi e nuovi al fine di legittimare assetti politici⁶, così come abbiamo visto l'acquiescenza e la compromissione di comunità religiose nei confronti dei regimi autoritari al fine di ottenere privilegi e spazi per sé, ma abbiamo anche assistito alla rinnovata capacità delle esperienze religiose di ispirare e sostenere atti di resistenza nei confronti del totalitarismo, atti che hanno contribuito in modo significativo alla costruzione di un diverso tessuto etico e civile dopo il crollo di quei regimi.

Anche sulla base di queste esperienze storiche, se è vero che la funzione di desacralizzazione del potere politico ha da essere svolta nei confronti di ogni forma di ordinamento — e non è un caso che la tradizione cristiana abbia per secoli espresso un atteggiamento di indifferenza nei confronti delle diverse forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) — si può tuttavia rilevare come questa funzione anti-idolatrice possa aprire uno spazio significativo alla crescita di forme di ordinamenti democratici. La relativizzazione del potere politico, la negazione delle sue pretese di stabilire in modo ultimativo la verità sono elementi che sono alla base della democrazia. Ma anche la critica di ogni idolatria svolge una precisa funzione politica in questa direzione: l'idolatria infatti è la genuflessione di fronte a un potere mondano, è l'innalzamento a un livello superiore di ciò che è meramente terreno, è l'alienazione acritica del proprio potere sovrano ad altri. Attraverso l'idolatria politica il detentore del potere non è posto nella condizione di servo, ma di divo appartenente alla sfera del numinoso e viene dunque sot-

⁵ Cfr. E. Voegelin, H. Maier.

⁶ Sia il cristianesimo, che il neo-paganesimo razzista, che l'ateismo di Stato sono stati di volta in volta utilizzati come orizzonti di legittimazione religiosa dei regimi politici autoritari.

tratto alla condizione dell'uguaglianza umana. La liberazione dal culto degli idoli è perciò mondanizzazione del potere politico e riconduzione di ogni mortale alla sua condizione di radicale uguaglianza. Nessun uomo o forza politica può pretendere per sé attributi divini, può cioè presentarsi come salvatore, messia, custode della verità della storia. Il re «non è Dio, ma un uomo stabilito da Dio, non per essere adorato, ma per giudicare secondo giustizia»⁷.

2. Il Regno di Dio

Ciò che nella tradizione ebraica e cristiana opera la desacralizzazione del potere politico è l'annuncio di un diverso potere, la signoria di Dio, e l'annuncio del suo Regno. Questo Regno non si identifica con nessun regno terreno, vale a dire con un regno che appartiene al tempo che passa, al *saeculum*. Questi ultimi sono del tutto mondani e in quanto tali contingenti, relativi, criticabili, modificabili. È invece un regno che viene nella storia, ma che non è travolto dalla ciclicità inesorabile che caratterizza il destino delle città terrene. Il regno di Dio è riscatto definitivo, è definitiva messa in salvo dell'umano, è sua redenzione.

Con l'annuncio del Regno non solo lo "spazio", ma anche il "tempo" della politica si relativizza e si apre alla dimensione del futuro: da un lato diviene tempo che passa, dall'altra diviene tempo di attesa della liberazione, dunque tempo di speranza e di apertura alla novità. La redenzione divina introduce nella storia la possibilità del nuovo (Agostino parla di «*tanta novitas*», di «*liberatio nova*») tanto nelle cose divine quanto nelle cose umane. La storia non è solo teatro dell'eterno ripetersi dell'uguale, ma è il luogo di manifestazione di una possibile diversa condizione di vita.

Quest'idea teologica di una redenzione alla fine della storia ha avuto un'influenza straordinaria sulla costituzione della politica moderna. Sarebbe difficile concepire la nascita di quest'ultima senza questo ruolo costitutivo della speranza: anche laddove maggiore è la preoccupazione di neutralizzare la carica rivoluzionaria che il richiamo alle promesse escatologiche porta con sé — come nel *Leviatano* di Thomas Hobbes — il ruolo della speranza gioca un ruolo fondamentale e costitutivo nel superamento dello stato di natura e nella costruzione dello stato civile. Se poi riandiamo alla storia dell'età moderna, non vi è movimento progressista o rivoluzionario che non si nutra di questa teologia della storia che ha il suo centro nell'esodo del popolo ebreo dalla schiavitù dell'Egitto verso la libertà della terra promessa. L'"esodo" di-

⁷ Teofilo di Antiochia, *Ad Ant.* I, 11.

viene il paradigma della liberazione dall'oppressione, come ha sostenuto Michael Walzer a proposito della rivoluzione americana nel suo libro *Esodo e rivoluzione*⁸ e l'attesa di un nuovo regno — secolarizzata nell'attesa di una nuova età dell'umanità — accompagna l'epoca dell'Illuminismo europeo, della Rivoluzione francese e delle rivoluzioni ottocentesche.

Anche in questo caso la prospettiva di un "Regno che viene" ha potuto essere strumentalizzata al punto da vedere compiute le promesse escatologiche nell'avvento di un determinato regno terreno: da Eusebio di Cesarea che interpretava la *pax augusta* in chiave provvidenzialistica fino ai "teologi politici" inglesi che all'annuncio della Rivoluzione Francese avrebbero recitato il cantico di Simeone: «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola, perché i miei occhi han visto la tua salvezza» (Lc 2, 29–30)⁹. Ma al di là e contro queste strumentalizzazioni, è difficile negare il potenziale di trasformazione della realtà storica che può derivare dalla prospettiva del "Regno che viene" e dalla sua annunciata liberazione dalle miserie del presente. I movimenti democratici si sono nutriti in modo assai consistente di questa speranza, variamente secolarizzata. E c'è da chiedersi se la caduta odierna di ogni tensione escatologica non abbia anch'essa a che fare con la caduta della speranza, anche terrena, di un'età futura migliore dell'età presente.

Se la prospettiva del "Regno che viene" è in grado di aprire lo sguardo della politica alla speranza della novità e della liberazione, ciò può accadere perché tale Regno appare portatore di una logica diversa da quella dei regni terreni. E anche questa logica non lascia indifferente la democrazia. Strumento di azione politicamente rilevante nel dispiegarsi del regno di Dio non è infatti soltanto il monarca — sia pure il "re giusto e misericordioso" — ma è qualsiasi uomo o donna, vecchio o bambino, libero o schiavo che sia. Non è un caso che nel vangelo di Luca sia Maria a pronunciare nel Magnificat il compimento delle promesse messianiche con contenuti che hanno il sapore di una evidente liberazione sociale e politica: «Ha spiegato la potenza del Suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore, ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1, 49–53). Per regnare la logica del Regno di Dio si serve non della forza umana, ma della debolezza, non di masse, ma di singoli, non di ricchezze, ma di povertà, non di dispiegamento di numeri e potenza, ma di disponibilità a dare spazio alla regalità di Dio: «Non con la potenza né con la forza, ma con il mio spirito, dice il Signore degli

⁸ Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 2004.

⁹ Lo stesso avrebbe detto Kant secondo il racconto di Varnhagen von Ense: *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. von R. Malter, Hamburg 1990, p. 348, n. 427.

eserciti!» (Zc 4,6)¹⁰. Esemplare di questa inversione della logica del numero è la vicenda di Gedeone: «Il Signore disse a Gedeone: “La gente che è con te è troppo numerosa, perché io metta Madian nelle sue mani; Israele potrebbe vantarsi dinanzi a me e dire: La mia mano mi ha salvato”» (Gdc 7, 2)¹¹.

A questa logica di inversione risponde anche la figura del “servo sofferente” che capovolge l’immagine dominante del liberatore messianico tradizionalmente concepito come condottiero vittorioso e afferma il valore della sofferenza come forma di “agire storico”, dotato non solo di valore morale, ma anche di capacità di trasformazione della realtà e di cambiamento della storia. La figura del *servo* come figura della regalità di Dio si contrappone alla figura del *padrone* quale figura della regalità umana. Questi due termini nella prospettiva teologica originaria non vanno affatto intesi, come purtroppo è spesso avvenuto, come espressione di un mero atteggiamento morale soggettivo, ma come indicazioni di due diverse condizioni giuridiche e sociali: quella del padrone e quella del servo. Padrone è colui che dispone dell’altro come strumento; servo è colui che non dispone di se stesso. Nel momento in cui Gesù stabilisce un nesso tra instaurazione del regno di Dio e assunzione della condizione di servo, il suo annuncio opera una radicale messa al bando dei rapporti di signoria esistenti tra gli uomini e indica, normativamente, una precisa modalità, giuridicamente vincolata, di esercizio del potere dell’uomo sull’uomo: quella appunto del servo, che esercita un potere non derivante da sé, ma da colui che serve, al cui bene è finalizzato il suo operare e al cui giudizio egli è in tutto e per tutto sottoposto. È facile vedere in questo atteggiamento una delle radici di quella concezione democratica del potere così felicemente espressa dalla *Dichiarazione dei diritti dello Stato della Virginia* (1776): «Tutto il potere è nel popolo, e in conseguenza da lui è derivato; i magistrati sono i suoi fiduciari e servitori, e in ogni tempo responsabili verso di esso».

3. Un Regno universale

All’interno dell’orizzonte ebraico e cristiano la promessa di un Regno di Dio si presenta come il compimento dell’alleanza tra Dio e il suo popolo. Anche questo concetto di “alleanza” — così importante nella storia della democrazia nordamericana — si apre a una perenne ambivalenza. La fede

¹⁰ Cfr. M. Buber, *Profezia e politica. Sette saggi*, cit., pp. 95 ss.

¹¹ Cfr. il commento di Bonhoeffer a questo passo: «“Gedeone, troppa gente è con te”. Invece di portargli armi, eserciti, risorse sterminate, gli chiede il disarmo, cioè la fede: fa’ andar via gli armati! Crudele scherno di Dio verso ogni potenza umana; la più amara di tutte le prove della fede; incomprendibile signore e despota del mondo!» (D. Bonhoeffer, *Predica su Gedeone* 26. 2. 1933, in *Gli Scritti* (1928–1944), a cura di M.C. Laurenzi, Brescia 1979, p. 341).

nell'alleanza tra Dio e il popolo eletto è stata interpretata come l'instaurarsi di un legame privilegiato tra Dio e un determinato popolo, tale da conferirgli anche sul piano della storia lo status di una qualche "superiorità". Ma accanto a questa interpretazione, se ne è da subito affiancata un'altra dal chiaro segno universalistico, secondo la quale tale elezione non costituisce ragione di un primato mondano di una qualche comunità storica (nella cosiddetta "Tavola dei popoli" del libro della *Genesi* il popolo ebraico non occupa un posto privilegiato¹²), ma allude piuttosto alla creazione di un "nuovo" popolo di Dio, fondato non da elementi naturali, ma da una relazione particolare caratterizzata da una risposta a una chiamata.

Questa chiamata si rivolge all'umanità intera, all'intera famiglia umana. Il racconto della creazione dell'uomo da parte di Dio fa discendere l'intera stirpe umana da un'unica coppia di progenitori: più forte la sottolineatura dell'appartenenza a un'unica famiglia, a un unico sangue contro ogni presunzione razzista, non potrebbe essere. Questa unità del genere umano si rafforza nel momento dell'Incarnazione, quando Dio stesso si fa uomo e si unisce con questo atto in modo particolare e diverso a ogni *singolo* uomo. In forza dell'unione di Dio all'umanità, il regno di Dio abbraccia l'intera famiglia umana, e ancor più l'intero cosmo, giacché alla signoria di Cristo tutte le potenze, nel cielo e sulla terra, sono subordinate (Ef 1,21; Col 2,10). Questa unione di Cristo con l'umanità trova espressione singolare nell'immagine del corpo che sarà detto "mistico" (1 Cor 12, 12–27), il cui capo è Cristo e le cui membra sono costituite dagli uomini. Tale immagine riveste un'importanza fondamentale nello sviluppo delle idee politiche e sociali in qualche modo influenzate dalla rivelazione e dalla tradizione cristiana. La metafora organicistica della società come "corpo", già utilizzata dal pensiero classico di Platone e Aristotele, indica la comune appartenenza di una molteplicità di individui a un'unica realtà vivente, che dà a essi ordine, ruolo e forma. In questa metafora le singole membra appaiono subordinate al tutto, dato che esse non hanno vita propria al di fuori dell'unità, ma trovano in essa anche la loro piena valorizzazione e la possibilità di comunicare le une con le altre. Rispetto però alle visioni organicistiche in cui il valore della "parte" è dato esclusivamente dalla appartenenza al "tutto" ove il singolo finisce per scomparire, l'immagine del corpo di Cristo, almeno come è stata sviluppata nella tradizione cristiana¹³, non deve far pensare che il singolo si trovi nel tutto come mero organo di esso. Egli infatti è concepito come essere che nella sua singolarità è immagine di Dio stesso e non può

¹² Cfr. H. Danielou, *In principio. Genesi 1–11*, tr. it. di E. Marini, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 77 ss.

¹³ Nell'ampia letteratura sul *corpo mistico*, attento a questo aspetto è in particolare H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistia et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949; Aubier, Paris 1949; tr. it. di L. Rosadoni, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1988

quindi essere considerato come mero atomo o mera parte. La società originaria è una società di persone libere. Questa società originaria è fondamento e ideale regolativo di ogni altra società umana e ne costituisce anche limite insuperabile. In quanto società appartiene allo spazio *pubblico*.

Non è senza significato questa rappresentazione della società originaria dell'umanità, restaurata nel corpo di Cristo, della quale Dio è il fondatore, il legislatore e il signore. L'originaria relazione di ogni uomo con *tutti* gli altri uomini e con lo stesso mondo divino, implica conseguenze precise. La *socialità* umana conosce una dilatazione all'infinito, per cui l'apertura all'altro che caratterizza ogni singolo porta con sé il timbro di un desiderio di unità assoluta, che cerca infinito appagamento. L'appartenenza a una società universale, inoltre, rende gli uomini portatori di una *cittadinanza cosmopolitica* e dei diritti che ne conseguono¹⁴, così che si può dire che i diritti dell'uomo in quanto uomo sono diritti che non derivano soltanto dall'individuo, ma anche dalla trama di relazioni in cui egli fin dalle origini è posto. Questo insieme di relazioni mette l'uomo in comunicazione con *tutti* gli uomini, idea che l'immagine di un unico *corpo*, cui tutti gli uomini appartengono, rafforza, rendendo possibile il pensare che il male di uno possa contagiare altri e così il bene di uno possa essere esteso ad altri. Questa comunicazione originaria è ciò che in qualche modo consente di sentire il bene e il male dell'altro¹⁵.

4. Dalla regalità divina alla regalità del singolo

Se Cristo è signore, i credenti, in quanto membra del suo corpo, sono radicalmente soggetti a lui (vivono in lui e solo in lui), ma d'altra parte partecipano della sua regalità secondo la parola di Paolo: «voi avete in lui parte della sua pienezza, di lui cioè che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà» (Col 2,10). Attraverso questa partecipazione, ogni uomo è dunque re (oltre che sacerdote e profeta), per cui si può affermare che la regalità di Dio, che si manifesta e si instaura attraverso Cristo, porta con sé l'affermazione della regalità di ogni uomo. Ogni uomo è re e partecipando della regalità di Cristo egli è posto sopra ogni potenza terrena, angelica e demonica. In particolare egli è posto sopra il potere della morte e della paura della morte, che è strumento principe di instaurazione dei rapporti di dominio-servitù tra gli uo-

¹⁴ Sullo sviluppo di questo tema nel pensiero di Kant si veda G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituto Editoriali e Poligrafici, 1998.

¹⁵ È questo il tema dell'*empatia*, così rilevante per la filosofia sociale e politica: cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1916; tr. it. *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Milano, Franco Angeli, 1986.

mini (Hegel), nonché strumento principe di affermazione e mantenimento del potere tirannico. Il grido paolino «Dov'è o morte il tuo pungiglione?» ha quasi il sapore di una risata di scherno che i poteri politici fondati sulla paura della morte, non potevano non intendere nella sua radicale portata.

Se è dunque vero che le prime comunità vivono fortemente immerse in una forte tensione escatologica ritenendo ormai prossimo il ritorno di Gesù sulla terra, ciò non significa che esse non ritengano già operante, benché non del tutto riconosciuta e compiuta, la sua signoria su tutte le cose. In quanto partecipi di tale regalità i credenti devono renderla operante ripercorrendone la logica. La regalità di Cristo è infatti per i credenti non solo la fonte della propria "regalità", ma anche la regola di come la regalità debba esercitarsi nel mondo, in quella forma che Cristo stesso ha indicato a chi voglia regnare, ossia quella già richiamata del "servo". Consapevolezza della propria condizione regale non significa dunque sottrarre se stessi alla logica del "servire", ma anzi applicarla non solo nell'universo delle relazioni interpersonali, ma anche a quello delle relazioni istituzionali.

In questo senso va letta la riflessione e conseguente parenesi dei capitoli 12 e 13 della *Lettera ai Romani*, destinati ad esercitare un ruolo così decisivo nella successiva elaborazione teologica: è a un popolo che partecipa della suprema regalità che si rivolge Paolo. La vita nel mondo nell'attesa operosa del Regno, e dunque anche la vita sociale e politica, va vissuta come "offerta di sé", del proprio corpo (Rm 12,1) agli altri, giacché la partecipazione all'unico corpo di Cristo, pone non solo gli uomini in relazione particolare con il capo, ma anche gli uni verso gli altri (Rm 12,5). Sul piano delle relazioni reciproche, la logica del Regno impone la legge dell'amore non solo nei confronti degli amici, ma anche dei nemici (12,20). Si tratta dunque di vivere questa regalità nel periodo in cui è ancora aperta, benché già decisa nel suo esito finale, la lotta col male.

5. La libertà radicale e la presenza del male

La riflessione ebraica e cristiana sul politico si caratterizza fin dall'inizio come un'intensa meditazione sul problema del male. Alle radici del vivere sociale il male si presenta come rottura di un'unità originaria: la relazione tra Dio e l'uomo, la fraternità di Abele e Caino, l'armonia dei popoli appartenenti a un'unica umanità. Come ogni male insorge come mancanza o come rivolta o come inversione di un bene, che ha quindi da essere preesistente, così anche il male sul piano sociale e politico, la violenza e l'inimicizia, paiono presupporre un legame originario tra gli uomini che viene reciso, un tessuto connettivo che viene lacerato, un ordine che viene invertito.

La presenza del male nella storia è legata alla condizione di *libertà radicale* in cui Dio stesso pone la sua creatura. L'uomo infatti può stravolgere l'originaria relazione con l'altro, fuggire da essa, modificare non solo il proprio posto, ma anche il posto delle cose. Ed è precisamente a questa originaria libertà che è connesso il dramma del male.

Questa connessione con il male ha portato spesso le tradizioni cristiane a identificare la libertà stessa con un che di negativo. È questa la tentazione che Dostoevskij ha visto incarnata nel Grande Inquisitore e che ha concepito come tentazione diabolica. La libertà non è tuttavia un male, né può essere concepita come un mero strumento per il conseguimento di un bene individuabile e definibile a priori. Sia l'una che l'altra ipotesi appaiono in realtà incompatibili con l'idea di una creazione libera che dà vita a esseri liberi dotati di una propria autonoma consistenza e che non siano mere espressioni dell'unica divinità. La libertà del finito è dunque un bene, tanto che essa viene radicalmente rispettata dal Dio stesso che l'ha creata anche quando viene utilizzata per il male. Ma non è solo all'inizio della storia che la libertà viene rispettata. Ciò accade anche nel cuore della storia, quando Dio non si stanca degli uomini ed entra personalmente nella storia per salvarli.

Tanto è divino il rispetto che il Dio onnipotente ha della libertà dell'uomo che il Dio degli eserciti prima di entrare nella storia dell'uomo per salvarlo gli chiede il permesso, anzi le chiede il permesso, dato che è al libero assenso di una donna che il Dio gentiluomo si affida. La scena dell'annuncio ha in sé questo radicale rispetto divino della libertà umana. Dio non ha offerto semplicemente all'uomo la salvezza, ma «volle che l'uomo divenisse insieme con lui l'autore della propria redenzione... (perché) il maggior beneficio che può farsi all'uomo non è di dargli il bene, ma di fare che di questo bene sia egli autore a sé medesimo»¹⁶.

E anche nel momento finale della vicenda storica di Dio nel mondo, la sua opera di salvezza si compie in un radicale rispetto della libertà umana, come è attestato dal mistero della morte in croce del figlio di Dio e della permissione del male da parte del Padre. La scena drammatica del Padre che assiste alla morte del figlio senza intervenire con la forza per far cessare quello che è pur sempre il culmine del sovvertimento della creazione divina, ossia la messa in croce del Logos amore, dovrebbe pur dire qualcosa a proposito della relazione tra religione e politica. La salvezza del mondo si compie per opera dell'amore di Dio che accetta l'abbandono del figlio, che muore nell'abbandono e nel dolore per l'abbandono. Tutto ciò ha il valore di un giudizio finale sulla logica violenta delle religioni politiche.

¹⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in *Opere edite e inedite di A. Rosmini*, a cura del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Roma 1977, p. 242 (n. 371).

Proprio in questo vertice drammatico si rivela il nesso tra libertà–salvezza–permissione del male e custodia dell'alterità o, se si vuole, della singolarità irriducibile. La morte del Cristo opera la salvezza dell'umanità attraverso la libertà. L'astenersi del Padre lascia lo spazio a una salvezza operata nella libertà. La redenzione attraverso la morte di croce non solo salva *nella* libertà, ma salva anche *la* libertà e l'abbandono salva l'alterità, la singolarità irriducibile. L'abbandono è una forma del dare. Paradossalmente, nell'abbandono, il Padre rifiuta di usare il Figlio come mezzo. L'astenersi è il riconoscere che la persona deve essere sempre considerata come *fine*. L'intervenire è sostituirsi, è considerare l'altro come superfluo.

Il rispetto della libertà dell'altro è rispetto dell'altro in quanto altro. Una volta che l'altro è stato costituito come "altro", solo lui stesso può godere del bene. Nessuno può godere al suo posto del bene. Nemmeno il principio di tutte le cose può far sì che egli goda contro la propria volontà. La libertà resta dunque costitutivamente connessa al bene. Tale libertà non viene posta e rispettata soltanto nella condizione originaria, "prima", per così dire, che essa scelga il male, oppure nel momento dell'Incarnazione, ma fino alla fine della storia: anche un ipotetico regno millenario di Cristo lascerebbe al suo termine gli uomini in una condizione di radicale libertà, tanto che il male potrebbe di nuovo sedurli. Il rispetto della libertà umana pare talmente forte da parte di Dio stesso che egli si astiene dall'intervenire nelle vicende umane eliminando i mali, anche quando essi toccano innocenti o toccano Dio stesso, come nel caso della crocifissione del Figlio. Accetta lo scandalo del male anche quando esso sembra portare alla negazione stessa di Dio in nome di un radicale rispetto della libertà.

Questo rispetto divino della libertà è legato a una interpretazione della relazione tra Dio e l'uomo come relazione d'amore. È infatti la relazione di amore che esige la libertà, come ha ben sottolineato da un lato Agostino chiarendo una volta per tutte che non vi è beatitudine possibile senza un'adesione *soggettiva* (e dunque libera non forzata)¹⁷ e dall'altro Hegel che ha visto come sia implicato dalla relazione d'amore il fatto di volere non solo la propria libertà ma anche la libertà dell'altro¹⁸.

Non è quindi un caso che la libertà religiosa abbia potuto nascere all'interno della tradizione ebraica e cristiana certamente in forza del dualismo tipico di queste tradizioni tra potere politico e potere religioso, ma anche in

¹⁷ Rimangono sempre vive sul punto le pagine di Etienne Gilson, *Introduction a l'etude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929; tr. it. *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Genova 1983.

¹⁸ Cfr. tra le più recenti interpretazioni in questo senso Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Ditzingen 2001; tr. it. *Il dolore dell'indeterminato: un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Il Manifesto Libri, Roma 2003.

forza del fatto che in queste tradizioni la relazione tra uomo e Dio è concepita come relazione nuziale fondata sul libero consenso. Anche se occorre riconoscere che lento e faticoso è stato il cammino che ha portato il cristianesimo e in particolare la chiesa cattolica a riconoscere pienamente la libertà religiosa come libertà fondamentale di ogni persona¹⁹.

È questo rispetto divino della libertà che sta alla base del rifiuto, costante e vigoroso, di Gesù stesso di utilizzare gli strumenti del potere politico e dunque il vincolo delle leggi e la forza di coercizione nell'annuncio del suo regno: quest'ipotesi è da lui vista come una tentazione satanica (Mt 4,8–11). Questo rifiuto del potere politico quale strumento di instaurazione del regno di Dio, si traduce anche in rifiuto del ricorso alla violenza (Mt 5, 38 ss.; 26, 52–54) ai fini dell'annuncio e della difesa della verità e in una netta distinzione tra l'obbligazione religiosa e l'obbligazione politica. Il luogo classico in cui trova espressione questa posizione è quello del tributo a Cesare, riportato da tutti e tre gli evangelisti (Mt 22,15–22; Mc 12,13–17; Lc 20,20–26). Alla domanda se sia lecito o meno pagare il tributo a Cesare, Gesù risponde con le parole: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». La distinzione tra Dio e Cesare non è solo una distinzione tra due diverse autorità che non vanno confuse, ma anche tra due diverse *relazioni* con l'autorità. Il “tributo” infatti va “restituito” a quell'autorità che fonda il suo potere sulla capacità di imporre ai sudditi determinate prestazioni (di cui il denaro è espressione tipica) ricorrendo alla forza in caso di rifiuto. La logica dello scambio e della coercizione non appartiene invece al modo di essere e di affermarsi dell'autorità di Dio. Alla desacralizzazione del potere politico il cristianesimo accompagna una depoliticizzazione del sacro.

6. Un po' di pace

La presenza del male nella storia non implica solo il rispetto della libertà, potremmo dire il “metodo della libertà” quale imprescindibile metodo del governo politico del mondo che ha da replicare il modello del supremo governatore, ma dà lumi anche sull'obiettivo da perseguire in prima istanza: la pace. Di fronte alla sfida del male, non si deve rispondere al male con il male, ma con il bene (Rm 12,17 e 12, 21); occorre collocarsi in posizione di umiltà senza cercare di occupare posizioni di potere, di guida illuminata (Rm 12,16), di giudici vendicatori, poiché tutti questi poteri sono di Dio e a lui spettano (Rm 12,13), ed è lui a scegliere gli strumenti di cui servirsi per

¹⁹ Occorre attendere la “rivoluzione copernicana” del Concilio Vaticano II: cfr. E. W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

operare nel mondo, tra cui le autorità terrene (Rm 13,4). In questo senso si coglie bene il senso del famoso passo: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1), volto a contrastare una possibile trasformazione della partecipazione alla regalità di Cristo in giustificazione per l'esercizio di un potere mondano, sia esso nella forma del dominio che in quella della ribellione violenta. La regalità di Cristo si afferma invece sul piano mondano attraverso la cifra del servizio e della sottomissione. La "sottomissione" va praticata non solo perché l'autorità mundana può essere strumento della giustizia divina, e dunque per "timore" nei suoi confronti, ma anche per adesione piena e "consapevole" (Rm 13,5) alla logica del Regno, che è logica di servizio. In questo senso anche le autorità terrene sono al servizio della regalità divina (*diakonos theou*) (Rm 13,4) e i suoi stessi funzionari possono essere detti *leitourgoi theou* (13,6).

Funzione fondamentale dei poteri terreni nell'attesa del Regno non è, tuttavia, solo quella di evitare che la partecipazione degli uomini alla regalità di Cristo venga intesa come un'autoesaltazione del singolo, che, in quanto membro del corpo mistico potrebbe sentirsi libero da ogni vincolo terreno, ma è anche e primariamente la costruzione di una condizione *storica* di pace e di ordine. Sullo sfondo di queste prime riflessioni teologiche sul politico aleggia infatti costantemente la consapevolezza del possibile dilagare sulla scena umana delle declinazioni politiche del *male*: dal disordine dell'anarchia e della guerra civile all'ingiustizia dell'oppressione della tirannide (Ap 13). L'opposizione al Regno da parte delle potenze terrene può portare anche alla strage degli innocenti. Per questo quanti si muovono nella logica del Regno non possono non avere a cuore atteggiamenti di pace con tutti gli uomini (Rm 12,18). L'istituzione di poteri terreni da parte di Dio (Rm 13,1) viene dunque legata proprio al possibile dilagare del male e dei suoi effetti sulla vita collettiva (Rm 13,4): dunque un'azione di contenimento del male o di trattenimento del suo dilagare che ricorda l'azione del *katechon* descritta in 2 Tess 2,7: «Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene». Questo passo, così controverso, ha portato taluni autori (tra i primi Tertulliano²⁰) a vedere proprio nell'autorità politica l'incarnazione storica di questa forza che trattiene. In questo senso il potere politico troverebbe una sua funzione nell'attesa escatologica del Regno: strumento di contenimento del male nel tempo dell'attesa. Ovviamente

²⁰ Tertulliano, *Apologia*, XXXII, 1: «Noi abbiamo un altro grave motivo per pregare per gli imperatori e anche per la prosperità stessa dell'impero; sappiamo, infatti, che la catastrofe suprema incombe su tutto l'universo e la stessa fine dei tempi, che comporterà spaventose atrocità, non è ritardata che grazie alla tregua concessa all'impero romano».

ciò non significa affermare che i concreti ordinamenti sociali e politici sono ordinamenti di Dio (Rm 13,2), ma solo riconoscere *il fatto che* vi sia un ordinamento è conforme al disegno divino. D'altra parte i poteri terreni non possono alcunché di negativo contro le membra del corpo di Cristo che vivono nel bene (Rm 13,3), dato che queste sono libere dalla paura della morte e dunque per loro i governanti non sono motivo di paura (Rm 13,3).

Il potere politico svolge una funzione positiva e in questo senso voluta da Dio non quanto alle forme e ai soggetti concreti che lo detengono, quanto al raggiungimento di condizioni storiche di pace. «I regni terreni — scrive Ireneo di Lione — sono stati stabiliti a utilità dei Gentili da Dio, e non dal diavolo, il quale non godendo mai pace per sé non vuole vedere tranquilli neppure gli altri»²¹.

Dunque anche la città terrena nella sua mondanità aspira, come ogni altra realtà, alla pace. Anche coloro che vivono immersi nella violenza e nella guerra non possono non dire di volere la pace: «Chiunque osservi un poco le cose umane e la nostra comune natura, riconoscerà con me che, come non vi è nessuno che non desideri godere, così non vi è nessuno che non voglia la pace». Solo nella pace, infatti, è possibile godere dei beni. Quest'opera di costruzione della pace è propria della politica — e in ciò sta anche il ruolo positivo della politica “pagana” — cui non spetta di far godere all'uomo dei beni, ma di offrirgli condizioni storiche in cui tutti i beni possano essere goduti.

La costruzione di una condizione storica di pace mondana, in cui un gruppo umano possa conservare e sviluppare la propria esistenza, è dunque il compito primario e specifico del politico. Il politico si trova in determinate situazioni a dover far fronte anche ad altre esigenze, quali ad esempio la tutela di un'identità culturale o linguistica, lo sviluppo di attività economiche, la custodia di valori morali e religiosi, ma tali compiti non gli spettano in senso proprio ed esso li svolge solo se il primo è stato assicurato e solo in modo subordinato rispetto a esso. La sua prestazione specifica, in cui gioca la propria dignità, è dunque non tanto quella di *applicare* norme appartenenti ad altri ambiti della vita umana, quanto piuttosto quella di *creare* una situazione in cui le norme possano essere applicate.

In questa funzione di “condizione di possibilità di godimento di ogni altro bene” sta il grande valore — non solo mondano, ma anche teologico — della pace secolare, e l'importanza che l'impegno dei credenti nella storia si volga in primo luogo ad assicurare alle proprie città non tanto la difesa di beni particolari, ma la salvaguardia di questo fondamentale (*gründlich*) bene comune: la pace secolare, ossia diremmo oggi, la cornice costituzionale di una convivenza bene

²¹ Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, XXIV, 2.

ordinata all'interno della quale gli altri beni possano essere goduti e ogni altro bene possa essere tutelato. Perché non accada che volendo difendere questo o quel bene, i credenti perdano di vista la necessità di garantire per tutti la condizione di possibilità di godimento di ogni altro bene terreno.

7. La giustizia

Se la pace ha da essere condizione in cui il *bene autentico* e non solo parte di esso, possa essere goduto, essa non può identificarsi con la mera "tranquillità", ma ha da essere "tranquillità dell'ordine" e deve quindi rispettare la libertà dell'uomo, senza cui non vi può essere godimento autentico del bene, e deve essere subordinata alla giustizia. Senza la giustizia l'ordine politico può scivolare anche verso un ordine criminale: «Remota iustitia quod sunt regna nisi magna latrocinia?». La calpestaione sistematica della giustizia non solo è negatrice di beni per singoli uomini, ma introduce per tutti un disordine a lungo inaccettabile per l'animo umano: «L'ingiustizia è troppo brutta e schifosa per avere potenza sugli uomini»²². Per questo la ricerca squisitamente politica di condizioni pacifiche ha da essere subordinata sempre a un criterio di giustizia. Privo di questo criterio, il potere politico può trasformarsi in formidabile strumento di violenza, oppressione e instaurazione di un regno demoniaco.

Per questo il governante terreno deve prendere a modello il governare secondo giustizia della città celeste. L'assunzione di tale modello non comporta l'adozione di una forma specifica di governo, giacché questa dipende dalle condizioni storiche e dal carattere dei popoli, essa implica però che l'ordine politico non pretenda di fondare le disuguaglianze sociali tra gli uomini su base naturale.

Infatti nella società originaria gli uomini si trovano in una condizione di radicale *uguaglianza* rispetto a tutti gli altri uomini e questa uguaglianza non può venire cancellata da nessuna delle disuguaglianze introdotte dalla natura, dal tempo o dai costumi. Questa originaria uguaglianza porta con sé la conseguenza *politica* che l'unica signoria sull'uomo possa essere esercitata da Dio e non dall'uomo. In ogni caso, data questa *unica* signoria, «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito»²³ e il potere dell'uomo sull'uomo può essere esercitato solo nella libertà e con il consenso dell'altro. In caso di radicale contrasto tra l'ordine politico e l'ordine della

²² A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, in *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano, 1985, p. 678.

²³ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, 6 voll., Cedam, Padova, 1967-69, vol. I, p. 192, (n. 52).

coscienza il primato spetta all'ordine delle leggi naturali e divine rispetto a quello delle leggi positive:

Quando la legge scritta non è in contrasto con quella di Dio conviene che i cittadini la osservino e la antepongano alle leggi straniere, ma quando la legge di Dio ordina cose contrarie alla legge scritta bada se la ragione non ti consiglia di abbandonare di buon grado le leggi scritte [...] e di ubbidire unicamente alla legge di Dio²⁴.

La legge umana non può pretendere per sé un'obbedienza assoluta a partire dalla propria capacità di costringere con la forza fino al punto da dare la morte: la signoria di Dio infatti rende la signoria della morte non più assoluta: l'obbligo politico risulta definitivamente liberato dalla paura assoluta della morte.

Se dunque il potere che si pretende *assoluto* e si erge a norma di se stesso è la forma *negativa* per eccellenza del potere, la lotta contro il male che si può sviluppare nel mondo sociale e politico si caratterizzerà proprio come lotta nei confronti di questa forma *negativa*. La sua forma *positiva* sarà rappresentata da un *potere che si sottomette al giudizio* sia sul piano dei comportamenti soggettivi che su quello degli ordinamenti oggettivi. In una parola da un potere *responsabile*.

8. Il limite della politica

In ogni caso l'ordine politico ha in sé un limite radicale: per quanto perfetto esso sia, esso non è in grado di eliminare l'esposizione umana al male. Il testo dell'Apocalisse, che ha ispirato l'attesa del regno finale e i tentativi di accelerarne la venuta, basterebbe a dimostrare quanto poco una trasformazione della società politica, anche radicale, possa essere in grado di liberare per sempre l'uomo dal male. Dopo aver parlato del regno finale di Cristo, così infatti prosegue il racconto: «Quando i mille anni saranno compiuti, satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magòg, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare» (Ap 20, 7–8). Dunque dopo mille anni di ordine sociale perfetto, di perfetto governo dei giusti, anzi del Giusto, dopo mille anni di benefico condizionamento di una perfetta società retta da Cristo stesso senza interferenze esterne, è sufficiente che un diavolo già sconfitto venga liberato per un momento, perché il numero dei suoi adepti sia “come la sabbia del mare”. In un momento ciò che in passato si era tanto desiderato e si era finalmente raggiunto — ossia il regno di Dio sulla terra — pare un

²⁴ Origene, *Contra Celsum*, V, 37; PG, XI, 1238.

nulla. Per mille anni si è goduta la giustizia di Dio, si sono visti puniti i malvagi, si è vista la terra finalmente pulita dal male, non si è vista la guerra, la fame, la menzogna e si è goduta una vita sociale libera dall'invidia. E alla fine di questi mille anni che cosa hanno imparato le moltitudini? Nulla. Il grande seduttore chiama e sterminate masse rispondono.

Nella sua *Teodicea* il filosofo italiano Antonio Rosmini ipotizza che il senso di questo passo biblico sia quello di fornire all'umanità un duplice insegnamento. In primo luogo, esso vuole mostrare che la terra *può* essere amministrata con giustizia, ossia che la giustizia non è qualche cosa che riguardi solo il regno dei cieli: sono gli uomini ad avere eventualmente espulso la giustizia dalla terra. In secondo luogo: la redenzione è sempre e comunque opera di Dio e non avviene come prodotto di una situazione storica, nemmeno di quella più perfetta.

Con ciò si evita sia il pericolo del «perfettismo» sia quello del «quietismo» e si può invece comprendere il senso delle opere di giustizia nella prospettiva della venuta del regno finale. Come si legge ancora nell'Apocalisse al capitolo 19: «Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta, le hanno dato una veste di lino puro splendente. La veste di lino sono le opere giuste dei santi» (Ap 19, 7–8). Qui le opere di giustizia sono il vestito della sposa.

Michele.Nicoletti@lett.unitn.it

Chiesa cattolica e democrazia: un rapporto problematico

GIOVANNI FILORAMO
Università di Torino

ABSTRACT: The article presents the positions of the Magisterium on democracy from the Second Vatican Council. From this presentation is clear that, in addition to the recognition of democratic values based on the dignity of the human person created in the image and likeness of God, and human rights relating thereto, the Council had not innovated in relation to tenets of the traditional doctrine of the Catholic Church formed in modern times in response to the rise of the modern state and liberal revolutions. The church is a *Societas perfecta*, whose spiritual power is rooted in the revelation of God and the power that Christ sent to Peter and his successors. The State, even in its liberal form, must comply with the dictates of natural law. For John Paul II a democracy that does not bind and binding on the choices to the truth (of the church) is transformed into a new totalitarianism, which claims are based on simple voting.

KEYWORDS: Catholic Church, Democracy, Second Vatican Council, potestas indirecta, Liberty of Conscience.

I. Considerazioni introduttive

Una premessa è d'obbligo. Sono iscritto nel "partito" di coloro che ritengono che le religioni possano svolgere un ruolo positivo e propositivo nella sfera pubblica «come "possibilità" di elaborazione di nuovi valori politici nell'orizzonte della libertà e della democrazia occidentali»¹, secondo quanto si suggerisce nella presentazione del fascicolo. Le risorse etiche e valoriali accumulate nei secoli dalle grandi tradizioni religiose costituiscono un bene che, con gli opportuni filtri critici all'interno di un confronto che sia veramente aperto e in cui entrambi i dialoganti siano disposti a mettere in gioco i propri presupposti, può contribuire in modo fecondo ad arricchire il dibattito della società civile. Ma è inutile nascondersi le difficoltà. Le religioni sono delle tradizioni ancorate alla conservazione e preservazione di un patrimonio spesso, come nel caso dei monoteismi, fondato sulla rivelazione

¹ P. Stagi, *Introduzione*, *supra*, p. 7.

da parte di Dio di leggi che possono, anzi debbono essere adattate al mutare delle situazioni, ma che nel loro nucleo non sono facilmente conciliabili con le esigenze delle moderne democrazie liberali. D'altro canto, penso che imparare a fare i conti con questa ricchezza problematica sia ormai un compito inevitabile: perché rinunciare a priori, se non sulla base di rifiuti pregiudiziali, alle risorse di cui le religioni sono portatrici, senza verificare fino in fondo la validità della loro offerta? La loro rilevanza e complessità storica, troppo a lungo trascurate dalle varie teorie della secolarizzazione e dalle impostazioni rigidamente laiciste dei rapporti tra Stato e religioni, possono aiutare, se prese adeguatamente in conto, a comprendere meglio il modo in cui oggi si stanno ridefinendo i tradizionali rapporti tra religione e politica. Si tratta indubbiamente di un cammino non semplice. Per limitarmi a una questione di fondo, questo rinnovato confronto aperto con le religioni per una ridefinizione del loro ruolo pubblico come si giustifica dal punto di vista teorico? Se si accetta il paradosso di Böckerförde, non si rischia alla fine di ricadere in una posizione tradizionale secondo la quale ogni società civile ha (avrebbe) bisogno di un fondamento di tipo religioso per fondarsi e per sussistere? e questo, in quali forme?²

Il caso che prenderò in esame, quello della Chiesa cattolica, è da questo punto di vista esemplare. Dopo aver rifiutato per tutto l'Ottocento e fino al Concilio Vaticano II le libertà e i diritti scaturiti dalle moderne rivoluzioni, essa li ha in sostanza riconosciuti — a partire da quello fondamentale: la libertà di religione — nella costituzione conciliare *Gaudium et spes*. Nel contempo, essa è diventata la più fervida sostenitrice di quei diritti umani, di matrice illuministica, che fino a poco prima aveva sistematicamente e duramente condannato³. Sembravano in questo modo essere gettate le premesse per un rapporto dialettico e fecondo con il sistema democratico, le sue regole del gioco e i suoi valori (a prescindere ora dalle forme diverse che può assumere la democrazia liberale). La svolta intervenuta sotto il lungo pontificato di Giovanni Paolo II — e confermata dall'attuale pontefice Benedetto XVI — getta serie ombre sulla possibilità che un dialogo iniziato in modo promettente sfoci in proposte serie e concrete a beneficio della collettività.

Come storico, il contributo che intendo portare consiste nel ricostruire le fasi salienti di questo processo di involuzione, nella speranza che ciò

² Questa è la tesi, paradossale ma non poi tanto, sostenuta dal sociologo cattolico P. Donati in *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

³ Cfr. *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Pontificia Commissione «Justitia et Pax», documento di lavoro n. 1, Città del Vaticano 1975; G. Filibeck, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994. Per una rilettura critica di questo rapporto cfr. V. Ferrone, *Il cristianesimo e i diritti dell'uomo*, in *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo. Vol. I: «Cristianesimo», a cura di D. Menozzi, Torino, Einaudi, 2008, pp. 554–568.

possa essere di aiuto al dibattito. La tesi che vorrei sostenere è la seguente. Il modello ierocratico di chiesa, formatosi in epoca medievale in Occidente a partire dal caso esemplare del conflitto tra il vescovo di Milano Ambrogio e l'imperatore Teodosio, è stato certo messo in crisi dal sorgere dello Stato assoluto moderno prima, dalle rivoluzioni democratiche poi, che hanno fondato il potere politico o sulla decisione incondizionata del sovrano o sul contratto sociale e la sovranità popolare. Ma, con gli adattamenti del caso, non è mai tramontato. La concezione ierocratica è rinata a nuova vita nel momento in cui la Chiesa ha deciso, a partire da Leone XIII, e rifiutando lo "splendido isolamento" e l'arroccamento in cui aveva sino ad allora vissuto, di confrontarsi con le sfide del mondo moderno, iniziando dalla questione dei "diritti sociali" affrontata dal pontefice nella *Rerum novarum* del 1891⁴. Si è così dato un processo a prima vista singolare, ma che ben si spiega se si interpreta il confronto tra Chiesa e modernità come un rapporto complesso di interrelazioni reciproche, e non come un conflitto "muro contro muro"⁵. In concorrenza e sul modello dello Stato assoluto, la Chiesa cattolica ha teso a recuperare, in un tipico processo di osmosi, la carica sacrale che il periodo rivoluzionario prima, quello napoleonico poi avevano iniettato nel concetto e nella prassi della sovranità⁶, unendo sovranità e infallibilità⁷, e costruendosi l'immagine, sanzionata anche giuridicamente, di *societas perfecta*: tutto ciò anche attraverso una politica di canonizzazioni papali che ha portato a una sorta di santificazione dell'istituzione del papato⁸.

Oggi, in una situazione di crisi dello Stato e delle forme di rappresentanza, questa concezione sembra riemergere in modo prepotente, ma anche minaccioso. Essa mette in atto una strategia di relazioni eminentemente politica volta ad affermare un universalismo giuridico, morale e religioso della Chiesa fondato sul principio di dominio puramente spirituale e non mondano: un potere che trae la sua forza non da consensi popolari o da riconoscimenti esterni, ma dalla fonte stessa del potere, il sacro ovvero Dio. Se e fino a che punto una strategia di questo tipo — che aspira a una *governance* morale e

⁴ Cfr. la raccolta di saggi contenuti in *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di A. Zambarbieri, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2008.

⁵ Ho cercato di rileggere il rapporto in questa chiave in *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Più in generale, sui rapporti tra religione/i e modernità (e le varie accezioni in cui intendere questo controverso concetto) cfr. la serie da me curata *Le religioni e il mondo moderno*, 4 voll., Torino, Einaudi, 2008–2009.

⁶ Cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, a cura di G. E. Rusconi, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 55–92 e p. 80.

⁷ Sulla preistoria del concetto di infallibilità e le sue relazioni con la sovranità pontificia (assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo), si veda P. Giovannucci, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

⁸ Su questo processo cfr. R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010.

spirituale mondiale — sia veramente compatibile con i valori della democrazia liberale, è un problema aperto, sia perché la proposta di contribuire alla formazione della coscienza democratica dei cittadini viene da un’istituzione che, proprio in conseguenza di questa sua autorappresentazione ierocratica di *societas perfecta*, rifiuta di applicare a sé i principi della democrazia sia perché il terreno più importante dove incontrarsi, quello dei diritti umani e della dignità dell’uomo, si presta facilmente a fraintendimenti. Ma procediamo con ordine, cercando di mettere in luce il modo in cui la Chiesa si è rapportata alla democrazia, pur non rinunciando alla propria autocoscienza ierocratica.

2. La Chiesa di fronte alle sfide della democrazia: da Pio XII al Concilio

Il tema “Chiesa — democrazia” si inquadra in un problema più generale di lungo periodo, che ha alle sue spalle almeno due secoli di storia, e precisamente quello del rapporto tra cattolicesimo e pensiero politico cattolico, da un lato, e le varie forme della democrazia liberale, dall’altro. Si va, infatti, dai “cattolici democratici” del periodo rivoluzionario 1796–1799 studiati da Vittorio Giuntella⁹, attraverso le riflessioni sulla democrazia di pensatori ottocenteschi come Lamennais, Rosmini, Gioberti, e i tentativi pionieristici di realizzare concretamente una “democrazia cristiana” di Murri o Sturzo, fino alla storia complessa, italiana ed europea, del modo in cui il pensiero politico cattolico del Novecento ha riflettuto su questo nesso (un nome su tutti: il Jacques Maritain di *Cristianesimo e democrazia*)¹⁰.

Il tema si presta a due chiavi di lettura. La prima è la posizione della Chiesa nei confronti del regime democratico, le ragioni della sua accettazione dopo secoli di condanna, i tipi di democrazia che essa prende come riferimento, il suo modello ideale, le critiche che essa avanza agli attuali regimi democratici¹¹. Questi e altri aspetti si iscrivono oggi in un quadro dottrinale preciso

⁹ Cfr. V.E. Giuntella, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del periodo rivoluzionario 1796–1799*, Roma, Studium, 1990.

¹⁰ La bibliografia sul tema è molto vasta. Cfr. per un inquadramento generale in particolare per il Novecento: P. Scoppola, *La democrazia nel pensiero politico cattolico del Novecento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1973, vol.V, pp. 551–652; G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del ‘900*, Brescia, Morcelliana, 1980.

¹¹ Cfr. in generale A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e pensiero, 1991; Joël-Benoît d’Onorio (a cura di), *L’Eglise et la démocratie*, Paris, Ed. Pierre Téqui, 1999; S. Frigato, *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII*, Cantalupa (TO), Effatà, 2007. Recentemente, a partire da alcuni interventi di Ratzinger — Benedetto XVI, il card. Ruini ha insistito sull’importanza del modello democratico americano come termine importante di riferimento per superare il vicolo cieco a suo avviso costituito dalla democrazia procedurale europea e dalla sua matrice relativista e laicista.

e sistematico, la Dottrina sociale della Chiesa, ritornata al centro dell'attenzione della vita dei credenti in conseguenza del primato assegnato alla difesa della fede da Giovanni Paolo II¹². Infatti, durante il lungo pontificato del papa polacco si è assistito al progressivo riemergere della ecclesiologia post-tridentina, come testimonia in particolare il valore sempre più autoritativo assunto dai vari pronunciamenti papali, fissato nel *Motu proprio* del 18 maggio 1998 *Ad tuendam fidem*¹³. In questo modo, si è venuta rinsaldando una visione di Chiesa avulsa per definizione dalla democrazia. La seconda chiave di lettura, prendendo invece come polo di riferimento quest'ultima, concerne la questione se e fino a che punto questo regime di governo, assunto come espressione politica fondamentale della secolarizzazione, non costituisca l'orizzonte di riferimento obbligato di una Chiesa che, abbandonati ormai altri referenti politici, si trova costretta a vivere nell'orizzonte di una democrazia che ne determina comunque il destino, se non celeste, certo terreno¹⁴. Tralasciando anche altri aspetti, per altro importanti, come il contributo che il cristianesimo avrebbe dato alla democrazia¹⁵, ho deciso di concentrarmi sul rapporto tra Chiesa e democrazia, e più precisamente sul modo in cui il Magistero ha preso posizione nei confronti della democrazia in una serie di documenti post-conciliari. Per comprendere, però, la svolta che essi testimoniano in relazione a questo rapporto, è necessario accennare brevemente al modo in cui il problema si poneva prima del Concilio.

La posizione del Magistero sulla democrazia è fissata chiaramente nel *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, che definisce in questo modo la democrazia:

Il termine “democrazia” si usa normalmente in tre diversi sensi che non hanno la stessa valutazione da parte del magistero sociale della Chiesa: 1) In senso generico significa la partecipazione dei cittadini nella gestione degli affari pubblici; la Chiesa ha sempre incoraggiato tale partecipazione. 2) Secondo un significato specifico, la democrazia è una delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia), oggetto della filosofia politica classica; in questo ambito, la Chiesa rispetta la libertà di scelta dei cittadini, anche se attualmente considera la democrazia come il tipo di governo che più favorisce la partecipazione alla vita pubblica. 3) Da un punto di vi-

¹² Cfr. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004. Cfr. anche Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Roma, LAS, 2005. Cfr. B. Sorge, *Introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006.

¹³ Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007.

¹⁴ Cfr. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

¹⁵ Cfr. ad esempio R. Collins, *The Rise and Fall of Modernism in Politics and Religion*, «Acta Sociologica», vol. 35, n. 3, 1992, pp. 171–186; G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London–New York, Routledge, 1996.

sta storico, il termine “democrazia” si riferisce all’ideologia della sovranità popolare, che ripone nel popolo l’origine ultima dell’autorità: il magistero ha fatto vedere l’errore di tale ideologia¹⁶.

Questa definizione rispecchia soltanto in parte il modo in cui il Magistero si è rapportato al regime democratico. Se è vero che la Chiesa ha coerentemente condannato la dottrina della sovranità popolare per l’ovvio motivo che essa scardina la concezione fondamentale di tutta la teologia politica cattolica, fondata sul noto passo dell’*Epistola ai romani* 13, 1–7, per cui ogni potere (*potestas*) deriva da Dio, è meno vero che essa ha *sempre* incoraggiato la partecipazione dei cittadini alla gestione degli affari pubblici, come la lunga vicenda della Questione romana insegna. Quanto al terzo punto, che è quello che ora deve interessarci, occorre chiarire a quale democrazia si fa realmente riferimento e quali sono le caratteristiche e i presupposti della “vera” democrazia secondo il Magistero.

Com’è noto, bisogna attendere Pio XII perché la Chiesa riconosca formalmente il regime democratico. In una serie di radiomessaggi durante la Seconda Guerra, che cercano di prefigurare un nuovo quadro politico e sociale e un nuovo ruolo della Chiesa rispetto a quello avuto con i regimi totalitari tra le due guerre, egli getta le basi di una valutazione positiva della democrazia liberale¹⁷. Dopo avere riconosciuto, nel radiomessaggio per il Natale del 1942, l’importanza dei diritti dell’uomo come base comune per la ricostruzione di una nuova società postbellica, nel radiomessaggio per il Natale del 1944, *Benignitas*, egli legittima il regime democratico come forma politica possibile e auspicabile per la ricostruzione postbellica¹⁸. Il papa ha ben presente che esistono democrazie diverse, in regime monarchico e repubblicano, ma quel che gli preme mettere in luce è il profilo ideale che essa deve avere per poter concordare con i principi della Chiesa. Per questo, egli opera una distinzione significativa tra popolo e massa. Mentre il popolo vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono e di vita propria, è cioè una persona collettiva consapevole delle proprie responsabilità e delle proprie azioni, la massa è di per sé inerte e non può essere mossa che dal di

¹⁶ Cfr. *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, cit., pp. 177–178.

¹⁷ In realtà, la linea interpretativa di fondo è chiaramente espressa nell’enciclica inaugurale del suo pontificato: la *Summi pontificatus* del 20 ottobre 1939, in cui vengono formulate le due linee guida cui il papa rimase fedele fino alla fine: la lettura etico-religiosa della crisi del mondo e della società moderni, e la conseguente missione educatrice della Chiesa. Il grave disordine sociale era dovuto, secondo il pontefice, a una profonda crisi spirituale, riconducibile a tre errori: morale, conseguenza della negazione di una norma di moralità universale; religioso, rappresentato dall’indebolirsi della fede in Dio e in Cristo; infine, ideologico: la statolatria, che «scioglie l’autorità civile da qualsiasi dipendenza dall’Ente Supremo [...] e da ogni legame di legge trascendente, che da Dio deriva» (ivi, n. 39).

¹⁸ Cfr. per un’analisi più approfondita A. Acerbi, *Chiesa e democrazia*, cit., pp. 199–250.

fuori, «facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gli istinti o le impressioni, pronta a seguire, a volta a volta, oggi questa, domani quella bandiera». Mentre il popolo — che costituisce la base, potremmo aggiungere, della società civile — si rivolge in modo consapevole allo Stato perché persegua i suoi fini come il bene comune, la massa, come avevano purtroppo insegnato i vari totalitarismi, diventava massa di manovra di uno Stato dittatoriale, per cui «l'interesse comune ne resta gravemente e per lungo tempo colpito e la ferita è bene spesso difficilmente guaribile».

Fatta questa distinzione — che porta a condannare anche quelle democrazie in cui a governare è la massa e non il popolo — il pontefice precisa che «alla luce della sana ragione e segnatamente della fede cristiana» (unaendiadi decisiva, che subordina la prima alla seconda) la persona, lo Stato, il pubblico potere sono interconnessi, formano cioè un ordine assoluto fondato sulla dignità dell'uomo, una dignità che a sua volta si fonda sulla dignità dell'immagine di Dio; per converso, la dignità dello Stato è la dignità della comunità morale voluta da Dio e la dignità dell'autorità politica consiste nella sua partecipazione all'autorità di Dio. Ciò vale anche per la democrazia, sicché chi esercita il potere dovrà vedere nella sua carica la missione di attuare l'ordine voluto da Dio, pena il prevalere degli egoismi di parte. Precisione importante, perché il pontefice, nel momento stesso in cui sdogana il regime democratico, lo vincola comunque, secondo la concezione tradizionale della Chiesa nei confronti dei compiti del potere politico, a essere strumento di realizzazione di un bene comune che coincide con i dettami della legge naturale iscritta da Dio nel cuore dell'uomo: nelle sue parole, «una sana democrazia fondata sugli'immutabili principi della legge naturale»¹⁹. Questo nesso si traduce nella necessità, per la democrazia, di fondarsi sulla dignità umana della persona: una dichiarazione che, se non vado errato, compare per la prima volta in modo esplicito nei documenti pontifici e destinata in seguito a recitare un ruolo centrale. Collegata a quest'affermazione ve n'è un'altra altrettanto importante: la necessità che questa dichiarazione travalichi i singoli regimi per approdare a un riconoscimento universale da parte di una «società dei popoli» che, evitando i limiti di precedenti tentativi — come la Società delle nazioni — si imponga con la sua autorità morale anche agli Stati sovrani che ne sono membri. Si tratta di uno spunto che è stato recentemente ripreso per proporre una sorta di «democrazia globale», che naturalmente dovrebbe operare sotto l'egida morale di un'organizzazione

¹⁹ Cfr Pio XII, *Benignitas*, II: «Se l'avvenire apparterrà alla democrazia una parte essenziale nel suo compimento dovrà toccare alla religione di Cristo e alla Chiesa, messaggera della parola del Redentore e continuatrice della sua missione di salvezza. Essa infatti insegna e difende le verità, comunica le forze soprannaturali della grazia, per attuare l'ordine stabilito da Dio degli esseri e dei fini, ultimo fondamento e norma direttiva di ogni democrazia».

religiosa globale come la Chiesa: una visione “democratizzata” dell’ideologia tradizionale della regalità di Cristo, che cerca di affrontare in questo modo il difficile tema della *governance* globale²⁰.

Il principio di sussidiarietà, che costituisce uno dei capisaldi della dottrina sociale della Chiesa²¹, può essere visto come l’architrave del nuovo edificio politico immaginato dal Magistero al posto dei totalitarismi, la cui fine è ormai imminente. La Chiesa potrà d’ora in avanti appoggiare il regime democratico, fino ad allora esecrato, nella misura in cui esso si caratterizzerà per la partecipazione di tutti e di ciascuno alla cosa pubblica. E ciò, in un duplice senso: che ciascuno rechi la sua parte, contribuendo all’edificazione del bene comune, nel contempo beneficiando dell’apporto degli altri, secondo l’altro grande principio della dottrina sociale: quello della solidarietà. Vi era, però, un limite decisivo a queste concessioni, che ne pregiudicava gravemente l’utilizzo: occorre che questa democrazia fosse “cristiana” e cioè si adegasse ai principi fissati e riconosciuti dall’autorità ecclesiastica.

Dopo Pio XII, l’accettazione della democrazia ha posto alla Chiesa meno difficoltà. Tuttavia, è significativo che, quando i documenti del Magistero ne parlano, si preoccupano di richiamare l’attenzione più sulla sostanza che sui suoi aspetti formali. Nella enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, la Chiesa assume un esplicito atteggiamento di favore verso il regime democratico; anche in questo caso, però, con alcune significative limitazioni, ad esempio nei confronti del regime maggioritario, pure un cardine indiscusso della democrazia liberale. Quanto al Concilio, pur approvando e lodando apertamente il sistema democratico, non usa mai il termine ‘democrazia’, preferendo invece indicarne gli elementi sostanziali. Nella *Gaudium et spes*, ad esempio, dopo aver condannato le forme di regime politico che impediscono la libertà e i diritti fondamentali dell’uomo e dopo aver lodato «il modo di agire di quelle nazioni nelle quali la maggioranza dei cittadini è fatta partecipe della vita pubblica in un clima di vera libertà» (n. 31), si riconosce che

da una coscienza più viva della dignità umana sorge, in diverse regioni del mondo, lo sforzo di instaurare un ordine politico–giuridico, nel quale siano meglio tutelati nella vita pubblica i diritti della persona, quali il diritto di liberamente riunirsi, associarsi, esprimere le proprie opinioni e professare la propria religione privatamente e pubblicamente. La tutela infatti dei diritti della persona è condizione necessaria

²⁰ Cfr. ad esempio l’intervento del card. Dionigi Tettamanzi alla 44° Settimana Sociale dei Cattolici in *La democrazia. Nuovi scenari nuovi poteri*, Atti della 44° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, a cura di F. Garelli e M. Simone, Bologna, EDB, 2005, pp. 462 ss.

²¹ Per un inquadramento generale A. Quadrio Curzio, *Sussidiarietà e sviluppo. Paradigmi per l’Europa e per l’Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

perché i cittadini, sia individualmente presi, sia associati, possano partecipare attivamente alla vita e al governo della cosa pubblica (n. 73).

Come si vede, il Concilio riprende nella sostanza le posizioni di Pio XII, precisandole e rafforzandole. Fondando i diritti umani sulla universale dignità dell'uomo, a sua volta fondata religiosamente sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (Genesi 1, 26–27), il Magistero ha individuato in essi un terreno concreto di confronto e d'intesa a differenti livelli politici, nazionali e internazionali. Esso si costruisce sul presupposto — tipico, per altro, della tradizione della legge naturale — che questi differenti livelli sono un terreno autonomo di espressione delle libertà, dei diritti e doveri dell'uomo, conseguenti appunto dalla sua inalienabile dignità, che non può essere rivendicata o attribuita ad alcuna fede o cultura: un terreno, dunque, neutro, fondamentale per potersi incontrare e dialogare realmente tra fedi e culture differenti in un mondo sempre più globale. Per un altro verso, si tratta di un terreno accettando il quale il Magistero non entra in contraddizione con se stesso, dal momento che, nel suo ambito — e precisamente, entro i confini della sua Dottrina sociale — esso può rivendicare l'origine e il fondamento divini dei diritti e, prima ancora, della dignità dell'uomo. Si tratta, insomma, di un'affermazione *particolare* di una verità ritenuta *universale*, che lascia spazio per le forme procedurali di negoziazione e mediazione tipiche del diritto e della politica, e dunque iscrivibili nella democrazia. Ciò è reso possibile dalla natura stessa del diritto divino naturale, potenzialmente dinamico e interpretabile, l'unico che consentirebbe alle religioni la piena cittadinanza²². Per il cattolicesimo, il ricorso al diritto naturale costituirebbe garanzia di dinamicità, pacifica proceduralità e possibilità di incontro con correnti di pensiero differenti. Il riferimento al diritto naturale, infatti, verrebbe a consistere, più che in un rinvio a un ordinamento positivo rigidamente predeterminato, nel richiamo a una generica morale perfettamente spendibile sul piano politico.

3. La posizione di Giovanni Paolo II

Durante il suo lungo pontificato, il papa polacco ha preso più volte posizione sul problema che ci interessa. Dopo la crisi dell'89 e la caduta dei regimi comunisti, d'altro canto, di fronte alla vittoria globale dei regimi democratici, egli è ritornato sul tema progressivamente accentuando “i

²² Cfr. Silvio Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 109 ss.

pericoli della democrazia”. Al centro del discorso vi è ora il legame ontologico che deve legare libertà e verità, scelta etica e fondamento trascendente, legame che si riverbera inevitabilmente sulla scelta politica. Il nodo è chiaramente messo a tema nella sua enciclica sociale del 1991, la *Centesimus annus*. Questo fondamento veritativo è trovato nei «*diritti della coscienza umana*, legata solo alla verità sia naturale che rivelata. Nel riconoscimento di questi diritti consiste il fondamento primario di ogni ordinamento politico autenticamente libero» (n. 29).

Il papa precisa poi che la Chiesa apprezza il sistema della democrazia in quello che potremmo chiamare il suo aspetto formale «in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno». D’altro canto, in linea con la tradizione del Magistero, ricorda che essa deve basarsi su di una retta concezione della persona, promuovendo la “soggettività” della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e corresponsabilità: evidente richiamo ai principi di sussidiarietà e solidarietà.

Ma accanto alla democrazia formale esiste anche una democrazia per così dire sostanziale. Prendendo dunque le distanze da concezioni puramente procedurali, il pontefice precisa quello che è destinato a diventare il *Leitmotiv* dei documenti successivi, e cioè la necessità di un legame tra democrazia e verità:

Oggi si tende ad affermare che l’agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l’atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l’azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia.

In questo passo è già preannunciata la posizione che diventerà in seguito dominante: la minaccia “totalitaria” di una democrazia priva di un solido aggancio ai valori. La mancanza di ogni rapporto tra diritto e morale, tipica, in questa prospettiva, dello Stato di diritto e della democrazia liberale, fondata su di un’idea di legge frutto di compromessi procedurali e di convenzioni stabilite da una maggioranza di volta in volta mutevole, anziché su di un rapporto con una verità oggettiva, renderebbe così possibile la produzione di leggi, a partire da quella dell’aborto, che vengono imposte, in nome del prin-

cipio democratico, anche a una minoranza cattolica che non vi si riconosce. In questa rilettura, che mette in luce tutti i limiti — e i pericoli insiti — del modo in cui il Magistero è venuto rileggendo il rapporto tra cristianesimo e democrazia, quest'ultima arriva così a trasformarsi in una visione totalitaria della vita, imposta da una maggioranza “laica” a una minoranza cattolica recalcitrante²³.

4. La *potestas indirecta* e il rinnovato controllo delle coscienze dei credenti

Le conseguenze di siffatta posizione — o, meglio, chiusura —, non si sono fatte attendere. Valga per tutti un esempio particolarmente significativo: la *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede «circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica» del 24 novembre 2002, in cui, per un verso, sono presentati come contenuti di fede una serie di verità non negoziabili che formano un tutto inscindibile, sicché non è possibile rifiutarne una senza rifiutare nel contempo la totalità della stessa dottrina; per un altro, e in modo ancor più gravido di conseguenze, si fa presente che

²³ Una posizione di questo tipo sta anche alla base delle linee programmatiche del Progetto Culturale: cfr. *Tre proposte per la ricerca. Sussidio del Servizio nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per il Progetto Culturale* del dicembre 1998, n. 9: «Il paradosso fondamentale, però, è quello che lega la valutazione positiva della democrazia, come luogo dell'esercizio della libertà sociale, al relativismo etico, costitutivamente neutro rispetto ai valori. In tal modo si vuol sancire la libertà di ciascuno a “credere” in un quadro assoluto di valori, purché questa opzione risulti priva di conseguenze sul piano pubblico. In quest'ottica, la democrazia potrebbe garantire la libertà di scelta religiosa, morale e politica solo se questa scelta si uniformasse a un generale consenso ottenuto per sottrazione reciproca, con il risultato che in effetti la democrazia così intesa bloccherebbe la possibilità di esprimere i propri valori e di compiere le proprie scelte. Questi diversi aspetti della questione della libertà si rivelano come le molteplici rifrazioni di un problema fondamentale: capire che cosa significhi la libertà del singolo e quali siano le possibilità di conciliare la libertà del singolo con quella dei gruppi sociali. Da questo punto di vista, è chiaro che riflettere sulla libertà invita ad interrogarsi sulla possibilità di un assoluto che non si riduca ai vari punti di vista, ai quali il relativismo etico vorrebbe ricondurre la giustificabilità di opzioni differenti. La giustificazione di una simile capacità sembra invece fondarsi sulla possibilità originaria di una scelta libera: è il significato di questa possibilità, e i mezzi che ne permettono la piena attuazione, a costituire il problema su cui si vorrebbe riflettere. Diventa evidente, pertanto, che porre la questione fondamentale equivale a porre in discussione tutto il quadro della società contemporanea: occorre spingersi oltre la modernità, se si vuole cogliere il problema nella sua interezza. D'altra parte, un tale oltrepassamento è possibile solo attraverso la problematizzazione delle caratteristiche salienti dell'epoca contemporanea, per giungere a ricollocarle in un'altra prospettiva. Si coglie così tutta la difficoltà di una domanda che, per essere articolata, richiede di oltrepassare il quadro entro il quale si pone la domanda stessa. Definire sin d'ora un esito, tuttavia, farebbe mancare proprio quella libertà che deve caratterizzare, sia come oggetto sia nello stile, la ricerca». Le linee di fondo del Progetto Culturale stanno anche alla base della 44^o Settimana Sociale dei Cattolici: cfr. quanto osserva nella sua relazione conclusiva F. Garelli, in *La democrazia. Nuovi scenari nuovi poteri*, cit., p. 468.

di fronte a queste problematiche, se è lecito pensare all'utilizzo di una pluralità di metodologie, che rispecchiano sensibilità e culture differenti, nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali, per il bene comune della società (n. 22).

In una *Nota di spiegazione*, uscita poco dopo a firma del cardinale Joachim Meisner arcivescovo di Colonia, a difesa e spiegazione dei punti più controversi della *Nota dottrinale*, vi è un passo particolarmente illuminante. Per giustificare la dura presa di posizione della Congregazione, che aveva di mira in particolare certo associazionismo cattolico e le sue scelte politiche su materie ritenute non negoziabili, Meisner osserva che la *Nota* proseguirebbe, in realtà, quella linea di *philosophia perennis* che avrebbe il suo inizio nei filosofi greci classici. Citando un passo della *Repubblica* di Platone sullo Stato ideale (IX, 592) in cui Socrate afferma che, non essendo possibile trovarlo in terra, per chi voglia vederlo ne esiste un modello nel cielo delle idee, Meisner osserva che «questa trascendenza dei valori e dei significati fondamentali sottrae lo Stato — anche e proprio quello democratico — ad ogni arbitrio dei suoi cittadini, del quale altrimenti con il tempo potrebbe egli stesso soccombere come vittima». In questo modo il documento si rivelerebbe vitale per il futuro stesso delle democrazie. Lasciando da parte la valutazione di questo consiglio, quel che esso mette in chiaro, da un punto di vista storico, è piuttosto la (non so fino a che punto consapevole) ripresa di una dottrina classica della Chiesa posttridentina: quella della *potestas indirecta in temporalibus*, che trova chiara applicazione nella *Nota dottrinale*.

Fin dalle sue prime formulazioni²⁴, infatti, la *potestas indirecta* è stata intesa come vincolo di coscienza dei fedeli da parte del sovrano-pontefice, monarca assoluto, *iudex fidei*, arbitro infallibile delle controversie di fede e morali. Affermatasi definitivamente con il Tridentino, la teoria elaborata dal cardinal Bellarmino si fonda sulla duplice identità e lealtà del cristiano, sull'idea tomista della subordinazione dei fini temporali ai fini spirituali e sulla istituzionalizzazione di un doppio regime di governo per tutti i cattolici: sudditi temporali dei rispettivi sovrani, ma anche sudditi spirituali del medesimo sovrano spirituale. Entrate nel bagaglio tradizionale del Magistero, queste idee si ritrovano chiaramente teorizzate nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, laddove, accanto ai tradizionali riferimenti volti a definire le sfere d'influenza tra Chiesa e Stato, si sottolinea che spetta comunque alla prima il magistero morale e, quindi, la potestà indiretta nell'ambito del cosiddetto «ordine morale», anche, e soprattutto, nei suoi immediati e, del resto,

²⁴ Cfr. F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 362 ss.

inevitabili riflessi politici: «

Non si deve, infatti, dimenticare che compete alla Chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi dell'ordine etico e religioso, ma anche d'intervenire autoritativamente presso i suoi figli nella sfera dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare dell'applicazione di quei principi [del diritto naturale] ai casi concreti²⁵.

Giovanni Paolo II, da questo punto di vista, non ha fatto che riprendere un arsenale ideologico che sembrava ormai appartenere al passato, adattandolo alle esigenze di un controllo sistematico delle coscienze dei credenti contro i "pericoli della democrazia".

Il ricorso crescente alla rivendicazione e alla pratica di questa teoria da parte delle gerarchie ecclesiastiche, che vedono in essa lo strumento fondamentale per avviare la riconquista della sfera pubblica da parte cattolica, non può più essere ignorato facendo riferimento alla vecchia categoria giurisdizionalistica dell'"interferenza", da stigmatizzare di volta in volta e in nome di superati orizzonti di riferimento. In realtà, si è oggi di fronte a situazioni del tutto inedite, a una strategia di lungo periodo. Quando, nell'*Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II scrive che la «democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo»²⁶ se vota a favore dell'aborto, se osa disubbidire in generale agli insegnamenti della Chiesa, suprema maestra di etica pubblica, egli non fa altro che ribadire le ragioni, ammodernate dallo spirito dei tempi, della bellarminiana *potestas indirecta*.

Su questo sfondo emerge chiaramente un paradosso: com'è possibile affermare di accettare la democrazia, nel contempo violandone uno dei suoi capisaldi, e cioè la libertà di coscienza del credente nelle sue scelte politiche? Il Concilio, anche alla luce di una nuova liturgia ed ecclesiologia che coinvolgevano, dopo secoli di passiva subordinazione, i laici, invitandoli a partecipare in prima persona e in modo responsabile alla vita della Chiesa in quanto *populus Dei* in cammino verso la Gerusalemme celeste, chiamava i credenti a una ubbidienza attiva e responsabile, partecipata e non più passiva: e questo, anche sulla base di un esplicito riconoscimento dei diritti umani e di quella dignità umana che ne è il presupposto fondamentale. In particolare, nella *Gaudium et spes*, esso riconosceva l'inviolabilità della coscienza: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità». La linea che si è imposta durante il pontificato di Giovanni Paolo II, e che l'attuale pontefice non ha rinnegato,

²⁵ Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, in *Enchiridion Symbolorum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, EDB, 1995, p. 1451.

²⁶ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* in *Enchiridion delle encicliche*, vol. VIII, Bologna, EDB, 1998, p. 1455.

pare andare in un'altra direzione, che rende più conflittuali e problematici i rapporti tra Chiesa e democrazia.

5. Conclusioni

Possiamo arrestare a questo punto la nostra analisi per provare a chiederci, a mo' di conclusione, come valutare questa posizione del Magistero sullo sfondo di un dibattito più generale che è quello del rapporto oggi tra religione e democrazia e del ruolo che le religioni, nella fattispecie il cattolicesimo romano, possono e debbono avere in una società post-secolare nella costruzione di una sfera pubblica fondata su di un *ethos* condiviso religiosamente orientato.

Partiamo da una prima considerazione. La democrazia liberale vive oggi una crisi di senso che corre parallela, contribuendo ad alimentarla, a quella dello Stato di diritto e dello Stato sociale. Luogo di componimento e superamento, attraverso una complessa opera di mediazione e compromesso, politico e giuridico, degli interessi particolari nel rispetto delle libertà individuali in nome di un comune *ethos* condiviso, essa fatica sempre più a rispettare i suoi principi fondatori. Nel contempo, la crisi irreversibile delle ideologie collettiviste ha favorito l'espandersi dell'individualismo libertario, che a sua volta ha alimentato la richiesta di nuovi diritti soggettivi, in una rincorsa che non può essere messa in discussione nei suoi presupposti, pena la stessa messa in discussione dei fondamentali diritti di libertà, ma che esige nuove forme di regolamentazione e controllo.

Al centro di queste richieste vi è un territorio nel contempo vecchio e nuovo: la persona umana e, più in generale, il problema antropologico di ridefinirne la natura in un'epoca di radicali rivoluzioni scientifiche e innovazioni tecnologiche, che mutano continuamente i confini tradizionali della vita. Per esprimere il contenzioso in una formula su cui sembrano intendersi le parti contrapposte (pronte poi a dilaniarsi sulla sua interpretazione): in gioco è la difesa della *dignità* della persona umana. Come difenderla e garantirla al meglio, in un regime democratico rispettoso del multiculturalismo e del pluralismo delle fedi? In che senso e in che limiti la laicità tradizionale dello Stato è in grado di garantire questa difesa? Vivendo, come si suole oggi dire, in una società post-secolare e cioè in una società in cui, per un verso, le conseguenze della secolarizzazione sono un dato di fatto da cui non si può prescindere, per un altro, però, le religioni hanno un ruolo pubblico crescente, non diventa necessario adattare le regole del gioco ai mutamenti in atto?

Su questo sfondo mobile e in continua ridefinizione — ed è la seconda

considerazione — si comprende meglio un fatto nuovo, che si sta verificando non solo in Italia, ma più in generale in Europa. Nella “società postsecolare”, la modernizzazione della coscienza pubblica finisce col comprendere, in fasi diverse, mentalità sia religiose sia secolari, trasformandole riflessivamente. Fede e ragione, organizzazioni religiose e Stato laico, divengono così paradigmi complementari e non più oppositivi. Questo lento processo di dislocazione di competenze, cui si accompagna un ancor più lento e difficoltoso processo di riconoscimento giuridico, che è ormai di fatto in atto in molteplici campi della vita civile, dall’assistenza alla scuola, e cioè nelle molteplici concrete situazioni in cui si costruisce la vita complessa della società post-secolare, mentre costringe a ridefinire appartenenze e identità, pone un problema più generale di *ethos* pubblico condiviso, che non trova risposta nelle forme tradizionali di democrazia. Ed è in questa “terra di nessuno”, che il Magistero ha deciso di intervenire con grande decisione, ma anche con non pochi equivoci e pericoli. In gioco, in fondo, è proprio il modo di intendere la democrazia e la sua laicità.

Il problema di questo “*ethos* condiviso”, adombrato nella ripulsa, da parte di Giovanni Paolo II, della pretesa che «una società democratica debba relegare al puro ambito delle opinioni personali i credi religiosi dei suoi membri e le convinzioni morali derivanti dalla fede», è stato al centro di decise affermazioni di papa Benedetto XVI, che ha testualmente affermato: «La tolleranza, che ammette per così dire Dio come opinione privata, ma gli rifiuta il dominio pubblico, la realtà del mondo e della nostra vita, non è tolleranza ma ipocrisia».

La richiesta da parte delle religioni — e dunque nel nostro caso della Chiesa — di poter contribuire col proprio patrimonio alla costruzione di un nuovo tipo di sfera pubblica — e dunque di democrazia — non può essere a priori rifiutata. Come ricorda il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, un’autentica democrazia non è solo il risultato di un rispetto formale di regole, ma è il frutto della convinta accettazione dei valori che ispirano le procedure democratiche, come il rispetto dei diritti dell’uomo, la dignità di ogni persona umana, l’assunzione del bene comune come fine e criterio regolativi della vita politica (n. 206).

Da laico, mi riconosco nelle ragioni portate avanti su questo punto delicato e decisivo da Jürgen Habermas in alcuni recenti interventi²⁷ in cui egli sottolinea il ruolo positivo che le tradizioni religiose possono svolgere:

²⁷ J. Habermas, — J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, in «Humanitas», 59, 2004, 2, pp. 232–260; Id., *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *La religione nella sfera pubblica: Presupposti cognitivi dell’ “uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, Roma–Bari, Laterza, 2006.

escludendole, infatti, la società si precluderebbe risorse per la produzione di significato e identità. Sul piano epistemologico, infatti, occorre riconoscere alla sapienza religiosa un possibile contenuto veritativo relativo alla condizione umana per cui anche i cittadini non credenti, o diversamente credenti, possono apprendere qualcosa da tale messaggio e anche la ragione secolare deve rimanere «sempre disponibile a imparare e a tenersi osmoticamente aperta — senza per questo rinunciare alla propria autonomia»²⁸. Per lui, il “potenziale di verità” che il laico è disposto a riconoscere nelle tradizioni religiose sta nel fatto che «articolano la coscienza di ciò che manca. Tengono desta la sensibilità per l’esperienza del fallimento umano». Sul piano storico-culturale, poi, le tradizioni religiose paiono in grado di custodire intuizioni che altrove sono andate perdute e che appartengono a tutti gli uomini. Ciò vale in particolare sul piano morale, ove le tradizioni religiose possono conservare valori profondi relativi alla dignità umana e alla sacralità della vita.

Va aggiunto per altro che il filosofo avanza ai cittadini credenti richieste non lievi: chiede loro l’apertura verso i contenuti di verità delle altre religioni, il riconoscimento della autonomia e della autosufficienza del sapere secolare e del monopolio degli esperti scientifici nei loro ambiti di competenza e da ultimo il primato delle ragioni secolari nell’arena politica. Il problema di fondo mi pare però un altro. Come ha osservato recentemente Gian Enrico Rusconi, nel dibattito pubblico oggi in atto «la vera posta in gioco non sono i contenuti di verità religiosi, teologico-dogmatici in senso stretto, ma le convinzioni morali da essi dedotti e presentate come argomenti razionali-naturali»²⁹. Tocchiamo qui la questione principale, almeno a mio modo di vedere. Le “verità dell’uomo” presentate dalla chiesa come verità universali basi del vivere democratico sono in realtà

una combinazione di contenuti religiosi e di visioni della natura umana che si pretendono razionali-naturali mentre in realtà sono spesso scientificamente implausibili, moralmente discutibili se non inaccettabili (come nel caso dell’omosessualità)³⁰.

L’“offerta” etica della Chiesa, infatti, non può andare disgiunta dal suo fondamento religioso, che lo sostanzia, lo nutre e lo caratterizza. In questo modo, si viene a creare un circolo vizioso, che contribuisce a spiegare il

²⁸ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica: Presupposti cognitivi dell’ “uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 103.

²⁹ *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, a cura di Gian Enrico Rusconi, cit., p. 17.

³⁰ Ivi, p. 27. Questo aspetto è stato messo in luce da R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000. Cfr. T.M. Schmidt, *Fede religiosa e argomenti secolari*, in *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, cit., p. 99 e sul dibattito tra R. Audi e N. Wolterstorff, riassunto in *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, quanto osserva J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., pp. 19–50.

dialogo tra sordi cui spesso si assiste su giornali e in talk show televisivi. Le risorse etiche che la Chiesa offre rimandano a postulati religiosi che, per la loro natura, sono sottratti al dibattito pubblico tipico della democrazia liberale. A prescindere ora dal delicato problema, già ricordato, di una istituzione che aspira a suggerire correzioni formali e sostanziali a un sistema democratico — che certo non gode di buona salute —, sottraendosi, in nome della sua pretesa di *societas perfecta* divinamente fondata, alle regole fondamentali delle procedure democratiche, resta il fatto, in sé preoccupante, di una rivendicazione di identità tra diritti umani come interpretati dalla Chiesa e come presupposti dallo Stato di diritto, che, se accettata, violerebbe alla base il fondamento stesso delle regole del gioco democratico, minandone la costitutiva laicità.

giovanni.filoramo@unito.it

Saggi

Sentiero di campagna e campanile

Il pensiero di Martin Heidegger dalla prospettiva dell'esperienza della terra d'origine*

KARL LEHMANN

Cardinale e Arcivescovo di Mainz

ABSTRACT: The paper reproduces the speech that cardinal Lehmann made in Meßkirch in 2006 on the occasion of the celebrations for the 30° anniversary of Martin Heidegger's death. It treats the subjects of homeland (*Heimat*) and homelessness (*Heimatlosigkeit*) in Heidegger's thought through the description of his relation with his native town and its natural and symbolic landscapes. For this aim, the author of the paper makes use of two short texts that Heidegger dedicated to his birthplace: *The Country Path* (*Der Feldweg*) and *About the Mystery of the Bell Tower* (*Vom Geheimniss des Glockenturms*). Heidegger's homeland is not to be read — in Lehmann's analysis — in a political and nationalistic sense; rather, it indicates the spring of spiritual and religious forces that may lead the human being to overcome the modern loss of homesteadness and to recover his essence as mortal and finite being permanently listening to transcendence.

KEYWORDS: homeland, homelessness, homesteadness, country path, mystery of the bell tower.

Nella vecchiaia ciò che è degli inizi è più presente di ciò che è più tardo e quasi simultaneo. Ma alla fine tutto si raccoglie in un Semplice, che è la cosa più difficile da dire e da fondare nella parola come ciò che rimane.

M. Heidegger a E. Blochmann, 5 dicembre 1969

Vorrei cogliere l'occasione del 30° anniversario della morte di Martin Heidegger per parlare del suo pensiero a partire dall'esperienza della sua terra d'origine [*Heimat*]. Mi hanno sempre colpito due brevi ma straordinari testi,

* Il termine tedesco *Heimat* non ha un adeguato corrispondente italiano; esso indica il luogo natale, il paese d'origine, ma anche la terra, il paesaggio fisico-culturale e la comunità in cui, anche per familiarità acquisita, ci si sente a casa. Tale significato non è reso esaurientemente dal nostro "patria", traduzione letterale del tedesco *Vaterland*, che rimanda, invece, al senso civile e politico di appartenenza a una comunità nazionale. Di seguito il termine *Heimat* verrà tradotto di volta in volta con differenti espressioni italiane che meglio rendono il significato del contesto in cui esso viene impiegato; il termine tedesco verrà, comunque, sempre riportato tra parentesi quadre [N.d.T.].

che appartengono del tutto a Meßkirch, e cioè *Il sentiero di campagna* e *Del mistero del campanile*, che qui mi hanno anche aiutato a formulare il titolo¹.

Non ho scelto con leggerezza questi testi. Qui a Meßkirch si può trattare questo tema certamente nella maniera migliore. Eppure bisogna essere consapevoli delle obiezioni che stanno in agguato dietro a questi titoli. Si è ripetutamente cercato da più parti di bollare Martin Heidegger come un pensatore provinciale, che sarebbe in fondo un “filosofo della terra natale” [*Heimatphilosoph*], che “ruralizza” la metafisica e non riuscirebbe in fondo a liberarsi dalla “lingua di Meßkirch”².

Oggi, tuttavia, è più facile difendersi da queste e altre obiezioni, che a volte sono mere diffamazioni. Negli ultimi anni, infatti, abbiamo assistito non soltanto a un ampliamento delle fonti disponibili per quanto riguarda il periodo giovanile e il rapporto con la terra d’origine, ma anche a una serie di riflessioni di approfondimento sul tema³.

¹ Il testo dell’allocuzione tenuta in occasione del trentesimo anniversario della morte di Martin Heidegger il 26 maggio 2006 a Meßkirch è stato rivisto e ampliato in alcuni passaggi, soprattutto nelle note.

² A tal proposito cfr. R. Minder, *Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch*, in Id., *Der Dichter und die Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Insel, 1972, pp. 234–294; D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990; G. Anders, *Über Heidegger*, München, Beck, 2001 (postfazione di D. Thomä: pp. 398–433, 471 ss.). Cfr. anche D. Thomä (a cura di), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 306–325, *passim*; P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Corsara, Milano, Bompiani 2004 (cfr. alcune sue formulazioni presenti nel risvolto di copertina dell’edizione tedesca: “testardo attaccamento al mondo contadino”, “la verità del sentiero di campagna e della baita”, “la verità della provincia” ecc.).

³ Cfr. M: Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910–1976*, ed. it. a cura di N. Curcio, Genova, il Melangolo, 2005; Id., *Besinnung*, a cura di F.–W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 66 (GA 66), Frankfurt a. M., Klostermann, 1997; Id., *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, tr. it. di A. Fabris e A. Pellegrino, Genova, il Melangolo, 2007; Id., *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, a cura di H. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 13 (GA 13), Frankfurt a. M., Klostermann, 2002. Nuovi testi con la relativa interpretazione si trovano in A. Denker — H.–H. Gander — H. Zaborowski (a cura di), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, «Heidegger-Jahrbuch», Freiburg i. Br., 1 (2004) (oltre a nuovi testi si trova qui soprattutto un catalogo degli scritti sull’argomento dal 1909 al 2004 aggiornato a ottobre 2004). Ulteriori testi con interpretazione si trovano in: A. Denker e R. Büchlin (a cura di), *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart, Klett–Cotta, 2005; H.–D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, München, Beck, 2005; alcune informazioni si trovano anche in: M. Heidegger, “*Anima mia diletta!*”. *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride — (1915–1970)*, ed. it. a cura di P. Massardo e P. Severi, Genova, il Melangolo, 2007. Alcuni nuovi materiali si trovano anche nei carteggi di Heidegger con E. Kästner, E. Blochmann, I. von Bodmershof, B. Welte, M. Müller, H. Arendt, L. von Ficker (cfr. le indicazioni bibliografiche in M. Geier, *M. Heidegger*, monografia Reinbeck, Rowohlt, Berlin, 2005, pp. 151 ss.). Sulla *Heimat* cfr. anche M. Geier, *M. Heidegger*, cit., pp. 9 ss., 19 ss.; il monaco benedettino Johannes Schaber dell’abbazia di Ottoberen ha contribuito con molti validi articoli, di cui soltanto alcuni possono essere citati: *Phänomenologie und Mönchentum. Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein und die Erzabtei Beuron*, in St. Loos e H. Zaborowski (a cura di), *Leben, Tod und Entscheidung. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 71–100; Id., *Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, «Heidegger-Jahrbuch», 1 (2004), pp. 159–184; Id., *Tē lucis ante terminum. Martin Heidegger und das benediktinische Mönchentum*, «Edith Stein Jahrbuch», 8 (2002), pp.

Ho fatto tesoro di questi nuovi chiarimenti e scoperte, anche se in questa sede non posso e non voglio analizzare tutto questo materiale esaurientemente⁴. Molto dipende dall'attenzione che nel corso del contributo riceverà di volta in volta la parola multidimensionale "Heimat"⁵. È comunque tempo di tentare una sintesi.

I.

La terra d'origine di Martin Heidegger è particolarmente segnata dai suoi genitori. Il padre Friedrich (1851–1924) era sacrestano e bottaio e come tale conosciuto in tutta la cittadina. La madre Johanna (1858–1927), Kempf da nubile, era figlia di contadini e proveniva dal vicino villaggio di Göggingen. Il fratello minore Fritz Heidegger (1894–1980) così si pronuncia sulla loro gioventù:

281–294; Id., *Der Theologiestudent Martin Heidegger und sein Dogmatikprofessor Carl Braig*, «Freiburger Diözesanarchiv», vol. 125, terza serie — 25. vol (2005), pp. 329–347; A. Denker, «Ein Samenkorn für etwas Wesentliches». *Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron*, «Erbe und Auftrag», 79 (2003), pp. 91–106; altri materiali si trovano anche in: H. Ott, *Martin Heidegger, Sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, Milano, SugarCo, 1990. Cfr. anche H. Schäfer (a cura di), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Campus-Verlag, 1996; C. Ochwaldt e E. Tecklenborg, *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891–1970) zum Gedächtnis*, Hannover, Charis-Verlag, 1988; H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt a. M. a. M., Societaets-Verlag, 1983; D. Thomä (a cura di), *Heidegger-Handbuch*, cit., pp. 1 ss., 515 ss. (e indici); G. Neske (a cura di), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977; *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, ed. it. a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 2010. Su Meßkirch e dintorni cfr. anche N. Geibel, *Geniewinkel. Begegnungen in einer einzigartigen Landschaft*, Meßkirch, Gmeiner, 2003, pp. 115 ss., *passim*, 165. Per i dintorni connessi a Meßkirch con le loro testimonianze popolari e monumenti cfr. W. Rößler, *Feldkreuze. Bildstöcke, Gedankenstätten und Grenzsteine im Landkreis Sigmaringen*, Horb, Geiger, 2005.

⁴ Molti discorsi degli anni giovanili di Martin Heidegger sono oggi disponibili in GA 13. Io ho tuttavia come punto di riferimento numerose pubblicazioni speciali edite dalla città di Meßkirch per diverse occasioni dal 1955 al 1977 (cfr. la bibliografia citata nella nota 3). Nominando il "Feldweg" ripenso con riconoscenza a due piuttosto lunghi incontri che ho avuto con Martin Heidegger, ottenuti grazie alla mediazione di Fritz Heidegger durante la composizione della mia tesi di dottorato il 10 agosto 1959 e il 28 luglio 1961. In entrambe le occasioni ho camminato sul sentiero di campagna ancora ampiamente non toccato dall'edificazione (a tal proposito cfr. anche M. Heidegger, "Anima mia diletta!", cit., p. 311).

⁵ A tal proposito cfr. W. Hinrichs, «Heimat», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Basel, Schwabe 1974, pp. 1037–1039; I. Schoberth — K.-F. Daiber, «Heimat», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Tübingen, Siebeck, 2000, pp. 1593–1595; O. Kimminich, «Heimat», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg i. Br., Herder, 1995, pp. 1364–1365; W. Thüne, *Die Heimat als soziologische und geopolitische Kategorie*, Würzburg, Creator-Verlag, 1987; per il contesto teologico-pastorale cfr. H. Brantzen, *Gemeinde als Heimat*, Freiburg/Ch., Univ.-Verlag, 1993; B. Wandelfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994. Per quanto riguarda Heidegger cfr. E. Büchin — A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, cit., pp. 17–33; W. van Reijen, *Der Schwarzwald und Paris, Heidegger und Benjamin*, München, Fink, 1998, pp. 25 ss.; H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., pp. 126 ss.

Dobbiamo la nostra spensierata gioventù alla casa dei nostri genitori; questo giudizio non matura soltanto in età avanzata; dal punto di vista materiale i nostri genitori non erano né poveri né ricchi; erano piccolo-borghesi e benestanti; in casa non regnava né il bisogno né l'opulenza; il verbo "risparmiare" costituiva il motto delle nostre vite; il denaro lucente, raro come vere perle, era per molti il "cuore delle cose"⁶.

Tra Martin e Fritz era nata un'altra sorella, Marie (1891–1956). L'atmosfera dipendeva però soprattutto dal clima psicologico–spirituale della famiglia:

Il tenere la misura in tutto valeva come la regola fondamentale se pure non scritta. A ciò apparteneva la tolleranza verso coloro che la pensavano diversamente [...]. Padre e madre avevano vissuto da vicino negli anni giovanili il duplice fanatismo del cosiddetto scontro culturale di Meßkirch ed i suoi postumi. A causa di questi agitati eventi il loro comportamento e il loro atteggiamento divenne — quasi inconsapevolmente — di anno in anno sempre più animato e impregnato da quello che oggi si direbbe un "sentimento ecumenico". Nella piazza e nel numeroso vicinato aleggiava uno spirito di umanità⁷.

Fritz Heidegger definisce il padre come un «grande taciturno [...]». Non aveva bisogno di rendere conto di parole inutili, non voleva sentire la gente che dà ascolto a ogni mormorio [...] anche se come sacrestano (nei battesimi, nei matrimoni, nei funerali) e come artigiano intratteneva un rapporto disinvolto con tutti gli strati della popolazione⁸. Così il fratello Fritz descrive la madre:

era una donna piena di gioia di vivere, per nulla tormentata da fisime, disponibile nei rapporti umani, amava le conversazioni intelligenti e la compagnia; non disdegnava le chiacchiere con la gente della sua condizione, ma senza scadere nel pettegolezzo. In quanto amante dei fiori, era un'artista nel decorare gli altari in occasione delle principali feste religiose [...] Ciò che la madre intraprendeva era sempre qualcosa di concreto. Spesso diceva che la vita era così bella da doversi sempre rallegrare di qualcosa. Dietro questa osservazione si celava la sua esperienza religiosa per lo più sottaciuta, che "nello stato di grazia tutte le avversità della vita debbano essere sopportate con leggerezza"⁹.

Così la madre, una donna pratica, con la sua serenità piena di gioia di vivere poté alleggerire, completare ed equilibrare il silenzio e la serietà del padre.

⁶ Lettera di Fritz Heidegger per l'ottantesimo compleanno (1969) in *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1969, pp. 58–63, qui p. 60 s.

⁷ Ivi, p. 61.

⁸ Ivi, p. 62.

⁹ Ivi, p. 61s.

Il padre Friedrich lavorava anno per anno con grande zelo dieci ore al giorno per sei giorni alla settimana nella sua azienda senza nessun dipendente. «Nell'officina del padre — così scrive Fritz a Martin Heidegger — ti sei dato molto da fare. Insieme davamo una mano nella preparazione del legno per le botti. Venivano prodotti fusti, tinozze, secchi, botti per liquame e anche scintillanti contenitori giallo-oro per il mosto e per l'acqua. Spesso tu stesso trafficavi lì intorno col martello e la pialla»¹⁰.

Non bisogna sottovalutare il carattere della casa del sacrestano. Così Fritz Heidegger scrive al parroco Franz Ehret il 28 dicembre del 1947 su suo fratello Martin: «chi non conosce Martin come quel ragazzo cresciuto nella sacrestia, non comprende la sua filosofia, anche se apparentemente può sembrare altrimenti»¹¹. I ragazzi della sacrestia aiutavano regolarmente molto il padre nei vari allestimenti; nella memoria dei due figli restò particolarmente impresso l'ufficio delle campane, così come viene descritto in maniera particolarmente efficace nel piccolo racconto *Del mistero del campanile*. C'erano anche altri ragazzi del paesino che aiutavano nel campanile soprattutto in occasione delle grandi feste. Venivano chiamati i ragazzi delle campane.

Ma l'attesa del suono e della stessa festa era la meraviglia della casa e di quell'attimo straordinario. L'eccitazione iniziava già nella casa del sacrestano, quando i ragazzi, dopo la colazione, all'ingresso di casa accendevano le lanterne, illuminate con i resti delle candele dell'altare raccolti appositamente dal sacrestano in un cassetto, in cui noi ragazzi prendevamo le "candele" per il nostro altare, a cui per gioco serio "dicevamo messa"¹².

I ragazzi erano, così, strettamente legati ai tempi dell'anno liturgico e quindi all'alternarsi delle stagioni. Pertanto vivevano in relazione con il corso della natura e nel ritmo delle grandi feste. Ciò creò nella casa del sacrestano una fermezza e un ordine peculiari nel rapporto con il tempo e con l'eternità: il campanile era un indice innalzato verso il cielo e ciò che esso significava per la vita degli uomini; allo stesso tempo esso indicava con il suo orologio, col rintocco e il suono delle campane, la temporalità e la forma della vita eterna.

Di Meßkirch facevano parte anche gli immediati dintorni e il vasto paesaggio. La cittadina si apriva d'improvviso all'ambiente che la circondava. Ciò mostra ancora lo stretto collegamento tra centro abitato e natura circostante,

¹⁰ Ivi, pp. 59s.

¹¹ H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., p. 163. A ragione Zimmermann sottolinea l'importanza di Fritz Heidegger.

¹² M. Heidegger, *Vom Geheimnis des Glockenturms*, in *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, cit., p. 7 (anche in GA 13, cit., p. 113).

come si evince chiaramente anche dalla piccola meditazione *Il sentiero di campagna* che così inizia:

[N. d. T. Il sentiero di campagna] conduce dal cancello del parco fino a Ehnried. I vecchi tigli del parco del castello lo seguono con lo sguardo al di sopra delle mura di cinta, o quando, con l'approssimarsi della Pasqua, chiaro riluce fra i campi seminati a grano e i prati che si destano, o quando, con l'approssimarsi del Natale, scompare sotto cumuli di neve dietro il colle più vicino. Giunto alla croce di campo piega verso il bosco, sul cui ciglio saluta un'alta quercia alla cui ombra si trova una panca rozzamente modellata¹³.

Natura e cultura trapassano l'una nell'altra. È possibile che l'uomo impari per se stesso anche in un simile paesaggio:

Nel frattempo, la durezza e il profumo del legno della quercia iniziavano a parlare in modo più intelligibile della lentezza e della costanza con cui l'albero cresce. La quercia stessa diceva che, solo nel crescere, viene fondato ciò che dura e dà frutti: che crescere significa: aprirsi alla vastità del cielo, e, al tempo stesso, affondare le proprie radici nell'oscurità della terra; che tutto ciò che è solido fiorisce, solo quando l'uomo è, fino in fondo, l'uno e l'altra: predisposto a quanto gli è richiesto dal cielo più elevato e ben protetto nel rifugio della terra che tutto sorregge¹⁴.

II.

Così siamo giunti al passaggio armonico tra il mutamento del paesaggio e il ritmo della natura e la vita degli uomini nella storia e nella cultura. Ciò si può mostrare chiaramente anche in riferimento al nome Martin. La chiesa cittadina in cui il padre esercitava il suo ufficio di sacrestano è dedicata a San Martino. Il patrocini di San Martino indicano soprattutto nel sud-est della Germania un vecchio patrono, che ha dato alla tradizione della chiesa e anche fuori di essa una memorabile immagine con l'azione di condividere il suo mantello con un uomo che stava congelando alle porte di Amiens. Era pur sempre un soldato che faceva ciò¹⁵. Ed è più che una ragionevole suppo-

¹³ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, ed. it. a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 2002, p. 13.

¹⁴ Ivi, p. 17.

¹⁵ Per la tradizione e la devozione di S. Martino nel Sud-Est della Germania cfr. J. Drumm (a cura di), *Martin von Tours. Der Lebensbericht des Sulpicius Severus*, Ostfildern, Schwabenverlag, 1997; M. Thull, *Martin von Tours*, Aschaffenburg, Pattloch, 1984; C. Vossen, *Sankt Martin*, Düsseldorf, Stern, 1986; I. Dainai, *Die Darstellung des Kranken auf den spätgotischen Bildnissen des Heiligen Martin von Tours (1280-1520)*, Herogenrath, Murken-Altrogge, 1987; M. Becker-Huberti, *Der Heilige Martin*, Köln, Greven, 2003; C.-H. Rocquet, *Petite vie de saint Martin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

sizione il fatto che il figlio maggiore del sacrestano sia stato chiamato come il patrono della città e della chiesa di Meßkirch.

Come abbiamo appreso chiaramente negli ultimi anni e come molto meglio possiamo constatare, l'abbazia di San Martino a Beuron sull'alto Danubio appartiene a pieno titolo al paesaggio che appassionava Martin Heidegger. Dalle più recenti pubblicazioni¹⁶, a cominciare da quella di H. Ott, sappiamo che a cinque anni Heidegger andò in pellegrinaggio con sua madre a Beuron. La liturgia che là si celebrava impressionava in modo particolare e misterioso particolarmente i diversamente credenti e talvolta anche i non-credenti. Anche in seguito ci saranno significativi riferimenti a Beuron¹⁷. Quando Heidegger si trovava a Beuron prendeva abitualmente parte alla vita dei monaci e seguiva anche il loro faticoso ritmo di vita.

Noi moderni abbiamo spesso perso lo sguardo per ciò che è semplice, ci sollecita ciò che è complicato; da qui deriva questo timore per i principi che in quanto tali sono sempre ciò che è più semplice, e quindi la totale non disponibilità verso la grandiosa semplicità e la quieta grandezza della visione cristiana del mondo e della fede cattolica. Se in futuro non vogliamo essere sopraffatti dalla vittoria, allora dobbiamo per principio superare l'assenza di principi nelle questioni vitali più elementari¹⁸.

Anche più tardi Beuron rimase per Martin Heidegger un simbolo decisivo, come mostra soprattutto il già citato carteggio con E. Blochmann¹⁹. Anche nella più grande lontananza dalla vita ecclesiastica del suo tempo, Beuron mantenne per lui una profonda forza di attrazione, perché qui irrompevano di continuo, soprattutto nella liturgia, le potenze originarie della vita umana, come ad esempio la notte in connessione alla compieta.

Perché la verità del nostro esserci non è cosa semplice. Conformemente ad essa, l'intima sincerità ha la sua propria profondità e molteplicità di sfumature. Essa non è costituita solo dalle ordinate riflessioni razionali. Essa necessita del giorno e dell'ora in cui possediamo completamente l'esserci. Allora comprendiamo che il nostro

¹⁶ Cfr. *supra* nota 3 con i lavori soprattutto di A. Denker, J. Schaber, H. D. Petzet, ma anche alcuni testi di Heidegger, ad esempio contenuti in «*Anima mia diletta!*», cit. Come mostra soprattutto il carteggio con E. Blochmann, lo stretto legame con Beuron durò molti anni.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, vol. 58 (GA 58), a cura di H.-H. Gander, Frankfurt a.M., Klostermann, 1992, p. 65; a tal proposito cfr. A. Denker, «*Ein Samenkorn für etwas Wesentliches*», cit., p. 92 ss.

¹⁸ M. Heidegger, *Das Kriegs-Triduum in Meßkirch*, in «Heidegger-Jahrbuch», cit., 1 (2004), pp. 22–25, qui p. 25. Il testo risale al 1915 e si ritrova anche in A. Denker — E. Büchlin, *Martin Heidegger und seine Heimat*, cit., pp. 110–115, qui p. 114s.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger — E. Blochmann, *Carteggio 1918–1969*, ed it. a cura di R. Brusotti, Genova, il Melangolo, 1989, cit., pp. 59, p. 62.

cuore deve in tutta la sua interezza tenersi aperto alla Grazia. Dio — o quale altro nome Lei voglia dargli — chiama ognuno con voce diversa. Noi non possiamo reggerci all'artefatto che gli uomini d'oggi si inventano a priori, ma dobbiamo nella storia venerare la forza e la purezza del Grande. Quello che dell'umano esserci nel Grande è dileguato non consiste affatto in nulla, bensì è ciò a cui noi sempre e nuovamente facciamo ritorno, quando siamo cresciuti in profondità. Questo ritorno però non è un prendere in consegna il passato, ma la trasformazione²⁰.

A questo proposito l'importanza di Beuron si accresce fino a un vero e proprio culmine: «Così per noi l'attuale cattolicesimo e ogni cosa simile, il protestantesimo non di meno, dovranno rimanere un fatto orrendo — e tuttavia “Beuron”, per sintetizzare tutto in una parola — si svilupperà come un seme per qualcosa di essenziale»²¹. «Proprio a Beuron si trovano fusi tra loro la terra d'origine [*die heimatliche Erde*], la casa del Danubio dei suoi avi con il cielo che la sovrasta e il monastero. Questo intreccio dona la grazia e fa fluire le sorgenti del legame alla terra; esse ancora oggi vengono custodite nel monastero di Beuron»²².

Questo ci mostra in maniera persuasiva quanto tali fondamentali esperienze di Heidegger siano rimaste determinanti fino alla maturità, anche se permangono questioni aperte ad esempio sul rapporto tra l'entusiasmo per la liturgia vissuta e il rifiuto — se pure mai ci fu — dei fondamenti della fede. Non deve però sorgere l'impressione che Martin Heidegger sia rimasto per tutta la vita un filosofo di campagna [*ländliche Philosoph*]. Da alcune presentazioni può trarsi anche l'impressione che questa professione di fede di Heidegger nelle radici profonde della chiesa cattolica sia in fondo soltanto da imputare al “controllo della chiesa cattolica”²³.

In realtà il giovane Heidegger dovette certamente già presto e per lungo tempo lasciare la sua terra d'origine. Frequentò la scuola elementare cittadina dal 1895 al 1903. Dal 1903 al 1906 studiò nel ginnasio di Costanza. Dal 1906 al 1909 frequentò il ginnasio e il collegio vescovile a Friburgo nel Breisgau. Qui Martin Heidegger entrò in contatto con altre potenze che influirono nella sua vita e con le quali egli si dovette confrontare; non è necessario qui, tuttavia, ripercorrere nei dettagli questo confronto²⁴. Allo stesso modo deb-

²⁰ Ivi, p. 59 (lettera del 12/9/1929 da Todtnauberg).

²¹ Ibidem. Cfr. oltre alle già citate interpretazioni, in modo particolare quelle di J. Schaber, anche R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, ed. it. a cura di M. Bonola, tr. it. di N. Curcio, Milano, TEA, 2008, pp. 221–223.

²² A. Denker, «*Ein Samenkorn für etwas Wesentliches*», cit., p. 106; cfr. anche M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 442.

²³ M. Geier, *Martin Heidegger*, cit., p. 20, p. 22, *passim*.

²⁴ A tal proposito cfr. la trattazione di A. Denker, soprattutto in *Martin Heidegger und seine Heimat* (insieme con E. Büchin), pp. 22 ss., pp. 105 ss., delle principali pubblicazioni sulla *Heimat* di Heidegger.

bo qui trascurare l'importante relazione che Martin Heidegger intrattenne con il concittadino Dott. Conrad Gröber, parroco di Costanza ed in seguito arcivescovo di Friburgo nel Breisgau²⁵.

III.

Il giovane Martin Heidegger dovette trovare la sua propria via ma ciò non avvenne senza un confronto con le potenze e le forze della terra d'origine. Inoltre egli sapeva di dovere molto a essa e in modo durevole. Non a caso egli ringrazia di continuo proprio nei suoi discorsi tenuti qui a Meßkirch la terra d'origine per tutte quelle forze sorgive che da essa ha ricevuto in dono²⁶. Presumibilmente ci si accorge di solito soltanto quanto si invecchia di ciò che significa questa dote della terra d'origine. Così egli si esprime nella celebrazione del 70° compleanno il 26 settembre 1959 in riferimento a Hölderlin: «Ma fa parte dei misteri della vita umana e del pensiero il fatto che questa luce e il raggio di luce, in cui siamo soliti vedere le cose, che questa luce sia scorta raramente e a malapena e — lo dico con tutta chiarezza — molto tardi»²⁷. Eppure ci si meraviglia del fatto che Martin Heidegger sia ritornato a Meßkirch già in età giovanile e regolarmente, certamente per ritornare alle origini della sua famiglia, alle tombe dei genitori e negli ultimi tempi da suo fratello Fritz²⁸. Le molte visite sono adesso anche documentate nel già citato libro *Mein liebes Seelchen*²⁹.

ger; cfr. anche il capitolo «Heimat als philosophische Leitmotiv», ivi, pp. 17–33; «Nell'agosto del 1963 Heidegger visitò Beuron insieme con il suo amico francese Charles Beaufret e trascorse alcune ore con lui nella chiesa del convento. Se fu poi di nuovo a Beuron non è dato saperlo. In ogni modo il percorso esistenziale e di pensiero di Heidegger fu segnato in modo decisivo dalle sue esperienze a Beuron. Beuron appartiene alla sua amata terra d'origine» (ivi, p. 33). Cfr. anche H. D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., pp. 10 ss., 22 ss., 105 ss.

²⁵ Su ciò cfr. H. Ott, *Martin Heidegger*, cit., pp. 52 ss., 319 ss., 324 ss.; Id., *Erzbischof Dr. Conrad Gröber (1872–1948). Vortrag zum Gedenken an den 50. Todestag, 14 Februar 1948*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», vol. 118, terza serie — vol. 50 (1998), pp. 357–372 (bibliografia a p. 372); per una più vasta bibliografia cfr. E. Gatz, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 210–212; H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., pp. 53 ss.

²⁶ Cfr. ad es. *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, cit., pp. 16 s., 32 s., 36 s., pp. 323–326 (anche in M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 323–326).

²⁷ *Martin Heidegger, 26. September 1959*, a cura della città di Meßkirch, anche in M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 502.

²⁸ Il filosofo ha dedicato uno dei suoi libri più importanti (*Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976) all'«unico fratello». La dedica è stata mantenuta anche nel vol. 7 della *Gesamtausgabe*.

²⁹ È sorprendente notare quante lettere di Martin Heidegger indirizzate alla moglie siano state scritte a Meßkirch: cfr. ad es. M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride — 1915–1970*, cit., pp. 36–37, 93–95, 97–100, 100–103, 103, 103–105, 105–107, 109, 112, 137–139, 189–191, 192–194, 195–197, 198–199, 200–201, 201–202, 202–204, 204–205, 215–216, 218, 237–239, 240–242, 245–246, 249, 258, 264–265, 265–266, 270–273, 275–276, 277–278, 282–283, 284–285, 286–287, 288, 291–292,

Questo legame è particolarmente importante se si considerano più da vicino i cambiamenti avvenuti negli anni successivi all'abilitazione dell'anno 1915. Molto, infatti, cambia in questo periodo. Quando nel 1916 arriva Edmund Husserl a Friburgo come successore di Heinrich Rickert, Martin Heidegger si lega a lui sempre più strettamente, pur mantenendo un suo proprio orientamento³⁰. Da quando nel 1917 sposa Thea Elfride Petri che è di fede evangelica, si dedica sempre di più alla teologia evangelica anche se il suo interesse per Lutero risale già ad anni precedenti³¹. È divenuta celebre la lettera del 9 gennaio 1919, in cui si parla di una "rottura" con il cattolicesimo. È bene portare a conoscenza questa lettera nelle sue parti più importanti: «Le mie convinzioni sul piano gnoseologico, che si estendono alla teoria della conoscenza storica, hanno reso per me problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo — non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali (questa tuttavia in un nuovo senso)». Egli parla di un «mutamento di prospettiva», ma fa notare anche di non

volere, a causa di una polemica da apostata, risentita e desolata, trascurare il giudizio obiettivo e la grande stima del mondo cattolico. [...] È difficile vivere come filosofo; l'intimo amore per la verità, nei confronti di se stessi e in relazione a coloro per i quali si deve essere insegnanti, pretende rinunce e lotte che restano sempre estranee alla ricerca scientifica. Credo di possedere la vocazione interiore per la filosofia e per la sua realizzazione nella ricerca e nell'insegnamento, orientati alla definizione eterna dell'uomo interiore; solo in virtù di questo credo di poter compiere ciò che è nelle mie forze e in questo modo giustificare davanti a Dio la mia esistenza e il mio operato³².

Non è facile trattare questi testi. Essi sono la prova dei differenti tentativi di pervenire a una svolta autonoma ma testimoniano anche di certe "tonalità emotive" [*Stimmungen*] cariche di tensione del pensiero di Heidegger. Collegiamo meglio ciò leggendo in questo contesto una lettera di M. Heidegger a K. Löwith del 19.8.1921, cioè di due anni più tardi, in cui egli dichiara: «a questa mia fatticità appartiene ciò che io, detto brevemente, nomino il mio

294–296, 305, 307–308, 308–309, 310–311, 314–316, 316–317, 318–319, 321–322, 323–324, 332–333, 338–340, 347.

³⁰ Questo orientamento risulta in maniera chiara nella conclusione dello scritto di abilitazione: cfr. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, vol. 1 (GA 1), Frankfurt a.M., Klostermann, 1978, pp. 399–411; su ciò cfr. anche M. Heidegger — H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumente*, Aus den Nachlässen herausgegeben von A. Denker, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002.

³¹ Cfr. K. Lehmann, *Martin Heidegger und Martin Luther*, Vortrag beim Symposium „Heidegger und die christliche Tradition“ am 19./20. Mai 2006 in Mainz, ora in N. Fischer (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Meiner, Hamburg 2007. Questo saggio costituisce un importante complemento e contiene informazioni supplementari.

³² Cfr. il testo in «Heidegger-Jahrbuch», 1 (2004), pp. 67 ss.

essere un “teologo cristiano”³³. Dovremmo in seguito ritornare sul testo del 1919 (lettera a E. Krebs) che richiede un’interpretazione molto differenziata. Essa è tuttavia sicuramente un segno dell’intraprendere un percorso autonomo che oltrepassa tutto ciò che finora abbiamo descritto. Questo sviluppo diventa più chiaro se si considerano i *curricula* degli anni 1913 (per il dottorato), 1915 (per l’abilitazione) e 1922 in connessione con la chiamata a Marburgo³⁴. Se nel 1915 l’intento era ancora quello di un approfondimento della filosofia medievale con l’aiuto del pensiero moderno³⁵, nel 1922 i toni del *curriculum* del 30 giugno sono già più chiari:

Sin dall’inizio della mia attività accademica mi fu chiaro che un’indagine autenticamente scientifica, libera da ogni riserva e da qualsiasi vincolo occulto non è possibile continuando a essere realmente fedeli al punto di vista della fede cattolica. Per me stesso, nella mia ininterrotta occupazione con il cristianesimo delle origini, nel senso della moderna scuola di storia della religione, questo era diventato impossibile. Le mie lezioni furono proibite agli studenti di teologia³⁶.

Egli spiega inoltre: «Sottovalutavo ancora la portata che il necessario approfondimento delle domande prime deve necessariamente avere in vista di una storia dei problemi filosofici»³⁷.

Tuttavia non si può così facilmente ricondurre l’intero sviluppo del pensiero di Martin Heidegger a un unico denominatore. Quando avvia a Marburgo i suoi corsi e seminari ciò che lo occupa, in parte insieme a R. Bultmann, è la tradizione teologica, soprattutto quella medievale. Bisogna, perciò, ricomprendere questi anni nel percorso generale di Heidegger, ma senza costringere comodamente quest’ultimo in un’unica direzione. Nella Friburgo cattolica egli si occupa già presto di Martin Lutero, nella Marburgo evangelica dedica una parte importante del corso del semestre invernale 1926/27 a Tommaso d’Aquino³⁸; il rapporto di Heidegger con il medioevo d’altra parte necessita ancora di un’analisi esauriente. Fritz Heidegger scrive al fratello per il suo ottantesimo compleanno:

³³ La lettera è pubblicata in D. Papenfuss — O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28.04.1989 in Bonn/Bad Godesberg*, vol. II: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, p. 29.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 33, pp. 37 ss., 41 ss.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 38–39.

³⁶ *Ivi*, p. 42. Risale a questo periodo un approfondimento dell’opera di F. Overbeck, F. Nietzsche, M. Luther, così come della scuola di storia delle religioni e della storia protestante dei dogmi, come ho mostrato in altro luogo (cfr. *supra*, nota 31). Non sono riuscito a chiarire in modo attendibile la questione del divieto delle lezioni agli studenti di teologia.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, a cura di H. Vetter, in *Gesamtausgabe*, vol. 23 (GA 23), Frankfurt a.M., Klostermann, 2006, pp. 41–103, 214–225.

il tuo percorso conduceva dritto attraverso i molti anni di studio verso la cattedra nell'aula di filosofia. I quattro semestri di teologia furono una fermata intermedia ineludibile e appartenente alla questione stessa che ti assillava [...]. Da allora si destò in te la domanda fondamentale e centrale del tuo pensiero: che cosa significa essere?³⁹.

In tutti i rivolgimenti restò però sempre saldo il legame con la terra d'origine. Ciò valse, proprio negli anni di crisi, per la relazione con Beuron e il significato che l'abbazia rivestiva per Martin Heidegger. Certamente vengono meno i singoli contenuti della fede e le riflessioni teologiche; manca anche soprattutto un chiaro riferimento alla persona e all'opera di Gesù Cristo. Ma quando si tratta delle forze della terra d'origine, Heidegger non ha esitazioni. Ciò viene espresso chiaramente nel discorso a tavola in occasione della festa della prima messa del nipote Heinrich Heidegger nella domenica di pentecoste del 1954. Egli rende grazie per la vocazione sacerdotale di suo nipote e cioè per il fatto «che oggi si è realizzato un desiderio, la cui preghiera risale a prima di noi, ai nostri genitori e ai nostri nonni». E in riferimento al rapporto tra realtà creata e grazia egli scrive, di nuovo ricollegandosi alla già prima citata espressione di Hölderlin contenuta nell'inno *Il Reno* (quarta strofa)⁴⁰:

La maggior parte dei doni di natura sono portati dalla terra natia [*heimatliche Erde*] e dal cielo sopra di essa. Da essi cresce quello che è forte abbastanza per far fronte al dono della grazia. Ma proprio queste fonti della crescita naturale di ogni solida umanità sono oggi minacciate come non mai. Queste fonti non possono nemmeno essere salvaguardate dall'inaridimento ricorrendo a misure artificiali. Nessuna organizzazione è in grado di sostituire quelle energie naturali di crescita. Laddove, invece, le fonti fluiscono ancora, possiamo proteggere la loro benedizione e prendere in custodia il dominio di questa. [...] Possa restare viva in Te quell'eredità di forze terrene e celesti che la nostra terra ha radunato nel corso dei secoli⁴¹.

IV.

È stata così già rievocata la preoccupazione che assillò Martin Heidegger in modo crescente, che cioè queste forze di crescita originarie della terra

³⁹ *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, cit., p. 60.

⁴⁰ Cfr. la dettagliata interpretazione dell'inno *Der Rhein* pubblicata in M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, a cura di S. Ziegler, in *Gesamtausgabe*, vol. 39 (GA 39), Frankfurt a. M., Klostermann, 1999, pp. 155–294. Sull'interpretazione di Hölderlin cfr. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.

⁴¹ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 442.

natale potessero venire annientate a causa delle conseguenze, se pure non completamente previste, della modernizzazione. Così si legge sempre nel sopra citato discorso a tavola in occasione della festa della prima messa: «Possa questa eredità aiutarTi, per parte sua e nei suoi limiti, a cogliere sempre, in un mondo di affanno e di deserto, il radicamento al suolo, a esperire ciò che appartiene alla fonte e scorgere quel raggio di luce, nel cui bagliore appare ciò che è puro e giusto»⁴².

Quando Martin Heidegger rievoca le sue esperienze legate alla terra d'origine [*heimatliche Erfahrungen*], sa fin troppo bene che non può rifugiarsi nel calore romantico del passato. Quando racconta dei giochi della sua gioventù, così si esprime: «Quei viaggi dei primi giuochi infantili, non sapevano ancora nulla delle esplorazioni che lasciano alle loro spalle ogni possibile approdo»⁴³. Il sentiero di campagna, tuttavia, annuncia ancora oggi all'uomo le forze che possono salvare e insegna

che, solo nel crescere, viene fondato ciò che dura e dà frutti: che crescere significa: aprirsi alla vastità del cielo e, al tempo stesso, affondare le proprie radici nell'oscurità della terra; che tutto ciò che è solido fiorisce, solo quando l'uomo è, fino in fondo, l'uno e l'altra: predisposto a quanto gli è richiesto dal cielo più elevato e ben protetto nel rifugio della terra che tutto sorregge⁴⁴.

Nell'esperienza dell'annientamento di molte forze della terra d'origine, egli riconosce ancora più potentemente che mai le sue possibilità di salvezza. Questo è ciò che egli nomina l'appello premuroso [*Zuspruch*]⁴⁵ del sentiero di campagna:

Il semplice serba e custodisce l'enigma di ciò che è destinato a durare e di ciò che è grande. Repentinamente prende stanza tra gli uomini e tuttavia necessita di una lunga crescita. Cela la sua benedizione nell'Inapparente di ciò che è sempre il Medesimo. L'ampiezza di tutte le cose che crescono, che hanno dimora intorno al

⁴² Ivi, p. 443.

⁴³ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, cit., p. 17.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Preferiamo qui non seguire la scelta del traduttore italiano di *Der Feldweg* di rendere *Zuspruch* con "benevolenza", dal momento che ciò fa perdere il legame della parola tedesca con la sfera del suono e del linguaggio decisiva per comprendere il senso non romantico e conservativo della *Heimat* heideggeriana. Lo *Zuspruch* indica un rivolgersi premuroso con la parola che arreca conforto e incoraggiamento; esso è strettamente collegato con gli altri termini *Geheiß*, *Anspruch*, *Zuwendung* e *Zusage* attraverso cui Heidegger pensa l'essenza del linguaggio: «Il linguaggio è come questo *Zuspruch*» (M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, ed. it. a cura di A. Caracciolo, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1988, p. 143). Su questi temi si è soffermata C. Resta proponendo una heideggeriana "etica del cor-rispondere" in C. Resta, *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 35-56 [N.d.T.].

sentiero di campagna, dona mondo. Unicamente nel Non–detto del suo linguaggio, come afferma l'antico maestro di lettura e di vita Eckehardt, Dio è Dio⁴⁶.

Heidegger teme che gli uomini non possano più percepire questo appello premuroso:

Essi sono all'ascolto della loro origine, ma non sono schiavi di macchinazioni. L'uomo, quando non si affida all'appello premuroso del sentiero di campagna, cerca vanamente di assoggettare con i propri piani il globo terrestre. Minaccioso incombe il rischio che gli uomini d'oggi rimangano pressoché sordi al suo linguaggio. Sono prigionieri del chiasso delle macchine, che quasi confondono con la voce di Dio. Così l'uomo si distrae e vaga privo di un sentiero. A coloro che si trovano così distratti e smarriti, il Semplice appare uniforme. L'Uniforme provoca sazietà e disgusto. Chi si sente sazio trova unicamente ciò che è monotono e indifferente. Il Semplice è fuggito. La sua forza silenziosa si è inaridita⁴⁷.

In questo atteggiamento fondamentale, l'appello premuroso del sentiero può certamente anche salvare le forze risanatrici. Heidegger parla della forza di mediazione di una saggia serenità, che ad esempio sa della primavera e dell'autunno, del gioco della giovinezza e della saggezza della maturità. «La saggia serenità è una porta verso l'Eterno. La sua anta ruota su cardini che vennero un tempo forgiati, a partire dagli enigmi dell'esserci nella fucina di un fabbro esperto»⁴⁸.

Non è necessario qui esporre i pensieri di Heidegger sulla tecnica moderna e sulle nostre moderne condizioni di vita. Essi possono ricordare a volte agli uomini del nostro tempo la critica della cultura nelle diverse fasi del XX secolo. Ma questo sarebbe troppo semplice⁴⁹. Basti questa breve affermazione di Heidegger: «Non ho mai parlato contro la tecnica, e nemmeno contro il cosiddetto demoniaco della tecnica. Piuttosto io cerco di comprendere l'essenza della tecnica»⁵⁰. Ma è divenuto chiaro come di

⁴⁶ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, cit., p. 19. A tal proposito cfr. H. Helting, *Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

⁴⁷ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, cit., p. 23 (tr. it. mod.).

⁴⁸ Ivi, p. 25.

⁴⁹ Su ciò cfr. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg i. Br., Alber, 1986; T. R. Wolf, *Hermeneutik und Technik. Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005; W. Biemel — F.-W. von Herrmann (a cura di), *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989; W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg i. Br., Alber, 1983; cfr. anche M. Heidegger, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, ed. it. a cura di C. Esposito, Pisa, ETS, 1997.

⁵⁰ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 627.

fronte a questo sviluppo cresca il timore per il mantenimento delle forze della terra d'origine e insieme divenga sempre più netta la consapevolezza della loro indispensabilità.

V.

La patria [*Heimat*] ha però sempre qualcosa a che fare con l'essere al sicuro dell'uomo. Per questo il concetto di patria è utilizzato in maniera forte in senso escatologico, quando viene impiegato nella fede⁵¹. In fondo il credente è un cittadino del cielo e può alla fine soltanto lì trovare una vera patria. Questo non esclude, ma al contrario include il fatto che egli in questa patria storica possa trovare un riflesso di quella patria definitiva.

Martin Heidegger fu consapevole di ciò fin dall'inizio, come si evince dalla fine della meditazione *Del mistero del campanile*, in cui egli spiega perché i ragazzi della sacrestia e i cosiddetti ragazzi delle campane si sentissero a casa nel campanile. Così si legge alla fine di questo breve racconto che risale presumibilmente al 1946:

La misteriosa connessione con cui si disponevano tra loro le feste ecclesiastiche, i giorni di vigilia, il corso delle stagioni e le ore del mattino, del mezzogiorno e della sera di ogni giorno, così che ininterrottamente un suono attraversava i cuori, i sogni, le preghiere e i giochi dei giovani — è certamente quella che racchiude uno dei più incantevoli, integri ed eterni misteri della torre, per donarlo sempre mutato e irripetibile fino all'ultimo scampanio nel riparo dell'essere⁵².

Io sono dunque fermamente convinto che nell'intera opera di Heidegger, anche nel periodo centrale e in quello tardo, si trovino sempre questi riferimenti alle forze della terra d'origine. A volte sono cifrati, come quando

⁵¹ Qui bisogna tuttavia notare che la parola tedesca *Heimat* con tutte le sue connotazioni e la sua coloritura emozionale non ha praticamente nessun univoco equivalente, perciò essa ricorre appena nel suo senso teologico nei dizionari teologici; tuttavia cfr. almeno R. Kammel, *Die Heimat im Lichte der Bibel*, Berlin, Wichern, 1949; *Neues Bibel-Lexikon*, vol. II, a cura di M. Görg e U. B. Lang, Zürich, Benziger, 1995, p. 111 (bibl.); H. Krefß, «Heimat», in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XIV, Berlin, de Gruyter, 1985, pp. 778–781 (bibl.). Nel Nuovo Testamento si trovano soprattutto concetti spiritualizzati di una *Heimat* (politeuma) celeste (*Fil.* 3, 20) oppure la Gerusalemme celeste come “polis” dei cristiani (cfr. *Eb.* 13, 14; *Ap.* 21). Nella più tarda teologia c'è tuttavia una rivalutazione della *Heimat* terrena (patria), ad es. in Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, II/II, q. 101, a.1).

⁵² M. Heidegger, *Vom Geheimnis des Glockenturms*, cit., p. 10 (anche in GA 13, pp. 115–116). Sull'importante espressione “morte come riparo [*Gebirg*] dell'essere” cfr. Chr. Müller, *Der Tod als Wandlungsmitte. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers »Beiträge zur Philosophie«*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, pp. 188 ss. [Questa espressione è utilizzata da Heidegger in *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 119: «In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo [*das Gebirg*] dell'essere», N.d.T.]

ad esempio fa parlare Abraham a Sankta Clara⁵³ o Hebel⁵⁴, l'amico di casa. Allora Heidegger può parlare pienamente dell'"altro lato" della vita⁵⁵. Ciò si potrebbe mostrare propriamente e nei dettagli, visto che oggi ne esiste l'opportunità grazie alle molte pubblicazioni disponibili in proposito.

Nell'intera opera di Martin Heidegger vi è dunque uno stretto legame tra il "sentiero di campagna", l'abitare dell'uomo e la comprensione del pensiero. Quest'ultimo, infatti, abbisogna dell'esperienza del "sentiero di campagna". Riemerge in continuazione l'associazione tra il pensiero e il sentiero di campagna anche fuori dal piccolo schizzo *Il sentiero di campagna* risalente all'anno 1947. Per questo sono stati citati i colloqui degli anni 1944/45 dal titolo *Colloqui su un sentiero di campagna*⁵⁶. Heidegger ne pubblicò una parte nell'anno 1959 nel volumetto *L'abbandono* con il titolo *Per indicare il luogo dell'abbandono — Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*⁵⁷. Quando qui si parla di "sentiero di campagna" non si tratta più, quindi, del sentiero descritto a Meßkirch («Conduce dal cancello del parco fino a Ehnried»⁵⁸), ma di una esperienza ben determinata del pensiero della cui continuità e purezza il sentiero di campagna è qualcosa come un simbolo reale. Tra l'altro vi è una prospettiva simile nel piccolo schizzo narrativo *Del mistero del campanile* (1954)⁵⁹. Dei colloqui su un sentiero di campagna fa anche parte una seconda sezione *Incontro fra l'insegnante e il custode della torre presso la porta che conduce alla cima*⁶⁰. Questo testo contiene riflessioni non lontane dalla concezione dell'uomo come custode e pastore, che richiamano al pensiero originario greco e particolarmente a Platone⁶¹. Già presto e poi per un lungo periodo l'uomo appare in Heidegger come il «custode dell'essere»⁶². Ci sono ancora molti riferimenti, soprattutto nei commenti a Hölderlin, ad esempio quelli sul sacro e sulla festa, che vanno in una simile direzione⁶³.

⁵³ Cfr. GA 13, pp. 1–3.

⁵⁴ Cfr. GA 13, pp. 117 ss., 123ss., 133ss.

⁵⁵ In generale cfr. M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., pp. 444–449, 535–543.

⁵⁶ Come "colloqui pensati" sono disponibili in M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, tr. it. di A. Fabris e A. Pellegrino, Genova, il Melangolo, 2007.

⁵⁷ M. Heidegger, 'Agkibasın. *Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna fra uno scienziato, un erudito e un saggio*, in *ivi*, pp. 9–144.

⁵⁸ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, cit., p. 9 [N.d.T.].

⁵⁹ Dapprima pubblicato nel 1969, adesso in GA 13, pp. 113–116. Su ciò cfr. anche H. D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit.

⁶⁰ M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna*, cit., pp. 145–180.

⁶¹ Cfr. ad es. GA 66, pp. 6s.

⁶² Su ciò cfr. anche i riferimenti in D. Thomä (a cura di), *Heidegger-Handbuch*, cit., pp. 310, 511.

⁶³ Cfr. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, cit., pp. 68 ss., 109 ss., 285 ss., 306 ss., 321 ss., 532 ss., *passim*.

VI.

Bisogna separare il pensiero rigoroso di Heidegger da un certo gioco arbitrario con il pensiero del sentiero di campagna, che alla fine sembrerebbe non avere nulla a che fare col pensiero di Heidegger. In questo modo, piuttosto, viene velata la serietà della meditazione di Heidegger sul sentiero di campagna⁶⁴.

Forse però nello stesso Heidegger vi è una certa crisi nella sua riflessione sulla terra d'origine. Martin Heidegger ha caparbiamente rifiutato la duplice chiamata all'università di Berlino (nel 1930 e nel 1933) come già mostra il titolo di un suo breve scritto: *Paesaggio creativo: perché restiamo in provincia?*⁶⁵ *Qui la descrizione sfiora un po' il kitsch*⁶⁶. Ma considerando la confusione che regnava nell'anno 1933, l'attaccamento alla terra d'origine si avvicina a volte ad una problematica mistica del sangue e della terra⁶⁷. Nella mia dissertazione dell'anno 1962, periodo in cui non esisteva quasi nessuna discussione sul tema "Heidegger e il nazionalsocialismo", avevo mostrato perché e come queste tendenze appartengano ad una crisi del pensiero di Heidegger, senza che per questo si debbano rigettare *in toto*⁶⁸. Ciò dipende certamente anche da un pensiero che si rivolge al discorso mitologico e addirittura al mito⁶⁹. Heidegger ha tentato, soprattutto nei suoi commenti a Hölderlin, di trovare una via di uscita da questa crisi.

Bisogna porsi queste domande se si vuole mettere in evidenza in modo convincente l'importante e profondo significato della terra d'origine per il pensiero di Heidegger. Io sono fermamente convinto che egli oggi abbia da dire qualcosa di essenziale su questo tema⁷⁰. Egli vede un male fondamentale del nostro tempo nella spaesatezza [*Heimatlosigkeit*] dell'uomo⁷¹. Non si può eludere poi un'altra domanda e cioè se con queste interpretazioni ci si appropri indebitamente di Heidegger come di un pensatore ispirato cristianamente e

⁶⁴ Cfr. ad es. R. van de Sandt, *Das Geheimnis des Feldweges. Sein und Raum*, Frankfurt a. M., Haag & Herchen, 2006; L. Börsig-Hover (a cura di), *Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag*, Fridingen a. D., Börsig-Verlag, 1989, pp. 9ss., 13ss.

⁶⁵ M. Heidegger, *Perché restiamo in provincia?*, in *Scritti politici (1933-1966)*, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1998, pp. 179-183.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 182s.

⁶⁷ Cfr. esempi di ciò in M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., pp. 122s., 154, 159 ss., 164s., 168s., 223s., *passim*.

⁶⁸ Cfr. K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, voll. 1-2, Mainz, Bistum Mainz Publikationen, 2002, pp. 688-693 (bibl.) [Il testo ripropone la tesi di dottorato di Karl Lehmann discussa nel 1962, [N.d.T.].

⁶⁹ *Ivi*, pp. 756 ss.

⁷⁰ Sono del tutto d'accordo in ciò con H. D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., pp. 126-139, *passim*.

⁷¹ A tal proposito cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 290ss.; Id., *Sguardo in ciò che è*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, ed. it. a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2002, pp. 17-108; Id., *L'epoca dell'immagine del mondo e La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

teologicamente. Su ciò non è ancora stata detta l'ultima parola, ma è ormai chiaro che non si può prendere la questione alla leggera.

VII.

Naturalmente ci si è posti queste domande anche più di trent'anni fa in occasione della morte e della sepoltura di Martin Heidegger: è egli davvero ancora un cristiano? Perché vuole essere seppellito con rito cattolico? Vorrei rispondere a queste domande con il discorso che il mio stimato maestro Bernhard Welte, anch'egli figlio della città di Meßkirch, pronunciò sulla tomba di Martin Heidegger il 28 maggio 1976, nel giorno della sua sepoltura⁷²:

È adeguato alla realtà seppellire Martin Heidegger cristianamente? È adeguato al messaggio del cristianesimo, si adatta al cammino di pensiero di Heidegger? Comunque, egli l'ha desiderato. Anche in altro modo, non ha mai interrotto il suo legame con la comunione dei credenti. Certo, ha percorso una strada periferica e ben ha dovuto percorrerla, seguendo il suo comando, e non si potrà chiamarlo senz'altro un cammino cristiano nel senso consueto della parola. Ma fu la strada forse del più grande ricercatore di questo secolo. Egli cercava, attendendo e con l'orecchio teso al messaggio, il Dio divino e il suo fulgore. Lo cercava anche nella predicazione di Gesù. Perciò ben si possono pronunciare sulla tomba di questo grande ricercatore le parole della consolazione del Vangelo e le preghiere del Salmo *De profundis*, e la preghiera più grande che Cristo ci ha insegnato⁷³.

Ciò corrisponde a mio giudizio anche all'attesa di Heidegger dell'"ultimo dio"⁷⁴, una esplicita figura dell'avvento, che si può soltanto attendere e in cui si può sperare. Eppure io sono convinto che lo si possa anche provvisoriamente e sporadicamente incontrare. Ma ciò che noi un giorno saremo in maniera definitiva e piena è ancora per molti versi velato e nascosto. Non potremmo certo così ostinatamente domandare e cercare la patria se essa ci fosse completamente estranea. Un amico di Heidegger ha posto questo pensiero sotto l'epiteto "andare incontro a una stella"⁷⁵. Mar-

⁷² B. Welte, *Discorso alla sepoltura di Martin Heidegger. Cercare e trovare*, tr. it. di G. Colombi, in AA.VV., *Heidegger*, a cura di G. Penzo, Brescia, Morcelliana, 1990, pp. 123–126. Cfr. anche M. Heidegger — B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, a cura di A. Denker — H. Zaborowski, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, pp. 91–123, 142, 150.

⁷³ B. Welte, *Discorso alla sepoltura di Martin Heidegger*, cit., p. 126. Cfr. anche H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*, cit., p. 151.

⁷⁴ Oltre al già citato lavoro di Chr. Müller, *Der Tod als Wandlungsmittel*, cit., pp. 285–367, cfr. in particolare P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, München, Fink, 1998.

⁷⁵ Cfr. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, cit.; sui versi di Hölderlin pronunciati sulla tomba di Heidegger, cfr. M. Heidegger — B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, cit., pp. 128–136.

tin Heidegger aveva uno stretto rapporto con la sacrestia; essa è l'atrio della chiesa. Provenendo da una tutt'altra modalità di pensiero, Ernst Bloch, alla fine della sua grande opera in tre volumi *Il principio speranza* ha indicato con la parola patria il luogo in cui, per così dire, tutto sfocia: «qualcosa che nell'infanzia riluce a tutti e dove ancora non è stato nessuno: la patria»⁷⁶.

Chi sta di fronte alla tomba di Martin Heidegger noterà che al posto della croce consueta nella zona di Meßkirch si trova sulla lapide una stella. Forse, per il “grande ricercatore” Martin Heidegger essa ha a che fare più di quanti molti pensino con la stella di Betlemme. Forse anche più di quanto egli stesso pensasse.

Bischof.Lehmann@bistum-mainz.de

(traduzione dal tedesco di Sandro Gorgone)

⁷⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Milano, Garzanti, 2005, p. 1588.

Nietzsche e i Greci

TERESA OÑATE Y ZUBÍA
UNED – Madrid

ABSTRACT: The present article connects aspects of Nietzsche's philosophy with the corresponding moments of Greek philosophy: Delfic religion, where we find the roots of the Nietzsche's hermeneutics and his rhetorical ontology of language and the arts; Heraclitus, in whom Nietzsche finds the method of "the affirmation of the affirmation" and the topology of oppositions that organizes the internal difference between contradiction and contrariety; Plato and his dialectical negation of the negation, which is a conceptual reduction of being to a polemical and abstract nihilism that is characteristic of Western history; Empedocles of Agrigento, who has inspired Nietzsche's theory of the eternal recurrence, providing Nietzsche with a new philosophy of history and a different nexus between divinity and humanity.

KEYWORDS: Nietzsche, Greek Philosophy, nihilism, eternal recurrence, ontology.

Lo studio che segue si divide in quattro sezioni. Abbiamo scelto di mantenere la scrittura prossima alla sua comunicazione orale, rispettando la conferenza sulla quale questo testo si basa¹. Il legame essenziale tra *Nietzsche* e la *filosofia greca* richiede d'altronde quella prossimità tra oralità e scrittura che caratterizza le prassi discorsive elleniche. Questo si accentua nel caso speciale del *Nietzsche tragico*, dal momento che la sua drammaturgia della verità e dell'errore, della menzogna e della non-verità, si esprime attraverso le maschere *dialettiche* del drammaturgo-attore, trasformando la scena in un laboratorio ermeneutico. Allora è messa in opera l'arte *retorica* ed *ermeneutica* del linguaggio, a tutti gli effetti al servizio di una messa in scena *estetica* e teatrale della verità, destinata al grande pubblico e soprattutto al futuro. Giacché, facendosi

¹ Nell'ambito del Congresso Internazionale *Nietzsche y la hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de Valencia, Valencia, 5-7 novembre 2007. Ringrazio vivamente gli organizzatori, e specialmente i Professori Jesús Conill Sancho e Francisco Arenas-Dolz, per avermi gentilmente invitata a partecipare a tale simposio, il cui scopo, ricercare la relazione di Nietzsche con la razionalità ermeneutica, risulta pertinente e pieno di promesse nel momento in cui si tratta di chiarire quale sia il compito del pensiero che oggi si assume la responsabilità dell'ontologia (critica e creatrice) dell'attualità, in quanto ontologia estetica ed ermeneutica.

concrete e *incorporandosi* nel gioco scenico–filosofico, le prospettive che risultano dalle diverse interpretazioni si presentano come verità persuasive e desiderabili, oppure suscitano disprezzo — o seduzione —, in quanto le loro ragioni, argomenti e conseguenze si fanno sensibili e plastici. Con la magia oracolare di Nietzsche si spezza l'indifferenza dello spettatore e si manifesta la volontà di preferire o evitare quelle finzioni che potrebbero accaderci. Apprendere a distinguere le false verità in modo critico è possibile soltanto quando il potere della parola viva è spinto fino alle sue ultime conseguenze rivelatrici. E comprendere gli errori necessari libera la creatività del futuro a spese dei soggetti, degli attori e delle maschere.

1. Il Nietzsche del fico

La tesi principale che ci arrischiamo a presentare è la seguente: il cammino del *Nietzsche greco*, quello presocratico o antiplatonico (ma anche aristotelico e stoico), è il *Nietzsche tragico* — legato alla religione oracolare di Apollo e Dioniso —, che costituisce la via d'accesso al genuino *Nietzsche ermeneutico* e alle istanze essenziali della sua scrittura filosofica, fornendo il filo conduttore per l'interpretazione della sua opera.

Tale prospettiva rende possibile comprendere che il suo essere inattuale è la *pietas* del suo ellenismo, il quale, nutrendosi della religione ermeneutica originaria dell'Europa, ovvero il culto oracolare di Apollo e Dioniso (che risale, attraverso i tanti santuari presenti in tutta l'Ellade, fino al mito del labirinto cretese del 2500 a.c.), continua a essere centrata nell'ontologia dell'essere del linguaggio: il *lógos*, la *phýsis* e la *pólis*, come ontologia del confine limitante e della sua caratteristica unità diffratta, la stessa ontologia della soglia–*arché* sviluppata dai primi filosofi, i cosiddetti “Presocratici”, così battezzati dalla scuola peripatetica di Aristotele, che li riunisce e li situa nel momento della nascita della storia della filosofia, seguendo Empedocle di Agrigento. È infatti la *teologia dei primi filosofi greci* — per dirla con Werner Jaeger — che, partendo dalla critica degli dei del mito, antropomorfi, apre l'ambito spirituale–razionale della differenza dell'Occidente, riprendendo il comune confluire — nell'assunzione affermativa del limite — di numerose configurazioni culturali prefilosofiche elleniche.

Tali sono la Poesia gnomica, le sentenze dei saggi, la tragedia attica, ecc. A partire da questa genealogia possiamo comprendere l'inattualità di Nietzsche come riproposizione dell'ellenità spirituale immanente, centrata sull'assunzione del limite divino come de–limitazione critica della dismisura (infinita, illimitata) moderno–illuministica e del suo equivoco nichilista caratterizza-

to da una volontà di potenza senza corpo né spirito, ma dotata soltanto di un'imponente razionalità tecnologica, convertita in strumento di legittimazione. Una razionalità mediocre e persa nella guerra, nella forza o nell'espansione, sia dell'individuo emancipato, sia delle collettività e delle masse, sia degli stabili confronti tra tutte queste istanze dialettiche che lottano tra loro per il potere. Contro questo stato di cose *decadente*, abbruttito, si scaglia il Nietzsche *delfico*, il Nietzsche *tragico* con la sua potente saggezza dei limiti, gridando per il rinascimento di una cultura tragica, estetica, ermeneutica e retorica: un cultura raffinata della pace, nel quadro della società civile pluralista, aperta al dialogo con l'altro dell'uomo nell'uomo: la *phýsis*, il divino, l'arte e i suoi linguaggi.

Queste saranno le piste determinanti della proposta neoellenica di Nietzsche, ottenute attraverso l'esplorazione dell'essenza del linguaggio razionale europeo come unico luogo che forse potrebbe risultare alterato dopo una critica che mostri l'illegittimità e il non essere vincolante del suo uso riduttivo e strumentale (e della volontà che lo sostiene). Da qui deriva il fatto che l'ontologia — nella doppia accezione del termine: come ricerca sul *lógos*—linguaggio in cui si dà l'essente e dove allo stesso tempo si scopre l'essere del linguaggio — debba diventare con Nietzsche ontologia estetica, storica e politica, destinata ad alterare il suo uso cosale e dominante, ovvero, nichilista metafisico, risalendo l'essenza—provenienza del linguaggio pubblico e storico fino alle sue fonti e ai suoi processi di trasmissione. Per questo l'ontologia dell'ellenista Nietzsche (filologo classico, docente di filosofia greca e drammaturgo tragico nascosto) diventa ermeneutica proprio in riferimento alle prime ontologie greche del *lógos*, con riferimenti alla critica della cultura occidentale e del nichilismo europeo.

Varrebbe tuttavia la pena di interrogarsi sul perché dare tanta importanza al Nietzsche tragico. La risposta è già stata anticipata: perché soltanto se si comprende l'«unità divergente», la «sintesi disgiuntiva» o la «sintesi tragica» di ciò che io chiamo il «limite diffratto», che passa attraverso la differenza, la doppia e diffratta divinità di Apollo—Dioniso, situata da entrambi i lati del limite limitante, si può seguire efficacemente il testo di Nietzsche. Per farlo bisogna comprendere come ciò che è delimitato (*pepeirasménon*) e l'illimitato (*ápeiron*), situati su ambo i lati asimmetrici del limite (*péras*), guardano verso la lontananza, ovvero alla medesimezza riflessiva; e alla vicinanza, ovvero all'alterità metamorfica del finito e dell'infinito, rispettivamente e allo stesso tempo, ma senza che possano fare—sintesi (come se potessero convertirsi in mere parti del tutto), o come se l'immaginazione estesa potesse invertire i piani e finire per derivare le differenze di qualsiasi quantità, essendo tali le differenze—limite, le uniche unità indivisibili che possono dividere le esten-

sioni, ma che non si possono ottenere per analisi da queste estensioni: con quale criteri di divisione, allora? Se questo problema non è compreso rigorosamente, e non solo attraverso la dialettica sincronica e diffratta di Delfi, ma anche secondo la sua esigenza essenziale di trattare l'alterità costituente delle differenze estreme contraddittorie secondo l'unità relazionale e indivisibile di una trasformazione reciproca e di una dislocazione attraverso la quale ciascuna è costituita dall'altra, non si può leggere *Nietzsche a partire da Nietzsche*. Allora la sua filosofia sarà di nuovo, prima o poi, nascosta dalle stesse istanze del giudeo-cristianesimo platonico e moderno (egemonico nella tradizione della storia nichilista della metafisica occidentale) che il filosofo si dedicò per tutta la vita a localizzare, denunciare e *rovesciare*. E questo grazie alla critica della logica del fondamento, dell'origine e del soggetto: l'*hypokeímenon*, l'assoluto presupposto, sub-posto al di sotto dei fenomeni, condannati perciò a essere inessenziali, accidentali o meramente apparenti a causa del gran disprezzo della logica metafisica.

Già Heidegger nel suo *Nietzsche* ci aveva comunque avvisati contro una certa caricatura banale e molto pericolosa, nel caso di Nietzsche, segnalando il fatto che *dobbiamo leggere Nietzsche come si legge Aristotele*. Vattimo ce lo ricorda spesso con ragione, spiegando che bisogna leggere Nietzsche in chiave ontologica e mettendolo in una relazione di alternativa filosofico-critica rispetto alla *Metafisica* di Platone. Questo implica il ricordare come l'ontologia pluralista dell'«essere che si dice nel linguaggio in molti modi» — così come insegnava Aristotele — deve essere, interpretata in modo conseguente, secondo il diverso contesto della sua enunciazione, iscrizione razionale e senso. Per questo la monumentale produzione dell'Aristotele greco inaugura il cammino ermeneutico e critico che si ottiene come alternativa filosofica alla dialettica monologica del platonismo pitagorico. Questo implica la riproposizione di una cultura retorica *debole* contro la sola razionalità dialettica ed espressione della volontà di potenza (della forza e della salvezza) escludente, che è propria della progressiva pitagorizzazione dell'Accademia di Atene nella sua doppia configurazione compensatoria: la matematizzazione e la logicizzazione, così come l'escatologia dualista dei miti della salvezza (i premi e i castighi dell'oltretomba). Per questo, contro tale predominio ascetico del razionalismo concettuale e mitologico, l'astrazione e il cinetismo logico, o, in una parola, il metodologismo genetico della razionalità dialettica accademica (che finì per scaturire in un mero scetticismo polemico, già durante l'epoca alessandrina), Aristotele affermò il primato del limite dell'azione partecipativa, ponendo nell'accadere della verità-azione condivisa e nella sua ritrasmissione ermeneutica il compito principale di un'educazione civile estetica, a favore della pace culturale tra le diverse componenti presenti nella *politeía*.

Dunque, se il primato dell'azione-verità sul metodo concettuale esige che l'ermeneutica si faccia carico della logica strumentale, della critica, dell'argomentazione, della discussione, della polemica e del movimento potenziale dei processi induttivi e deduttivi in generale, lo stesso avviene, nei mondi della vita, con la genesi e il movimento individuale della potenza, che devono essere subordinati al godimento e all'espressione attiva della vita buona comunitaria, dove soltanto fiorisce l'intensità partecipativa dell'eccellenza singolare, che rende possibili la libertà e la creatività.

Per questo Aristotele ha posto nel centro nevralgico della sua Prima Filosofia e delle sue Etiche l'ontologia pratica modale dell'*enérgeia-alétheia-entelécheia* (azione, verità, trasmissione) che risponde alla *paideía* dell'amicizia — la *phília* e la *sympátheia* — così come alle virtù dialogiche o dianoetiche proprie delle prassi comunicative eccelse del senso e delle sue istituzioni: quelle che configurano, nel caso dell'uomo, l'ermeneutica della ricerca viva, la discussione, la conversazione, la ri-trasmissione e la ricreazione, le quali caratterizzano la *paidéia* o l'educazione dei liberi cittadini, critici e creativi, nella cornice della *politeía* partecipativa.

Se si traduce il Nietzsche irrazionalista o individualista facendo dello Stato un macro-soggetto del cinetismo potenzialista della volontà di potere in espansione e senza limiti, si ottiene il «Nietzsche nazista», mentre se si mette in discussione, a partire da Nietzsche, il nichilismo reattivo proprio del fascismo, ma non si va oltre il nichilismo attivo come critica, refutazione e interrogazione, si continua a correre il rischio di rimare prigionieri della dialettica platonica. Si resta così una volta di più chiusi nella pura critica della cultura, per continuare a fraintendere il messaggio dell'ontologia ermeneutica del filosofo.

Per questo non si accede veramente al pensiero di Nietzsche se non attraverso l'ontologia dell'eterno ritorno che ci mostrano la *Gaia scienza* o lo *Zarathustra*, applicando la stessa sapienza delfica del giovane Nietzsche agli scritti della maturità: *Ecce homo*, il *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*. Giacché l'elaborazione di un'ontologia estetica dell'esperienza razionale-noetica dell'*altro spazio-tempo* e dell'*altro linguaggio* è il limite attraverso il quale Nietzsche raggiunge l'«unità dello stile» della sua stessa produzione e della sua opera, allo stesso tempo in cui riesce ad alterare il nichilismo europeo, aprendoci la possibilità di trasferirci in un altro luogo dove la cultura tragica, ermeneutica è contraria alla violenza barbara, questa invece — come in Grecia — considerata legittima. Questo ci fa vedere Nietzsche nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: che solo in Grecia la filosofia e l'arte hanno una legittimazione.

Ora, è proprio per esplorare questo luogo-tempo neoellenico che propongo di saltare immediatamente e in modo vertiginoso allo studio di

Nietzsche e dei greci secondo la triade di tre anelli che costituiscono il corpo di questa conferenza e che rispondono alle domande suscitate: “Il sí di Eraclito”, “Il no di Platone” e “L’inno di Empedocle all’eterno ritorno dell’eguale”. Il noto aforisma di Nietzsche, «Un sí, un no, una linea retta, una meta»², ci serve qui da bussola, al momento di addentrarci nelle profondità del ritorno, in cui incontreremo in primo luogo Eraclito. Poiché già Platone diceva che, nel caso di Eraclito, avremmo dovuto scendere ancora più in profondità che i tuffatori di Delio.

2. Eraclito e Nietzsche: l’affermazione dell’affermazione tragica

Ciò che Nietzsche apprende dalla dialettica sincronica di Eraclito e dalla sua enologia è il suo trattamento dell’uno e del molteplice: l’ontologia del limite. E questo in tre aspetti simultanei che tengono in considerazione: a) i *termini* (i contrari e i contraddittori); b) i *nessi* di questi con i diversi regimi del *lógos* o corrispondenze: sia come coappartenenza e passaggio in movimento dall’uno all’altro, nel caso dei contrari relativi tra di loro (il caldo e il freddo, l’alto e il basso, il dolce e l’amaro), sia come improvvisa alternanza e alterazione dell’ac cadere dell’altro che irrompe e si getta all’improvviso tra gli estremi legati dalla massima differenza, nel caso dei contraddittori (la morte e la vita, gli immortali e i mortali, la veglia e il sonno, l’arco e la lira o le maschere tragiche del riso e del pianto). Se al movimento dei relativi–contrari corrisponde nel linguaggio il giudizio categoriale secondo le figure del passaggio cinetico, all’immediato accadere degli estremi contraddittori corrisponde l’esperienza razionale–noetica dello *hén sophón*, l’«uno saggio indivisibile: il limite», che sradica ogni *hýbris* o dismisura. Così si potranno aprire i diversi *ambiti* plurali della legge–*arché* di Eraclito: le topologie del fuoco, del sole e del fulmine.

Il fuoco rovente che mette in comunicazione e trasforma tutti gli elementi sulla terra; il sole come luce e armoniosa numerologia del cielo e dei movimenti celesti, i cicli delle stagioni, il giorno e la notte; e il fulmine, l’accadere senza estensione, improvviso, della corrispondenza–incrocio degli ambiti anteriori; corrispondenza tra la luce e l’oscurità, tra il cielo e la terra, che annuncia la pioggia che si precipita sul calore e riunisce alla fine le immagini visuali e quelle acustiche quando risuona il tuono.

L’essenziale è che questa riunione della memoria nel limite rende possibile il pensare: ri–unire (*lógos*) i due estremi insieme (*háma*), semplicemente

² F. Nietzsche, *Götzen–Dämmerung*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 6, *Ecce Homo, Götzen–Dämmerung*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, dtv, München/New York, DTV, 1980, § 44 (tr. it di F. Masini, *Il crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi, 2007, § 44, p. 31).

(*haplós*), e apprendere la saggezza del limite; dello *hén sophón*, dell'uno-saggio diffratto-invisibile, anche *sensibilmente, esteticamente*, come principio legislatore che afferma il primato dell'accadere intensivo e dell'istante eterno (*aíon*) sulla distensione: dispiegata e percorribile (divisibile). Il tempo misura del movimento dell'alternanza retto (come già insegnava Anassimandro) dalla "tassonomia del tempo" — *katà tou chrónou táxin*³ — che regge an-ipoteticamente in quanto divieto della simultaneità per tutti i contrari relativi: quelli che «non possono essere questo e il suo contrario allo stesso tempo» — così come Aristotele formulerà la legge del "principio di non-contraddizione" nel Libro Γ della sua *Metafisica* — ma solo in successione, diacronicamente. Al contrario dei contraddittori intensivi, retti dalla sincronia dell'assenza-presenza immediata e improvvisa: l'estrema distanza che si trasforma nella massima vicinanza legando i limiti estremi attraverso la loro differenza.

Da segnalare anche lo «stile» oracolare della scrittura aforistica in Nietzsche-Eraclito, non solo in quanto espressione dell'accadere immediato del senso del limite, ma anche come segnale e sintomo non equivoco dello statuto ermeneutico del messaggio del *lógos* comune, che è proprio della veglia notturna dei mortali-immortali e dello svelamento di ciò che si nasconde all'apparire. «Il cui signore è l'oracolo di Delfi, il quale non dice né nasconde ma fa segno» (DK 22 B 93). «La stessa cosa sono vivo e morto, sveglio e addormentato, giovane e vecchio; poiché questo, di colpo, è quell'altro e quello, a sua volta, di colpo, è questo» (DK 22 B 88). «Non ascoltando me stesso, ma il *lógos* è saggio riconoscere che uno è tutto» (DK 22 B 50 b). «Per questo è necessario seguire il comune... ed essendo il *lógos* comune, la maggioranza vive come se avesse il proprio intelletto» (DK 22 B). «La *phýsis* (l'emergere) ama nascondersi» (DK 22 B 123); «Non comprendono come, pur essendo diverso concordi con se stesso; armonia che ritorna come quella tra l'arco e la lira» (DK 22 B 51). «Andare sopra o sotto, un cammino e lo stesso» (DK 22 B 60). «Tutto è governato dal fulmine» (DK 22 B 64).

È sufficiente leggere gli aforismi di Eraclito e disporsi ad ascoltare l'entusiasta lezione di Nietzsche su Eraclito contenuta nel suo libro *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (scritto nel 1874 e pubblicato solo postumo nel 1903) per comprendere perché l'insegnamento di *Così parlò Zarathustra* sia esplicitamente eracliteo⁴.

³ Simplicio, *Phys.* 24, 13; DK 12 A 9; DK 12 B 1.

⁴ A questo punto sembra indispensabile ricordare alcuni testi significativi sull'argomento: G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2007; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002; i due studi su Eraclito che dobbiamo a Heidegger in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 2005; e le straordinarie ricerche di Gadamer raccolte in *L'inizio della filosofia occidentale*. Milano, Guerini, 1997. Per una bibliografia scelta intorno alla critica ermeneutica di questi scritti, rimando alle mie proprie lezioni su Eraclito e alla traduzione dei suoi aforismi: cfr. il mio libro *El nacimiento de la Filosofía en*

3. Platone: la negazione della negazione

Seguendo la critica della Metafisica, in modo particolare in *Umano troppo umano*, *La genealogia della morale* o *La Gaia Scienza*, lo studioso può soffermarsi sui motivi nietzscheani che, fino alla fine della sua opera sostengono allo stesso tempo la confutazione del nichilismo trascendente e del monologismo astrante–logicista che espelle i letterati e i poeti dalla città.

A causa di questo errore ripetuto dal costume (dogma) si produce la morale — ogni metafisica è metafisica dei costumi, che hanno dimenticato la loro origine utilitaristica —, cioè l'ascetica dell'anima contro il corpo e l'escatologia dei premi e dei castighi dell'oltretomba che caratterizza il mondo del dogma mitologico a partire da Platone. Per questo Nietzsche denuncia il fatto che Platone si oppone al dolore negandolo e dando origine a una dialettica *dell'oblio*, a una fuga dalla morte che si afferma solo negando l'altro, come segno di una volontà di potenza convertita in volontà di dominio e spirito di vendetta contro la vita. Da questa procede l'incendio di una logica nichilista del risentimento contro il tempo e il divenire, dando luogo alla ripetizione indifferente della malattia della storia della metafisica: la guerra. Per questo la dialettica trascendente del “sempre oltre” e il fondamento originario disconoscono la “via del ritorno” di Eraclito, il cammino del figlio: per questo il dolore è utilizzato come sacrificio per meritare di raggiungere l'altro mondo che sta oltre il cielo, il mondo delle Idee che — si presuppone — sarà libero dall'«altro»: il corpo, il divenire, il malinteso, la diffrazione del senso, la malattia, l'insicurezza e il rischio, la differenza. Colpa, castigo e salvezza, dogmatica razionalista e vie escatologiche, popolano il nichilismo profondamente antiellenico — pensa Nietzsche — della pseudo–razionalità platonica: la *dóxa alethés*, la *dogmatica vera*, propria della volontà di potenza come forza dialettica illimitata, che non sa ritornare, che si smarrisce in un cammino senza fine, senza incontrare mai la via del ritorno. La via dell'ascetismo seguita in seguito al Cristianesimo della Chiesa a partire da Paolo di Tarso e Agostino di Ippona, a spese delle dottrine e della vita di quello stesso Gesù dell'innocenza, che già Hölderlin aveva assimilato a Dioniso. Il grande meta–racconto della storia mitologica è qui denunciato da Nietzsche contro Platone: quello che si ripete e si afferma nella modernità illuministica, non più come storia della salvezza cristiana nell'oltre del cielo e nel regno spirituale trascendente, ma come storia della secolarizzazione, la cui fede si trasferisce al progresso scientifico–tecnologico e l'emancipazione morale dell'umanità

Grecia. *Viaje al inicio de Occidente* 6–1: Madrid, Dykinson, 2004, insieme a *Gadamer y los Presocráticos*, nel volume da me edito *Hans–Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005.

occidentale e razionale, superiore a tutti gli altri tempi, popoli e culture, *superati in quanto primitivi e selvaggi*⁵.

Con il rigoroso criticismo nietzscheano di Vattimo, che situa l'ontologia di Nietzsche nel mezzo della secolarizzazione teologica della storia posthegeliana, si ottiene definitivamente l'apertura del Nietzsche ermeneutico. Io ho seguito questa strada, anche con l'aiuto dell'ultimo Heidegger, mostrando come la critica di Aristotele al platonismo accademico — soprattutto fatta in base alla sua Filosofia prima (ontologia del linguaggio di tipo prospettivista e teologia della creatività razionale del divino nell'uomo), poi chiamata Metafisica a partire dall'edizione del *Corpus* di Andronico di Rodi nel I secolo a. C. —, ma presente anche nelle *Etiche*, nel *De anima*, nei libri di biologia e negli scritti di estetica, retorica ed ermeneutica — risuona in Nietzsche in modo non equivoco e più che eloquente⁶. Si nasconde qui un profondo enigma storico: quello di Nietzsche come primo lettore postcristiano (posthegeliano) dell'Aristotele greco, a partire dalle fonti filologiche e filosofiche occidentali. Ipotesi che conta oggi su un appoggio erudito travolgente, che gli viene dall'insieme della critica aristotelica del XX secolo.

Lo studioso, ovviamente, non può smettere di meravigliarsi nello scoprire come Nietzsche riunisca e usi contro Platone e la storia del platonismo nichilista esattamente gli stessi argomenti e per gli stessi motivi (che sono i motivi filosofici propri della tradizione retorica e vitalista, spirituale o noetica, e pluralista–democratica) che già avevano ispirato il panellenismo di Filippo II, Isocrate e Aristotele.

Giacché, in effetti, se la confutazione del platonismo che dobbiamo ad Aristotele è davvero uguale all'argomentazione e alla critica che Nietzsche rivolge contro la metafisica e la morale nichiliste dell'Occidente, non dovremo pensare allora che la problematica concentrata nella nietzscheana “morte di Dio” diventa storicamente possibile attraverso la dissoluzione genealogica

⁵ Per lo studio della densa tematica di questo paragrafo, ossia la critica di Nietzsche alla storia della metafisica (dal platonismo fino al positivismo e allo storicismo illuminista) segnaliamo, prima di tutto, la lettura di tre eccellenti libri di G. Vattimo su Nietzsche: la sua *Introduzione a Nietzsche* (Roma, Laterza, 2007), passando per *Il soggetto e la maschera* (Milano, Bompiani, 2003), per giungere al suo *Dialogo con Nietzsche* (Milano, Garzanti, 2001). Con nessuno meglio che con Vattimo si può comprendere questo aspetto del pensiero nietzscheano: la critica della violenza metafisica, alla quale risponde la proposta completa di leggere lo *Übermensch*, l'*oltreuomo*, come un uomo dal buon temperamento, capace di affermare il massimo dolore, abitando in mezzo alle contraddizioni e alla mancanza di senso e allo stesso tempo affermando l'allegria e la leggerezza di una nuova cultura estetico–tragica. Si veda inoltre il mio libro: *El retorno griego de lo divino en la Posmodernidad. Una discusión con el nihilismo de G. Vattimo*, Madrid, Aldébaran, 2000.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, vol. 4, *Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871—1876: Einleitung in das Studium der platonischen Dialogue*, Corsi di Basilea, semestri invernali 1871–1872 e 1873–1874, e anche semestre estivo 1876, F. Nietzsche, Ed. a cura di R. Oehler e F.C. Würzbach, München, Musarion, 1921, pp. 365–443. Anche F. Nietzsche, *Grossoktavausgabe*, sec. 3, vol. 19 (= *Philologica III*), Ed. a cura di E. Holzer, O. Crusius e W. Nestle, Leipzig, Kröner, 1913, pp. 235—304.

che fa retrocedere la dialettica fino alla sua origine, sfondando i valori trascendenti della Metafisica e della Morale platonico–cristiane, per restituirci il senso della fedeltà alla terra celeste che ritorna attraverso l’ermeneutica delle differenze proposta dall’Aristotele greco?

Questa linea argomentativa *segreta* propria dell’ermeneutica si basa, d’altra parte, come oggi sappiamo, sullo svelamento che Aristotele si spinge a compiere delle dottrine segrete platonico–pitagoriche, poiché le linee portanti della sua argomentazione si svolgono proprio contro gli *ágrafa dógmata*—le dottrine non scritte—del Platone pitagorico. In effetti, con grande esattezza e per mezzo di una refutazione efficace, la Filosofia prima di Aristotele (si vedano soprattutto i discorsi A–a, M, N della *Metafisica*) dissolve *in forma genealogica* le Idee e i numeri trascendenti del platonismo, mostrando che non possono essere principi primi e limitanti, né ontologici, e meno ancora riferiti alla *phýsis* vivente, così come afferma il mito politico del *Timeo* platonico come propedeutica dello Stato perfetto, tecnologico e dittatoriale delle *Leggi*.

Aristotele, per denunciare la limitazione platonica delle libertà, si basa sulla denuncia critica del materialismo astratto e del nichilismo di potenza o genetico della Dialettica, le cui tesi sono confutate dallo Stagirita in modo esaustivo, rivedendo tutte le loro implicazioni e presupposizioni, poiché entrambi i fattori risultano, se portati alle loro estreme conseguenze logiche, non solo assurdi e razionalmente insostenibili, ma soprattutto violentemente contrari ai mondi e ai linguaggi della vita animata e alla retorica culturale pluralista. Che sono poi i mondi riabilitati dalla filosofia pratica di Aristotele, in nome della razionalità spirituale della *pólis* democratica (*politéia*). In nome della creatività dell’arte, della filosofia e di tutti i saperi e delle ragioni critiche, che costituiscono il patrimonio della cultura e l’educazione partecipativa (*paideía*), retta dal *lógos* civile proprio dei liberi cittadini. Contro tali istituzioni storiche, nelle quali si condensa l’essenza della trasmissione della cultura ellenica, “si è lanciata — continua Aristotele — la Dialettica” rivoluzionaria del Platone pitagorico, auto–proponendosi come la sola razionalità legittima ed espellendo i poeti dalla città, riducendo la retorica a sofistica mercantile e le grandi filosofie teologiche presocratiche a caricature irricognoscibili e contrapposte in modo violento tra loro. Solo grazie alla riabilitazione aristotelica di tutte le altre tradizioni linguistiche e razionali della Grecia le abbiamo conservate e sono state reintegrate nell’ambito dei linguaggi e delle ragioni della storia della Filosofia. Così, dunque, il *Nietzsche ermeneutico* si mostra legato all’*Aristotele ermeneutico* da un giuramento di *pietas* tanto antico che sarà difficile da rompere, mano a mano che ci addentriamo in quest’altra razionalità del pluralismo e della differenza, che rinasce con Nietzsche–Aristotele in

una nuova era ermeneutica, ancora una volta post-illuministica e impegnata con *un altro* illuminismo meno violento. Con un secondo Illuminismo: l'illuminismo ermeneutico, aperto dal Nietzsche greco⁷.

4. L'inno di Empedocle e l'eterno ritorno dell'uguale come meta

Il nichilismo attivo non è sufficiente. Se si segue la strada del compito nietzscheano di «invertire il platonismo!», se per «inversione» si intende la mutazione o la metamorfosi che opera la dialettica sincronica di Eraclito (ma non la semplice difesa della sensibilità senza il sovrasensibile, poiché allora la sensibilità rimarrebbe di nuovo separata dalla sua spiritualità immanente, ovvero dalla spiritualità che le era stata sottratta con la forza, cosicché si ripresenterebbe intatto il dualismo sprezzante di Platone, rafforzato dalla negazione della negazione), allora arriveremo *seguendo una linea retta*, in pieno, all'affermazione nietzscheana della presenza del sovrasensibile nella sensibilità viva: del divino immanente tragico, dello spirito-anima restituito all'anima-corpo.

O, per meglio dire: alle dimensioni spirituali fluttuanti che si incarnano in dimensioni corporee qualitative e in linguaggi comunitari condivisi, dando luogo, in base all'affinità tra uguali o per differenza tra diseguali, a nuove forme combinatorie unitarie rette dalla volontà di un'«unità di stile», nell'ambito dei linguaggi dell'essere. Un'alchimia che Nietzsche riprende soprattutto da Empedocle di Agrigento, il fondatore della retorica — secondo Aristotele. Così Nietzsche prosegue, in un modo molto più «fresco» e allegro (con la virtù dell'allegria tragica) il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale*, iniziato dal lavoro di Spinoza e di Hölderlin. Ma il comprendere che la teologia politica della metafisica della storia propria dell'Illuminismo diventa empia e atea, quando dichiara illegittimi tutti i passati altri e tutte le culture altre, ci è stato fatto vedere in profondità solo da Nietzsche, e non in nome di un tradizionalismo, ma piuttosto tendendo la mano a Hölderlin e a Gesù di Nazareth: all'innocenza di Dioniso. Da qui forse proviene una delle ragioni inevitabili del Nietzsche postmoderno e della sua sorprendente attualità tra di noi. Sembra logico che solo una prospettiva non abrogativa dell'epoca che

⁷ Per un maggiore approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid, Dykinson, 2001) e a uno dei miei lavori più recenti, una introduzione a un libro di Javier Aguirre Santos: *La aporía en Aristóteles* (Madrid, Dykinson, 2007). Quanto alla ricerca oggi fondamentale per noi intorno alla relazione Nietzsche-Aristotele, considero indispensabile studiare le opere di Jesús Conill, cominciando dai suoi libri *El poder de la mentira* (Madrid, Tecnos, 1996) ed *Ética hermenéutica* (Madrid, Tecnos, 2006), per risalire ai suoi testi sull'ontologia aristotelica del tempo.

ha preceduto l'egemonia della cultura ebraico-cristiana di stampo platonico e la sua storia escatologica possa offrire questa prospettiva a uno spirito libero, ovvero ellenico e inattuale. Poiché solo il cristianesimo storico si era comportato con altrettanta atrocità con i cosiddetti tempi pagani e con le loro tradizioni sapienziali, servendosi, in modo particolare, della pietà, della religione e della filosofia greca, come un ladro che ruba dei tesori nell'oscurità della notte e poi si dimentica del furto attaccando il derubato fino a far sparire il suo nome dalla faccia della terra.

La violenza della metafisica si concentra qui, nella barbarie figlia del cristianesimo storico delle Chiese, che riunisce gli assassini secolarizzati del suo unico dio, nella classe ascendente e dominatrice del mondo moderno della tecnologia: l'uomo onnipotente, *umano troppo umano*, erede del dio onnipotente che l'uomo aveva inventato a sua immagine e somiglianza, realizzando, emancipandosi e senza saperlo, la scena originaria del mito: il voler essere il dio mitologico liberandosi di dio. Questa è la problematica dello *Übermensch* nietzscheano dopo *la morte di Dio*.

L'intervento di Nietzsche agisce qui, come sempre, dissolvendo la metafisica-dialettica della salvezza ormai secolarizzata nella retorica ermeneutica della *politeia* dei tempi, nella repubblica dei linguaggi razionali e dei passati aperti. Opera attraverso Aristotele-Empedocle e Spinoza-Hölderlin, riscrivendo la possibilità di apprendere a rinominare *insieme* i linguaggi della scienza e quelli della fantasia — perché non vi sono soltanto miti superstiziosi sulla salvezza, ma ve ne sono anche di razionali sulla comprensione simbolica —: le quattro radici con nomi di dei ed elementi, il doppio cervello per la scienza e per la letteratura, le dottrine delle cause e dei principi che vengono riuniti come contributi storici di tutti i filosofi precedenti nella topologia sincronica delle diverse prospettive che costituiscono la realtà democratica, la *politeia*, di una tradizione. Ciò che ci è stato insegnato a fare in modo esemplare dalla *paidéia* poetica e retorica di Empedocle, che ha seguito in questo lo stile di Senofane e di Parmenide di Elea: gli esametri del poema di Parmenide con la riscrittura critica di Esiodo, basando le sue affermazioni sulla confutazione (*elektikós*) delle posizioni concorrenti; così come i canti del rapsode Senofane, che ha riscritto criticamente Omero. Poiché il sintomo della filosofia non-metafisica è la critica diretta agonica che rielabora la tradizione esplicitando l'ermeneutica delle sue origini.

Proprio in Empedocle (e nella sua riproposizione retorica della poetica di Parmenide) l'esempio risulta più chiaro, e forse questo spiega il fatto che Empedocle sia colui che opera sempre come modello principale per Aristotele riguardo alla *Stimmung* democratico-ermeneutica, anti-violenta, che impone l'esame delle fonti e delle tradizioni storiche a partire dall'esame critico e uni-

tario degli *éndoxa*, delle opinioni canoniche o autorizzate, che costituiscono gli unici fenomeni intralinguistici disponibili. Già il *lógos* di Empedocle riunisce il fuoco di Eraclito, la terra di Parmenide, l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, la sintesi numerica del ritmo musicale pitagorico e la razionalità critica e interrogativa dell'ontologia del linguaggio, nonché il senso dell'essere del tempo che si sarebbe esplicitato in Anassimandro di Mileto.

Empedocle risponderà alla questione politica con la prima elaborazione di una Filosofia della Storia Democratica, che rimanda all'unità della medesimezza e della differenza tra Parmenide, come *amore e filia*, mentre allo stesso tempo elabora l'unità diffratta del *pólemos* agonico e della differenza eraclitea, come indispensabile *néikos* disgiuntivo, separante e differenziante. Poiché il limite unisce e separa allo stesso tempo. I cicli del predominio alterno di entrambe le forze, di disgregazione e di riunione, offrono con Empedocle gli elementi per la prima storia occidentale dell'universo culturale umano, a partire da un'ontologia politica del linguaggio e della *phýsis* incentrata sulla ricerca sul verbo-copula e sull'affinità di ciò che può essere riunito nel *lógos* comune. Da questo punto di vista, la dialettica dicotomica di Pitagora non basta, e non solo perché è dualista ma perché non tutto è riducibile a contrari relativi. Bisogna tornare all'unità diffratta di Apollo-Dioniso per raggiungere l'ambito delle affermazioni senza contrari che rimandano l'una all'altra per affinità, *philia*, *simpátheia*, *éros*... mentre, allo stesso tempo, si differenziano o separano — anche per incompatibilità — dalle altre.

Dipende da che cosa prevalga nell'unità tensiva *philia-néikos*, per la doppia prospettiva della determinazione e indeterminazione de-limitata. La retorica dell'affermazione risulta necessaria anche per completare insieme entrambi i principi nella loro unità, e perché, sempre che si tratti di principi primilimite, non ve ne può essere una dimostrazione (a partire da principi che dovrebbero precederli), così come spesso ricorderà Aristotele.

In modo tale che in tutti questi casi è necessaria l'affermazione retorica, la persuasione rivolta alla comunità col fine di poter condividere-fare-le verità-azioni partecipative trasmesse dal linguaggio dialogico. Così dunque la filosofia della storia inaugurata da Empedocle e seguita dall'*Eterno ritorno dell'uguale* (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) che riscopre Nietzsche, deve essere ermeneutica, politica, retorica e democratica, pluralista e trans-storica, in accordo con lo spazio differenziale della *philia-lógos* che unisce gli uguali, i coerenti, gli affini, dando luogo a comunità, concetti, organismi e sintesi effimere, in mondi transitori. Adesso si può comprendere quell'antico aforisma orfico: «Quando Dioniso-bambino si guarda allo specchio ciò che vede è il mondo». L'innocenza del divenire si configura sempre in un mondo apollineo effimero. Nessuna configurazione è eterna: l'eterno, che si ripete, va e

viene è il divenire dell'essere. Assume una'importanza considerevole tener conto del fatto che Nietzsche sta usando il termine "*Gleich*", –"uguale" – e non qualche altra parola per formulare la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, che ha bisogno della comprensione della validità, insieme, del sí-éros di Parmenide e del no-*néikos* di Eraclito, entrambi uniti dalla differenza dell'*altro da sé*, quello che dice due volte e viene dopo per noi, benché sia "primo" in sé; essa è ciò che rende possibile, è creatrice, poiché, comprendendo la necessità ontologica ma relativa del no (del dolore), afferma con allegria tragica la relazione tra lo stesso e l'altro della vita-morte, accedendo all'ambito superiore della comunità spirituale, l'ambito delle imprese dell'arte, della religione, della storia e della filosofia.

Nietzsche non dice "lo stesso" (*tó autó*, *Das Selbst*), come avrebbe detto Parmenide e penserà poi Heidegger nella sua reinterpretazione; non ha detto «ritorno della differenza», come dirà poi Deleuze per sottolineare il vettore eracliteo del ritorno; Nietzsche ha invece detto con Empedocle: «l'uguale», per sottolineare la *phylía*, l'amicizia e l'innocenza tra uguali, senza sospetti e senza sfiducia, quando la polemica che esige la ricerca attiva può invece raggiungere la massima intensità.

Come succede nei circoli aristocratici: *inter pares*, quando i suoi protagonisti non sono gli aristocratici di sangue, ma gli eccellenti e virtuosi nella democrazia, all'interno della *pólis*. Ad esempio, nei circoli degli amici della saggezza (*philo-sophía*), dove in particolare può fiorire l'attività dialogica del filosofare, perché non si tratta di stabilire chi abbia ragione, né chi possa giudicare, ma di porre in opera l'azione vera del filosofare in comune, fino a raggiungere l'esperienza dei propri limiti. Per l'anima viva di Nietzsche, la relazione tra *phýsis*, *lógos*, *poíesis* e storicità politica, può stabilirsi solo attraverso il ponte linguistico che a partire dalla *phylía* e dal *néikos*, del piacere e del dispiacere, dell'allegria e della tristezza e del senso del dolore, unisce il linguaggio razionale e quello emotivo (insieme), poiché solo questo, quello della retorica e della noetica, non divide l'anima corporea e l'anima-spirituale e non esclude.

Qui non si tratta né degli individuali né degli universali (entrambi sono astratti), ma dei singolari indivisibili all'interno dell'azione intensiva o partecipativa; poiché soltanto l'eccellenza dei singolari dà luogo a una comunità all'interno della fiducia tra eguali. Tale è il linguaggio della retorica filosofica e della noetica filosofica, così come Nietzsche lo riapprende da Empedocle-Hölderlin, per svilupparlo con estrema lucidità, ritornando a collocare, come Aristotele e Isocrate, l'amicizia e il piacere delle azioni ermeneutiche (partecipative, interpretative e condivise) nel punto sommo dell'eccellenza che è propria delle virtù dianoetiche.

Solo che ora l'aristocrazia dell'eccellenza non è, ovviamente, quella dell'origine, ma quella molto elaborata e colta, raffinata ed energica che è propria delle virtù comunitarie e della loro *paideía*. In realtà, si potrebbe dubitare del fatto che negli affari o nella politica vi possa essere (o che addirittura debba esserci) un tale grado di singolarità intensiva, poiché tali interscambi richiedono una certa formalità nei rapporti ed escludono la sincerità assoluta da parte dei soggetti. Solo nelle azioni condivise, ovvero nell'arte e nella filosofia, si mette in gioco un'opera da interpretare e da scoprire, con *verità e menzogna in senso extramorale*, un'opera che si appropria insieme delle soggettività e dei loro repertori, intensamente e spietatamente, senza che importi la loro provenienza e soltanto in favore dell'esperienza dialogica dell'accadere immanente e creativo della verità. Chiunque sia *davvero* filosofo ama profondamente il piacere di questi momenti, che si ripresentano spesso, durante la ricerca e la conversazione. L'*éros* estatico è però ancora più intenso, perché la sua remissione e il suo oblio sono più lenti, poiché è in gioco l'esperienza e la possibilità di una resurrezione immanente. La strada del ritorno degli orfici, il mistero più profondo di Dioniso: il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale.

Ebbene, la chiave per la comprensione del perdono che dimentica — e interrompe — la storia monotona della ripetizione infinita della vendetta e della guerra, aprendo lo spazio dell'innocenza e dell'assoluzione (la via antebraica di Gesù di Nazareth) non può trovarsi in nessun giudizio universale. Lo sapevano già Eraclito e Parmenide, poiché il giudizio è uno spazio scisso e derivato, come lo è ogni forma di potere. La comprensione intensiva del perdono che dimentica spetta alla ragione unitiva e diffratta, poiché può dare il bene in cambio del male (e interrompere la vendetta). Solo questa istanza spirituale sopradialettica, mantenendosi fedele all'unità divergente dello spirito di Delfi, può esprimere la sessualità noetica e iniziarci al mistero della sessualità sacra, dove appare il dio dell'alterità e della metamorfosi: Dioniso. È qui che Dioniso ci trasporta, quando viene superato il limite della nostra individualità. È chiaro che non ci conduce ad alcuna fusione con il tutto. Queste sono parole vuote. Piuttosto, ci spinge a convertirci nella poesia della *phýsis* della memoria, lì dove si ricrea la possibilità di essere come una fonte, come pioggia, come soffio di brezza, ondeggiare di campi di grano, aroma di fiori d'arancio, suono di sillabe o ardere di lava vulcanica. Una natura poetica e aorgica — più tardi Deleuze la chiamerà «corpo-mente senza organi» — disponibile per altre composizioni e rinascite. E non sarebbe più probabile che con la morte le dimensioni del nostro corpo-anima-spirito scomposto seguissero questa stessa strada?

Ma, secondo Empedocle e Nietzsche, in accordo con l'ontologia qualitativa dell'amore, anche i nostri *concetti, affetti e percetti* che abbiano raggiunto

una sufficiente capacità di intensità e amabilità condivisibile, saranno immagini cercate e trovate dagli affini, dagli amici, dagli amanti, dagli eguali in queste unità intensive, ricolme di senso, che dovranno tornare a essere interpretate quando passino a vivere in un'altra vita comunitaria, nel *lógos* partecipativo di altri eguali o simili. Come noi stessi oggi stiamo facendo, interpretando il testo di Nietzsche–Empedocle.

Non vi sono, pertanto, né colpa, né premio, né castigo, né un'escatologia della salvezza poiché non vi è, propriamente parlando, nel nostro mondo così come lo conosciamo, altro che una *resurrezione immanente, eterno ritorno dell'uguale* dialogico, pratico, attivo, in comunità trans–storiche attuali che si stabiliscono non in accordo con qualche origine o lignaggio, ma per il desiderio stesso di vivere–pensare–agire differenziale comun–unitario che condividono gli eguali.

Il desiderio di amicizia che dà luogo a composizioni allegre e potenzianti, o a cattivi incontri, e a composizioni e a passioni tristi, come già spiegava l'alchimista Spinoza, sempre in mezzo alla contraddizione e al dolore, causato dalla separazione indispensabile del *néikos*. Dell'odio e della repulsione, senza i quali non vi potrebbero essere né differenziazione né ri–unione rinnovatrice delle differenze e delle dimensioni legate. La massima intensità del linguaggio come espressione spirituale noetica dell'inno amoroso e la massima intensità noetica del corpo che comunica con la vita–morte della *phýsis* libera, attraverso la sessualità erotica, convergono allora e si legano tra di loro, comunicando con il mistero del divenire dell'essere. Si uniscono attraverso il *lógos* della *phília*: mente–corpo–corpo–mente, alterati dall'altro dell'uomo che è nell'uomo, il divino, la *phýsis*, che ritorna cercando il piacere dell'unità intensiva molteplice, lucida, creatrice e divergente.

teresao@fsf.uned.es

(Traduzione dallo spagnolo di Jean–Claude Lévêque)

La questione del cinema nell'estetica italiana tra primo e secondo Novecento

Esiti teorico–storici e prospettive di ricerca

DOMENICO SPINOSA
Accademia di Belle Arti, Sassari

ABSTRACT: This text examines and compares the philosophical approaches to cinema developed in Italy during the early and late 20th Century. By casting light on the deficiency of a systematic philosophical frame and by highlighting the unsuitability of intellectualistic interpretative schemes, these reflections attempt to confront and renovate the traditional neo–idealistic aesthetics. Yet, the theoretical debate on cinema in Italy shows many deficiencies, since these philosophical reflections are only partially philosophical, and compromise themselves with the pragmatic plan of poetics.

KEYWORDS: aesthetics, neo–idealism, cinema, Galvano Della Volpe, Rosario Assunto.

In un saggio del 1961, dal titolo *Estetica e cinematografo*¹, Dino Formaggio sottolineava la necessità di affrontare il problema di un rinnovamento dell'estetica (in particolare, italiana) a partire dalla riproposizione della questione circa l'artisticità del cinema impostata "in una chiave nuova". Se è vero il dato secondo cui storicamente i rapporti tra estetica filosofica e riflessione critico–teorica in ambito cinematografico non sono mai stati fortunati e fecondi², aspetto questo ascrivibile certamente a una singolare assenza e «inadeguatezza delle estetiche di carattere filosofico», è tuttavia pensabile che, come riteneva appunto Formaggio, «il cinematografo può essere posto [...] come una specie di prova del fuoco di un'Estetica attuale, di un'Estetica cioè che intenda porsi quale piano di teorizzazione universale dell'arte, in modo

¹ D. Formaggio, *Estetica e cinematografo* (1961), «Cinestudio. Quaderni del circolo monzese del cinema», n. 9 (1964), pp. 46–59, poi ripubblicato in Id., *Variazioni su l'idea di artisticità. Profili di artisti e saggi brevi*, Segrate (MI), Nike, 2000, pp. 147–159. Sul presente saggio è tornata Simona Chiodo nel suo: *Un'estetica alla prova*, in E. Dagrada, R. De Berti e G. Scaramuzza (a cura di), *Estetica e cinema a Milano*, CUEM, Milano, 2004, pp. 29–36.

² Su questo punto, cfr. S. Givone, «Filosofia e cinema», in Id., *Prima lezione di estetica*, Roma–Bari, Laterza, 2007⁴, pp. 131–132.

da rispondere ai problemi di una cultura attuale»³. Se si vuole dunque ripensare l'estetica, bisogna fare i conti anche con le istanze e gli apporti dell'arte cinematografica. Tanto più ciò vale se si pensa al fatto che un'estetica propria dell'impegno e dell'ideale delle ricerche che ci hanno preceduto, da Kant a Hegel fino a oggi, un'estetica che intende farsi scienza filosofica deve ripensare anche le problematiche che l'arte cinematografica ha posto in essere. Questo discorso ci sembra essere oggi ancora attuale.

Secondo Formaggio, il cinema

si trova ad essere una specie di capo delle tempeste, davanti al quale molte estetiche hanno fatto naufragio. La stessa estetica crociana, direi, per tutte. Certamente il cinematografo è servito a mettere a nudo non poche inadeguatezze della riflessione filosofica sull'arte, proprio perché questa riflessione rimaneva solo parzialmente filosofica e si comprometteva con i piani pragmatici delle poetiche⁴.

Ed è proprio questa caratteristica (che Formaggio definisce «sistematizzante») dell'estetica neoidealista italiana di dissolversi e di confondersi con le esigenze delle poetiche novecentesche ha fatto sì che da un lato non venisse promossa un'adeguata indagine sul cinema (che a sua volta cercava giustificazioni e fini al di là di esso rinunciando così a un'opportuna analisi interna) e dall'altro pregiudicava la fattibilità di una rifondazione dell'estetica stessa. Dall'altra parte, Formaggio precisa che il cinema, oltre a mettere a nudo l'inadeguatezza dei telai di carattere sistematico-filosofico, evidenziava l'inidoneità degli schemi interpretativi sia delle ricerche che finivano su un piano intellettualistico, sia di quelle che, proseguendo una certa tradizione tipica dell'estetica neoidealista, riprendevano piuttosto un piano mistico-intellettualistico⁵.

Circa la scarsa considerazione del cinema da parte di Benedetto Croce, v'è un aneddoto che ci sembra opportuno riportare. Invitato a presiedere il Convegno internazionale di cinematografia⁶, svoltosi a Perugia dal 24 al 27

³ D. Formaggio, *Estetica e cinematografo*, cit., in Id., *Variazioni su l'idea di artisticità*, cit., p. 147.

⁴ Ivi, pp. 147-148.

⁵ Nel saggio preso in esame, Formaggio non manca di giudizi fermi nei confronti di alcune problematiche legate al cinema (e non solo) lasciate irrisolte dall'estetica italiana neoidealista. Egli infatti sostiene che in verità «si è visto [...] abbastanza facilmente che il metro poesia non-poesia non bastava: era troppo semplicistico, non permetteva una giusta risoluzione della teoria dell'esperienza artistica in generale e in particolare dell'esperienza dell'arte cinematografica. C'erano troppi problemi che urgevano: anzitutto quello del carattere pubblico dell'arte filmica, poi il problema della tecnica, infine il problema della società e della storia: tutti problemi che venivano affrontati lateralmente o, in ogni caso, risolti troppo frettolosamente, senza un'indagine che tenesse conto, oltre che del problema eidetico (ossia trovare un'idea universale di cinema), anche del problema fenomenologico (dei vari momenti fenomenologici) di questa esperienza che è il cinema», (ivi, p. 148).

⁶ Gli atti del suddetto convegno furono poi raccolti nel seguente volume: U. Barbaro (a cura di), *Il cinema e l'uomo moderno*, Milano, Le Edizioni Sociali, 1950.

settembre 1949, Croce risponde con un fermo «lasciatemi lavorare». Questo rifiuto è commentato da Umberto Barbaro nel seguente modo:

Che nella Cina di Mao sia arrestato un bianco, rappresentante di una delle più potenti e delle più prepotenti potenze del mondo, per aver maltrattato un cinese, è una cosa infinitamente più importante *per la cultura*, che non la pubblicazione, su *La Critica*, di qualche spiritosa sfottitura antirazzista, non solo, ma anche infinitamente più importante di tutti e quattro i mattoni della *Filosofia dello Spirito*. Non sono pochi oramai, in Italia, quelli che si sono fatti diffidenti della cultura borghese e degli *ipse dixit* di codesti boriosi aristoteli; non sono pochi oramai quelli che ridono dei loro atteggiamenti di Orazio al ponte, salvatori di cultura e arginatori di barbarie. Su di essi è oramai calata assai fitta l'ombra di Dulcamara, il sospetto e la certezza di grave ciarlataneria⁷.

Per bene comprendere i rapporti fra cinema ed estetica in Italia, v'è da tener presente il fatto che quando il cinema, nel suo primo pensarsi su un piano teorico, si è scontrato con le "estetiche", riteneva di porre in atto una campagna in nome dell'autonomia delle leggi di riflessione e di comprensione di questa esperienza che per l'appunto si rappresenta come esperienza specifica dell'arte filmica: provava in altre parole a fondare un'estetica in proprio in opposizione alle "estetiche" che lo disconoscevano. Da questo punto di vista, la critica cinematografica aveva ragione nella sua insurrezione, dato che dall'estetiche filosofiche non aveva ricevuto alcun tipo di sussidio. Sostanzialmente essa aveva ragione, ma aveva torto a livello teorico. Ciò si spiega in realtà

perché — nota Formaggio — non si accorgeva che l'istanza di ribellione contro le estetiche aveva un'altra validità che non era quella che metteva in campo. Vale a dire, la ribellione che la critica faceva in modo indiscriminato contro le estetiche non era teoricamente consapevole, e non lo era neanche quando si dichiarava soggetta a una "estetica"; la medesima cosa avveniva nel campo del crocianesimo, dove alcuni critici si dichiaravano fedeli a quell'estetica e debitamente mettevano in testa ai propri saggi le formule crociane, salvo poi tradirle dieci righe dopo. Immediatamente sotto la testata, infatti, ci si accorgeva che, nella misura in cui il critico penetrava "vedendo", cioè osservando il movimento reale dei fenomeni, in quella misura egli veniva

⁷ U. Barbaro (a cura di), *Il cinema e l'uomo moderno*, cit., p. 10. Come ha notato Rocco Musolino, questa dura posizione di Barbaro non può essere considerata come un mero e semplice stato d'animo. Essa si iscrive in quell'aspra polemica anticrociana che fonda le sue radici nella presa di coscienza storica in chiave marxista, attraverso cui la condanna del fascismo si estendeva anche a quella nei confronti della concezione borghese della vita e della società nascosta sotto il mito dell'individuo. A tal proposito, cfr. R. Musolino, *Umberto Barbaro*, «Il Contemporaneo», a. II, n. 16 (agosto 1959), poi ripubblicato in Id., *Marxismo ed estetica in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pp. 128–129. Sull'estetica di Barbaro, cfr.: M. Modica, *L'estetica di Umberto Barbaro e la questione del realismo*, «Filmcritica», a. XXX, n. 299 (ottobre 1979), pp. 367–378.

perdendo contatto con l'astrattezza della formula e spesso vi inseriva una serie di motivi che rovesciavano la formula stessa⁸.

Tutto questo ha evidentemente condizionato i rapporti tra estetica e cinema, o meglio tra una teoria generale dell'arte (estetica rigorosa) e i piani di indagini subordinati (poetiche e critiche). Quella gloriosa critica doveva dunque intuire che la battaglia avrebbe dovuto essere una presa di posizione non contro l'estetica, ma contro alcune "estetiche" che in fondo si sono rivelate pseudo-estetiche, perché di fatto sono poetiche.

La stessa estetica crociana oggi, a una meditazione serena, appare più come una poetica che come un'estetica, se è vero che l'estetica è una teorizzazione generale di carattere universale e filosofico, e la poetica una posizione pragmatica, la quale non abbia abbastanza depurata la propria definizione non tanto dell'esperienza artistica totale, quanto del processo e del metodo secondo cui descrivere questa esperienza⁹.

Il discorso di Formaggio, secondo cui, in breve, il "cinema come arte" potesse dare vita a ciò che potremmo definire uno "smascheramento" dei limiti interpretativi di una certa estetica che volge il suo sguardo all'indietro, può essere allineato alle considerazioni sull'arte cinematografica che Maurice Merleau-Ponty espresse nella sua nota conferenza dal titolo *Le cinéma et la nouvelle psychologie*¹⁰ del 13 maggio 1945 tenuta presso l'Istituto d'Alti Studi Cinematografici di Parigi e che ci sembra opportuno in breve qui riportare. Il filosofo francese pone al centro del suo discorso il fatto che nel Novecento la corrente fenomenologica da un lato e la *Gestaltpsychologie* dall'altro partecipano insieme a quella che può essere considerata la ricerca di un nuovo modo di mostrare il mondo e le sue relazioni. Esso non viene più "spiegato", bensì fatto vedere. E in tutto ciò anche il cinema è parte attiva. Nota infatti Merleau-Ponty:

Questa psicologia e le filosofie contemporanee hanno il carattere comune di presentarci, non, come le filosofie classiche, lo spirito e il mondo, ogni coscienza e le altre, ma ogni coscienza gettata nel mondo, sottomessa alla sguardo delle altre, apprendendo da esse quello che è. Una buona parte della filosofia fenomenologica o esistenziale, consiste nello stupirsi di questa inerenza dell'io al mondo e dell'io agli altri, nel descriverci tale paradosso e tale confusione, nel fare *vedere* il rapporto fra soggetto e mondo, fra soggetto ed altri, anziché spiegarlo, come facevano i classici

⁸ D. Formaggio, *Estetica e cinematografo*, cit., in Id., *Variazioni su l'idea di artisticità*, cit., pp. 148-149.

⁹ Ivi, p. 149.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie* (1945), «Les Temps Modernes», n. 26 (nov. 1947), pp. 930-947, poi ripubblicato in Id., *Sens e non-sens*, Paris, Les Editions Nagel, 1948, pp. 85-106 (tr. it. di P. Caruso, «Il cinema e la nuova psicologia», in *Senso e non senso* (1962), introduzione di Enzo Paci, Milano, il Saggiatore, 2004).

ricorrendo allo spirito assoluto. Orbene, il cinema è particolarmente adatto a fare apparire l'unione di spirito e corpo, di spirito e mondo, e l'esprimersi dell'uno nell'altro. Ecco perché non è sorprendente che il critico possa, a proposito di un film, evocare la filosofia¹¹.

Nella visione del filosofo francese, la fenomenologia e la psicologia della forma non si fondano solo sulla connessione di concetti, bensì riguardano il rendere visibile il fondersi della coscienza con il mondo, il suo concretarsi in un corpo, la sua convivenza con le altre, e tutto questo è squisitamente d'ordine cinematografico¹². Ovviamente, ricorda Merleau-Ponty, bisogna stare attenti a non cadere in frettolose e semplicistiche conclusioni. In realtà, l'arte ha sempre a che fare con i sentimenti e le emozioni, mentre la filosofia è fatta per esporre idee e concetti. Infatti

se infine ci chiediamo perché questa filosofia [la fenomenologia] si sia sviluppata proprio nell'età del cinema, non dovremo evidentemente dire che il cinema derivi da essa. Il cinema è anzitutto un'invenzione tecnica in cui la filosofia non c'entra affatto. Ma non dovremo dire neppure che tale filosofia derivi dal cinema, e lo traduca sul piano delle idee. Infatti si può fare cattivo uso del cinema, onde lo strumento tecnico, una volta inventato, deve essere ripreso e come reinventato una seconda volta, prima che giunga a fare veri e propri film. Se dunque la filosofia e il cinema sono d'accordo, se la riflessione e il lavoro tecnico procedono sullo stesso senso, ciò significa che il filosofo e il cineasta hanno in comune una certa maniera d'essere, una certa visione del mondo, che è quella d'una generazione. È un'altra occasione di verificare che il pensiero e le tecniche si corrispondono e che, secondo la frase di Goethe, "quel che è all'interno, è anche all'esterno"¹³.

Appare evidente che proprio la funzione innovativa dell'arte cinematografica, così ricca di implicazioni che interessano a pieno titolo la filosofia vista nel suo complesso (logica, etica ed estetica), accomuna Merleau-Ponty e Formaggio. Su questo tema rimane a nostro modo di vedere ancora molto da dire, ma non può essere certo questa la sede più indicata per intraprendere un così complesso argomento.

Se Formaggio auspicava quella che possiamo definire un'apertura di credito da parte dell'estetica italiana nei confronti del cinema, lo storico e critico d'arte Federico Zeri, a sua volta, non poteva nel 1976 non registrare,

¹¹ Ivi, pp. 104–105 (tr. it. cit., pp. 80–81).

¹² Su queste tematiche cfr. il recente lavoro: M. Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Milano-Gemona del Friuli, Mimesis, 2008.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, cit., in Id., *Sens e non-sens*, cit., pp. 105–106 (tr. it. cit., p. 81).

nel suo noto studio dal titolo *La percezione visiva dell'Italia e degli italiani*¹⁴, che ancora una volta il cinema rimaneva ai margini del discorso sulle arti. Nonostante ciò, v'è da tener presente che dalla pittura, come sostiene Zeri, il mezzo espressivo era ormai passato nelle mani della nascente arte del cinema. Prendendo in esame il neorealismo, con i film, in particolare, di Luchino Visconti come *Ossessione* (1942) e la *Terra trema* (1948), Zeri mostra come quel repertorio di personaggi, di inquadrature e di scelte topografiche piene di spunti visivi ha in concreto radici profonde

in un terreno di vastissima cultura figurativa, dove la Francia cinematografica di Jean Renoir e quella pittorica degli impressionisti e dei postimpressionisti si alterna e si mescola all'Italia dei pittori naturalisti dell'Ottocento nostrano. *Questa è però* — continua Zeri — *un'indagine che la critica d'arte deve ancora condurre*; e la vicenda successiva che ha origine nel Visconti e nella sua percezione dell'Italia in chiave cinematografica si sta svolgendo sotto i nostri occhi, con ricchezza e varietà tali da far riconoscere nel cinema l'odierna arte guida, così come la musica operistica lo era stata nel periodo romantico o l'architettura nei tempi del primo Rinascimento¹⁵.

Questo indirizzo di ricerca rimane ancora attuale oggi, ancora da esplorare. Ma Zeri individua ulteriori spunti di riflessione e di ricerca su cui sarebbe utile ritornare come, ad esempio, le diverse relazioni che si riscontrano tra la pittura naturalistica e veristica del tardo Ottocento e del primissimo Novecento e le immagini del paesaggio italiano nei film di Michelangelo Antonioni, di Pietro Germi e di Federico Fellini, e la ripresa di temi caravaggeschi che si rilevano nel film *Accattone* (1961) di Pier Paolo Pasolini.

Basta affermare la continuità, — afferma Zeri — senza soluzioni intermedie, che lega il cinema neorealista italiano al realismo pittorico fiorito nell'Italia laica, socialista, umilmente impegnata, del tempo postrisorgimentale; e sarà sufficiente sottolineare come la percezione visiva dell'Italia e dei suoi abitanti ha sortito nel cinema un mezzo di amplissima diffusione, su scala davvero nazionale, a tutti i livelli sociali, con un raggio d'azione del tutto nuovo in un paese come il nostro¹⁶.

Nella disamina dello storico dell'arte, inoltre, non mancano stimolanti riferimenti anche alla storia del cinema muto italiano. Infatti, nota Zeri, a chi si interessa dei rapporti fra il cinema e le arti visive risulta evidente

come i primi albori, quasi la preistoria, del cinema italiano, intorno al 1910, sono

¹⁴ F. Zeri, *La percezione visiva dell'Italia e degli italiani* (1976), Torino, Einaudi, 1989².

¹⁵ Ivi, p. 63 (il corsivo è mio).

¹⁶ Ibidem.

quasi contemporanei al movimento futurista e al declino del naturalismo in pittura; e contemporanei anche al fatto più alto della pittura italiana di questo secolo [N. d. A. il Novecento], come è la pittura metafisica di Giorgio De Chirico, che segna la rinascita, in una sfera mai esplorata, dell'Italia percepita secondo l'accezione classica, col metro cioè della più vetusta e illustre tradizione¹⁷.

Sia le tesi del 1961 di Formaggio sia gli spunti storico-critici del 1976 di Zeri in breve prima riportati se, per un verso, ci ricordano il quasi imbarazzante ritardo del mondo della cultura storico-filosofica italiana nei confronti del cinema, per un altro ci offrono l'opportunità di ritornare su questa questione. Una volta impostato il discorso si vuole far presente che questo contributo intende prendere in esame alcune (forse poco note) riflessioni estetiche sul cinema avanzate da filosofi italiani a cavallo della metà del Novecento. Probabilmente è inutile far presente che questo lavoro non ha alcuna ambizione di completezza. A tal proposito è però opportuno precisare che in questa sede non verranno presi in considerazione gli studi già noti a firma di autori come Umberto Barbaro, Luigi Chiarini e Alberto Consiglio (solo per citarne alcuni).

Fra i primi intellettuali italiani (si pensi a Giovanni Papini, Carlo Ludovico Ragghianti e Adriano Tilgher) a interessarsi in modo attento allo sviluppo del linguaggio cinematografico troviamo lo scrittore e critico letterario, ingiustamente dimenticato, Francesco Flora¹⁸. Legato a un'idea di creazione artistica intesa come assoluta metafora, Flora vede dietro a ogni figura o immagine di poesia un dato spazio fluido che il lettore va a riempire con, ad esempio, l'infanzia ritrovata. Tutta l'arte è perenne metafora, mai paragone tra modello e immagine, sempre «alchimia dei due termini». La parola poetica viene dunque amata, non per i suoi riferimenti storici, ma per le sue sonorità più puramente musicali o per il bagaglio dei ricordi di sensazioni che essa risuscita. Questa teoria dei miti della parola nel Flora può essere interpretata come teoria della

¹⁷ Ivi, p. 64.

¹⁸ Di formazione crociana fu Francesco Flora (nato a Colle Sannita, Benevento, il 27 ottobre 1891 e scomparso a Bologna il 17 settembre 1962). In particolare, egli abbracciò il futurismo in un senso del tutto particolare del termine, per il gusto energico, dannunziano e "novecentesco" del suo multiforme sperimentare; futurista, in vero, per il suo "slancio vitale" che ha dato vita, non a semplici metamorfosi di forme letterarie o ad approssimative e superficiali variazioni di stile, bensì al rigore e alla rettitudine delle sue posizioni critiche. Per orientarsi nella riflessione estetica di Flora, si vedano, in particolare, i suoi: *I miti della parola* (1931), Milano, Mondadori, 1958³ e *Orfismo della parola* (1938), Rocca San Casciano (FC), Cappelli, 1962³. Sugli aspetti estetici del pensiero di Flora, cfr.: L. Russo, «Il crocianesimo di Francesco Flora e il suo "maschio" decadentismo», «Il Flora critico "dionisiaco" dei suoi affini e contemporanei» e «Il risanamento critico del Flora», in Id., *La critica letteraria contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 544-575 e i lavori di Giorgio Cabibbe come: *L'estetica della parola*, in «Il pensiero critico», nn. 9-10 (ottobre 1954), pp. 32-40.

liricità o anche del linguaggio poetico dove la parola è umanità, modo di porgere e di “commerciare” con il mondo: è modo di vita¹⁹.

Tra le riflessioni di Flora sul significato delle arti contemporanee, trova spazio anche il cinema. Rintracciamo infatti le sue prime considerazioni sul film in *Civiltà del Novecento* (1934)²⁰. Come spesso capitava in Italia durante gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, anche per Flora il primo problema teorico da affrontare era legato al riconoscimento artistico del cinema. Il critico letterario si libera agevolmente della questione, affermando che il cinema è un mezzo concreto ed espressivo, aderente alla realtà, atto a parteciparvi e allo stesso modo a sostenere l'invenzione. Il problema se il cinema possa o non possa essere arte è, in realtà, una falsa questione. Essa infatti non sussiste. Il mezzo espressivo, se si fa tutt'uno con la creatività dell'artista, diventa linguaggio artistico. Il film può essere perfino considerato l'arte suprema wagneriana, nel senso che è in grado di creare un suo autonomo rapporto d'armonia²¹. A ragione di ciò, Flora insiste sostenendo che se gli uomini sono sottoposti all'influsso dei versi, dei racconti, del teatro, al punto tale che le loro vicende sembrano riprodurli così come la funzione rappresentativa sembra riprendere i fatti reali, allora è innegabile che tale influenza venga accresciuta e accelerata dalle immagini in movimento del cinema.

La varietà delle figure umane, che — nota Flora — nella rapida commissione della vita moderna, offrendo sempre diversi modelli di bellezza, sposta quell'antica proporzione in cui, sui tratti delle statue greche, s'era adagiato il nostro gusto, si manifesta soprattutto, ogni sera, nel cinema. Se le incisioni e i libri, divulgando fi-

¹⁹ A tal proposito, sembra opportuno riportare alcune considerazioni di Luigi Russo che bene sintetizzano le posizioni di Flora, in L. Russo, «Il crocianesimo di Francesco Flora e il suo “maschio” decadentismo», in Id., *La critica letteraria contemporanea*, cit., pp. 547–548: «L'insistenza del Flora su questa, diciamola pure, epopea della “parola”, rivela e conferma in lui la natura sensuale del suo gusto: più che una teoria estetica, essa è la poetica sua di scrittore, la poetica che io chiamerei del gusto barocco rivissuto da un uomo moderno e molto sensibile, passato attraverso D'Annunzio e gli ultimi francesi. Quel gusto barocco, che non è soltanto negli edifici, ma nell'atmosfera e perfino nel linguaggio della sua Napoli e di tutta la Campania, e che conta ascendenti illustri nella prosa di Antonio Tari, in quella di Vittorio Imbriani, e ancora in molti modi di raccontare dei Matilde Serao e del poetare e più del proseggiare di Francesco Gaeta. Soltanto Benedetto Croce e Salvatore di Giacomo hanno saputo darci il periodo critico e il periodo poetico, liberati e librai in un'aura di superiore classicità, su quello stesso mondo e su contesto del gusto barocco, a cui pur essi hanno inclinato sentimentalmente per ragioni di cittadinanza e di biografia. Il Flora, quasi consapevole di questa ascendenza barocca della prosa, invece di abbandonarsi estrosamente e festosamente [...], alla maniera di Giordano Bruno, le si concede, ammantandosi in una compostezza stilizzata un po' circospetta, che a tratti può parere perfino timidezza; la quale, involontariamente, aggrava il significato di tale sua partecipazione alla civiltà barocca, appunto per questa sua, oggi contenuta, dedizione».

²⁰ F. Flora, «Il cinema», in Id., *Civiltà del Novecento*, Laterza, Bari, 1934, pp. 66–79.

²¹ Su ciò cfr. l'intervista a Flora, C. Varese (a cura di), *Flora e il cinema*, «Cinema», v. II, a. II (nuova serie), n. 28 (15 dicembre 1949), p. 322, come anche: F. Flora, *Questo è il cinema*, «Rivista del Cinematografo», v. XXVIII, n. 6 (giugno 1950), p. 19.

gure di vari popoli, ampliavano il mondo degli artisti, il cinema influisce più d'ogni altro mezzo, anche più del viaggio, a creare una nuova aurea proporzione in cui noi riconosciamo la bellezza. Il gusto si accresce. Il cinema offre linee e profili ad un fuoco visivo così limpido ed esatto che ogni accordo risulta all'occhio in più leale evidenza. E può anche — quel che più importa — “montare” solo i momenti belli, e sopprimer gli altri²².

Nessun dubbio quindi nel sostenere il cinema quale sbaragliante potere sul mondo. Al Flora risulta poi del tutto curioso il fatto che il cinema possa essere considerato solo come uno strumento tecnico e non invece come anche uno strumento di scrittura e di memoria. Giungiamo qui a un punto cruciale della riflessione sul cinema dell'autore. Infatti il film è realmente un'invenzione da paragonare alla scrittura. Esso rappresenta una fra le più perfette maniere di scrittura e di memoria al mondo, ovvero una forma di *ortografia*. Difatti

la lingua del cinema — sostiene Flora — è piena di ellissi e di traslati: scorci, tagli, moti di luce che si rifanno alla tecnica della pittura e della scultura, ad ora ad ora vecchia illustrazione e decorazione, o nuova materia cubista, futurista, espressionista²³. La fantasia, grazie al libero gioco possibile delle immagini in movimento cinematografiche, scompone e ricompone in un breve attimo figure e aspetti del mondo, mescola luoghi e vicende, capovolge i rapporti visivi ordinari. Ed è proprio in questa direzione che «il cinema ha approfondito il senso delle metafore, del fiabesco, dell'invenzione immaginosa. Le deformazioni che il cinema ottiene dai disegni in movimento, con un gusto del grottesco e dell'antico meraviglioso, geometricamente fusi, io credo siano tra le più spiritose grazie che la vita moderna abbia creato, grazie dello spirito meccanico che si compiace di sé medesimo, si ironizza e si rallegra. Queste metafore e figure attuate in una trascrizione che trae dalla realtà solo il movimento, ma ne crea da capo tutti gli aspetti, infondendo l'illusione dell'assoluta oggettività, sono il nostro grande diletto²⁴.

L'arte del film per Flora inventa del tutto una nuova vita per noi e per le cose. Essa possiede una grande virtù metaforica che, artefice di una “mitologia lieta”, irradia di umano il mondo naturale e soprattutto il nuovo mondo meccanico.

Nel saggio del 1935 dal titolo *Le lettere e il cinema*²⁵, Flora torna a ribadire l'idea che il film è sostanzialmente un modo espressivo e, come tale, è partecipe della poesia, della prosa e dell'oratoria. Infatti l'arte del cinema, «nella più perfetta gra-

²² F. Flora, «Il cinema», cit., p. 70.

²³ Ivi, p. 75.

²⁴ Ivi, p. 76.

²⁵ F. Flora, *Le lettere e il cinema*, «Pan», n. 6 (1935), poi ripubblicato in Id., *La Taverna del Parnaso*, Roma, Tumminelli, 1943 e in M. Verdone (a cura di), *Gli intellettuali e il cinema. Saggi e documenti*, Roma, Bianco e Nero Edizioni, 1952, pp. 143-148.

fia di cui si avvale, parrebbe limitare [il] valore della forma poetica, forza vitale ed attiva dell'animo di chi la riceve; ma nel fatto crea anche essa un'inesauribile materia»²⁶. E il cinema ritorna anche nel suo *Orfismo della parola* con un breve paragrafo dal titolo «Ortografia delle arti figurative e del cinema»²⁷ dove l'autore coglie nuovamente l'occasione per riaffermare le sue idee sul film.

Certamente noto, e in più sedi studiato e ricordato, è l'apporto teorico degli scritti dedicati all'arte cinematografica di Galvano della Volpe. Un classico è oramai considerato il suo *Verosimile filmico*²⁸, pubblicato per la prima volta nel settembre 1952. In verità, l'interesse dell'autore per il cinema si esprime ben prima del 1952. Testimonianza ne sono, in particolare, due contributi che della Volpe pubblicò rispettivamente nel settembre 1941 e nel febbraio 1943: *Cinema e "mondo spirituale"*²⁹ e *Cinema e crisi di civiltà*³⁰. A essi rivolgeremo la nostra attenzione.

Nel primo di questi, l'autore sottolinea il mancato porsi la problematica circa l'artisticità del film da parte delle correnti di pensiero del Novecento, da quella "idealistico-intuizionista" a quella "esistenzialista". Il motivo di tale mancanza sta in parte nella concezione dello "spirito" e dei suoi diritti nei confronti della tecnica e del meccanismo, idea questa comune, secondo della Volpe, a tutte le correnti di pensiero a lui contemporanee. Lo spirito è annullamento, superamento del meccanismo: nella creazione artistica, infatti, l'aspetto tecnico di un'opera si perde nell'arte³¹. Ma ciò non basta a chiarire bene come stanno le cose. Infatti sono due gli aspetti secondo cui per l'autore l'estetica contemporanea resta indietro al cospetto del problema del film. Il primo sta nel fatto che

le tendenze razionalistico-dialettiche, o per intenderci anche *intellettualistiche*, di essa, facendo leva sul "logo" ossia pensiero-verità-parola, assorbono e annullano la particolarità o specialità o *tecnica* nel pensiero-verità, o universale o *spirito* [...], e di conseguenza propongono, implicitamente, le arti umanistiche o arti della parola (= pensiero) come tecnicamente esemplari³². Il secondo, invece, si presenta «in quanto le tendenze *romantiche* di essa Estetica (intuizionistica o esistenzialistica o sviluppa-

²⁶ Id., *Le lettere e il cinema*, cit., in M. Verdone (a cura di), *Gli intellettuali e il cinema. Saggi e documenti*, cit., p. 148.

²⁷ Id., «Ortografia delle arti figurative e del cinema», in *Orfismo della parola*, cit., pp. 217-220.

²⁸ G. della Volpe, *Il verosimile filmico (Note sul rapporto di contenuto e forma nell'immagine filmica)*, «Rivista del Cinema Italiano», a. I, n. 1 (settembre 1952), pp. 7-16.

²⁹ Id., *Cinema e "mondo spirituale"*, «Bianco e Nero», a. V, n. 9 (settembre 1941), pp. 6-12.

³⁰ Id., *Cinema e crisi di civiltà*, «Cinema», n. 160 (25 febbraio 1943), pp. 104-105.

³¹ Della Volpe fa riferimento a Giovanni Gentile e, in particolare, alla sua: «Prefazione» a L. Chiarini, *Cinematografo*, Cremonese, Roma, 1935, pp. 3-5. Su questo contributo di Gentile, mi permetto di rimandare a: D. Spinosa, *Verso un'estetica del cinema*, prefazione di Paolo Bertetto, Editori Riuniti, Roma, 2008, pp. 156-158.

³² G. della Volpe, *Cinema e "mondo spirituale"*, cit., p. 7.

tasi dall'idealismo dialettico che sia), appellandosi ai concetti della “non–praticità” e “pura esteticità cosmica” o “universale” dell'arte, si oppongono pregiudizialmente a quella sorta di arte–documento–propaganda, e cioè arte–praticità, che il cinema, con scandaloso paradosso, afferma³³.

È opportuno ricordare che tutto il pensiero di della Volpe può essere considerato come il tentativo di superare l'alternativa Croce–Gentile, ovvero di sfatare il mito romantico dell'“intuizione pura” e, di conseguenza, di ridimensionare l'unilateralità razionalistica (egli pensa, in particolare, a Hegel). Dal mito idealistico–romantico che si manifestava nel principio astratto dell'unità dell'arte (arte intesa come momento dello Spirito), la riflessione estetica di della Volpe si tradurrà poi in una specifica indagine delle caratteristiche oggettive o strutturali delle diverse tecniche artistiche: si ha in questo modo il passaggio dall'estetica metafisica all'estetica gnoseologico–empirica, ovvero il passaggio dalla riflessione speculativo–astratta alle trattazioni scientifiche. Tutto questo è già presente nella sua opera del 1936 dal titolo *Fondamenti di una filosofia dell'espressione* dove, tra l'altro, si afferma che «oggi l'estetica, la filosofia in generale, si trova a questo bivio: o stare con chi distingue troppo (ossia empiricamente) o stare con chi unifica troppo (ossia astrattamente). Bisognerà abbandonare questo bivio»³⁴. L'elaborazione estetica dell'autore raggiungerà poi alcuni motivi che si ripresenteranno, con modi e finalità diversi, nell'ambito storico–materialistico della filosofia del Novecento.

Impostato così il discorso, per della Volpe il cinema possiede una forza rivoluzionaria che può determinare se non addirittura incalzare una crisi delle concezioni estetiche “tradizionali e romantiche”. Tale crisi è evidente non a caso nella critica, dove i limiti e gli equivoci, sostiene l'autore, sono smisurati. Della Volpe, ad esempio, analizza alcuni punti di vista di letterati che, recensendo opere filmiche, non distinguono quello che è il film “letterario” rispetto al film “visivo”. Ciò che il cinema ci costringe a fare, nota l'autore, è intuire e sentire in modo nuovo la realtà. In effetti esso ci obbliga a una rieducazione della facoltà specificamente intuitiva, ovvero dello spirito; tale correzione risulta in realtà faticosa per l'uomo educato letterariamente e quasi assuefatto a immagini “mnemoniche” o “mnemonico–fantastiche” iscritte nel modello astratto della parola. Le immagini cinematografiche non

³³ Ibidem.

³⁴ Id., *Fondamenti di una filosofia dell'espressione*, Meridiani, Bologna, 1936, p. 17 (nota). A tal proposito, si veda anche e soprattutto Id., *Crisi critica dell'estetica romantica*, D'Anna, Messina, 1941 e la sua nuova edizione dal titolo *Crisi dell'estetica romantica* (Samona e Savelli, Roma, 1963). Su questi temi, cfr. R. Musolino, «La problematica estetica di Galvano della Volpe», in Id., *Marxismo ed estetica in Italia*, cit., pp. 49–78; M. Modica, *L'estetica di G. della Volpe*, Roma, Officina, 1978 e L. Rossi, *Galvano della Volpe: la prospettiva estetica*, Bologna, CLUEB, 2003.

possono essere percepite e interpretate in funzione letteraria. E qui ritorna il discorso sull'aspetto tecnico del film. In realtà «il fatto è che questo minimo di tecnica è, proprio, un nuovo linguaggio dei sensi, che esige una sensibilità così fresca e nuova appunto, così spregiudicata e pronta, che è più facile che se ne impadronisca un bambino che non un sapiente»³⁵.

Tale sensibilità, che tardava ad arrivare, era dunque viziata dalla tendenza di comprendere il film esclusivamente in funzione letteraria.

Se in un breve articolo dal titolo *Il cinema nell'estetica di Alain*³⁶ della Volpe, riferendosi all'avversione nei confronti del cinema che l'autore francese aveva dichiarato nel suo *Préliminaires à l'Esthétique* (Gallimard, Paris, 1939), coglie l'occasione per ribadire il distacco nel gusto fra le vecchie generazioni di intellettuali e le nuove, per mezzo appunto della contrapposizione dell'arte letteraria (fondata sulla intromissione tipica della memoria e del giudizio o "discorso") all'arte "immediata e dinamica" del cinema, nel già citato *Cinema e crisi di civiltà* egli ritorna a evidenziare il carattere rivoluzionario del cinema nei confronti non solo dell'estetica "romantica" ma anche del concetto di cultura. In particolare, della Volpe fa riferimento alle critiche osservazioni sul cinema espresse prima nel 1931 da Karl Jaspers nel suo *Die geistige Situation der Zeit*³⁷ e poi nel 1933 da Johan Huizinga nel suo *In de schaduwen van morgen*³⁸. Nelle riflessioni di Jaspers e Huizinga che si possono associare per il loro considerare il cinema in qualche modo come una forma della crisi della classica *Weltanschauung* del pensiero occidentale, della Volpe ci legge una concezione del tutto astratta e "platonizzante" della vita spirituale. Ovviamente l'estetica che egli definisce "tradizionale" partecipa di questo sentire e, misconoscendo il fenomeno artistico del film, manifesta i suoi limiti, ovvero

³⁵ Id., *Cinema e "mondo spirituale"*, cit., p. 9.

³⁶ Id., *Il cinema nell'estetica di Alain*, «Bianco e Nero», a.VI, n. 1 (gennaio 1942), pp. 12-15.

³⁷ «Il cinema ci mette davanti un mondo che non era prima così ostensibile. Si è attirati dall'in-discreta offerta della realtà fisiognomica di uomini. Si allarga la propria esperienza ottica su tutti i popoli e paesi. Ma non si vede niente di profondo e di fermo», in K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1932), Berlin-New York, de Gruyter, 1998, p. 122.

³⁸ J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1937), tr. it. di Barbara Allason, Torino, Einaudi, 1938², pp. 49-50 (titolo or.: *In de schaduwen van morgen*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1933): «L'afflosciarsi dell'anima e del vigore dell'odierna cultura (...) assume un aspetto particolarmente importante nell'arte cinematografica. Nel cinematografo la drammaticità è quasi tutta risposta nel fatto visivo di fronte al quale il parlato ha un'importanza affatto subordinata [...]. I giovani hanno educato in se stessi questo "sguardo cinematografico", portandolo a un grado che stupisce le persone della passata generazione. Il mutato atteggiamento spirituale implica però l'atrofia di intere serie di funzioni intellettuali [...]. Il meccanismo dei moderni divertimenti di massa costituisce inoltre, essenzialmente, un impedimento alla concentrazione. L'elemento dell'abbandono e della trasfusione dell'opera d'arte, data la riproduzione meccanica di ciò che si vede e si ode, vien meno per forza. Manca quel ripiegamento su se stessi e quel senso del sacro. Ora il ripiegamento su quanto vi è in noi di più profondo, e il senso di ciò che nel momento vi è di sacro, sono cose che non possono mancare all'uomo che voglia possedere un cultura».

l'insufficiente capacità (universalità) dei suoi criteri, pur presunti filosofici ossia appunto universali: e provoca una sua radicale riforma [...]. *Essa Estetica si lascia sfuggire quel carattere fondamentale della inseparabilità di esteticità o intuitività e praticità o discorsività, che, proprio di ogni arte (se scrutata oltre le apparenze psicologiche o empiriche), si svela più facilmente nell'arte del film*³⁹.

In altri termini, l'estetica, ad esempio, crociana resta ferma, secondo l'autore, al suo dogma del divorzio di intuizione pura (o arte) e riflessione (o praticità/vita). E, conclude della Volpe, «il cinema, con la sua così evidente sintesi di chiarezza discorsiva e liricità, di vita e arte insomma, emerge fra i fattori più decisivi della attuale crisi della cultura, contribuendo ad accelerare, col disgregamento dell'Estetica tradizionale, mistica e romantica, la fine di quella filosofia astratta, platoneggiante, su cui si è principalmente fondato ciò che fino ad oggi si è inteso per "cultura"»⁴⁰. Possiamo quindi affermare che della Volpe ribalta e capovolge le tesi di Jaspers e Huizinga. Se nelle considerazioni di quest'ultimi la forma filmica veniva a rappresentare un risultato ascrivibile alla condizione di decadenza della civiltà occidentale, al contrario in della Volpe essa diviene forza dinamica di "smascheramento" per una possibile "transvalutazione di tutti i valori".

Nel terzo volume delle *Lezioni di filosofia*⁴¹ di Guido Calogero, dal titolo *Estetica, Semantica, Istorica* e pubblicato nel 1947 ma scritto, come lo stesso autore ricorda nell'*Avvertenza*, nel carcere fiorentino delle Murate (rinchiuso lì per attività antifascista) tra il marzo e il giugno del 1942, ci imbattiamo nel tredicesimo capitolo *Fotografia, cinematografia, arte scenica*. Come si sa, Calogero, pur partendo da un orizzonte gentiliano, intende elaborare un riesame e un superamento dei principi stessi dell'attualismo. Un punto centrale dell'estetica di Calogero sta nel rifiuto del nesso arte–conoscenza. L'arte rappresenta una circostanza occasionale e momentanea, e da qui ne diviene la necessità di tenere separata la creazione poetica da quella che viene definita, rileggendo la *Kritik der Urteilskraft* di Kant, l'«esperienza estetica fondamentale». A tal proposito, la relazione intuizione–espressione per Calogero non basta. Accanto al concetto di intuizione e di espressione (l'autore preferisce parlare di «raffigurazione» e «commozione») bisogna associare quello di significazione. L'arte figurativa (in cui si dà solo commozione e raffigurazione) rappresenta un'arte «asemantica». Le immagini pittoriche infatti non vengono considerate segni, perché il segno implica ogni volta necessariamente il significante. Ciò che ci interessa non è il segno, bensì il designato. Ciò premesso, Calogero afferma che anche la fotogra-

³⁹ G. della Volpe, *Cinema e crisi di civiltà*, cit., p. 105 (il corsivo è mio).

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ G. Calogero, «Estetica. Semantica. Istorica», in Id., *Lezioni di filosofia*, vol. III, Torino, Einaudi, 1947, pp. 152–163.

fia e la cinematografia rientrano nelle arti asemantiche. Se in primo momento queste due forme espressive potevano essere mal considerate dato il loro forte legame con il vecchio ideale dell'imitazione, esse si andavano sempre più raffinando. Riguardo, in particolare, la fotografia accade che

alla mimesi del tipico, del costante, del normale si sostituì così la mimesi del momentaneo, dell'inavvertito, del caratteristico: alle "pose" subentrarono le "istantanee", che il progresso della tecnica esterna facilitava sempre più; e l'ideale del fotografo diventò quello di cogliere di persona senza che essa se ne accorgesse, per sorprenderla poi con la vista di quel dato aspetto, così poco preveduto, di un atteggiamento o di un andamento tuttavia consueto⁴².

Con ciò Calogero intende affermare che vi fu un'evoluzione del gusto che portò la fotografia a non essere usata e considerata solo come strumento di documentazione storica. L'arte, infatti, fotografica sta

in questa trasfigurazione ideale dell'immagine, che deve a un tempo esprimere il fondamentale tono patetico della persona, e raccogliarlo in un equilibrio atto a non far pesare in quel pathos il senso della tendenza insoddisfatta. Solo in tal modo anche la fotografia — continua Calogero — riesce a creare vere opere d'arte, cariche di un potere catartico universale, e non semplicemente suggestive immagini del reale o dell'accaduto, capaci tutt'al più di fornire, a chi le guardi e ricordi, l'occasione di un'esperienza estetica soggettiva⁴³.

Ciò che è stato detto circa la fotografia vale, secondo Calogero, anche per la cinematografia, «sua maggior sorella». In particolare, il caso del film può essere considerato alla pari con quello del romanzo, il quale rappresenta un film raccontato in parole così come la pellicola è in fondo un racconto "asemantico". In particolare, è la mescolanza dei vari elementi dello spettacolo, di cui ha le fila il regista, a essere il principale interessere per Calogero. Il regista, infatti, è considerato il vero autore, l'artefice di questa «asemantica sinfonia d'immagini». Al cinema, la sostanziale figurazione asemantica si avvale dei sussidi più o meno grandi della semanticità letteraria e musicale. L'attore, infatti, è chiamato a estrinsecare con la «tecnica esterna della sua vivente persona l'interna visione asemantica dell'autore». Per Calogero, il film è vicino a un racconto per immagini dirette, un racconto composito, come il romanzo, di forme di gusto, di forme di vita e di forme puramente artistiche. Nella narrazione cinematografica gli attori, come i personaggi che essi raffigurano, hanno un loro valore artistico, che viene poi a condensarsi e a predisporre in

⁴² Ivi, p. 153.

⁴³ Ivi, p. 154.

un più vasto sistema di unità: i personaggi e i caratteri sono, per Calogero, concretizzazioni liriche dell'universale fantastico.

Altra sede meriterebbe l'analisi dell'ampia e intensa riflessione estetica sul cinema che Rosario Assunto sviluppa sin dal febbraio 1940⁴⁴. Autore di numerosi saggi apparsi sulle più importatati riviste di settore (si pensi a «Cinema» e a «Bianco e Nero»), Assunto si era avvicinato al cinema per la sua prima attività di saggista letterario e di critico. Per molto tempo, egli fu considerato anche tra i collaboratori alla stesura della sceneggiatura del film *Ossessione* (1943) di Luchino Visconti. Ma fu Giuseppe De Santis (che firmò, insieme a Visconti e ad altri intellettuali come Mario Alicata, la sceneggiatura del film in questione) a smentire tale dato⁴⁵.

Per bene comprendere lo spirito con cui Assunto si rivolse al cinema, ci sembra opportuno riportare parte della breve nota a un suo saggio critico sull'opera del regista austriaco (naturalizzato poi statunitense) Erich von Stroheim uscito nell'agosto del 1948 su «Bianco e Nero» ma scritto, come lo stesso autore ricorda, tra il 1940 e il 1941. Dovuta a “ragioni accidentali”, la pubblicazione tarda dello scritto ritorna utile, scrive nella nota l'autore, anche

come testimonianza, come tentativo di contribuire ad una valutazione teorica e non dilettantesca del cinematografo, a quella inserzione di esso nella *cultura*, nella *civiltà*, che di un fervore da cui tutti fummo presi qualche anno addietro, anche quelli che al cinematografo non eravamo professionalmente interessati⁴⁶.

V'è da tener presente che questa propensione che Assunto sottolinea è terreno comune alla maggior parte dei contributi di cui si vuole dar ragione in questa sede. È proprio questo sforzo teoretico di rapportarsi al cinema e alle questioni estetiche che esso solleva in modo problematico che si intende evidenziare in tale sede.

Non a caso abbiamo scelto di prendere in esame uno scritto di Assunto dal titolo: *Problematica delle immagini*⁴⁷. Per individuare il luogo ideale della cinematografia, non ci si potrà certamente rimettere, sostiene Assunto, nelle mani né di chi parte dall'assunto secondo cui il cinema si trovi in una condizione di inferiorità insolubile rispetto alle cosiddette belle arti né in quelle di chi considera il film un'arte che anticipa soluzioni future tutte legate a temi sociali e politici.

⁴⁴ Cfr. R. Assunto, *Teatro, cinematografo e radio*, «Civiltà Fascista», a.VII, n. 2 (febbraio 1940), pp. 121–130.

⁴⁵ Cfr. Jean A. Gili e Marco Grossi (a cura di), *Alle origini del neorealismo. Giuseppe De Santis a colloquio con Jean A. Gili*, Roma, Bulzoni, 2008, p. 44. Ringrazio sinceramente Silvio Alovio per avermi segnalato tale riferimento bibliografico.

⁴⁶ R. Assunto, *Stroheim: realismo e stile*, «Bianco e Nero», a. IX, n. 6 (agosto 1948), p. 25 (nota 1).

⁴⁷ R. Assunto, *Problematica delle immagini*, «Bianco e Nero», a. X, n. 7 (luglio 1949), pp. 69–74.

Una esatta interpretazione del cinematografo — afferma Assunto — chiede che il nostro assenso o il nostro dissenso di fronte alle figurazioni dello schermo siano motivati al di là del diletto e della noia; di ogni curiosità che si appaghi, di ogni conferma o smentita arrecata ai nostri sentimenti, alle nostre convinzioni. Al di là, insomma, dei suoi più vistosi richiami: la distensione, il conforto, di una vicenda comica o avventurosa che giunga propizia a colmare la noia delle stanche serate, dei pomeriggi vuoti e malinconici; la lacrima a fior di ciglio di certi drammi amorosi, il grato sapore delle commedie combinate con intelligenza. Al di là delle contrade che la memoria o la fantasia segretamente vagheggiano, e nelle quali ci par di irrompere per qualche istante con la complicità dell'obbiettivo⁴⁸.

L'invito che ci fa Assunto consiste nel verificare se nel cinema v'è una possibilità di riuscire a evitare il piacevole e così i nostri bisogni empirici. Nel discorso filmico dovremo andare alla ricerca di una trasposizione della realtà, un'interpretazione al di là del tempo, della moda e del contingente. Allo stesso tempo, v'è da accertare in esso una modalità di affermare il pensiero. In concreto, vanno analizzati i suoi mezzi e solo da una loro ricognizione si può pensare di avviare un'indagine diretta al fine di certificare che il film è in grado di innalzare la vita al pensiero, di esporre il pensiero nella vita senza che esso si falsifichi, senza che la vita si manifesti esclusa a causa di una lontananza inessenziale.

Il discorso va indubbiamente imperniato sul concetto di immagine che nel cinema è realmente

“quella che si vede con gli occhi e non si costituisce nel nebuloso quadro dell'immagine..., chiara e definita in ogni suo particolare”, tale che l'occhio “la coglie quasi istantaneamente in tutta la sua individualità” [...]. L'immagine è qui sede del pensiero in quanto sensibilmente dichiarato, e nella qualità e valenza delle immagini (angolazione, distanza di presa, luci) nella varietà dei loro raccordi (stacco, dissolvenza, movimenti di macchina), nella grammatica e nella sintassi che governano questi ultimi, nella loro prosodia e metrica (montaggio), si adempie l'obiettivarsi delle figure interiormente vagheggiate, il loro visibile apparire sullo schermo, quella presenza che colma il buio di una sala, e su di sé fa convergere, in imprevedibile varietà di reazioni, gli sguardi di una umanità radunata⁴⁹.

Questi sono per Assunto i momenti in cui gioca un ruolo determinante il discorso immaginativo grazie al quale ogni ausilio di suoni, rumori e parole viene unificato con le riflessioni della mente e gli aspetti del mondo. Avviene così che l'esterno e l'interno si contaminano nella trasparenza di una *rapresentatio sensitiva*.

⁴⁸ Ivi, pp. 69–70.

⁴⁹ Ivi, pp. 70–71.

Ma ciò può realmente aver luogo, secondo Assunto, quando il cinema dimentica in qualche modo se stesso, maturando e superando il suo ingenuo insistere a riprodurre l'immagine all'interno del piccolo panorama dei significati e della rappresentazione, o meglio emancipandosi da ogni soggezione del particolare fatto vedere nell'immagine di un oggetto collocato al di fuori della coscienza.

L'immagine cinematografica [...] — precisa Assunto — ci obbligherà a rivedere il “senso” e traslocarlo dal terreno conoscitivo — dove i suoi oggetti non possono avere altra universalità fuori di quella che, impoverendoli e allontanandoli, conferisce loro il concetto intellettuale — alla sfera del gusto, la sola entro la quale il sensibile possa guardar l'universalità, la libertà da ogni determinazione empirica, che è propria del pensiero; ma senza ripudiare sé stesso, senza cancellarsi come un grado inferiore e precario⁵⁰.

Ecco che allora si può considerare come punto d'arrivo del film il farsi di un'immagine che non sia più istantanea comprensione delle cose, ma mediazione fra la loro fenomenicità e il modo d'essere del pensiero, mediazione fra il mondo esterno e l'intimità dell'uomo: immagine atta a trasformare in realtà vivente il pensiero, di elevare la realtà, con tutte i suoi particolari, alla «perennità incancellabile delle idee».

Ciò che preme ad Assunto è chiaramente affrancare il film da ogni presunzione di realismo. Anche per il film vale il principio secondo cui l'arte non ripete il reale né lo crea. Infatti, ricorda Assunto, se l'arte è un accedere all'essere per la via dei sensi non più condannati a essere meri strumenti di ricezione del mondo fisico, allora il cinema è arte perché non si limita a fotografare i materiali del reale, ma li ordina secondo ragioni di forma e stile, il che vuol significare dichiarazione dell'idea in forme sensibili, ricognizione dell'idea nelle forme del reale, mediazione tra il particolare e l'universale. Le immagini cinematografiche, con il loro movimento e le loro vibrazioni, in breve, ci danno notizia di una realtà pensata e non semplicemente data. Il film, in fondo, rinuncia alla “fotografia” intesa come ritratto e grazie alle sue figurazioni istituisce, per mezzo del tempo meccanico degli orologi, «il più significante tempo dell'anima».

Del cinematografo diremo allora che la sua rilevanza estetica accade quando l'immagine cessa di essere un contenuto immediato dell'apprensione per sollevarsi al di sopra di ogni sua contingenza, per diventare forma, stile, un modo di pensare nei sensi e sensibilmente presentare il pensiero: articolazione interna di quella generalissima logica estetica che il Carabellese chiamava logica del sentire. Quando, in

⁵⁰ Ivi, p. 71.

altre parole, esso riesce a vincere la sua eteronomia, la sua dipendenza, e guadagna la condizione che il Baratonò asseriva come essenziale dell'arte, se questa traduce i contenuti nella forma, al contrario delle altre attività, le quali "corrono dalla forma sensibile o presenza, divenuta un mezzo pratico e rappresentativo, ai contenuti reali e morali indotti provocati da essa"⁵¹.

La legittimità dell'immagine meccanica come organo del pensiero e della sua mediazione che Assunto propone porta dunque a superare l'opposizione polare tradizionale fra l'intelletto, con la sua immediatezza a elaborare concetti, e il senso. L'immagine qui si concede ai sensi non come percezione costretta a valicare sé stessa e la sua indispensabile dimensione psicologica, ma come nuovo complemento del sentire e della sua teoreticità che istituisce il *quid* della ricerca estetica.

Come già ricordato di recente⁵², anche Antonio Banfi⁵³ si è interessato al cinema dal un punto di vista squisitamente socio-educativo; il film in quanto spettacolo si trova nelle condizioni di incontrare le problematiche inerenti la realtà sociale contemporanea e, in particolare, quelle legate alla vita giovanile. Altresì Enzo Paci si rivolgerà al cinema limitandosi all'analisi, in particolare, di due film: *L'eclisse* (1962)⁵⁴ di Michelangelo Antonioni e *Ludwig* (1973)⁵⁵ di Luchino Visconti.

Più interessato al cinema, invece, si mostrò Ugo Spirito che stese, tra l'altro, un'importante saggio sul neorealismo italiano⁵⁶. Spesso egli tornava nei suoi scritti sulla questione del film come fenomeno di cultura in quanto atto a offrire un'esperienza internazionale di straordinaria ricchezza e complessità che per la prima volta nella storia ha congiunto in un'unica attività di comprensione uomini colti e non, superando barriere sociali e di frontiera. Nota infatti Spirito:

L'arte del cinema è la vera arte del nostro secolo [il Novecento]. Nel giro di cinquant'anni, dalle prime esperienze artistiche del muto si è passati a quelle del sonoro

⁵¹ Ivi, p. 74; il riferimento bibliografico a Adelchi Baratonò è il seguente: A. Baratonò, *Arte e poesia*, Milano, Bompiani, 1945, p. 34.

⁵² A tal proposito cfr. i saggi di Simona Chiodo, Giuseppe Imperatore, Fulvio Papi e Gabriele Scaramuzza raccolti in E. Dagrada, R. De Berti e G. Scaramuzza (a cura di), *Estetica e cinema a Milano*, cit.

⁵³ A. Banfi, «L'aspetto sociale del cinema come spettacolo» (1952), in Id., *Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte*, a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1988, pp. 461-472.

⁵⁴ E. Paci, «Dibattito su *L'eclisse*», in C. Di Carlo (a cura di), *Michelangelo Antonioni*, Bianco e Nero ed., Roma, 1964, pp. 87-117. Su ciò si veda: M. Bellini, *L'eclisse di Antonioni secondo Enzo Paci*, in E. Dagrada, R. De Berti e G. Scaramuzza (a cura di), *Estetica e cinema a Milano*, cit., pp. 63-73.

⁵⁵ Id., *Recensione al film Ludwig*, «Il Tempo» (12-13 marzo 1973), p. 68. Su ciò cfr.: E. Renzi, *Enzo Paci e il Ludwig di Luchino Visconti liberamente tratto da Klaus Mann e da Thomas Mann*, in E. Dagrada, R. De Berti e G. Scaramuzza (a cura di), *Estetica e cinema a Milano*, cit., pp. 57-61.

⁵⁶ U. Spirito, *Il neorealismo del cinema italiano*, «Bianco e Nero», a. IX, n. 9 (novembre 1949), pp. 16-22.

e finalmente dell'immagine a colori [...]. La tecnica della nuova arte, inoltre, ha reso possibile una compiutezza di rappresentazione, per cui ogni altra forma di bellezza e di arte può essere convogliata ed espressa in un'unica armonia [...]. Arte tecnicamente compiuta e senza limiti, dunque, si rivela l'arte del cinema, che può assumere a proprio contenuto il presente, il passato più remoto e il futuro, il reale e l'irreale, la veglia e il sogno, lo splendido e il mostruoso, la scienza e la fantascienza. Nella sua unità tutto il mondo confluisce, e attraverso di essa ogni parte del mondo cerca di dire la propria parola e di comunicare la propria vita. Così avviene che ogni film nasce in una dato luogo, ma comincia poi a girare per il mondo e a comunicare con uomini di paesi e di razze diverse, al di là di ogni divisione di classe e di cultura. Ogni film è una parola che diventa comune e che ci consente di parlare con tutti. Il cinema si rivela in tal modo la grande scuola di oggi e, in virtù sua, l'educazione delle nuove generazioni acquista carattere internazionale. Quando, poi, la sua parola riesce a sollevarsi sul piano della vera arte, l'eco che lascia non passa invano nelle coscienze⁵⁷.

Spirito vede nel neorealismo italiano un esempio confacente a tale esigenza spirituale.

Ci sembra appropriato concludere con le parole di Michelangelo Antonioni che, nel lontano 1942, proponeva di andare a riconsiderare l'estetica hegeliana per meglio comprendere le istanze della nuova arte: «Il desiderio di una seria considerazione dell'arte dello schermo può indurre a pazienti letture e riletture, talvolta non vane, non scevre da risultati. Così accade a noi, in questi giorni, di rileggere Hegel»⁵⁸. Antonioni rilegge la terza parte dell'*Ästhetik*⁵⁹ hegeliana dal titolo *Il sistema delle arti*, in particolare il capitolo in cui il filosofo tedesco prende in esame la pittura e il problema del colore nelle arti figurative, questione che secondo il regista ferrarese appariva negli'anni '40 quella più urgente fra quelle allora attuali circa l'autonomia e l'eteronomia del cinematografo. Così lontano, così vicino.

spinosa@hdemia ss.org

⁵⁷ Id., *L'unificazione del mondo dell'arte*, «Rivista di estetica», a.V., n. 3 (settembre–dicembre 1959), pp. 335–336.

⁵⁸ M. Antonioni, *Suggerimenti di Hegel*, «Cinema», a.VII, n. 155 (10 dicembre 1942), p. 702, ripubblicato integralmente col titolo *Ritorno a Hegel*, «Cinema 60», a.V., n. 48 (dicembre 1964), p. 11.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955 (tr. it. di Nicolao Merker, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963).

Note sugli autori

Claudio Ciancio, nato a Torino, allievo di Luigi Pareyson, è ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale. È presidente del "Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson" e membro del comitato scientifico del "Giornale di metafisica" e del "Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Morfologia". È direttore dell'"Annuario filosofico". Fra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Friedrich Schlegel* (1984), *Il paradosso della verità* (1999), *Del male e di Dio* (2006), *Libertà e dono dell'essere* (2009).

Piero Coda è Rettore dell'Istituto Universitario Sophia (Loppiano), già professore ordinario di Teologia sistematica presso la Pontificia Università Lateranense di Roma. È Presidente dell'Associazione Teologica Italiana e Segretario della Pontificia Accademia di Teologia. Tra le sue opere ricordiamo: *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (1987); *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia di Dio* (1993); *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica* (2003); *Ontosofia. J. Maritain in ascolto dell'essere* (2009).

Giovanni Filoramo è Professore di Storia del cristianesimo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Si è occupato di vari aspetti del cristianesimo antico, dello gnosticismo e delle sue fortune, di storiografia e metodologia storico-religiosa, della situazione religiosa contemporanea. Tra i suoi lavori più recenti: *La chiesa e le sfide della modernità* (2007); *Sacro e potere. Il caso cristiano* (2009).

Karl Lehmann è Cardinale e Arcivescovo di Mainz; Presidente della Conferenza Episcopale Tedesca dal 1987 al 2008. Professore di Teologia dogmatica ed ecumenica all'Università di Freiburg i. Br., è stato membro della Congregazione per la Dottrina della Fede. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Presenza della fede* (1977); *Glauben bezeugen — Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen* (2 voll., 1993); *Signale der Zeit — Spuren des Heils* (1983); *Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren* (2000); *Von der besonderen Kunst, glücklich zu sein* (2006); *Mut zum Dialog. Orientierung für unsere Zeit* (2008).

Phillippe Nemo è Professore ordinario di Scienze umane e sociali alla *European School of Management (ESCP–EAP)* di Parigi dove è direttore del “Centro di Recherche in Filosofia Economica”. Filosofo morale e della politica, è autore di numerose opere, tradotte in molte lingue, tra cui: *Histoire des idées politiques dans l’Antiquité et au Moyen Age* (1998) *Giobbe l’eccesso del male* (2001); *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains* (2002); *Etica e infinito. Dialoghi di Philippe Nemo con Emmanuel Levinas* (2008); *Les deux Républiques françaises* (2010).

Michele Nicoletti è Professore ordinario all’Università di Trento, dove insegna Filosofia Politica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia e la Scuola di Studi Internazionali. Si è occupato di questioni di etica pubblica (in particolare di etica politica e sociale) e di teoria politica, affrontando questioni come il rapporto tra la politica e il male e tra religione e politica. Ha curato l’edizione italiana delle opere di E. W. Böckenförde *Cristianesimo, libertà, democrazia* (2008); *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (2006). I suoi principali lavori scientifici sono: *La politica e il male* (2000); *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt* (1990); *La dialettica dell’incarnazione* (1983).

Teresa Oñate y Zubia è professoressa di Filosofia greca e contemporanea alla Universidad Nacional a Distancia di Madrid (UNED). Ha concentrato le sue recenti ricerche nel campo dell’ontologia estetica dello spazio e del tempo, elaborando un’ermeneutica sincronica in funzione di una transistoria ecologica. Tra le sue pubblicazioni: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo* (2000); *H–G. Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (2005); *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo* (2006); *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II* (2008).

Gian Enrico Rusconi, di formazione filosofica, storica e sociologica, è Professore emerito di Scienza politica all’Università di Torino. *Fellow* del *Wissenschaftskolleg* di Berlino. Vincitore della Goethe–Medaille (1997). *Gastprofessor* presso la Freie Universität di Berlino. Tra le sue pubblicazioni: *La teoria critica della società* (1968); *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia* (1977); *Capire la Germania. Un diario ragionato sulla questione tedesca* (1990); *Germania Italia Europa. Dallo stato di potenza alla ‘potenza civile’* (2003. Trad. tedesca 2006); *Cavour e Bismarck* (2011). Sulla tematica della laicità e dello Stato secolare: *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia* (2000); *Non abusare di Dio. Per un’etica laica* (2007); *Lo Stato secolarizzato nell’età post–secolare* (2008).

Domenico Spinosa insegna Estetica e Storia del cinema e del video presso l'Accademia di Belle Arti di Sassari. È autore della monografia *Verso un'estetica del cinema. Filosofia, psicologia e teoria del cinema in Hugo Münsterberg* (prefazione di Paolo Bertetto, Editori Riuniti, Roma, 2008). Ha scritto saggi su Jean Epstein e Jean-Luc Nancy. Attualmente si sta interessando ai rapporti fra estetica e teoria del cinema nel primo Novecento.

Pierfrancesco Stagi è Dottore di ricerca in Filosofia ed Ermeneutica Filosofica presso l'Università di Torino e *Doktor der Philosophie* (Dr. Phil.) presso l'Università di Freiburg im Breisgau. Si è occupato di filosofia e religione nel pensiero contemporaneo, di etica filosofica e religiosa, di ermeneutica e di fenomenologia, del pensiero di Heidegger, Husserl, Stein. Ha pubblicato saggi e articoli sulle principali riviste di filosofia e di teologia italiane e straniere. Al pensiero di Heidegger ha dedicato le monografie: *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger* (2007); *Il giovane Heidegger. Verità e Rivelazione* (con Presentazione di G. Vattimo, 2010).

Charles Taylor, già professore di Teoria sociale e politica alla Oxford University, è professore di Filosofia alla Northwestern University di Chicago e professore emerito di Scienza della Politica e Filosofia alla McGill University di Montreal. Filosofo della politica di orientamento cattolico, è uno dei principali esponenti dell'attuale dibattito filosofico attorno ai temi dell'identità, del multiculturalismo e della secolarizzazione. Della sua vastissima produzione filosofica ricordiamo, tra l'altro, *Hegel e la filosofia moderna* (1984), *Radici dell'io* (1993), *Il disagio della modernità* (1994), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (2001), *Gli immaginari sociali moderni* (2004).

Gianni Vattimo è Professore emerito di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino. Allievo di L. Pareyson, ha studiato anche a Heidelberg con H.-G. Gadamer e K. Löwith. È uno dei maggiori interpreti italiani dell'ermeneutica, di cui ha offerto una variante etica e cristiana. È stato *visiting professor* in alcune università americane (Yale, Los Angeles, New York University, State University of New York) e ha tenuto seminari e conferenze in varie università di tutto il mondo. I suoi numerosi scritti sono tradotti in moltissime lingue. Trai più recenti ricordiamo *Il futuro della religione* (con R. Rorty, 2005), *La vita dell'altro* (2006), *Ecce comu* (2007), *Addio alla verità* (2009)

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento ____: € 22,50

Fascicolo singolo: € 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di €.....

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Aracne Editrice S.r.l. – via Quarto Negroni, 15 – 00040 Ariccia (Roma)

Telefax: 06 93781065 – E-mail: info@aracneeditrice.it – Skype: aracneeditrice

Pagamento: su c.c.p. n. 8474064 intestato a ERMES Servizi Editoriali Integrati S.r.l.;

contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma [confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore] inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma).....

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

Finito di stampare nel mese di maggio del 2011
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) — via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma