

Europa

Perché non possiamo non dirci cristiani

di Carlo Caffarra

Ogni volta che leggo un libro, alla fine mi faccio sempre una domanda: a quale interrogativo fondamentale esso intende rispondere? Quale problema risolvere? Se non vado errato, la domanda fondamentale del libro di Marcello Pera *Perché dobbiamo dirci cristiani* è la seguente: come impedire che crolli la "casa" - l'ethos direbbero i greci - che l'Occidente ha costruito come dimora degna dell'uomo? Come ridare stabilità ad un edificio che sta mostrando crepe talmente pericolose da preludere al crollo? È opportuno chiarire che cosa denota questa metafora della casa/edificio. A diversità degli altri animali, l'uomo si colloca dentro al mondo in cui vive non solo in modo da assicurarsi la sopravvivenza individuale e specifica. Egli desidera naturalmente una collocazione buona e vera, non solo utile e piacevole: desidera un modo di essere e un modo di stare nella realtà che sia adeguato alla sua natura di persona. Per esemplificare: non un qualsiasi modo di vivere in società, ma il modo giusto. Tutto questo intendo quando parlo di "casa", di "edificio" degno dell'uomo. Ovviamente la domanda di fondo genera logicamente due sottodomande: a/ di che dimora si sta parlando? b/ perché si afferma che essa è a rischio di crollo? La dimora è il liberalismo, inteso e come dottrina antropologica e come dottrina etica e come dottrina politica. La domanda di fondo quindi si precisa nel modo seguente: come impedire che l'architettura liberale secondo cui l'uomo occidentale ha costruito la sua dimora sia demolita? Le ragioni delle gravi difficoltà sia inerenti alla teoria generale del liberalismo sia inerenti ai due casi su indicati sono tutte riconducibili ad una sola, il divorzio dal cristianesimo. La vera causa per cui la dimora che l'uomo europeo ha costruito per vivere una buona vita sta crollando, è che da essa è stato espulso il cristianesimo.

È stato espulso perché estraneo e perfino pericoloso per la stabilità della casa? Così si è pensato, e si pensa da parte di molti. In realtà, si può dimostrare che l'errore è stato precisamente di pensare questo. Al contrario l'espulsione del cristianesimo non è nella logica interna del liberalismo, ma una sua deviazione. Deviazione che precisamente ha portato alle difficoltà ed aporie attuali. Non si capisce tutto ciò se non si ha chiaro il contenuto dei termini: cristianesimo e liberalismo.

Per capire il significato del primo termine è fondamentale la distinzione fra cristiani per fede e cristiani per cultura. La cosa va attentamente spiegata. La vera identità di Gesù di Nazareth può essere riconosciuta solo mediante la fede, e la sua presenza nella storia avviene mediante la fede dei suoi discepoli.

Ma è ugualmente vero che la fede in Gesù genera uno stile ed una forma stabile di vita, un modo proprio di vivere l'esperienza umana nelle sue fondamentali dimensioni, un modo proprio di collocarsi nella realtà. In una parola: la fede nel rigoroso significato teologico genera una cultura. Orbene nei confronti di una cultura generata dalla fede possiamo dire che il suo riconoscimento, la rivelazione del suo dato obiettivo, non esige la fede in Cristo. Non

solo, ma più profondamente: nella cultura generata dalla fede può ritrovarsi anche il non-credente, in quanto essa corrisponde alle esigenze della ragione. Certamente è necessario non rifiutarsi, per questo, ad un uso completo della ragione; non censurare la sua esigenza e la sua domanda di una risposta esplicativa dell'intero dell'essere. Il secondo termine, liberalismo, non è oggi di facile definizione. Liberalismo denota una visione dell'uomo che ruota attorno ad un

nucleo. «Si tratta dell'idea dei diritti naturali (o altrimenti chiamati "umani", "fondamentali", "essenziali", "di base", eccetera): tutti gli uomini sono liberi e uguali per natura e le loro libertà fondamentali sono antecedenti allo Stato e non coercibili dallo Stato». Dunque, la caratteristica definitoria dell'antropologia liberale è l'affermazione del primato ontologico ed assiologico della singola persona umana, primato che prende corpo nell'ascrizione ad ogni uomo come tale di certe libertà-diritti fondamentali.

Non è ora il caso di esplicitare tutte le implicazioni intrinseche ad una tale ascrizione. Mi limito ad una che è di importanza fondamentale. *Humanitas* nel vocabolario liberale non è un mero *flatus vocis*: è un universale *in re*. Denota una reale partecipazione di ogni singola persona alla stessa natura umana: esiste quindi una natura della persona umana.

Chiariti i due termini del confronto, possiamo prendere coscienza più chiara della tesi centrale di Marcello Pera: poiché esiste un legame storico e concettuale fra liberalismo e cristianesimo, aver reciso questo legame ha portato il liberalismo dentro una crisi senza uscite; ricostruire questo legame è ciò che oggi è richiesto se l'Europa non vuole dilapidare la sua identità propria.

Mi pare sia difficile contestare la tesi che è stata la Rivelazione cristiana a condurre l'uomo alla

consapevolezza della sua dignità di persona. Dignità di persona che implica una presa di posizione quanto allo statuto ontologico della persona. Tommaso scrive «persona est id quod est perfectissimum in ratione entis». Dignità di persona che implica un giudizio di valore circa la persona stessa: non esiste realtà che valga più che una persona [che importa all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde se stesso]. Coglie il vero Kierkegaard quando dice che la categoria del singolo è centrale nel cristianesimo, e che persa questa il cristianesimo è finito.

Non c'è dubbio che è possibile teoricamente un'argomentazione puramente razionale per fondare quella verità circa l'uomo storicamente fatta conoscere all'uomo dalla rivelazione cristiana. Questa operazione teoretica e pratica deve essere compiuta con grande vigilanza pratica e teorica. La mancanza di una tale vigilanza ci ha condotti all'attuale situazione. Quando i Padri del liberalismo classico costruivano il nucleo della dottrina come operazione ragionevole semplicemente, essi lavorano in un contesto cristiano, ed in fondo traducevano nel linguaggio della ragione quanto la fede cristiana aveva insegnato all'Europa. Il passaggio *in alium genus* è stato quando la

costruzione razionale non è più stata fatta «a prescindere dalla fede cristiana», ma «contro la fede cristiana». L'espressione più inequivocabile di questa ambiguità è il pensiero di Croce: il

passaggio *in aliud genus* è il necessario sviluppo dello Spirito dentro al Storia oppure è un tagliare le radici alla pianta? Pera pensa che l'aver intenzionalmente de-contestualizzato il liberalismo dal contesto della sua scoperta, è stata la sua condanna a morte. Ma ciò che mi ha colpito maggiormente è stata la dimostrazione della tesi centrale operata attraverso la sua verifica in tre ambiti oggi di urgente attualità: il rapporto relativismo-democrazia liberale; la categoria del «patriottismo costituzionale» o dell'autosufficienza del liberalismo politico; la costituzione di un'etica pubblica. Partiamo dalla cosiddetta autosufficienza del liberalismo politico, così come viene pensata soprattutto da Jürgen Habermas. Autosufficienza significa che lo Stato, o altri organismi politici sovra-statali, dopo la completa positivizzazione del diritto, si giustifica non in forza di presupposti metafisici o religiosi [come era il ricorso alle dottrine classiche del diritto naturale], ma solo in forza di un consenso di fondo dei cittadini, preferibilmente formalizzato [si veda a pag. 78]. In altre parole, come scrive Jürgen Habermas: «Ciò che lega insieme una nazione di cittadini - a differenza di una nazione di connazionali in senso etnico - non è

una qualche forma di sostrato primordiale, bensì il contesto intersoggettivamente condiviso di un'intesa possibile». Due sono dunque i presupposti dell'autosufficienza. Primo: lo Stato secolarizzato e post-metafisico non ha bisogno di presupposti esterni per mantenersi, né ha bisogno di ricorrere a tradizioni diverse dalle proprie per assicurarsi la lealtà dei cittadini. Esso basta a se stesso. Secondo: il rapporto politico è esclusivamente un rapporto giuridico in una perfetta corrispondenza fra costituzione e leggi ordinarie. A questo punto si capisce molto bene che ispirati a questa teoria, i Padri attuali costituenti dell'Europa unita abbiamo rifiutato qualsiasi riferimento alle radici greche, latine, giudeo-cristiane. Inoltre si capisce bene come l'ingresso della Turchia nell'Unione europea non costituisca nessun problema. Come scrive Pera qui si «promette di dare all'Europa l'identità e con essa la nazione che le manca per unificarsi, senza attingere a fonti diverse da quelle strettamente politiche». Come è noto, il progetto è fallito. Per quale ragione? L'autore parla giustamente di una grave «lacuna etica» in questa costruzione. Mi fermo un poco su questo punto nodale, partendo da un testo di Leopardi.

«Se l'idea del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo morale non esiste o non nasce per sé, nell'intelletto degli uomini, niuna legge di niun legislatore può far che un'azione o un'omissione sia giusta né ingiusta, buona né cattiva. Perocché non vi può esser niuna ragione per la quale sia giusto né ingiusto, buono né cattivo, l'ubbedire a qualsivoglia legge, e niun principio vi può avere sul quale si fondi il diritto che alcuno abbia di comandare a chi che sia» [Zibaldone 3349-3350]. Il testo leopardiano pone la domanda di fondo: esiste qualcosa di ingiusto in sé e per sé e che non potrà mai essere giustificato da nessuna procedura legittima? In altre parole: esiste una verità circa il bene dell'uomo indipendentemente dai risultati dell'argomentazione, discussione e deliberazione pubblica? Esiste e non può che essere il riconoscimento di ciascuno da parte di ciascuno dell'uguale dignità di persona. Nel momento in cui affermo che non c'è bisogno di alcun diritto naturale oggettivo, ma che la procedura democratica è l'unica *fons essendi* della legittimità, delle due l'una. O penso questa

procedura come scontro di interessi opposti la cui unica soluzione è l'imposizione del più forte o penso questa procedura come il modo degno dell'uomo per trovare quella soluzione in cui possa riconoscersi la ragionevolezza di ognuno. Nel primo caso esco per definizione dalla società liberale; nel secondo caso resto nella società liberale ma perché presuppongo e la uguale dignità di ogni persona e il possesso da parte di ciascuno della stessa ragionevolezza o natura ragionevole. Questa è l'idea tommasiana di legge e diritto naturale. Jürgen Habermas è stato costretto a giungere a queste condizioni, affermando che la legittimazione di una carta costituzionale da parte del popolo non può limitarsi al computo aritmetico di maggioranze-minoranze. Essa deve fondarsi su una argomentazione ragionevole "dotata di sensibilità alla verità". Non è difficile concludere allora che i partiti politici non possono assicurare la presenza di una tale sensibilità da sé soli, essendo per loro stessa natura preoccupati prevalentemente di interessi di parte. Sempre Habermas nella sua opera *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* esclude che questioni di genetica umana possano essere risolte con procedure democratiche. La verifica di queste tesi generali possiamo averla quando si affronta il tema di un'etica pubblica e tema collegato del relativismo, che genera il multiculturalismo. Mi limito ad una sola riflessione. Negata che esista una verità circa il bene dell'uomo - il che coincide - che esista una natura umana ragionevole, i diritti fondamentali dell'uomo vengono pensati e praticati come ciò che il singolo individuo preferisce per sé, *et de gustibus non est disputandum*. Ciò ha una conseguenza devastante sull'idea di legge civile e sul compito del legislatore. La nuova idea è che lo Stato e la legge non devono vietare ciò che l'individuo preferisce. E con ciò la coesione sociale è insidiata alla sua origine stessa. La soluzione del problema non è il ricorso al principio «se tu non vuoi, perché io non posso?», col varo cioè di leggi, né impositive né coercitive, ma permissive. Il non volere colmare la lacuna etica, e un'autosufficienza liberale non può farlo senza

rinunciare al principio dell'autolegislazione civile, porta alla disgregazione delle nostre società occidentali. L'aver sostituito la ragione pratica colla ragione comunicativa ha cambiato sostanzialmente tutto il discorso etico pubblico. Secondo Pera c'è una sola via di uscita da questa crisi: il ritorno al contesto di scoperta del liberalismo, alla sua radice, al cristianesimo. Sono d'accordo, pur tenendo conto di ciò che dirò nella prima osservazione finale. Quale è la ragione ultima dell'accordo? Lo dico schematicamente. Esistono due sistemi di riferimento quando pensiamo e pratichiamo la nostra vita associata. Chiamo il primo, sistema di riferimento il prossimo; chiamo il secondo, sistema di riferimento membro della comunità. Il primo connota l'interrelazione tra tutti gli uomini sul principio di umanità; il secondo connota l'interrelazione fra alcuni uomini sul principio di una qualità inerente all'umanità. Il primo trascende il secondo, ne è superiore, e rende ragione fino in fondo di ciò che è contenuto in qualsiasi sistema del tipo "membro della comunità". È precisamente questo che Gesù ha insegnato nella parabola del samaritano ed il senso ultimo del comandamento dell'amore. Paolo ne ha fatto uno dei punti centrali: non è più necessario essere «membro di comunità» per essere redenti. In Cristo non esiste più né gentile né ebreo, né greco né barbaro, né schiavo né libero, né uomo né donna. Il liberalismo ha elaborato una dottrina politica sulla base di questa verità cristiana, affinché nella convivenza e nella cooperazione umana a vari livelli e nei vari legami, il «sistema di

riferimento il prossimo» fosse quello decisivo: ogni uomo in forza della sua stessa umanità ha dignità uguale ad ogni uomo.

Due osservazioni finali. La prima riprende la distinzione «cristiani per cultura»-«cristiani per fede»; la seconda riguarda la lettera di Benedetto XVI premessa al libro.

La prima osservazione è che la presenza di Cristo dentro a una cultura è assicurata esclusivamente dalla fede dei suoi discepoli, la quale non è destinata a rimanere confinata nell'intimo della coscienza del singolo né a

supposte comunità di discepoli separate dal mondo. Essa, la fede dei discepoli, deve imprimere nel mondo e nel vissuto umano la *forma Christi*, di cui solo la fede è trasmittente. La possibilità dell'esistenza di «cristiani per cultura» è assicurata esclusivamente dall'esistenza di «cristiani per fede». Ne deriva che la *forma Christi* in una cultura declina, quando declina la fede dei discepoli del Signore, dalla quale quella «forma» è mediata. Viene allora da chiedersi: il distacco dell'edificio culturale dal suo stile cristiano è dovuto anche

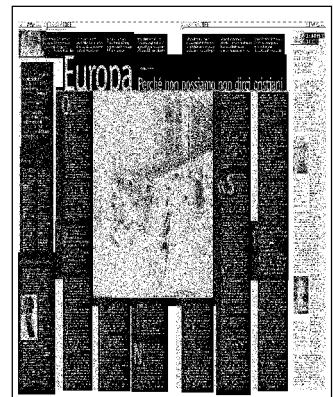
[o soprattutto?] dal declino della fede nei cristiani europei? Dall'indebolirsi della confessione della fede nella Chiesa in Europa? La seconda osservazione riguarda la lettera di Benedetto XVI a Pera e posta all'inizio del volume citato. È un fatto troppo nuovo per essere trascurato. La lettera fa cinque affermazioni che è agevole individuare, e nelle quali secondo il Pontefice consiste la sostanza del libro. A me sembra che tutte e cinque si pongono senza difficoltà dentro al pensiero di Joseph Ratzinger e al Magistero di Benedetto XVI. Ma data la chiarezza icastica con cui sono espresse, la lettera è un notevole contributo per uscire dalla confusione in cui non raramente versa il dibattito in corso fra cristianesimo e mondo contemporaneo. Mi limito dunque a due osservazioni marginali.

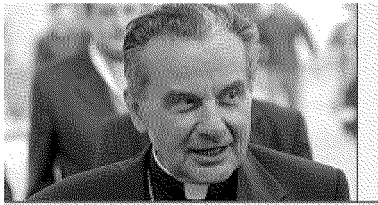
Come Benedetto XVI ha richiamato varie volte, un dialogo interreligioso vero e proprio è possibile e doveroso solo fra cristiani ed ebrei. Difficile, certo, ma imprescindibile per chi voglia essere veramente discepolo del Signore. Infine, è davvero necessario ed urgente uscire dalla crisi in cui versa oggi l'etica pubblica. Non si può continuare a vivere in questa situazione: si rischia troppo. L'etica pubblica liberale esige una concezione sostanziale di vita buona, e questa è congeniale a quella cristiana.

La presenza di Cristo dentro una cultura è assicurata dalla fede dei suoi discepoli, la quale non è destinata a rimanere confinata nell'intimo della coscienza del singolo né a supposte comunità di discepoli separate dal mondo. Essa, la fede dei discepoli, deve imprimere nel mondo e nel vissuto umano la "forma Christi", di cui solo la fede è trasmittente

Leopardi pone la domanda di fondo: esiste qualcosa di ingiusto in sé e per sé e che non potrà mai essere giustificato da nessuna procedura legittima? In altre parole: esiste una verità circa il bene dell'uomo indipendentemente dai risultati della discussione e deliberazione pubblica? Esiste e non può che essere il riconoscimento di ciascuno da parte di ciascuno dell'uguale dignità di persona

Esiste un legame storico e concettuale tra liberalismo e cristianesimo e averlo reciso ha portato il liberalismo in una crisi profonda. Può la società occidentale salvare la propria architettura senza ricucire quel rapporto? Una riflessione dell'arcivescovo di Bologna, che invita a non tagliare le radici cristiane del Vecchio Continente





quella soluzione in cui possa riconoscersi la ragionevolezza di ognuno. Nel primo caso esco per definizione dalla società liberale»

«Nel momento in cui affermo che non c'è bisogno di alcun diritto naturale oggettivo, ma che la procedura democratica

è l'unica "fons essendi" della legittimità, delle due l'una. O penso questa procedura come scontro di interessi opposti

la cui unica soluzione è l'imposizione del più forte, o la penso come il modo degno dell'uomo per trovare

«Jürgen Habermas è giunto a queste conclusioni, affermando che la legittimazione di una carta costituzionale da parte del popolo

non può limitarsi al computo aritmetico di maggioranze-minoranze. Essa deve piuttosto fondarsi su una argomentazione ragionevole

"dotata di sensibilità alla verità". I partiti politici non possono assicurare la presenza di una tale sensibilità da sé soli»

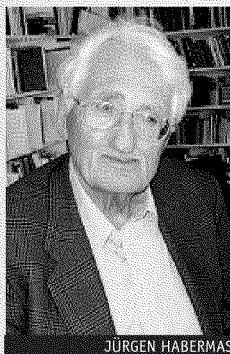
DA CROCE A PERA

Perché dobbiamo dirci cristiani (Mondadori) è l'ultimo libro di Marcello Pera, che riprende e corregge nel titolo il famoso saggio di Benedetto Croce, pubblicato su *La Critica* nel 1945, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*. Saggio in cui Croce scriveva, tra l'altro: «Il Cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande [...] che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate».

Scrive Pera nell'introduzione al suo libro: «La mia posizione è quella del laico e liberale che si rivolge al cristianesimo per chiedergli le ragioni della speranza». Papa Benedetto XVI, in una lettera indirizzata al filosofo e politico italiano e inserita nel volume, ha affermato che il testo in questione è «di fondamentale importanza in quest'ora dell'Europa e del mondo». Pera è stato presidente del Senato dal 2001 al 2006. Ha scritto vari libri, tra cui un approccio al pensiero di Popper e un saggio sul metodo induttivo in Kant e Hume. Nel 2004 ha pubblicato *Senza radici*, con la collaborazione dell'allora cardinale Ratzinger, in cui si analizzavano i mali che affliggono l'Europa contemporanea.

BÖCKENFÖRDE/HABERMAS

È stato il costituzionalista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde, in suo famoso saggio del 1967, a teorizzare non solo la necessaria distinzione tra la sfera religiosa e quella politica, ma anche la direzione di una loro possibile cooperazione: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà». «Da una parte – continuava Böckenförde – esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa



JÜRGEN HABERMAS

istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali». Jürgen Habermas, che si definisce «ateo metodico», è l'ultimo grande rappresentante della celebre scuola filosofica di Francoforte. Con l'allora cardinale Joseph Ratzinger si confrontò in un memorabile dibattito pubblico tenuto a Monaco di Baviera il 19 gennaio 2004. Il dibattito – poi divenuto libro, in più lingue – verteva sui fondamenti dei moderni stati liberali e prendeva spunto proprio dalla tesi di Böckenförde. Secondo Habermas, come scriveva in *Fatti e norme* (1992), «nello Stato liberale... i cittadini credenti sono tenuti a stabilire una specie di equilibrio – un *theo-etical equilibrium* – tra le loro convinzioni religiose e quelle laiche», mentre «lo Stato liberale non deve trasformare la debita separazione istituzionale tra religione e politica in un peso mentale e psicologico che è impossibile imporre ai cittadini credenti...».



«LA VOCAZIONE DI SAN MATTEO» DI CARAVAGGIO, CHE SI TROVA IN UNA CAPPELLA NELLA CHIESA DI LUIGI DEI FRANCESI A ROMA