
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. Problematica 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 (*seculare 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'inte-

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 immensi. 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