LORENZO PANTIERI

SAGGIO SUL CATTOLICESIMO

Lorenzo Pantieri

Saggio sul cattolicesimo

Copyright © 2012

☞ lorenzo.pantieri@gmail.com

Se avvicini uno spillo
a un pallone gonfiato
lo spillo è piccolo
il pallone è grande

— Luigi Lombardi Vallauri

INDICE

INTRODUZIONE VII

I GIUSTIZIA E DIRITTI 1

1 CONCEZIONE CATTOLICA DELLA GIUSTIZIA 3
- 1.1 Quotazioni in borsa del cattolicesimo 3
- 1.2 Giustizia terrena 3
- 1.3 Giustizia divina 5
- 1.4 Vie d'uscita ermeneutiche? 20
- 1.5 Difese tipiche e repliche brevi 22

2 DISSEZIONE GIURIDICA DELL'INFERNO 27
- 2.1 Problemi di esistenza e di oggetto 27
- 2.2 L'inferno cattolico 28
- 2.3 Critica in termini di principi del diritto positivo 30
- 2.4 Critica in termini di filosofia della giustizia 33
- 2.5 Conseguenze sull'autorevolezza della Chiesa 36
- 2.6 Conseguenze sull'autorevolezza di Gesù 36
- 2.7 Vie d'uscita ermeneutiche? 37
- 2.8 Dalla diceologia alla realtà 38

3 SINGOLARITÀ DELLA SALVEZZA CATTOLICA 39

4 VIOLENZA CRISTIANA: STORIA O ESSENZA? 47

5 EXCURSUS TEOLOGICO: DOGMI CATTOLICI 53
- 5.1 Cristologia 53
- 5.2 Trinità 54
- 5.3 Mariologia 56
- 5.4 Transustanziazione 59
- 5.5 Infallibilità 60

II DEMOCRAZIA E LAICITÀ 61

6 DEMOCRAZIA 63
- 6.1 I paladini dell'identità occidentale 63
- 6.2 Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici 65
- 6.3 La via confessionale 67
- 6.4 «Sana» laicità? 71
- 6.5 Lo spirito perduto del Concordato 73
- 6.6 Identità cristiana e fantasma dell'assedio 78
- 6.7 Cosa pensa la Chiesa quando parla di dialogo? 82
- 6.8 Cattolicesimo e democrazia 86
- 6.9 Disagio democratico 89
- 6.10 Ritorno al diritto naturale? 90
- 6.11 Giovanni Paolo II e fondamentalismo islamico 94
- 6.12 Le tre corone di Benedetto XVI 98
- 6.13 Democrazia, opinioni e verità 101

7 LAICITÀ 105
7.1 Universalismo religioso e pluralismo civile 105
7.2 Laicità in questione 106
7.3 Secolarizzazione fallita? 111
7.4 Dalla salvezza delle anime... 112
7.5 ...alla rottura dell'unità cristiana della società... 117
7.6 ...al bene della società... 121
7.7 ...alla dignità degli esseri umani... 124
7.8 ...alla riconsiderazione della democrazia... 126
7.9 ...alla riscoperta della «religione civile» 130
7.10 Protettorato cattolico sulla società civile 135
7.11 Coincidenza di ragione e verità cattolica 137
7.12 La «dittatura del relativismo» 143
7.13 I «non possumus» della Chiesa 147
7.14 Il «non possumus» laico 150
7.15 La ragione pubblica. Verità e persuasione 154
7.16 «Etsi Deus non daretur. Veluti si Deus daretur» 156
7.17 Disobbedienza civile 159
7.18 Conflitto inevitabile 160
7.19 Costituzione italiana e Chiesa cattolica 161

III SCIENZA 169

8 FEDE E RAGIONE: UNA STORIA CONFLITTUALE 171
8.1 Introduzione 171
8.2 Galileo Galilei 173
8.3 Evoluzionismo 179

9 EXCURSUS ANTROPOLOGICO: «CONTRO NATURA»? 183
9.1 Natura e cultura. Assoluto e relativo 183
9.2 Famiglia «naturale»? 186
9.3 Piccola famiglia naturale, grande famiglia spirituale 190
9.4 Omosessualità 192
9.5 In nome della «naturalità» 193
9.6 Conclusioni 194

A CHIESA CATTOLICA E PENA DI MORTE 197

GLOSSARIO 203

BIBLIOGRAFIA 213

INDICE ANALITICO 223

INTRODUZIONE

Io non credo in Dio. Come la maggioranza degli Italiani sono stato battezzato e sono cresciuto in un rispetto un po' convenzionale per la Chiesa cattolica. Durante l'adolescenza, quello che per me era evidentemente un involucro posticcio è caduto senza traumi. Da allora m'è capitato spesso di trovarmi d'accordo con dei credenti su vari temi: intellettuali, sociali e politici. Ma non sono mai stato d'accordo sulla loro formulazione di quei temi, per quanto corrette mi sembrassero le conclusioni cui comunque si giungeva.

La religione, mi sono reso conto, è un linguaggio in cui si possono esprimere, e di fatto si esprimono, contenuti opposti: tolleranza e intolleranza, rispetto per la natura e diritto di usarla come ci pare e piace, uguaglianza fra uomini e donne e presunto diritto dei primi a imporsi sulle seconde. Rimanendo inteso che approvo alcuni dei contenuti espressi in questo linguaggio, quel che non approvo è la sua grammatica, il fatto che sostenervi una tesi equivalga solitamente a invocare il rapporto asimmetrico con un'autorità per la quale gli esseri umani non possono mostrare che obbedienza e devozione. Il mondo per me è pieno di voci da cui non finirò mai d'imparare, ma sono voci con l'iniziale rigorosamente minuscola: voci che possono anche imparare dalla mia.

Detto questo, mi sembrerebbe d'immiserire il mio campo d'indagine e d'isterilire la mia mente se rinunciassi a riflettere su temi religiosi. È solo apparentemente paradossale, quindi, che, pur avendo presto smesso di credere, io non abbia mai smesso di studiare questi argomenti.

Mi concentrerò sul cattolicesimo: non tanto per le sue pretese di costituire la varietà autentica della religiosità, ma soprattutto per le sue capacità di condizionare pesantemente la vita politica, economica e sociale di interi Stati, fra cui il nostro. È proprio perché il cattolicesimo non è soltanto un fenomeno spirituale che i non credenti possono sempre rivendicare il diritto, e devono a volte accollarsi il dovere, d'arginarne l'influenza: soprattutto quando, come oggi, siamo in presenza d'una vera e propria "ondata neoguelfa", che pretende di riscrivere le leggi e la cultura del nostro Paese, mettendo a rischio la libertà, la democrazia e la laicità conquistate nel corso della nostra storia.

Le riflessioni contenute nelle prossime pagine *non* sono farina del mio sacco. Questo lavoro, di fatto, è un'antologia che condensa e rielabora materiale proveniente da svariate fonti, selezionate nello sterminato *mare magnum* della materia (sul cattolicesimo sono state scritte intere biblioteche). Come ebbe a dire Jorge Luis Borges, «molti si vantano d'aver scritto buoni libri; io posso vantarmi d'aver letto buoni libri».

Il materiale presentato mostra che la dottrina cattolica è largamente incompatibile con la modernità in materia di diritti, democrazia e scienza. Anche il magistero etico e politico dei papi resiste malissimo alla critica razionale. Crolla il mito dell'infallibilità papale in materia di fede e costumi: il pontificato romano risulta, se mai, quasi infallibile nell'errare e sempre straordinariamente tardivo nel correggersi.

L'esposizione degli argomenti è articolata in tre parti. La prima si basa interamente su (Lombardi Vallauri, 2001) e comprende cinque capitoli.

IL PRIMO CAPITOLO esamina le incompatibilità tra la dottrina cattolica della giustizia e la concezione liberale della giustizia e dei diritti umani. In particolare, i dogmi cattolici fondamentali del peccato, della necessità dei sacramenti per la salvezza, della perdizione eterna dei non cattolici e dell'inferno appaiono talmente scandalosi da far apparire quella cattolica come la più spaventosa "novella" mai annunciata da una qualunque delle religioni del mondo sulla condizione umana.

IL SECONDO CAPITOLO analizza la dottrina dell'inferno cattolico alla luce della moderna razionalità etica e giuridica. L'inferno cattolico, che ha terrorizzato l'Occidente e che volentieri si espanderebbe, potendo, a terrorizzare il mondo intero, appare un "mostro": l'ingiustizia infinita.

IL TERZO CAPITOLO affronta il tema della (autoasserita) singolarità della salvezza cattolica, a fronte della pluralità delle religioni.

IL QUARTO CAPITOLO affronta il tema del rapporto tra cristianesimo (segnatamente, cattolicesimo) e violenza sia sul piano dei fatti (istituzioni e storia) sia su quello delle essenze.

IL QUINTO CAPITOLO raggruppa riflessioni su temi non attinenti alla giustizia ma cruciali per il cattolicesimo in quanto specie particolarissima del genere teismo.

La seconda parte si basa su (Zagrebelsky, 2008, 2010) e comprende due capitoli, nei quali si mostra come la Chiesa, con la pretesa di possedere una dottrina valida universalmente (e non circoscritta ai suoi soli fedeli), entra inevitabilmente in conflitto con lo Stato pluralista, garante della libera convivenza di tutte le fedi e le concezioni del mondo, e con la laicità dello Stato stesso. Un conflitto ineliminabile, latente o patente che sia, perché tra Chiesa e società civile ogni accordo non è mai un trattato di pace ma sempre e solo un armistizio. C'è dunque poco da illudersi su un futuro senza conflitti.

IL SESTO CAPITOLO è una riflessione sulla democrazia e sulla secolare difficoltà della Chiesa cattolica ad accettarla. Fra i temi affrontati: il rapporto fra Stato e Chiesa, la rinascita del diritto naturale, il magistero politico di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, vizi e virtù della democrazia.

IL SETTIMO CAPITOLO affronta il tema della laicità dello Stato, carattere irrinunciabile della democrazia del nostro tempo.

La terza e ultima parte, basata su (Odifreddi, 2009a,b) e (Remotti, 2008), mostra che il rapporto tra religione e scienza è notevolmente problematico e spesso conflittuale. Al di là delle dichiarazioni di mutuo rispetto, tra le due si stende un'incolmabile distanza nei procedimenti e nei risultati, come mostrano le ricadute religiose di molte scoperte scientifiche.

L'OTTAVO CAPITOLO affronta il rapporto tra religione e scienza.

IL NONO CAPITOLO affronta il medesimo problema dal punto di vista dell'antropologia culturale, un sapere pericolosamente relativista, inaccettabile e addirittura da debellare, stando alle parole dello stesso Benedetto XVI, per la tolleranza con cui accetta e propugna il riconoscimento civile di unioni o forme di convivenza per qualche aspetto non coincidenti con la famiglia "normalmente" intesa. Da qualunque parte si stia, le posizioni del sommo pontefice meritano adeguata riflessione.

L'APPENDICE A, infine, risponde alle domande più frequenti sul rapporto tra Chiesa cattolica e pena di morte.

Sebbene basato su materiale composito, il risultato finale mostra una visione ben definita. Ho scelto d'insistere soprattutto su limiti e difficoltà del cattolicesimo, un approccio a mio avviso più utile sia per i non credenti sia per quelli che invece credono. I primi incontreranno un partner più modesto. I secondi conosceranno meglio, forse non senza un po' d'inquietudine iniziale, la propria situazione e la propria reale identità. Possa questo propiziare, in chi vorrà leggerlo, l'evento del risveglio.

Parte I

GIUSTIZIA E DIRITTI

1 CONCEZIONE CATTOLICA DELLA GIUSTIZIA

1.1 QUOTAZIONI IN BORSA DEL CATTOLICESIMO

Non sarebbe difficile, in questo inizio di terzo millennio, presentare la dottrina romano-cattolica della giustizia in chiave trionfalistica. Nei due secoli tra il 1789 e il 1989 i miti della giustizia rivoluzionaria si sono abbondantemente coperti di sangue, fango e polvere. L'Est ufficialmente e persecutoriamente ateo è crollato. L'Occidente pluralista e tollerante, uscito vincitore dal confronto, si trova immerso nel benessere ma sul ciglio della banalizzazione della vita privata e pubblica. Al di sopra di ogni altra Chiesa cristiana per numero e varietà di aderenti, vastità di territori raggiunti, visibilità nei mezzi di comunicazione planetari, quella straordinaria multinazionale del sacro che è la Chiesa cattolica aspira a porsi, almeno nella fascia occidentale della Terra, come protagonista del "senso". Essa detiene un sapere compatto e articolato, sia teologico sia filosofico-ontologico, sull'Oltre divino e sul Qui antropologico; dispone di un'etica e del fondamento di questa etica. La sua dottrina sociale sembra evitare gli errori sia del liberalismo individualista sia del socialismo collettivista, in un modello che sembra poter armonizzare la pace civile dei Paesi ricchi e la rivendicazione di giustizia e di riscatto dei Paesi poveri. Insomma, dopo due secoli in cui l'azienda ha conosciuto punte di recessione apparentemente abissali, nel suo rapportarsi agli azionisti il papa di Roma può oggi a buon diritto parlare di successo in termini di immagine e di bilancio.

A un esame più approfondito, tuttavia, si manifestano limiti e gravi difficoltà. Comincerò dai limiti della dottrina cattolica della giustizia terrena; tratterò poi più ampiamente della giustizia divina, che è la questione più specifica e cruciale.

1.2 GIUSTIZIA TERRENA

Su questo piano, è doveroso riconoscere che gran parte della dottrina sociale cattolica attuale è stata elaborata non per iniziativa del magistero, ma sotto la spinta di istanze umanistiche esterne, a lungo dalla Chiesa "docente" strenuamente avversate. Il liberalismo, il socialismo, le teorie della sovranità democratica hanno subito i fulmini del magistero papale almeno da Pio VI a Pio IX inclusi. Spiragli si sono aperti solo con alcuni testi di Leone XIII e progressivamente allargati con i papi del Novecento, da Pio XI al Concilio Vaticano II, fino a capovolgere l'impostazione iniziale. Mi limito ad alcune citazioni in tema di diritti di libertà tratte da (Monaci di Solesmes, 1959).

- Per Pio VI, nel 1791, la libertà religiosa e di pensiero è «diritto mostruoso», «chimerico diritto»: i diritti dell'uomo sanciti dall'Assemblea nazionale di Francia sono «contrari alla religione e alla società»; nel 1793 lamenta che i filosofi «alla falsa e ingannatrice parola di libertà ne

hanno aggiunta un'altra non meno ingannatrice, quella di uguaglianza», «mentre principale fine della religione è diffondere lo spirito di sottomissione e obbedienza».

- Per Pio VII, l'articolo XXII della Costituzione francese del 1814, che garantiva libertà di culto e di coscienza, è «causa di dolore ancor maggiore per il Nostro cuore e che, lo confessiamo, Ci ha grandemente afflitti, accasciati e angosciati». «Il Nostro stupore e il Nostro dolore non furono minori quando leggemmo l'articolo XXIII della Costituzione, che conserva e permette la libertà di stampa, libertà che minaccia la fede e i costumi di grandi pericoli e di rovina sicura».

- Per Gregorio XVI, nel 1832, «da questa corrottissima sorgente dell'indifferentismo scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che debbasi ammettere e garantire per ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo» cui si collega «quella pessima né mai abbastanza esecrata e aborrita libertà della stampa».

- Pio IX, nel 1864, conferma la qualifica di «deliramento» a «quell'altra opinione sommamente dannosa alla Chiesa cattolica e alla salute delle anime [...] cioè "la libertà di coscienza e dei culti essere diritto proprio di ciascun uomo, che si deve con legge proclamare in ogni società bene costituita"», mentre ripete nel *Sillabo* le precedenti condanne delle tesi liberali: essere superato il principio per cui la religione cattolica deve considerarsi l'unica religione dello Stato, escludendo ogni altro culto; essere falso che la libertà di culto e di manifestazione del pensiero corrompe i costumi e gli animi; doversi il romano pontefice riconciliare con il liberalismo.

Del resto, ci si poteva aspettare una difesa della libertà religiosa e di manifestazione del pensiero e della laicità dello Stato da un potere che lungo un millennio e mezzo aveva, (forse) con le migliori intenzioni, ora teorizzato e praticato l'inquisizione e persecuzione degli eretici, ora avallato se non promosso le guerre di religione e la costituzione di Stati monoconfessionali, ora incoraggiato la cattolicizzazione di massa dei popoli assoggettati o colonizzati?

Condanne altrettanto o più drastiche di quella del liberalismo e della laicità dello Stato colpiscono per almeno tutto l'Ottocento il socialismo e le teorie della democrazia e della sovranità popolare. Su altri punti sono forse mancate condanne ufficiali esplicite di principi oggi non meno ufficialmente recepiti come irrinunciabili nella dottrina sociale della Chiesa; ma si sono avute vistose, significative omissioni. Non risultano, per secoli, condanne della guerra neppure nel caso di guerre puramente dinastiche tra sovrani cattolici: non un re, non un duca è stato colpito da scomunica o censura o penitenza per aver causato la morte o la miseria di migliaia di uomini al solo scopo di ingrandire, contro altri stati anch'essi cattolici, il proprio regno o ducato. Il magistero cattolico è rimasto quasi estraneo al dibattito storico da cui sono nati i principi dell'internazionalismo e del pacifismo; per secoli ha mancato di pronunciarsi energicamente ed efficacemente sui misfatti di schiavismo, imperialismo e colonialismo anche "cattolicissimi", come per esempio quelli di Spagnoli e Portoghesi in America Latina; ha posto i suoi cappellani accanto ai condannati a morte e ai torturati, ma non ha praticamente fatto uso dei

propri immensi poteri per sradicare la pena di morte e la tortura giudiziaria, per attenuare secondo proporzioni di giustizia la dismisura delle pene e ridurre secondo umanità l'atroce efferatezza dei tormenti; pur senza condanne formali, ha guardato a lungo con avversione o diffidenza, in ogni caso non ha certo promosso di propria iniziativa il movimento per la parità familiare, professionale, civile, ecclesiale della donna o quello, tuttora in corso, per il riconoscimento dei diritti degli esseri senzienti non umani. Il magistero cattolico, insomma, è arrivato riluttante e molto, molto tardi ad accettare col senno di poi le maggiori conquiste umanistiche moderne, quasi che l'assistenza dello Spirito Santo sia consistita principalmente nel vincere le resistenze opposte dal cattolicesimo ufficiale alle buone idee inseminate dallo stesso Spirito nella mente dei «gentili», dei non-cattolici o dei cattolici non-docenti.

È ugualmente vero d'altra parte che, là dove le ideologie e i regimi moderni si sono più vistosamente contrapposti al cristianesimo, cattolico o non cattolico, i risultati sono stati tra i più disumani che la storia ricordi, e tanto più disumani in quanto giustificati anche in punto di teoria, così che il Novecento ateo non ha certo nulla da invidiare in irrazionalità ed efferatezza ad alcuna precedente epoca storica.

Nessuno, né la Chiesa né i suoi avversari, può dunque univocamente gloriarsi. Ma questi limiti storici appaiono certo più gravi per un magistero che disponeva di un codice etico come il Vangelo e che si asseriva divinamente ispirato. Il vero sconfitto non è quindi tanto il principio ideale del cristianesimo, quanto l'assunto dogmatico di una rigorosa coerenza teorica e di una funzione di guida morale preminente o esclusiva da riconoscersi in ogni tempo al magistero cattolico ufficiale. Chi voglia presentare trionfalisticamente l'attuale dottrina sociale della Chiesa non può farlo senza un giudizio molto severo su quella dei secoli anteriori e quindi anche sull'autorità del magistero gerarchico, che non può essere mai abbastanza puntigliosamente ed esigentemente dimensionata e circoscritta. Il progresso del pensiero sociale cattolico effettivo risulta assolutamente non immaginabile senza autocorrezioni del magistero in base all'apporto del pensiero non cattolico.

C'è da chiedersi, inoltre, se la dottrina sociale cattolica progredita sia specificamente cattolica o non sia semplicemente confluita nella, o derivata dalla, *koinè* degli uomini di buona volontà. Così le tesi mitigate della teologia della liberazione e la sempre più netta «opzione per i poveri» non sono in realtà che applicazioni dei diritti dell'uomo ai casi del povero, della donna, dei popoli o delle culture colonizzati o sottomessi; applicazioni rese forse più creative, in campo cristiano, dal senso di colpa o dall'impeto polemico maturato nei teologi attraverso la considerazione di un passato ecclesiastico che non per pochi tratti è stato, in merito a quegli stessi problemi, di teologia dell'oppressione.

1.3 GIUSTIZIA DIVINA

1.3.1 *Definizioni*

Di seguito chiamerò *diceologia*, per brevità, la dottrina che si occupa del modo con cui Dio assegna sanzioni o ricompense in base ai peccati o ai meriti dell'uomo (ovvero la giustizia retributiva di Dio), riservando invece il ter-

mine *teodicea* alla dottrina che si occupa del problema della conciliazione tra gli attributi divini (bontà, onnipotenza, onniscienza) e la presenza del male e del dolore umano e animale nel mondo da lui creato. Tratterò la diceologia, riservando alla teodicea solo un cenno marginale nel paragrafo 1.3.8.

Più complesso è definire il cattolicesimo. Ma a ben guardare l'intero dogma cattolico-romano poggia essenzialmente su due grandi pilastri, che a loro volta si saldano in un unico blocco perfettamente compatto. Il primo pilastro stabilisce la struttura (ontologica) di Cristo, vero uomo e vero Dio; il secondo stabilisce la sua funzione (diceologica, soteriologica) di redentore, salvatore. Il dogma cattolico-romano è insomma una teoria struttural-funzionalista di Cristo.

Il primo pilastro è dato dai mitici quattro concili ecumenici antichi, già da Gregorio Magno paragonati ai quattro Vangeli: Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451). Questi concili pongono per sempre i capisaldi della cristologia, ossia della dogmatica della Trinità e dell'Incarnazione con i corollari della mariologia.

Il secondo pilastro è dato dal contributo proprio del lunghissimo (1545-63) concilio di Trento, che nei decreti sul peccato originale, sulla giustificazione (il passaggio dallo stato di peccato allo stato di grazia), sui sacramenti, sul purgatorio, sulla venerazione dei santi e sulle indulgenze (tutti veicoli di un'ecclesiologia sempre data per scontata e spesso ribadita) definisce appunto in modo solenne le questioni di diceologia, del resto inscindibili da quelle di teo- e cristologia. L'assoluta saldatura dei due pilastri nell'unico blocco cattolico è resa evidente dal fatto che il dogma trinitario e cristologico viene continuamente presupposto e anche esplicitamente recepito nel decreto sul Simbolo della fede cattolica del 1546 e nella conclusiva *Professione tridentina di fede* del 1564.

D'altra parte, la diceologia tridentina non è in alcun modo innovativa rispetto alla diceologia più antica, quella, per intenderci, che viene alla luce nella controversia tra Agostino d'Ippona e Pelagio e nella condanna del pelagianesimo, o nelle molte definizioni sulla virtù salvifica e giustificativa del battesimo, della fede e della appartenenza alla Chiesa cattolica: Trento raccoglie e sistema, in qualche punto forse integra o accresce, in nessun luogo riduce o diminuisce, il più che millenario dogma diceologico preesistente. Dato il primato cronologico e di prestigio di Nicea tra i concili antichi, si può dunque dire che il cattolicesimo romano è un cristianesimo niceno-tridentino o senz'altro tridentino. Sincronicamente e sistematicamente, almeno in rapporto a tutto quanto l'ha preceduto, il cattolicesimo *è* Trento.

Ma anche in riferimento a quanto segue la centralità, per non dire la definitività, di Trento si conferma. In quattro secoli, fino al Vaticano II, che esige un discorso a parte, abbiamo un unico concilio, il Vaticano I, più di tre secoli dopo Trento (1869-70): e questo concilio è puramente difensivo del dogma tradizionale contro le insidie del pensiero moderno, recependo la sostanza del *Sillabo* di Pio IX e riaffermando in modo ancora più esplicito il primato e l'infallibilità del pontefice romano. Vengono poi, particolarmente rilevanti ai nostri fini, la riaffermazione dell'ufficialità della Scolastica tomista a opera di Leone XIII (enciclica *Aeterni Patris*, 1879), Pio X (*Motu proprio Doctoris Angelici*, 1914), Pio XI (enciclica *Studiorum Ducem*, 1923) e soprattutto la

condanna del modernismo (decreto *Lamentabili* ed enciclica *Pascendi*, 1907) a opera di Pio X. Il blocco niceno-scolastico-tridentino non solo non si scalfisce, ma si ricompatta e si rafforza, spesso anche con esplicite riaffermazioni.

In realtà, nei suoi diciassette secoli di vita da Costantino a Giovanni Paolo II il cattolicesimo ha avuto *due* crisi veramente cruciali: il protestantesimo e (molto più incisivo) il modernismo. E si è venuto definendo, nella propria specificità cattolica, anche appunto in reazione a queste due crisi.

In teo-, cristo-, mario-, ecclesio-, diceo- e soteriologia, almeno a livello di magistero ufficiale (concili ecumenici e papato), il cattolicesimo romano si può ben dividere in due insiemi o sistemi: quello formato da tutta la storia della Chiesa eccettuato il Vaticano II, e quello formato appunto dal Vaticano II, non a caso sospettato, svalutato o rifiutato da frange non inconsistenti di tradizionalisti. In questo capitolo verrà considerato esclusivamente il primo insieme, come enormemente più longevo, consolidato, preciso e specificamente cattolico; il Vaticano II e la teologia che lo circonda sono ancora suscettibili di interpretazioni talmente diverse e sembrano poter consentire tali concessioni ai vari tipi di ecumenismo e di modernizzazione (se non di modernismo) da non offrire più un oggetto *cattolicesimo* sufficientemente affidabile e profilato.

A evitare equivoci va qui ribadito con la massima chiarezza: non mi propongo di esporre né la verità della giustizia divina, né la concezione cattolica attuale della giustizia divina, né la mia personale opinione su quella che dovrebbe essere l'autentica concezione cattolica della giustizia divina. Mi propongo di esporre quella che è stata "sempre" (da prima del concilio di Cartagine del 418 a dopo il *Catechismo maggiore* di Pio X del 1905) la concezione della giustizia divina solennemente proclamata dal magistero cattolico ufficiale, ossia da concili approvati dal papa o direttamente dal papa. Quindi in particolare trascurerò la Scrittura (Antico e Nuovo Testamento), i teologi privati (di qualunque epoca e levatura) e il concilio Vaticano II. In questo modo si ottiene un oggetto sufficientemente limitato e accuratamente delimitato, massimamente coerente e massimamente rappresentativo del grado supremo di autorità all'interno del cattolicesimo romano. Per un'ulteriore delimitazione considererò esclusivamente i testi conciliari e papali raccolti nell'autorevolissimo (Denzinger, 2009). Dunque ripeto: mi limito a far parlare il magistero Denzinger con le sue stesse parole. Almeno in una prima fase, le sole critiche pertinenti all'esposizione che segue sono perciò quelle, davvero poco attendibili, consistenti nel negare che il magistero Denzinger sia l'effettivo magistero conciliare-papale nel periodo considerato. Solo in una seconda fase, da tenere ben distinta dalla prima, si potrà negare che il magistero Denzinger sia il vero cattolicesimo; ma il prezzo da pagare sarà il necessario drastico ridimensionamento del magistero. In nessun modo viene qui avanzato che il cattolicesimo romano sia la verità su Dio o sulla giustizia divina. Il mio obiettivo infatti è sottoporre la concezione cattolico-romana della giustizia al "tribunale" internazionale di filosofia giuridica e sociale, tribunale laico e privo di competenza su questioni ontologiche; ciò che io sottopongo va inteso quindi come puro modello diceologico, senza alcuna presa di posizione sull'effettiva realtà degli enti, accadimenti, rapporti in esso presupposti o menzionati. Anche i dubbi che seguono l'esposizione del dogma (dubbi, questi sì, miei) sono esclusivamente, o quasi, dubbi diceolo-

gici: non discuto, per esempio, se esista o non esista Dio, se Cristo sia o non sia risorto e operante.

Un'ultima avvertenza: nel descrivere il cattolicesimo romano ho messo in risalto particolare lo specifico. Ma naturalmente molto di quello che vale della specie cattolicesimo vale anche del genere cristianesimo; la struttura portante della diceologia è nelle grandi linee comune a tutte le confessioni cristiane almeno fino a tutto il primo Novecento. Alcune confessioni protestanti avranno certo meno problemi con i sacramenti o con le indulgenze; ma il peccato originale, la perdizione eterna dell'umanità caduta, la redenzione per opera di Cristo, la necessità della fede per la salvezza, l'escatologia tragica con inferno, tutto questo e molto altro è comune; e si aggiungono difficoltà specifiche del protestantesimo, per esempio sulla libertà, il merito e la grazia. Se fa problema la "cosa cattolica", non fa molto meno problema, almeno da una certa distanza che la prospettiva umano-globale contemporanea ormai impone, la "cosa cristiana".

Prima di esporre il modello, anticipo la conclusione: la diceologia cattolica appare altamente scandalosa alla luce della razionalità etica e giuridica. Per fare un unico esempio: la teoria moderna della giustizia contiene il principio che la responsabilità morale e giuridico-penale è personale; questo principio è macroscopicamente violato dal dogma del peccato originale. Ma veniamo ormai alla delineazione (necessariamente sommaria e schematica) del modello diceologico cattolico.

1.3.2 *Scandali del peccato originale*

Dogma: Adamo per il suo peccato viene assoggettato alla fatica, alla miseria, alla vulnerabilità, alla mortalità. Dio lo priva della felicità e della sua intimità.

Dubbi: meritava Adamo una pena (terrena) così grave? è giusta, sotto il profilo retributivo e di commisurazione della pena, una misura di questa gravità?

Dogma: la stessa pena si trasmette a tutti i suoi discendenti, all'umanità come tale, che diviene *massa perditionis* (massa dannata).

Dubbi: è conforme ai principi generali del diritto e alla giustizia una responsabilità penale non personale? ereditaria? è giusto essere puniti per fatto altrui? essere puniti collettivamente, come natura umana e genere umano?

Dogma: in particolare, vengono condannati alla morte eterna anche i bambini e i concepiti non giunti a nascere; hanno tuttavia solo la pena del «danno» (l'esclusione dalla visione di Dio), non anche quella del fuoco; questa pena è comminata in base a un'esigenza stretta di giustizia.

Dubbi: quelli del dogma precedente, aggravati.

Dogma: va ribadito che non si trasmette solo la pena, ma anche il peccato; che è proprio di ciascuno (D 790, 795), anche se non personale, e non è solo una condizione di concupiscenza o inclinazione al male (che impropriamente viene a volte chiamata «peccato»), ma è vero e proprio peccato, reato di colpa, non di pena soltanto, che Dio deve punire per esigenza di giustizia.

Dubbi: in che senso il peccato ereditario comune a tutti è proprio di ciascuno? come può essere vero e proprio peccato/colpa/reato un non-atto? come può essere imputabile? non è delirante incolpare l'intero genere umano? far nascere un'intera stirpe di peccatori? congeniti? cosa significa un neonato peccatore? un feto peccatore?

Far discendere il male del mondo e dell'uomo dal peccato esalta, si pretende, la libertà dell'uomo e la sua tremenda responsabilità, lasciando intatte la giustizia e la bontà di Dio. Ma è vero piuttosto il contrario. Tutti gli uomini eccetto Adamo (ed Eva, che viene trascurata per ragioni di maschilismo) sono affetti da una colpa ereditaria umanamente irreparabile, totalmente indipendente dalla loro libertà e responsabilità, colpa che merita l'inferno: questa sarebbe la giustizia e la bontà di Dio. È vero che Dio prevedeva fin dall'inizio la redenzione in Cristo. Ma è anche vero che occorre redenzione se c'è colpa, che viene donata salvezza se c'è perdizione, e questa colpa e questa perdizione di tutti gli uomini sono un assurdo proprio in termini di libertà e di responsabilità, di giustizia e di bontà. Senza contare che la redenzione in Cristo è stata concessa dal magistero ai soli battezzati con esclusione della maggior parte dell'umanità, dimostrandosi così Cristo molto meno potente nel bene di quanto Adamo lo sia stato nel male. E comunque la salvezza in Cristo rimane ampiamente estrinseca (per gli infanti, totalmente estrinseca), è tutt'altro che un'esaltazione dell'uomo in termini di libertà e responsabilità. Gli uomini vengono sballottati da Adamo a Cristo, la maggior parte di loro senza nemmeno saperlo, e ritrovandosi affetti dalla colpa del primo senza poter approfittare della grazia del secondo.

Dogma: il peccato originale si trasmette non per imitazione, ma per propagazione o generazione attraverso il seme di Adamo. Non può trasmettersi attraverso l'anima, perché questa, contro il traducianismo, non viene generata biologicamente, come l'anima degli animali, ma essendo spirituale viene creata *ex nihilo* (dal nulla) direttamente da Dio. Quindi il peccato originale si trasmette attraverso il corpo.
Dubbi: come può trasmettersi geneticamente un peccato in senso propriamente morale? in quale parte del genoma viene codificato?

Chi ha inventato questa antropologia, che si scontra con la grazia innata di ogni bambino, ha inventato la peggiore novella mai escogitata e forse logicamente escogitabile sulla condizione umana e sull'amore di Dio per l'uomo. Novella mostruosa, matrice di altri mostri teorici e politici oltre che psicologici. Se presa sul serio.

Con la sua dottrina della *massa perditionis*, Agostino d'Ippona ha percorso la strada del terrore, tirandosi dietro tutto l'Occidente con effetti paranoidi incalcolabili. Il buon vecchio peccato originale, quello ebraico del mangiamento della mela, aveva semplicemente precipitato gli uomini e le donne da uno stato molto gradevole e sicuro (dolce-vita immortale in un ambiente inoffensivo dove potevi dormire all'aperto con qualunque tempo, tra piante nutritizie e animali tutti vegetariani) giù nella condizione umana reale (lavoro, dolore, pericolo, morte, penuria, disagio). Il racconto della mela era una piccola teodicea in forma mitico-narrativa: serviva a spiegare il fatto scandaloso che il mondo, creato da un Dio buono, è cattivo. La spiegazione, tipica di una mentalità sacerdotale di avvocati di Dio, consisteva nel dire che

la colpa era tutta dell'uomo. Era lui, col suo peccato, che aveva guastato il mondo e si era procurato la fatica e la morte. Una teodicea per menti bambine, sulle quali il racconto opera più efficacemente di una costruzione teorica. Ma una teodicea con i piedi per terra: la pena irrogata da Dio per il vecchio peccato originale era la condizione umana reale acutamente osservata.

Invece il peccato originale cristiano e cattolico, quello di Agostino d'Ippona recepito dai papi, apre una scena spaventosa e spettrale: nascere uomo merita la pena dell'inferno. Mentre con il peccato originale ebraico precipitavi dal banchetto dell'Eden nella padella della condizione umana, con il peccato originale cristiano precipiti dalla padella della condizione umana nella brace ulteriore della meritevolezza di dannazione eterna, brace da cui solo il battesimo e l'appartenenza alla Chiesa può salvarti. (Si noti che nella religione islamica è assente il concetto di ereditarietà della colpa, perché ognuno è responsabile delle proprie azioni. Secondo l'Islām il peccato originale sarebbe solo un errore commesso da Adamo ed Eva, ma essi, pentitisi, sarebbero stati perdonati da Dio, senza che il loro sbaglio si ripercuotesse sul genere umano.)

Si osservi che tutta questa discussione astrae dalla questione se una coppia di individui capostipiti dell'intero genere umano, foggiati direttamente da Dio come adulti dotati di santità, sapienza, impassibilità, invulnerabilità, immortalità sia effettivamente esistita per qualche tempo in una determinata area di questo pianeta. Se si risponde in senso negativo o altamente dubitativo, come sembra necessario alla luce di un'ermeneutica non candidamente fondamentalista del *Genesi*, diviene improponibile o altamente problematica l'idea della trasmissione di qualsiasi cosa (e non solo del peccato) attraverso il seme di Adamo: per poter trasmettere è infatti preliminare esistere.

1.3.3 *Scandali della redenzione estrinseca e della giustificazione per fede*

Dogma: poiché l'uomo *lapsus* (caduto) non può salvarsi né mediante l'osservanza della legge naturale, né mediante l'osservanza della legge mosaica, ma solo grazie ai meriti di Cristo, Cristo si è fatto uomo per la nostra salvezza; è morto per restaurare la natura umana votata alla perdizione in conseguenza della colpa di Adamo, liberarci dal giogo del diavolo e dal peccato originale; attraverso la morte in croce ci ha redenti dai nostri peccati e riconciliati al Padre con soddisfazione infinita, sovrabbondante rispetto ai demeriti dell'intero genere umano.

Dubbi:

- Non è chiaro, in generale, cosa significa che dei peccati vengono rimessi, perdonati, assolti. Sembra che: o c'è conversione del peccatore, che ripudia il male e si orienta al bene, e allora il Giudice semplicemente accerta il mutamento morale avvenuto, come potrebbe farlo qualunque spettatore bene informato; oppure la conversione non c'è, e allora la giustizia, anzi la verità, vieta di dichiarare non-peccatore il peccatore. Sembra, d'altra parte, impossibile, più ancora che ingiusta, una remissione o assoluzione consistente nel rendere non-peccatore un peccatore, convertito un non-convertito: qui si richiede un atto del soggetto stesso che può essere sollecitato, propiziato, invocato e non sostituito

dall'esterno. Una remissione o assoluzione che avesse efficacia costitutiva violerebbe la libertà umana e quindi il principio fondamentale dell'etica e della giustizia. È un caso di miracolo impossibile. Il perdono dei peccati da parte di Dio (agli adulti come ai bambini, ai capaci come agli incapaci di atti morali autonomi), e tanto più la giustificazione come effetto di una grazia santificante, è dunque un concetto diceologicamente tra i più oscuri.

- È conforme a giustizia che si sia giustificati per i meriti di un altro? La giustizia come stato dell'uomo giusto (ossia come integrità e amabilità etica) è bene "interno", che solo l'interessato può conferire a sé stesso: come si può attribuirla, ascriverla? come si può distribuire una giustizia altrui? Cosa significa che l'innocente merita per il colpevole? può l'innocente rendere non-colpevole il colpevole? E cosa significa che l'innocente espia per il colpevole? Cosa si penserebbe di un codice penale che prevedesse il ricorso esclusivo a volontari incensurati per scontare la pena meritata da altri?

- Che senso hanno i passi in cui si parla di redenzione della natura umana o del genere umano in quanto tali, e come si coordinano alla necessità di una giustificazione individuale? Perché Cristo non ha redento tutti gli uomini, come Adamo li ha perduti?

- È giusto che non bastino né la legge naturale, né la legge mosaica? Perché allora Dio avrebbe emanato l'una e l'altra, se osservandole non si evita la morte eterna?

- Che rapporti ci sono tra meriti personali e grazia ottenuta per mezzo di Cristo? La grazia non rende irrilevanti i meriti, e viceversa? Come rispetta, la grazia attuale, la libertà, e quindi il merito morale, se la stessa risposta positiva alla grazia è effetto della grazia? se è anatema chi si limita a dire che la grazia facilita l'atto libero meritorio, mentre bisogna dire che senza la grazia esso è impossibile?

- Cosa vuol dire che giustifica/salva la fede in Cristo? Iniziamo dalla tesi della *sola fides* (sola fede). Se la fede non è un merito morale, un'opera nel senso aborrito da Lutero, è giusto che salvi? E se invece è un merito, o è anche un merito, perché salva la fede e non salvano i meriti morali, per esempio le virtù dei filosofi o degli uomini onesti non cristiani?

- Passiamo alla tesi, cattolica e tridentina, che, come la fede senza le opere è morta e non salva, così d'altra parte le opere senza la fede non salvano. Cosa aggiunge esattamente la fede in Cristo alle opere? Perché non bastano, sullo sfondo del sacrificio redentivo di Cristo comunque noto al Padre, l'osservanza della Legge, la contrizione per i peccati e la riparazione delle offese, in particolare le opere della carità verso Dio e verso il prossimo (*Matteo* 22, 36-40; 7, 12; 25, 31-46; *Epistola di Giovanni* 4, 20-21) come nell'Antico Testamento e nel Regno di Dio prefigurato da Cristo nel Nuovo?

- Se la fede è necessaria alla salvezza, Dio può o esigerla come una prestazione o donarla. Siamo nel primo caso anche se Dio la offre come un dono, che però può essere rifiutato: la prestazione è la risposta di fede. Come evitare in questo caso che la fede sia un'opera, un merito? Se invece Dio non la esige, ma la dona e basta, o dona anche la risposta di fede, non è chiaro come un atteggiamento altamente personale possa essere donato; non è chiaro come questo dono possa non costituire un miracolo, estraneo o precluso alla morale; non è chiaro se sia la giustizia, e non piuttosto una benevolenza despotica, arbitraria, il criterio di questo donare; non è facile trovare giusto che il non beneficiario del dono sia punito o (se il termine in questo caso appare improprio) sia (pre)destinato alla perdizione. O dono della fede o perdizione, quali che siano le opere e le virtù: una diceologia davvero impressionante.
- Quanto detto di Cristo come redentore vale, con gli opportuni adattamenti, di Maria «corredentrice del genere umano» e dei santi.

1.3.4 *Scandali dell'ecclesiologia*

Dogma: l'appartenenza alla Chiesa come società fondata da Cristo, visibile e riconoscibile sul piano storico e culturale, gerarchica sotto l'ordine sacerdotale e monarchica sotto il successore di Pietro, è necessaria a tutti gli uomini per la salvezza; fuori dalla Chiesa cattolico-romana nessuna salvezza né redenzione dei peccati; pagani, ebrei, eretici e scismatici sono quindi esclusi dalla salvezza e dalla remissione dei peccati.

Dubbi:

- È giusto/etico l'*intra Ecclesiam salus* (che nella Chiesa ci sia salvezza)? Perché l'appartenenza alla Chiesa cattolico-romana dovrebbe giustificare?
- È giusto/etico l'*extra Ecclesiam nulla salus* (che fuori dalla Chiesa non ci sia salvezza)? Non dovrebbe giustificare la coscienza retta, che può mancare nell'adesione alla Chiesa cattolico-romana ed esserci in mancanza di adesione a tale Chiesa? Anche supposto che l'obbedienza al clero cattolico e al papa sia frutto di scelta profondamente coscienziosa sul piano intellettuale e spirituale, è giusto/etico che questa obbedienza sia più salvifica di un'altra ugualmente coscienziosa?

1.3.5 *Sacramenti della giustificazione*

Dogma: i sette sacramenti della nuova legge, per effetto dei quali ogni vera giustizia/giustificazione inizia, o iniziata si accresce, o perduta si recupera, conferiscono la grazia «per propria efficacia» e sono necessari alla salvezza.

Dubbi: È giusto/etico che la giustificazione passi necessariamente per i riti sacramentali? E che questi abbiano una efficacia collettiva, al di là delle disposizioni soggettive degli operanti? Cosa aggiungono di meritorio a queste disposizioni, e soprattutto come possono supplirle, se mancano? Non esige, la giustizia/santità di Dio, che i sacramenti non servano se c'è conversione del cuore, e se non c'è, ugualmente non servano?

Battesimo

Dogma: il battesimo, da effettuare obbligatoriamente con acqua naturale, è strettamente necessario per l'accesso allo stato di grazia soprannaturale e alla salvezza. Possono/devono battezzarsi anche i neonati, ed è battesimo «in remissione dei peccati», perché toglie con la rigenerazione il peccato mortale contratto con la generazione. I bambini che muoiono non battezzati, non avendo meritato di essere coeredi di Cristo, appartengono al diavolo e sono esclusi non solo dal regno dei cieli e dalla vita eterna, ma anche da ogni altro luogo di beatitudine. Non esiste, contro i pelagiani, luogo o stato intermedio, esente da colpa e da pena, tra il regno di Dio e la dannazione eterna. I bambini morti con il solo peccato originale vanno in un luogo dell'inferno dove scontano la sola pena della privazione di ogni gioia senza la pena ulteriore del fuoco. Lo stesso vale per gli adulti irresponsabili o che (per difficile ipotesi) non abbiano compiuto alcun peccato mortale personale.

Dubbi:

- È giusto/etico che il battesimo giustifichi? Può giustificare qualcosa che sia diverso da un atto (della volontà, del cuore) moralmente buono, da una scelta per Dio in quanto Santo? Sembra giusto/etico che: se c'è questo atto, il rito sia superfluo; se non c'è, il rito sia vano.
- È giusto/etico che il battesimo sia indispensabile alla giustificazione? che non ci siano alternative?
- Cosa aggiungono agli effetti della conversione del cuore la formula e l'acqua battesimali? In particolare, perché occorre obbligatoriamente l'acqua, in modo che né la formula da sola, né il battesimo con altro liquido procura la salvezza?
- È giusto/etico, se il peccato originale è vera colpa, che il battesimo giustifichi il feto, il neonato, il bambino, il demente, ossia coloro che non possono emettere un atto cosciente di conversione? Si possono rimettere i peccati a chi non si pente?

Il battesimo è il sacramento che, somministrato ai neonati, toglie loro il peccato originale cristiano. E l'unico che può togliere: perché certo non toglie quello antico, ebraico. I battezzati sono visibilmente affetti da ignoranza, concupiscenza, necessità di lavorare col sudore della fronte, dolore del parto, odio, crudeltà, vulnerabilità, malattia, disagio, morte (diciamo: sono affetti dalla condizione umana) come tutti gli uomini. Il battesimo, se toglie qualcosa, toglie solo il peccato originale cristiano. Non toglie nulla di verificabile: toglie solo un inverificabile. Lo toglie insieme con la sua conseguenza, altrettanto inverificabile: il precipitare del bambino nella parte dell'inferno dove c'è *poena damni* senza *poena ignis* (si veda il paragrafo 1.3.7). Il battesimo toglie quell'invisibile male che porta con sé, come conseguenza, quell'altro invisibile male. Opera solo nell'invisibile.

Ma nemmeno nell'invisibile il battesimo opera con piena efficacia. Dal momento che il peccato originale si trasmette ereditariamente *per propagationem seminis*, cioè attraverso lo sperma paterno, si dovrebbe ritenere che i genitori battezzati, in quanto ormai privi di peccato originale, non lo trasmettano ai figli. È quello che speravano, poverini, gli Armeni. Il papa, oculatissimo,

li ha molto energicamente smentiti. Anche i padri senza peccato originale trasmettono il peccato originale. E quindi anche i loro bambini hanno bisogno, per la loro salvezza eterna, del battesimo. Il battesimo toglie l'invisibile male, ma non l'invisibile attitudine a trasmettere ereditariamente l'invisibile male. I genitori maschi battezzati sono portatori sani di un'affezione soprannaturale gravissima che si trasmette, attraverso il concepimento, ai loro discendenti. Nessuna speranza di sradicare per sempre, con la vaccinazione o terapia genetica obbligatoria del battesimo praticata su tutta la popolazione mondiale, la piaga del Peccato originale. I medici soprannaturali non rischiano di rimanere senza lavoro.

Penitenza

Dogma: per diritto divino, per chi abbia peccato dopo il battesimo, è strettamente necessario alla giustificazione il sacramento della penitenza, che consiste nel pentimento sincero, nella confessione orale di tutti i singoli peccati mortali a un sacerdote dotato di giurisdizione, nella formula giudiziale del sacerdote che assolve solennemente, in una soddisfazione o riparazione.

Dubbi:

- Come per il battesimo. Sembra giusto che: se c'è la conversione del cuore, il sacramento sia superfluo; se non c'è, il sacramento sia vano. E desta scandalo che non ci sia salvezza senza confessione a un sacerdote, che il ricorso al sacramento, almeno col desiderio, sia indispensabile.

- È giusto che per la giustificazione e l'assoluzione non basti la contrizione naturale, occorra quella soprannaturale?

- Come funziona esattamente il congegno per cui il semplice pentimento fondato non sull'amore di Dio ma sul disgusto per il peccato o il timore dell'inferno, di per sé non giustificativo, se addizionato al sacramento basta alla giustificazione?

- Cosa aggiunge al merito morale l'«efficacia oggettiva» del sacramento, e in particolare il fatto che ad assolvere sia un sacerdote, e non un laico o una comunità? Cosa avviene dell'anima di colui che si confessa a un falso sacerdote, o a un sacerdote che sbaglia nell'assolvere? Cosa esattamente mancherebbe a colui che, sinceramente contrito, ottenesse l'assoluzione e l'imposizione della riparazione da un confessore automatico, ossia da un programma interattivo di informatica penitenziale messo a punto dai migliori moralisti cattolici, con risposte a un livello teologico e pastorale molto più alto di quello del confessore medio?

- Che senso ha, ancora una volta, che i peccati vengano assolti o rimessi da un'istanza esterna, quale che essa sia?

Unzione degli infermi

Dogma: per chi si trovi (incapace di confessarsi e) in grave, imminente pericolo di vita, può aversi remissione dei peccati e dunque giustificazione mediante il sacramento dell'unzione degli infermi, che consiste nell'unzione

delle parti principali del corpo del malato da parte di un sacerdote, con olio d'oliva benedetto, e nella pronuncia di formule assolutorie.

Dubbi:

- Come per il battesimo e la penitenza. Sembra giusto/etico che: se c'è conversione il sacramento non serva, se non c'è conversione il sacramento non serva.

- Perché solo l'olio d'oliva? perché solo se benedetto? cosa fa Dio se l'olio non è benedetto? perché il sacramento funziona solo se amministrato da un sacerdote?

- Se amministrata in aggiunta alla penitenza, l'unzione degli infermi sembra del tutto superflua; se amministrata a un malato incapace di intendere e di volere, l'unzione degli infermi sembra diceologicamente forse ancor più scandalosa del battesimo dei bambini, sebbene per motivi esattamente opposti: là veniva distrutto un peccato (mortale) che il peccatore non aveva commesso, qui vengono rimessi i peccati (anche mortali) che il peccatore non sconfessa. Là mancava un atto moralmente cattivo, qui manca un atto moralmente buono. Là veniva discolpato un non colpevole, qui viene discolpato un possibile colpevole.

1.3.6 *Scandali delle indulgenze*

Dogma: Le indulgenze sono remissioni della pena temporale (ossia da scontare durante la vita terrena o in purgatorio) dovuta alla divina giustizia per i peccati *attuali* (ossia compiuti personalmente e responsabilmente, anziché ereditari come il peccato originale). Il meccanismo è: tolta la colpa mediante un sacramento della giustificazione (penitenza, unzione degli infermi), viene tolta la pena mediante l'indulgenza. Le indulgenze vengono concesse attingendo al «tesoro della Chiesa», un *caveau* in cui sono custoditi i meriti di Gesù Cristo (ossia tutte le gocce del suo sangue oltre la prima, che, in quanto unita al Verbo, era già più che sufficiente a salvare l'intero genere umano), di Maria madre di Dio e di tutti i santi. Le chiavi di questo tesoro appartengono al papa e (con limiti, e in riferimento ai loro sudditi) ai vescovi. Le indulgenze possono essere versate (per così dire) sui conti correnti diceologici sia dei vivi sia dei defunti. Il dogma sulle indulgenze è tra i più solennemente definiti e fermamente ribaditi dal magistero pontificio e conciliare e dal diritto canonico.

Dubbi:

- Con la dottrina delle indulgenze si raggiunge un punto estremo di estrinsecismo diceologico: imputazione totalmente esterna di meriti totalmente altrui.

- Sembra strano che tolta la colpa sia ancora dovuta una pena. Perché un non-più-colpevole deve ancora essere punito? Non dovrebbe valere *nulla poena sine culpa*? Inoltre sembra strano che una parte (minima) dei meriti serva a togliere la colpa, un'altra (molto maggiore) venga conservata chiusa nel tesoro per togliere le pene.

- Perché centellinare il tesoro costituito dal sangue di Cristo, utilizzandolo solo in minima parte? Non è una gestione poco accorta, e in questo senso ingiusta, del tesoro stesso?

- O le opere richieste per concedere l'indulgenza (visite a santuari, elargizioni di denaro) sono in sé meritorie, e allora non occorre concedere l'indulgenza o così chiamarla; o non sono in sé meritorie, e allora non c'è motivo di richiederle.

- C'è sicuramente una parte di vero nell'opinione condannata di Miguel de Molinos, secondo cui soddisfare la giustizia divina con opere meritorie dettate dall'amore è meglio e più gradito a Dio che avvalersi delle indulgenze schivando la croce.

1.3.7 *Scandali dell'escatologia*

Chiaramente è questo il punto decisivo della diceologia. La giustizia divina va infatti misurata sull'assetto finale delle cose previsto e approvato e, anzi, posto in essere fin dall'inizio dal *fiat* creatore di Dio onnipotente e supremamente giusto. Esamineremo successivamente i dogmi dell'inferno, del purgatorio e del paradiso.

Inferno

Dogma: L'inferno è una pena eterna comminata per i peccati «mortali» dell'uomo. Essa consiste appunto nella morte eterna, ossia in una vita cosciente interminabile priva della visione di Dio e di ogni altra forma di beatitudine (*poena damni*), abbinata o no al tormento anche fisico del fuoco (*poena ignis*).

La morte eterna con semplice *poena damni* è dovuta, secondo giustizia, a tutti i concepiti di donna che abbiano vissuto col solo peccato originale, in pratica a tutti i feti, neonati e bambini innocenti, e a tutti gli adulti immuni dal peccato mortale personale, morti senza il battesimo cristiano.

La morte eterna con anche *poena ignis* è dovuta, secondo giustizia, a tutti gli uomini che abbiano commesso un peccato mortale attuale non assolto, ossia non trattato con uno dei sacramenti della giustificazione necessari per la salvezza (battesimo degli adulti, penitenza o unzione degli infermi) validamente amministrato da sacerdoti cattolici.

La giustizia divina esige dunque, dopo il peccato di Adamo e la salvezza portata da Cristo, la morte eterna di tutto il genere umano eccettuati i bambini battezzati cristianamente e gli adulti cattolici osservanti che non abbiano commesso peccato mortale o ne siano stati assolti tempestivamente dal clero.

Dubbi: in generale, l'inferno è il punto che fa nascere più scandalo nella diceologia cattolica e cristiana. L'idea di una pena eterna è talmente orribile da far arretrare tutti gli animi aperti alla compassione o anche sensibili alle critiche moderne contro la pena di morte, la pena crudele o l'ergastolo. Entro la tenebra spaventosa che essa allarga sull'intero progetto creativo di Dio si possono comunque ritagliare alcune osservazioni puntuali, che in nessun modo esauriscono l'orrore della prospettiva nel suo insieme presa sul serio.

- Nessun atto per quanto grave, neppure compiuto con lucidità angelica, può meritare una pena eterna (ingiustizia come non proporzionalità tra gravità della colpa e gravità della pena).
- Meno ancora può meritare una pena eterna un non-atto come un peccato o reato ereditario.
- L'argomento che è infinita l'offesa perché è infinito l'offeso, cioè Dio, porterebbe a considerare infinito e quindi mortale ogni peccato.
- È contraria ai principi più avanzati del diritto una pena che in nessun modo tenda alla rieducazione/riabilitazione del condannato. L'inferno è anticostituzionale (mi riferisco alla Costituzione italiana, per cui «le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato»). Cumula la doppia anticostituzionalità della pena capitale (morte eterna) e del peggiore ergastolo pena a vita, senza pedagogia di riscatto.

Per un'analisi più approfondita, si veda la dissezione giuridica dell'inferno presentata nel capitolo 2.

Purgatorio

Dogma: le anime di coloro che muoiono in stato di grazia, ma con colpe veniali o comunque pene temporali non ancora pienamente espiate, vengono detenute nel purgatorio, un luogo destinato a scomparire, dove vengono torturate col fuoco ma sono ormai sicure della salvezza. Non più in condizione di meritare, possono tuttavia essere aiutate dai suffragi dei vivi: opere meritorie, elemosine, indulgenze, offerte del sacrificio della messa.
Dubbi:

- Sembra diceologicamente strana questa condizione totalmente passiva, in cui, senza meritare, si diviene tuttavia più degni del cielo. O l'afflizione subita rende migliori, e allora è un merito; o non è un merito, e allora non giustifica interiormente, eticamente.
- Sembra anche molto strano che venga rimessa dai sacramenti la pena eterna, non quella temporale: dovrebbe essere rimesso ogni tipo di pena, o nessuno. Ma forse più strano ancora è che una volta rimessa la colpa rimanga la pena; dottrina, sia detto incidentalmente, nociva sul piano storico per come si presta a favorire la venalità del clero, unico a poter applicare ai defunti il tesoro delle indulgenze e il sacrificio della messa.
- Sull'efficacia dei suffragi altrui si veda quanto espresso a proposito della redenzione estrinseca e delle indulgenze.
- Un dubbio non meno grave riguarda il concetto stesso di purgatorio nel caso di coloro che, pur privi di veri e propri peccati, tali da giustificare una purgazione afflittiva col fuoco, siano peraltro immaturi sul piano della santità e dell'amore: come da un lato i feti e gli infanti morti prima di essere divenuti veri soggetti morali, dall'altro i semplici benpensanti mediocri, i conformisti vissuti e morti senza infamia

> e senza lode. Per tutti costoro sembra eccessiva o errata una purgazione, ma prematura o immeritata e sproporzionata la vera e propria beatitudine, che è necessariamente anche uno stato glorioso di santità. Non è ridicolo il concetto di gloria dei commendatori cattolici? E forse tutti o quasi tutti gli uomini dabbene sono, a diversi livelli, in una condizione simile a quella dei commendatori. Sembra allora necessario, secondo giustizia, più un "evolutorio" che un semplice purgatorio, ossia un tempo intermedio che consenta una crescita spirituale ulteriore rispetto a quella conosciuta nella vita terrena, quindi un tempo in cui sia possibile, contro la dottrina cattolica, ulteriormente meritare e incrementare la carità. Un evolutorio così inteso sarebbe l'equivalente funzionale delle reincarnazioni karmiche esigite, a buon diritto, dalle diceologie orientali.

Paradiso

Dogma: gli uomini redenti da Cristo e destinati alla salvezza, ossia i battezzati di fede cattolica ai quali siano stati rimessi sacramentalmente i peccati attuali e che abbiano scontato interamente la relativa pena temporale sulla terra o in purgatorio (in una parola: la Chiesa), vengono ammessi alla beatitudine divina e regnano eternamente con Dio.

Dubbi: praticamente tutti quelli sollevati fin qui, specialmente quelli contro il clericalismo della visione complessiva. L'inadeguatezza di ogni vita umana a meritare Dio, e la connessa necessità che Dio intervenga con una grazia soprannaturale elevante, che nella maggior parte dei casi sa di miracolo etico, ripugna comunque meno che nel caso dell'inferno, perché un miracolo che superi la giustizia dei meriti in direzione della bontà ripugna meno di uno che la superi in direzione della spietatezza, una grazia elevante meno di una grazia nera sprofondante, l'abisso Dio-paradiso meno dell'abisso Dio-inferno. È ufficialmente condannata la dottrina dell'*apocatàstasi*, ossia l'ipotesi che alla fine anche gli angeli e gli uomini dannati si salvino. Ma resta a inquietare le coscienze; almeno come possibilità offerta dalla misericordia (ma preferirei dire senz'altro dalla giustizia) di Dio agli spiriti ribelli, la reintegrazione nel paradiso può sola superare le obiezioni precedentemente formulate. Non è nostro compito qui proporre nuove sintesi; dobbiamo constatare che il modello cattolico quale l'abbiamo definito la esclude.

Limbo

Questo sito infernale (sappiamo che non è una terza cosa tra purgatorio e inferno, ma uno strato superficiale dell'inferno) serve come scappatoia diceologica per evitare ai bambini morti non battezzati, affetti dal solo peccato originale, non la meritata dannazione eterna come privazione di ogni bene (*poena damni*, il dantesco «duol sanza martiri»), ma almeno il supplizio della combustione fisica senza fine (*poena ignis*).

Anche il limbo deve essere duramente criticato come antigiuridico, antietico e antipedagogico. Il limbo è un "conservatorio", dove l'anima viene per sempre immobilizzata. Nel limbo non avviene alcun progresso: è una condanna a un'eterna condizione negativa immutabile. È antigiuridico per i soliti motivi: infinità della pena a fronte della finitezza della colpa; natura non

rieducativa della pena stessa; mancanza di imputabilità/responsabilità del condannato, incapace di intendere e di volere; mancanza di ogni comportamento attivamente peccaminoso del condannato stesso; eccetera. Ugualmente insostenibile l'idea che la condanna in base al peccato ereditario possa essere tolta con il battesimo, cioè con versamento di acqua e pronuncia di parole magiche. Come ogni sacramento, il battesimo è privo di effetti sovrumani in qualsiasi modo osservabili. Non si vede come un Dio di giustizia, se esistesse, potrebbe assegnare un destino eterno (eterno!) radicalmente diverso ai bambini battezzati e ai bambini non battezzati. L'idea che un peccato possa essere «tolto» da atti estrinseci è del tutto contraria alla morale.

(L'idea del limbo è stata recentemente messa in discussione dalla Chiesa, che nel corso della sua storia ha cambiato tante posizioni, spesso in modo lento e sotterraneo. Un documento della Commissione teologica internazionale approvato da Benedetto XVI e pubblicato il 19 aprile 2007 afferma infatti, seguendo un'indicazione suggerita da Giovanni Paolo II e ribadita dai teologi del Vaticano II, che il tradizionale concetto di limbo riflette una «visione eccessivamente restrittiva della salvezza».)

1.3.8 *Problemi di teodicea*

Tutto quanto detto fin qui astrae dal problema se un progetto di Storia dell'Essere che contempli la morte eterna della maggior parte delle creature umane e forse delle stesse creature angeliche sia compatibile con gli attributi di bontà e potenza infinite tradizionalmente riconosciuti a Dio e fortemente accentuati da molti passi caratteristici della «buona novella» evangelica. Quale padre umano metterebbe al mondo un figlio sicuramente destinato all'inferno (sia pure, per ipotesi, meritandolo)? Meglio sarebbe per lui non essere mai nato. La cosa è tanto più grave se è vero che in Dio l'alfa e l'omega sono simultanei, per cui Egli non solo sa, ma pone fin dall'inizio i suoi figli dannati dentro l'inferno, sia pure in base a loro peccati mortali originali o attuali; se è vero, in altre parole, che Egli crea tutta la storia in una volta sola, crea l'*éschaton* (il destino finale del mondo), e dunque l'inferno, già nel primo istante della sua paternità.

1.3.9 *Problemi distributivi*

Oltre che dalla teodicea, questa trattazione astrae dai problemi di giustizia *distributiva* (giustizia che regola i rapporti tra la società e i suoi membri), certo molto meno essenziali rispetto a quelli di giustizia *retributiva* (giustizia a carattere individuale, che assegna sanzioni o ricompense in base a peccati o meriti):

- è giusto, in generale, che alcuni si salvino, altri no?
- è giusto, in particolare, che ad alcuni venga almeno proposta l'opzione cattolica, e ad altri no?
- che alcuni bambini vengano battezzati, partecipando quindi dei meriti di Cristo, e altri no?

- che alcuni peccatori cattolici riescano a confessarsi in tempo, salvandosi anche senza contrizione, altri no? a ricevere l'unzione degli infermi, altri no?
- che alcuni abbiano delle opportunità di sviluppo morale e spirituale massimo, altri no?

Questi problemi vengono qui lasciati sullo sfondo, ma deve essere sottolineata la loro rilevanza psicologica e diceologica nel quadro di un'ipotesi creazionista per cui Dio è onnipotente e provvidente, quindi in grado di gestire al meglio, pur rispettando la libertà, il processo storico.

1.4 VIE D'USCITA ERMENEUTICHE?

L'imputazione di un peccato meritevole di morte eterna a ciascun membro del genere umano a causa di un peccato commesso dal capostipite e trasmesso *per propagationem seminis*; la necessità, per la redenzione da quel peccato, dell'opera di un salvatore; la necessità dell'appartenenza alla Chiesa cattolica e del ricorso ai suoi riti (in particolare, ai sacramenti del battesimo con acqua e della penitenza amministrata esclusivamente dai sacerdoti) per avere accesso alla redenzione ed essere giustificati davanti a Dio; la commisurazione di una pena senza termine e senza funzione di rieducazione e riconciliazione (l'inferno) ai colpevoli di peccato originale o di uno dei tanti peccati attuali gravi: questo modello diceologico, solennemente definito e ribadito dal magistero non per un secolo o due ma lungo l'intera storia del cattolicesimo, da prima del concilio di Cartagine fino alle soglie dei nostri giorni (lo chiamerò qui di seguito, per brevità, *il modello cattolico*), appare in radicale contrasto con i principi della ragione etica e giuridica universalmente accettati almeno in Occidente. Alla luce di questi principi il modello, preso alla lettera e sul serio, appare come uno *scandalo* o un *mostro*.

Di fatto, la teologia cattolica di questi ultimi decenni nella sua grande maggioranza si muove in direzione di una revisione, anche drastica, del modello cattolico. I fedeli, clero e laici, quando si leggono loro i testi cartaginesi, fiorentini o tridentini sulla morte eterna dei non cattolici rispondono praticamente tutti: «ma non ci crede più nessuno». I teologi producono teorie ingegnosissime che conducono allo stesso risultato. E molti, sia i progressisti sia i tradizionalisti di tipo lefevriano, sostengono che lo stesso concilio Vaticano II, notoriamente suscettibile di diversissime interpretazioni, abbia assecondato in pieno le nuove tendenze. Il processo è affascinante: si tratta, per lo spettatore imparziale, di un vero e proprio giallo intellettuale. Occorre infatti smantellare e sostituire un impianto preciso, articolatissimo e coerente nei secoli, rispettando vincoli rigorosi quali il richiamo al Vangelo e il postulato che il magistero, divinamente assistito, non può né discostarsi dal Vangelo stesso né contraddirsi nel tempo. Dal punto di vista della teoria ermeneutica, e del tutto indipendentemente dai contenuti, il metodo (o il risultato) non può non essere la più sensazionale svalutazione della lettera (a favore di *altro*) che si ricordi.

Non è possibile penetrare nei meandri del dedalo ermeneutico e speculativo costituito dalle centinaia di pubblicazioni cattoliche concernenti tutti i singoli punti del modello. Mi limito ad alcune considerazioni di metodo.

Si possono distinguere una revisione apertamente correttiva e una revisione per via interpretativa.

Quella correttiva consiste nel sostenere che la verità cattolica è altra da quella significata nei testi del magistero.

La revisione interpretativa consiste nel sostenere che i testi del magistero significano in verità altro da quello che dicono presi alla lettera, e può avvenire principalmente in due modi: attraverso un'interpretazione soggettivo-storica e attraverso un'interpretazione oggettivo-evolutiva.

- La prima interpretazione consiste, semplificando, nel risalire dai testi alla mente degli autori del testo. Può portare a revisione se si accerta che gli autori, soggettivamente, intendevano, *in verità*, *altro* da quello che dicono i testi presi alla lettera. Questa via, nel caso dei dogmi magisteriali, è impercorribile. Tutto indica che i papi e i concili erano lucidissimi e intendevano precisamente e integralmente quello che hanno detto. Lo si desume dallo stile, controversiale e analitico allo spasimo. Lo si desume dal genere letterario (definizione solenne che chiude un dibattito). Lo si desume ancor più dal fatto che praticamente sempre vengono espressamente condannate le proposizioni che negano o modificano le proposizioni enunciate dal magistero. Ora, l'interpretazione può fare molte cose; ma non può far sì che sia fondato ritenere che un concilio che ha detto che i sacramenti sono necessari alla salvezza e ha condannato chi dica che i sacramenti non sono necessari intendesse, nella propria «vera» mente, che i sacramenti non sono necessari.

- Rimane la via della revisione attraverso un'interpretazione oggettivo-evolutiva. Gli autori storici dei testi intendevano precisamente quello che dicono i testi presi alla lettera; ma *in verità* i testi, letti *oggi*, significano altro. È questa la via di revisione senz'altro più percorsa; anzi di fatto forse l'unica percorsa e percorribile da tutti coloro (teologi, filosofi del diritto, antropologi) che vogliono conciliare la (una qualche) autorità almeno dei testi con la (una qualche) accettabilità di significati. Il prezzo da pagare per queste acrobazie ermeneutiche è il dover ammettere che l'interprete la sa più lunga dell'autore sacro e gli spiega cosa egli (l'autore sacro) veramente pensa.

La portata dei diversi tipi di revisione (tra i quali quello correttivo risulta, di fatto, il più conforme alla probità intellettuale, il più leale) appare comunque fondamentalmente la stessa: la verità cattolica non è quella dei testi magisteriali presi alla lettera e non è quella intesa dagli autori dei testi e dai papi e concili successivi che a quei testi si sono, confermandoli, richiamati per secoli. Quindi, con qualche evangelica brutalità («Il vostro parlare sia: sì? sì; no? no»): siccome la verità di Dio non cambia con i secoli, i contesti e le mentalità, questa verità era fin dall'inizio, e cioè anche nel momento in cui quei testi dogmatici venivano prodotti, altra da quello che i testi dicono; e dunque gli autori dei testi, allora, hanno sbagliato. Hanno sbagliato nel contesto, nel loro tempo, nella loro mentalità; hanno sbagliato con le migliori (forse) intenzioni; ma hanno sbagliato. Il grande giallo intellettual-ermeneutico, visto ai raggi X, sembra comportare questo.

Sempre, naturalmente, che sia vero, fattualmente, che nella Chiesa di oggi (laici, teologi, magistero) alla lettera degli enunciati dogmatici del modello

diceologico cattolico non creda più nessuno. In questo caso resta per terra, vuoto carapace, il dogma come inteso dal vecchio magistero: spoglia di un vivente storico capace di sorprendenti mutazioni. In caso contrario c'è tuttora una salda presenza dei vecchi significati tridentini. Se la revisione passa definitivamente, il risultato, dal punto di vista della teoria ermeneutica, sarà, ripeto, la più sensazionale svalutazione della lettera che la storia ricordi. E se è vero (come tutto indica) che il magistero ha sempre inteso lucidamente e alla lettera quello che ha detto, il risultato, dal punto di vista teologico ed ecclesiologico, non potrà non essere un drastico ridimensionamento dell'autorità magisteriale anche in tema di fede e di costumi.

1.5 DIFESE TIPICHE E REPLICHE BREVI

Difesa: Bisogna riportare i testi al contesto. In altre parole: storicizzare.
Replica:

- Non basta genericamente dire: riportiamo i testi al contesto. Non è affatto sicuro che riportati al contesto i dogmi si capovolgano nel proprio contrario o assumano significati diversi. Per esempio, che «il peccato originale si trasmette *per propagationem seminis*» (contesto antipelagiano) diventi «il peccato originale si trasmette per imitazione» (tesi pelagiana); che «i bambini non battezzati vanno all'inferno» (contesto antipelagiano) diventi «hanno una sorte intermedia di beatitudine naturale» (tesi pelagiana); che «i non cattolici vanno all'inferno» (contesto fiorentino e tridentino antiscismatico e anti-eretico) diventi «anche gli scismatici e gli eretici possono salvarsi»; che «i sette sacramenti sono tutti istituiti da Gesù, sono i soli sacramenti e sono indispensabili alla salvezza» (contesto antiluterano) diventi «i sette sacramenti non sono tutti istituiti da Gesù e non sono indispensabili alla salvezza» (tesi luterana). In genere il riportare il testo al contesto non migliora, ma peggiora la situazione: per esempio, perché quello che noi vorremmo far dire ai testi scandalosi viene esplicitamente condannato e anatemizzato, è proprio l'eresia bersaglio delle dichiarazioni magisteriali (pelagianesimo, origenismo, protestantesimo, liberalismo, modernismo, eccetera).

- Proprio papi e concili considerano le dichiarazioni dei loro predecessori come verità in sé, atemporali, valide alla lettera e al di sopra di ogni contesto; per cui in un certo senso è eretica anche proprio l'idea di relativizzare i testi ai contesti.

- Quasi tutti i dogmi citati in questo capitolo sono stati affermati e ribaditi per 15 secoli o più, nei contesti più diversi.

- Che senso preciso avrebbe sostenere che una proposizione perfettamente chiara è vera nel suo contesto, falsa oggi e in sé? Che senso ha essere veri-nel-contesto se si è falsi in sé? In che senso è vero qualcosa che non corrisponde alla realtà divina, che dice il contrario di come stanno effettivamente le cose? Quali sono le virtù logiche del contesto?

Difesa: Il magistero non è tutto: ci sono il Vangelo e i teologi. E nello stesso magistero c'è il Vaticano II.

Replica: O il resto (Vangelo, teologi, Vaticano II) conferma la diceologia Denzinger, e allora gli scandali rimangono anzi si accentuano tragicamente. Oppure la smentisce, e allora nasce lo scandalo della contraddizione e il problema del valore del magistero papale e conciliare di 15 secoli (che si rivela anti-evangelico, anti-teologico, anti-Vaticano II).

Difesa: Il magistero non è tutto: c'è l'esperienza di fede vissuta. Il cristianesimo non è un dogma, è una forza santa.

Replica: Si cade in (o si sale a) una sorta di anti-intellettualismo, di pragmatismo o prassismo spirituale. A parte il fatto che è una posizione condannata (si vedano le dichiarazioni antimoderniste), resta il problema che: o la fede vissuta conferma/smentisce i dogmi (e siamo come al punto precedente), o è tutt'altra cosa, e allora è legittimo sostenere che le dichiarazioni magisteriali sono inutili/nocive, o che non andavano fatte.

Difesa: Gli autori dei testi (papi, concili) intendevano altro da quello che hanno detto (interpretazione soggettiva).

Replica:

- È decisamente smentito dai fatti. Via non percorribile.
- E comunque: cosa hanno inteso dire, di fatto? L'onere di spiegarlo, e di argomentare la spiegazione, incombe interamente su chi sostiene che gli autori intendevano altro da quello che hanno detto. Fino a (rigorosa) prova contraria, si deve presumere che papi e concili sapevano quello che dicevano e lo intendevano. Altrimenti sarebbero o incoscienti, o incapaci a esprimersi, o ipocriti/bugiardi.

Difesa: Gli autori intendevano proprio quello che hanno detto, ma i testi significano in verità altro da quello che significano presi alla lettera e per i loro autori (interpretazione oggettiva: per esempio allegorica, filosofica, esistenziale, demitizzante). I testi sono veri, ma con altro significato, in altro modo, su un altro piano.

Replica:

- O il significare in verità altro non implica la falsificazione dei dogmi, e allora i dogmi sono o possono essere veri, e gli scandali rimangono; oppure questo significare altro implica la falsificazione dei dogmi.
- Supponiamo che il significare-altro non implichi né la conferma, né la falsificazione dei dogmi. Per esempio: «A causa del peccato di Adamo, tutti gli uomini meritano, per giustizia, la morte eterna» significa «solo», o «in verità»: «Dio è infinitamente santo», «Una distanza infinita, non superabile con alcun merito naturale, separa l'uomo da Dio». Oppure: «Fuori della Chiesa cattolica romana non c'è salvezza» significa «in verità»: «Tutti gli uomini di buona volontà fanno parte in qualche modo della Chiesa cattolica romana». Sono certamente significati dei testi diversi da ciò che intendevano i loro autori, e che almeno apparentemente non affermano né negano il dogma scandaloso. Sembra molto arbitrario il conferimento del significato altro da quello inteso

dalla suprema autorità magisteriale. È inoltre difficilissimo riformulare il dogma scandaloso dandogli un significato che non implichi nulla rispetto a quello scandaloso. Per esempio, dire «Tutti gli uomini di buona volontà fanno parte in qualche modo della Chiesa cattolica romana» sembra implicare che tutti gli uomini di buona volontà si salvano, e che dunque è falso ciò che i padri conciliari e i papi hanno inteso. Oppure, dire «Una distanza infinita separa l'uomo da Dio» sembra confermare che secondo giustizia tutti gli uomini meritano la morte eterna, sia pure non necessariamente in base a un peccato del primo uomo ereditato geneticamente.

Difesa: Dio è mistero, ineffabile, irrappresentabile, inoggettivabile. I testi dogmatici dicono di Dio cose che non si possono dire.
Replica:

- Anche qui: Dio è ineffabile, ma su di Lui sono state dette delle cose precise, che come tutte le cose precise sono o vere o false. Allora: le cose che, concediamolo, era meglio non dire, come sono: vere o false? I bambini non battezzati vanno o no all'inferno?

- Concesso (certo con riluttanza) che il magistero abbia detto cose precise né vere né false, quindi non sbagliate: ha comunque sbagliato per il fatto di dire qualcosa (e qualcosa di straordinariamente preciso e articolato) su ciò o su Colui che è ineffabile. È comunque un errore, e grave, parlare di ciò che non si sa, o dire cose prive di senso (anche se logicamente hanno un senso precisissimo). È un errore non solo il falsi-, ma anche il vani-loquio. E in ogni caso: commetteremmo lo stesso errore noi sostenendo per esempio che i non cattolici si salvano o che i sacramenti non sono indispensabili. Di ciò di cui non si può parlare, è meglio tacere. Fine della teologia.

Difesa: Non sono dogmi definiti, protetti da infallibilità.
Replica: Questo punto è stato lasciato per ultimo, in quanto alternativo a tutte le altre vie d'uscita. Se infatti i testi utilizzati non sono dogmi, e dunque possono tranquillamente essere falsi, allora le difese precedenti diventano quasi inutili. Non occorre affannarsi tanto intorno a dogmi scandalosi che non sono dogmi. Ma:

- Al solito: quei non-dogmi sono, di fatto, veri o falsi? A ogni buon fine, è meglio sapere se in certe condizioni si va o non si va all'inferno. Rimane la legittima curiosità. Tanto meglio, certo, se il non-dogma scandaloso è falso. Ma se, per caso, pur non essendo un dogma, fosse vero? Se si andasse comunque davvero all'inferno? Se il magistero, pur non producendo un vero e proprio dogma, ci avesse azzeccato?

- Se sono dei non-dogmi, basta dirlo. Perché tanti obiettanti dicono che sono non-dogmi e tuttavia si affannano anche lungo le altre vie? Se si ammette per esempio che i testi sul peccato originale e sull'inferno non sono dogmi, che bisogno c'è di affannarsi ad attribuire loro significati altri? È antiestetico tutto questo affastellamento di argomenti.

- Se non è magistero infallibile e vincolante l'insegnamento solenne e diuturno, corredato da anatematizzazioni, dei papi e dei concili in materia di fede e costumi, non è chiaro cosa lo sia, e il fedele è ampiamente libero di pensare con la propria testa. Se i dogmi magisteriali non sono nel Denzinger, dove sono? E non sono precisamente i "dogmi Denzinger" lo specifico cattolico rispetto al generico cristiano e agli specifici ereticali? Dove sta il cattolicesimo?

In conclusione: tutte le vie d'uscita presuppongono che la diceologia cattolica come l'ha intesa il magistero è inaccettabile. Non ho ancora incontrato un solo cattolico che abbia detto: sì, i bambini non battezzati, gli eretici e i cattolici che non si confessano a un sacerdote meritano l'inferno e il Dio di giustizia annunciato da Cristo li ha, per bocca del magistero, condannati alla morte eterna. Argomento *ad hominem*: se c'è qualcuno che sostiene che uno solo dei dogmi menzionati in questo capitolo non è, per quello che dice alla lettera e che il magistero ha inteso, cattolico e vero e reale, si faccia avanti.

2 DISSEZIONE GIURIDICA DELL'INFERNO

2.1 PROBLEMI DI ESISTENZA E DI OGGETTO

L'inferno, come il paradiso e ogni altro sito escatologico, ha il guaio di non essere mai stato visto in modo da poterlo additare a qualcun altro, ed è gravato dai problemi di concepibilità ontologica (dai *kōan*, nella terminologia buddista) che affliggono in genere gli enti immateriali e in specie le persone immateriali. È almeno possibile, se non verosimile, che enti materiali sostanziali personali quali Dio, gli angeli del paradiso, i diavoli dell'inferno, gli uomini-anima del paradiso purgatorio e inferno non esistano. Ed è verosimile, se non certo, che enti immateriali sostanziali non personali, come il fuoco e altri strumenti di tortura escatologica, non esistano. Posto che esistano, tutti questi enti sono comunque così irrappresentabili da giustificare il precetto (per esempio buddista, empirista, kantiano, wittgensteiniano) di mantenere su essi un nobile silenzio.

Mi occuperò dunque di inferno solo sotto profili diceologici, attinenti cioè alla valutazione, tralasciando la questione se l'inferno sia uno stato di cose reale, voglio dire indipendente, nell'esistere, da quello che tu o io pensiamo. Mi chiederò solo se, o in che senso, è etico e giuridicamente giusto, punire con l'inferno.

Obiezione: perché occuparsi del valore di qualcosa di irrappresentabile che verosimilmente non esiste di fatto?

Risposte:

- l'inferno esiste in molte menti umane che lo credono esistente o comunque ne hanno terrore;
- l'inferno irrobustisce straordinariamente il potere dei capi di molti sistemi religiosi sugli animi e sui portafogli (a volte sui corpi) umani; ora, è bene che il potere venga controllato;
- molte discipline che si occupano di enti ipotetici sono feconde di risultati utili a conoscenza e modellazione del mondo reale: la critica assiologica dell'inferno potrebbe essere utile alla critica di istituzioni giuridiche terrene che presentassero tuttora tratti infernali.

Quanto all'oggetto, l'inferno di cui mi occuperò sarà principalmente quello cattolico, sia perché nei contenuti è uno dei più spaventosi, sia soprattutto perché è il solo di cui consta con certezza, in base a esplicite dichiarazioni dogmatiche, l'eternità; il solo definito *definitivo*. Ci sono inferni blandi, come l'Ade greco-romano o lo *sheol* ebraico, inferi piuttosto che inferni, luoghi bui e desolati ma senza torture nei quali ci si trova quasi più perché si è morti che perché si è cattivi; inferni di deprivazione. E ci sono inferni anche spaventosi, come alcuni tra quelli induisti o buddisti, ma temporanei ed "evolutorii", funzionali cioè al catabolismo di scorie karmiche in un quadro reincarnazionista. Gli inferni cristiani (a cominciare, come vedremo, da quello di Gesù)

sono tutti inferni spaventosi, di atroce tortura; ma almeno alcuni, segnatamente quello di Origene e di altri teologi ortodossi (non seguiti, ma neppure condannati dalla gerarchia magisteriale orientale), si consumano, alla fine del tempo, nell'*apocatàstasi*: la grande reintegrazione, il grande ripristino per cui tutte le creature, anche le cadute intelligenze angeliche, vengono vittoriosamente riportate all'originaria intenzione di Dio, quella del suo «essere tutto in tutti». L'apocatàstasi è stata ufficialmente condannata dai papi romani, Vigilio nel VI secolo, Giovanni Paolo II nel 1992; la porta della speranza è stata chiusa. Ma anche se mancasse l'esplicita condanna della tesi contraria, basterebbe la diuturna affermazione magisteriale, teologica e pastorale, a sancire eterno e senza speranza l'inferno cattolico.

Concentriamoci allora, anche per la sua millenaria enorme presenza storica nell'area culturale cui apparteniamo, sull'inferno cattolico, sull'inferno agostiniano-romano.

2.2 L'INFERNO CATTOLICO

Il dogma può essere agevolmente ricostruito in base all'indice sistematico del Denzinger (D): è semplice e ben chiaro. L'inferno è una pena eterna comminata per i peccati «mortali» dell'uomo, che sono da un lato il peccato originale o ereditario, dall'altro i peccati attuali. La pena consiste appunto nella apparentemente ossimorica, in realtà appropriatamente denominata, *morte eterna*: una vita cosciente interminabile priva della visione di Dio e di ogni altra forma di bene (*poena damni*), abbinata o no al tormento anche fisico del fuoco (*poena ignis*). La morte eterna con semplice pena *damni* è dovuta secondo giustizia, ed effettivamente somministrata, a tutti i concepiti di donna che abbiano vissuto col solo peccato originale, in pratica a tutti gli embrioni, feti, neonati e bambini vissuti senza raggiungere l'età della ragione, e a tutti gli eventuali adulti vissuti santamente, nel senso di serbatisi eroicamente immuni da ogni peccato mortale personale, ma senza aver ricevuto il battesimo cristiano e dunque col peccato originale. La morte eterna con anche pena *ignis* è dovuta secondo giustizia, ed effettivamente somministrata, a tutti i non cattolici-romani, compresi i cristiani battezzati ed eroicamente virtuosi ma eretici (come i protestanti) o scismatici (come gli ortodossi), e a tutti gli uomini, anche cattolici, che abbiano commesso un peccato mortale attuale non assolto, ossia non trattato con uno dei tre sacramenti necessari per la salvezza (battesimo degli adulti, penitenza, unzione degli infermi) validamente amministrato da sacerdote cattolico.

La perfetta giustizia esige infatti, dopo il peccato di Adamo e la salvezza portata da Cristo, la perdizione eterna di tutto il genere umano, con la sola eccezione dei concepiti battezzati cristianamente morti prima di raggiungere l'età della ragione, e degli adulti cattolici-romani osservanti che o non abbiano commesso peccato mortale o ne siano stati assolti tempestivamente dal clero cattolico-romano.

I peccati che, se compiuti con piena coscienza, meritano, a giudizio della Chiesa docente, la morte eterna sono molti, per esempio:

- disprezzare deliberatamente un rito della Chiesa, le cerimonie dell'esorcismo e del catechismo o dell'acqua battesimale (D 665);

- disprezzare, essendo cristiani, il ricorso ai sacramenti della cresima, della penitenza, dell'unzione degli infermi, del matrimonio (D 669);
- violare il precetto festivo, anche senza disprezzo (D 1202);
- rompere il digiuno prescritto dalla Chiesa, anche senza disprezzo o ribellione (D 1123);
- compiere le osservanze legali dell'Antico Testamento, in particolare farsi circoncidere, anche senza riporre in esse speranza (D 712);
- masturbazione, sodomia e bestialità (D 1124);
- commettere copula con donna non sposata, o altri atti carnali gravi pur senza arrivare alla copula (D 1125);
- commettere copula con donna sposata, anche consenziente il marito (D 1200);
- in genere fornicare, anche senza adulterio (D 453, 1198);
- giacere con la propria moglie legittima compiendo l'atto coniugale in modo da evitare la concezione della prole (D 2239); in genere compiere atti venerei («*in rebus venereis non datur parvitas materiae*», «in fatto di atti venerei non c'è materia lieve», D 5005), anzi anche semplicemente sensuali ma non venerei come il bacio «*secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis*», ossia senza rischio di *escalation* e di orgasmo (D 1140).

Il *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1992, solennemente approvato da Giovanni Paolo II, elenca come peccati mortali in materia sessuale:

- la masturbazione (n. 2352);
- la fornicazione (n. 2353);
- la pornografia (n. 2354);
- la prostituzione in chi paga (n. 2355);
- la prostituzione in chi si vende (n. 2355);
- lo stupro (n. 2356);
- l'omosessualità tradotta in atto (n. 2357);
- l'impedimento della procreazione nel matrimonio (n. 2370);
- l'adulterio (n. 2380);
- il divorzio (n. 2384);
- il contrarre nuovo vincolo nuziale dopo il divorzio (n. 2384: il risposato si trova «in una condizione di adulterio pubblico e permanente»);
- l'incesto (n. 2388);
- la libera unione (il convivere senza sposarsi: n. 2390).

In sintesi «l'atto sessuale deve aver posto esclusivamente nel matrimonio; al di fuori di esso costituisce sempre un peccato grave ed esclude dalla Comunione sacramentale» (n. 2390); ma ci sono peccati sessuali mortali anche nel matrimonio, come la contraccezione, la poligamia (n. 2387) e gli atti sessuali compiuti in un rapporto coniugale seguito a un divorzio.

Tornando al Denzinger e lasciando la materia sessuale, sono peccati mortali anche:

- chiamare Dio a testimone di una menzogna anche lieve (D 1174);
- rattristarsi, anche con la dovuta moderazione, della vita di qualcuno o godere della sua morte naturale (D 1163);
- non restituire ciò che è stato sottratto mediante furti successivi di poca entità, quale che sia l'importanza della somma totale (D 1188).

Naturalmente, sono ancora più gravemente e sicuramente mortali le varianti non attenuate degli stessi peccati, per esempio violare il precetto festivo o rompere il digiuno con disprezzo, commettere copula con donna sposata non consenziente il marito, rattristarsi della vita di qualcuno senza la dovuta moderazione. E a maggior ragione i grandissimi peccati contro la verità religiosa, in particolare, come già detto, l'eresia, lo scisma, l'apostasia, l'appartenenza alle religioni non cristiane, l'ateismo, il non-cattolicesimo in genere.

In tutti i casi menzionati, la pena della morte eterna è dovuta per giustizia, una giustizia cui Dio, come il Giusto e il Santo, non può derogare.

2.3 CRITICA IN TERMINI DI PRINCIPI DEL DIRITTO POSITIVO

Mi riferisco alle norme contenute nei (o ai principi desumibili dai) seguenti testi fondamentali:

- Dichiarazione universale dei diritti umani, redatta dall'ONU e firmata a Parigi nel 1948;
- Patto internazionale sui diritti civili e politici (PIDCP), trattato dell'ONU firmato a New York nel 1966 ed entrato in vigore nel 1976;
- Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, trattato dell'ONU firmato a New York nel 1966 ed entrato in vigore nel 1976;
- Convenzione europea di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU), redatta dal Consiglio d'Europa a Roma nel 1950 ed entrata in vigore nel 1953 (per l'Italia nel 1955);
- Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, proclamata una prima volta nel 2000 a Nizza e una seconda volta, in una versione adattata, nel 2007 a Strasburgo;
- Costituzione della Repubblica italiana (1948);
- Codici penale, di procedura penale, civile, di procedura civile italiani.

Si può affermare che quelle norme e quei principi configurano una carta ideale in cui si riconosce la maggior parte degli ordinamenti giuridici, dei governi, delle organizzazioni governative e non governative, dei filosofi del diritto, giuristi e cittadini degli Stati di diritto democratici contemporanei. Enuncio alcune riserve che alla luce di quelle norme e di quei principi si possono formulare nei confronti dell'inferno cattolico qualora concepito, analogicamente, come istituzione penitenziaria di un ordinamento giuridico terreno contemporaneo. Chiamerò *antigiuridico* ciò che contrasta con quella carta ideale.

- Il peccato originale. È antigiuridico punire un non-atto come un peccato o reato ereditario, trasmesso per via biologica. La responsabilità penale è per comportamenti, non per modi d'essere, ed è personale. Punire con l'inferno gli esseri umani in quanto tali, perché discendenti da un criminale antichissimo, viola il principio per cui nessuno risponde di fatto altrui e il principio di colpevolezza. Nel caso dei neonati e dei bambini c'è anche difetto di capacità. È quindi antigiuridico anche il sacramento del battesimo degli infanti, almeno nei suoi presupposti.

- Peccato originale. Anche ammesso che sia un peccato vero e proprio e non una semplice disposizione al male (così come sancito dal Concilio di Trento), la pena dell'inferno *damni*, gravissima, è antigiuridica per violazione del principio di proporzionalità.

- Peccato originale. Nessun autentico reato può essere tolto versando acqua sulla testa del reo e pronunciando formule liberatorie. Occorre o un risarcimento, o una pena, o un ravvedimento operoso.

- Peccato di non cattolicesimo (eresia, scisma, apostasia, appartenenza a religione non cristiana, non-credenza). Una comunità (il paradiso) che discriminasse tra i cittadini in base alla religione sarebbe antigiuridica sotto più profili (articoli 18 e 19 PIDCP; 3, 8, 19 21, Cost. it.).

- Peccato di non cattolicesimo. Punirlo con l'inferno *ignis* (come sancito dal Concilio ecumenico di Firenze) è antigiuridico per violazione del principio di proporzionalità.

- Peccati attuali (di comportamento, in antitesi a d'opinione). Nessuno degli atti, elencati sopra, giudicati dai papi oggettivamente meritevoli dell'inferno è colpito da una qualsiasi pena negli ordinamenti contemporanei. L'adulterio, la prostituzione, l'omosessualità sono stati anche gravemente puniti in passato, molto sotto l'influenza della Chiesa. In ogni caso la pena dell'inferno costituisce, per tutti, una violazione macroscopica del principio di proporzionalità.

- Peccati attuali. Molti peccati giudicati mortali dal magistero cattolico appaiono incredibilmente piccoli rispetto all'esorbitanza della pena.

- Peccati attuali. In assoluto nessun atto per quanto grave, neppure compiuto con lucidità angelica, può meritare una pena infinita. Infatti la pena deve essere proporzionata al danno. Ora, il danno che si può causare sulla terra a qualunque numero di soggetti è necessariamente

finito. Un dittatore che facesse torturare a morte milioni di uomini causerebbe un danno di alcuni milioni di anni di sofferenza umana, aggravata dalla perdita della vita mortale. Ma sarebbe impotente sulla vita immortale delle sue vittime. Irrogargli l'inferno *ignis* equivale a causare infiniti anni di atroce sofferenza umana. Non c'è proporzione tra il danno e la pena: milioni di anni sono una goccia paragonati all'oceano dell'eternità. La violazione della giustizia retributiva è dunque infinita.

- Peccati attuali. L'inferno viola il principio di proporzionalità non solo nel senso già visto che la pena eterna eccede il demerito di qualunque immaginabile atto umano, infliggendo al colpevole infinitamente più male di quanto egli possa infliggere, anche cumulativamente, a qualunque numero di vittime nell'ambito temporale, ma anche nel senso che colpe estremamente diverse vengono punite sostanzialmente con la stessa pena. Quali che ne siano i gradi o i gironi, nella dannazione eterna i tratti comuni prevalgono infatti incomparabilmente su quelli differenzianti. In questo senso si riduce anche, ingiustamente, la distanza tra l'inferno solo *damni* (quello dei bambini non battezzati) e l'inferno *damni et ignis*.

- Peccati attuali. L'inferno è antigiuridico e anticostituzionale anche sotto il profilo della natura della pena. Nemmeno per i reati più gravi sarebbe consentito dal diritto umanitario moderno il ricorso al tormento prolungato del fuoco previsto da Gesù in numerosi passi evangelici, per esempio l'«Andate maledetti nel fuoco eterno» di *Matteo* 25. «Nessuno può essere sottoposto alla tortura, né a pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti» (PIDCP, 7; CEDU, 3); «le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità» (Cost. it., 27). Non c'è dubbio che tutte le descrizioni cristiane dell'inferno, da Gesù o Agostino d'Ippona o Dante o Bosch o Michelangelo fino alla catechesi terrorizzante delle innumerevoli chiese frescate europee o dei predicatori ipotizzano torture e trattamenti crudeli, inumani o degradanti, contrari al senso di umanità, che esigerebbero la segnalazione immediata ad Amnesty International e le più severe sanzioni della comunità internazionale se compiuti in violazione della legge; se introdotti in base a leggi, almeno nei Paesi democratici l'immediata abrogazione per incostituzionalità.

- Peccati attuali. Sempre sotto il profilo della natura della pena, l'inferno è antigiuridico anche perché totalmente privo di effetti rieducanti o riabilitanti sul condannato. Ora, «il regime penitenziario deve comportare un trattamento dei detenuti che abbia per fine essenziale il loro ravvedimento e la loro riabilitazione sociale» (PIDCP, 10); «le pene devono tendere alla rieducazione del condannato» (Cost. it., 27). Si tratta di un principio generale comune a tutti gli ordinamenti penitenziari moderni. Alla luce di un'interpretazione per nulla forzata, è chiaro che anche il trattamento penitenziario deve possibilmente promuovere, comunque non «impedire il pieno sviluppo della persona umana». L'inferno cattolico, la cui definitività è ribadita dogmaticamente dal-

l'esclusione dell'apocatàstasi, impedisce per sempre lo sviluppo della persona. Certamente l'inferno è l'istituzione antigiuridica estrema.

- È stata più volte messa in dubbio, anche in base ai principi discussi nel punto precedente, la giuridicità dell'ergastolo. La pena di morte, legittimata da tutti i teologi cristiani e inflitta da tutti i sovrani cristiani, compresi i papi, per secoli, è abolita nella maggior parte degli Stati democratici (con l'eccezione vistosa di molti Stati americani) e messa in forte difficoltà da norme come l'articolo 6 del PIDCP e il VI Protocollo alla CEDU, del 1983. L'inferno, come condanna a «morte eterna», cumula i problemi di giuridicità sollevati dall'ergastolo e dalla pena di morte: una «morte a vita», senza pedagogia di riscatto, per sempre.

In base alle considerazioni fin qui svolte, sembra lecito concludere nel senso della antigiuridicità estrema, forse insuperabile, dell'inferno.

2.4 CRITICA IN TERMINI DI FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA

I principi generali del diritto positivo contemporaneo contengono, incorporata, una filosofia della giustizia come giustizia dei diritti umani. Le considerazioni che seguono vogliono ampliare tale filosofia della giustizia, con maggiore indipendenza dalle norme giuridiche vigenti.

- Peccato di non cattolicesimo. Sulla terra è scusabile, in cielo è impossibile. Si spiega quindi, se mai, il suo (spesso tremendo, purtroppo) perseguimento sul piano storico da parte del papato e dei sovrani cattolici, non quello da parte di Dio.

- Peccati attuali. L'argomento apologetico che è infinita l'offesa perché è infinito l'offeso, cioè Dio, porterebbe a considerare infinito e quindi mortale ogni peccato. Inoltre l'argomento sembra presupporre che Dio, in quanto infinito, sia infinitamente suscettibile, alla maniera dell'uomo d'onore mafioso, del nobile secentesco, del professore universitario. Questo non è certo. Si potrebbe anche opinare (sono congetture, ovviamente) che Dio, in quanto infinito, è infinitamente non suscettibile, infinitamente anegoico e saggio, e considera perdonabili, se non trascurabili, le offese degli esseri finiti. Forse, più uno è grande e meno se la prende.

- Peccati attuali. Si potrebbe anche dire che merita una pena infinita (solo) l'atto che reca un danno infinito. Non sembra che Dio possa subire un danno. Può un uomo (o un gruppo di uomini) subire un danno infinito? L'unico danno infinito pensabile è l'essere indotti a compiere atti che meritano l'unico danno infinito, l'inferno. È palese il circolo vizioso: merita l'inferno solo chi causa a un altro l'inferno. Tolto l'inferno, cade l'inferno. Solo l'inferno giustifica l'inferno.

- Peccati in generale (originali, attuali di opinione, attuali di comportamento). È ingiusto nel senso di asimmetrico che il paradiso, come affermano tutte le teologie cristiane, non possa essere meritato per giustizia, ma possa solo essere erogato per grazia, l'inferno invece sia meritato

e quindi dovuto per giustizia. Entrambi infatti sono rapporti soprannaturali con Dio, nel senso che trascendono le possibilità e le attese della natura umana. Quindi o anche l'inferno viene erogato soprannaturalmente, con una spaventosa "grazia nera" di Dio, che fa "dono" all'uomo di (lo "eleva" a) uno stato di grazia cui egli mai potrebbe aspirare, oppure anche il paradiso viene meritato. Non si possono usare due pesi e due misure. Soluzione più probabile: l'inferno non può essere meritato; non può essere dovuto per giustizia.

- Peccati in generale. La giustizia del Dio cristiano viene presentata come giustizia di un Padre. Che tipo di padre è quello che esclude per sempre la riconciliazione? che infligge al figlio un male così totale, definitivo e irreparabile, ferocemente eliminativo, come una morte disperata vissuta senza alcuna distrazione per tutta l'eternità? È il tipo del padre-padrone assolutizzato dall'onnipotenza e dalla santità.

- Peccati in generale. Dire che Dio è Padre potrebbe significare che la sua giustizia è pedagogica, ossia suscitatrice, potenziatrice, creativa. Che tipo di padre, di maestro è quello che di fronte all'errore del figlio, dell'allievo, lo chiude a chiave in una stanza buia per tutta la vita? Abbiamo già visto che la pena dell'inferno è assolutamente fallimentare alla luce della concezione rieducativo-riabilitativa, accolta nei grandi testi giuridici contemporanei, della giustizia penale statale. Sappiamo, d'altra parte, che il carcere rieduca, salvo eccezioni, assai poco. Ma il fallimento pedagogico è forse accettabile per la pena umana, che deve farsi carico anche delle finalità complementari della prevenzione, della difesa sociale, della tutela di beni giuridici minacciati; finalità che nell'Oltre non ha senso perseguire. Il fallimento pedagogico non è invece accettabile per una pena irrogata dal Padre divino, cioè dal pedagogo supremamente efficace e creativo, e in ogni caso infinitamente paziente. Il fallimento pedagogico del carcere statale da un lato non sorprende, dall'altro non toglie interamente il significato complesso della pena umana. Il fallimento pedagogico di Dio da un lato stupisce, dall'altro lascia sussistere sola e nuda la funzione afflittivo-retributiva, svolta per di più con una dismisura che rende la sanzione infernale, come abbiamo visto, infinitamente ingiusta. Punire è raramente la reazione pedagogica più creativa; punire ingiustamente non lo è mai. Punire con la morte eterna bambini non imputabili, punirli a morte per il solo fatto di essere nati, è, sembra, il più grande assurdo giuridico e pedagogico logicamente pensabile.

- Peccati attuali. Il fallimento pedagogico si traduce anche, profondamente e radicalmente, in fallimento etico. Anche supposto che per un delitto o peccato venisse inflitta la sanzione retributiva perfettamente giusta, non è affatto chiaro se, e in che senso, la retribuzione giusta sia un successo propriamente etico. Infatti il solo successo propriamente etico è la conversione del cuore. Infliggere sofferenza a un cattivo che resta cattivo è probabilmente un successo giuridico, non sembra un successo etico. Per definizione il dannato è un non convertito, è un non condotto alla percezione del valore. Il fatto che venga, per questo, tor-

turato senza fine sembra estrinseco all'etica. In Dio dovrebbero valere i principi del bene per il bene, della virtù premio a sé stessa, e dunque non dovrebbero sopravvivere che sanzioni intrinseche, puramente etiche.

- Peccati attuali. Il fallimento è comunicativo-interpersonale, oltre che etico. Per definizione il dannato è un non riconciliato con gli altri: con i benpensanti (o pensanti-bene), ma soprattutto con quelli che sono stati le sue vittime durante la vita terrena. Il Dio dell'inferno non subisce questo, lo organizza in prima persona: «Tra noi e voi», spiega Abramo dal cielo, «è stato fissato inamovibilmente un gran baratro, in modo che quelli che da qui vorrebbero venirvi a trovare non possano, e nemmeno si possa venire qui da dove siete voi» (*Luca* 16, 26). Ogni progresso di comprensione reciproca, ogni processo di chiarimento e di perdono è volutamente sbarrato. Si dirà che questo punto non concerne la giustizia. Ma almeno a proposito della giustizia umana comincia a farsi strada anche presso i tribunali e gli uffici legislativi, oltre che presso i filosofi del diritto, l'idea che l'accordo tra le parti possa estinguere, anche per reati importanti, l'azione penale, e soprattutto che la mediazione tra l'offensore e la vittima sia comunque un bene, se non addirittura che la mediazione, conducendo le parti a risolvere esse il conflitto, sia una forma di costruzione di pace più perfetta del giudizio calato dall'esterno su di loro. Se la pace è frutto della giustizia, può essere giustizia molto alta quella, procedurale oltre che contenutistica, operante anche direttamente e psicologicamente, non solo giuridicamente e presuntivamente, per la pace. Il Dio dell'inferno è l'avversario supremo della comunicazione, della riconciliazione, della mediazione, del perdono, della pace. E dunque di una giustizia più alta di quella puramente retributiva, che intenda l'inflizione materiale di dolore e la soddisfazione della richiesta di vendetta come estremo rimedio e assuma invece in sé, almeno all'inizio, quelle finalità.

- Peccati in generale. Oltre che tutti i fallimenti già detti, l'inferno è necessariamente un fallimento eudemonistico totale. La giustizia di Dio viene presentata come parte integrante della beatitudine sua e degli eletti. Ciò significa che le pene dei dannati, in quanto giuste, sono ornamento essenziale del paradiso. Contribuiscono a rendere beati i beati. La mia opinione (certo ipotetica, basata sull'umanità dell'uomo come lo conosciamo) è che la malvagità, la solitudine, la tortura per tutta l'eternità anche di un solo condannato meritatamente all'inferno non può non guastare la festa di un paradiso degno di questo nome, che deve essere una comunione di spiriti universalmente compassionevoli e amanti, non può essere un club esclusivo di aristocratici della virtù o di borghesi della giustizia farisaica o di moralisti del risentimento deliziati dal poter finalmente assistere all'inflizione di crudeltà con buona coscienza. Tutti i dannati umani (non parlo di quelli angelici) nati prima dell'ingegneria genetica hanno una madre. Può una madre degna di questo nome godersi la propria beatitudine al cospetto della dannazione eterna di un figlio? Si dirà (gli avvocati di Dio diranno): ma è una dannazione meritata, e la madre gode di vedere trionfare nel-

> la dannazione del proprio figlio la giustizia divina. Risposta (represso l'istintivo insulto): godrà sotto il profilo della giustizia, ma soffrirà sotto i profili della tortura interminabile e della malvagità inguaribile del figlio. Quindi, almeno per le madri degne di questo nome, addio beatitudine. Ma in linea generale si deve presumere che tutti i beati abbiano un cuore non meno illimitatamente empatico di quello di una madre, i cui sentimenti non possano essere cancellati dall'esultanza per il trionfo infernale della giustizia divina. Posto che ciò causi loro sofferenza (forse, sofferenza infinita), il fallimento eudemonistico implicherebbe, nei beati, anche il fallimento retributivo, non ottenendo essi il premio eterno della felicità, motore dell'inquietudine costitutiva dell'animo umano. Ci sarebbe pari sofferenza (anche se di segno contrario) in paradiso e in inferno. In Dio, negli angeli e negli uomini. Dappertutto, per sempre.

2.5 CONSEGUENZE SULL'AUTOREVOLEZZA DELLA CHIESA

Anche astraendo dai problemi di intelligibilità ontologica e dunque di esistenza degli enti concernenti la problematica dell'inferno, il modello diceologico risulta, come abbiamo visto, inaccettabile. Ora, esso è interamente formato da enunciati dottrinali solenni di papi e di concili ecumenici approvati da papi. Ne segue l'inaccettabilità della tesi cattolica dell'autorevolezza degli enunciati dei papi in materia di fede.

2.6 CONSEGUENZE SULL'AUTOREVOLEZZA DI GESÙ

Basta leggere e sottolineare *Matteo* o *Luca* per rendersi conto della terribilità degli enunciati di Gesù sull'inferno. I passi sono talmente numerosi, fondamentali e differenziati da escludere che l'inferno sia un'invenzione successiva delle comunità e non risalga a Gesù. La mente di Gesù sembra completamente dominata dalla visione che alla fine del tempo una parte consistente dell'umanità verrà respinta da Dio nelle tenebre, nello stridore di denti, nel fuoco, eterni. La Chiesa romana non è stata infedele al Vangelo col sancire e ribadire, fino al *Catechismo* del 1992, l'immediatezza e l'irrimediabilità per sempre della dannazione, contro la dottrina dell'apocatàstasi. I passi evangelici, se non impongono, certo consentono pienamente la sua interpretazione. Gesù non sa nulla di un peccato originale ereditario di tipo agostiniano, che colpisce di meritevolezza di morte eterna anche i bambini. Ma col peccato degli adulti è terribile. Quella di Agostino d'Ippona e dei papi è la più spaventosa novella mai annunciata da una qualunque delle religioni del mondo sulla condizione umana; quella di Gesù la segue a non troppa distanza.

Gesù preso come un tutto è grandemente più simpatico del cattolicesimo romano. Povero per scelta, antiformalista, innovatore, universalista, mite e capace di amicizia con i discepoli, violentissimo di temperamento, autore di straordinarie parole sagittali, alieno dal potere, autentico irriguardoso profeta e come tale nobilitato dal sistema sacerdotale con la morte di croce, esercita un fascino ben diverso dagli imperatori romani del dogma. Tuttavia

esiste, senza dubbio, un Gesù difficilmente accettabile. Che viene infatti accantonato, edulcorato, riformulato dai credenti motivati (o coatti) a cercare nel cristianesimo stesso la critica dei cristianesimi. Certo è che se si sceglie tra testi evangelici per edificare il Gesù accettabile, il criterio allora non è il Vangelo; anche per i credenti il criterio è un altro.

2.7 VIE D'USCITA ERMENEUTICHE?

L'inferno agostiniano-romano, che ha terrorizzato l'Occidente e che volentieri si espanderebbe, potendo, a terrorizzare il mondo, appare per la consapevolezza diceologica evoluta una specie di "mostro": l'ingiustizia infinita. Di qui i tentativi di riformularlo: o attraverso le acrobazie interpretative, o liberamente, senza quasi più curarsi degli enunciati evangelici e magisteriali, economizzando quindi le acrobazie. Questa seconda è la tipica soluzione dei filosofi cattolici.

Le teorie esistenzialistiche degli avvocati di Dio addirittura capovolgono il modello agostiniano-romano: non è più Dio, la santità necessariamente spietata di Dio, a respingere lungi da sé, con sentenza di giustizia retributiva, e a sprofondare nell'inferno i portatori di *status*, o gli autori di atti, meritevoli di dannazione; è ora l'uomo stesso, contro la volontà amorosa di Dio resa impotente dal rispetto per la libertà, ad auto-dannarsi. Ciò non può che abolire, ovviamente, la dannazione in base agli *status*, segnatamente quella dei bambini non battezzati; e rende impossibile tenere in piedi la casistica dei peccati mortali attuali codificata dai papi. Per auto-dannarsi, per non voler essere salvati, occorre qualcosa come un'opzione fondamentale contro Dio, quando, subito dopo la morte, nella cosiddetta «decisione finale», l'anima separata dal corpo ricapitola tutta la sua vita in un atto spirituale di scelta di sé supremamente lucido compiuto alla presenza di Dio.

Enuncio, senza pretesa di completezza, alcune critiche a questo modello.

- È proprio necessario che Dio assista impotente, paralizzato dal suo infinito rispetto per la libertà? Non può dare una grazia che seduca a scegliere bene (ammesso che non sia già grazia sufficiente il mostrare il Sommo Bene faccia a faccia)? Non è tipico dell'amore e della creatività infiniti saper agire sulle libertà pur rispettandole? Può l'Onnipotente subire uno scacco irreparabile?

- Dio, si dice, è paralizzato dal rispetto per la libertà; e non è vera libertà quella non in grado di compiere atti definitivi. Osserverei: fa parte della libertà compiere atti soggettivamente vissuti come definitivi. Che lo siano ontologicamente è un'altra cosa. Chi resta ontologicamente capace di cambiare idea è più libero di chi non può cambiarla.

- All'uomo spiritualizzato che compie la scelta finale manca l'esperienza delle conseguenze; al futuro dannato manca l'esperienza dell'inferno. Quest'esperienza costituisce il fatto nuovo che può innescare il mutamento. Un dannato *non* è la propria dannazione come il tre è il tre.

2.8 DALLA DICEOLOGIA ALLA REALTÀ

Mi rendo conto con imbarazzo di avere lasciato, nel paragrafo precedente, il terreno della filosofia della giustizia per quello, assai meno affidabile, della fanta-ontologia. Tuttavia, l'incubo dell'inferno eterno è al centro stesso del cattolicesimo; ha dunque implicazioni psicologiche e (in quanto alimenta il potere della Chiesa) storico-politiche rilevanti anche per chi si attenga rigorosamente al precetto wittgensteiniano.

Ma il punto, adesso, è un altro. Anche se riuscissimo a disegnare la diceologia perfetta, poco ci garantirebbe che Dio è così. Intanto perché poco ci garantisce che Dio esista. Empiricamente non c'è un solo evento che si possa riconoscere con certezza come un atto di Dio. E metafisicamente, se risaliamo a Dio dalla contingenza del mondo e lo pensiamo come l'Essere necessario, incontriamo nel concetto tali rompicapi, tali *kōan*, da non sapere se stiamo pensando qualcosa. Dio si comporta rigorosamente come se non esistesse; e, pensato, è talmente "non questo, non quello" che si distingue difficilmente dalla vacuità. La ragione esige che venga stabilita una distanza infinita, invalicabile, tra le nostre proiezioni di Dio e la realtà. Un Dio autore (con un "clic" volitivo) di un universo grande miliardi di anni luce è così distante dalle nostre dimensioni che la nostra mente deve assolutamente evitare di credere di rappresentarselo.

Inoltre il ragionamento diceologico poggia sul postulato che Dio, se esiste, è il massimo della bontà e della giustizia. Ma non abbiamo indizi effettivi a favore di questo postulato. Dio viene costruito dalla mente umana come autore del mondo e del senso del mondo. Se si giudica l'autore dall'opera, ebbene risulta bravissimo, non certo buonissimo: il mondo è una meraviglia ontologica priva di giustizia, di bontà e di pietà.

Al termine del percorso diceologico, utile comunque a valutare le pretese di autorevolezza morale di un'agenzia storica influente come la Chiesa romana, e a capovolgere, presi sul serio, l'assurdo confessionalismo e la spaventosa dismisura del suo inferno ufficiale, la sua davvero strana asserzione di «detenere la speranza», dobbiamo sobriamente ripristinare l'orizzonte di sentimento di realtà evocato all'inizio. Quello per cui una foresta è più reale di un battesimo e le persone immateriali e le loro attività sono oggetti improbabili di pensiero. Il dibattito vero è sempre, più che tra tesi, tra orizzonti di sentimento di realtà. La virtù somma dell'intelligenza è il realismo, ossia l'irrobustimento della facoltà di rappresentarsi come reale ciò che è reale, nel modo in cui è reale.

3

SINGOLARITÀ DELLA SALVEZZA CATTOLICA

Farò riferimento al magistero cattolico, quello dei pontefici romani e dei concili da essi approvati, coerente negli ultimi 17 secoli eccettuati pochi testi del Vaticano II o meglio alcune interpretazioni che essi (forse!) consentono (altri testi dello stesso Concilio, e altre interpretazioni degli stessi testi, si saldano, invece, con tutta la tradizione precedente). Riporterò e commenterò brevemente una scelta di proclamazioni magisteriali del dogma che fuori della Chiesa non c'è salvezza ma perdizione eterna.

«Una sola è la Chiesa universale dei fedeli, fuori della quale assolutamente nessuno si salva»; così stabilisce il Concilio Lateranense del 1215, approvato da Innocenzo III (D 430). Con tale Chiesa universale deve intendersi «la Chiesa romana», che «sola» è, appunto, «cattolica» (Clemente VII agli Armeni, anno 1351, D 570a).

Ancora Innocenzo III nel 1208 (D 423) afferma:

> Crediamo col cuore e professiamo con la parola (che c'è) un'unica Chiesa non di eretici, la santa Chiesa romana, cattolica e apostolica, fuori della quale è nostra fede che nessuno si salva.

Clemente VII agli Armeni (D 570b) ribadisce che «Nessuno fuori della Chiesa e dell'obbedienza ai pontefici romani potrà salvarsi nell'ultimo giorno», mentre Bonifacio VIII (D 468) con voce di tuono dichiara:

> Professiamo un'unica santa Chiesa cattolica, fuori della quale non c'è né salvezza, né remissione dei peccati; capo di tale Chiesa è esclusivamente il vicario di Cristo, Pietro, e il successore di Pietro [...]. Per cui dichiariamo, affermiamo, definiamo e pronunciamo che sottostare al Romano Pontefice è, per ogni creatura umana, assolutamente necessario alla salvezza.

I quattro verbi accumulati («dichiariamo, affermiamo, definiamo e pronunciamo») sottolineano la portata dogmatica della proclamazione, che non potrebbe essere più solenne.

> Tutti coloro che non riconoscono il Romano Pontefice per loro capo, non appartengono alla Chiesa di Gesù Cristo.

> La vera Chiesa si dice Santa, perché [...] fuori di essa non vi è né vi può essere vera santità.

> *Domanda*: Può alcuno salvarsi fuori della Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana? *Risposta*: No, fuori della Chiesa Cattolica, Apostolica, Romana nessuno può salvarsi come niuno poté salvarsi dal diluvio fuori dell'Arca di Noè che era figura di questa Chiesa.

I tre passi corrispondono agli articoli 154, 159, 169 del *Catechismo maggiore* di Pio X del 1905, ristampato recentemente a cura dell'Opus Dei. Curioso, e caratteristico, l'argomento fondato sull'Arca di Noè, opinabilissimo tra i

fatti della Bibbia, e sul suo prefigurare la Chiesa romana. Naturalmente un catechismo, sia pure pontificio, *non è* un testo dotato di un'autorità somma; è sintomatico però della diffusione capillare di una dottrina tra i semplici fedeli.

> Questa Chiesa (cattolica) [...] è necessaria alla salvezza [...]. Perciò non possono salvarsi quegli uomini, i quali, pur non ignorando che la Chiesa cattolica è stata da Dio per mezzo di Gesù Cristo fondata come necessaria, non vorranno entrare in essa o in essa perseverare.

Qui siamo invece di fronte a un testo autorevolissimo, la Costituzione *Lumen gentium* del Vaticano II, che eccezionalmente ho preso per far vedere come anche questo Concilio sappia ribadire almeno in parte, quando è il caso, i terrorizzanti decreti tradizionali.

E vengo al passo che intendo esaminare più a fondo, proveniente dal Concilio di Firenze (approvato da Eugenio IV, D 714): forse il punto più basso (o più alto) raggiunto dal clericalismo nella storia del cattolicesimo.

> La Sacrosanta Chiesa Romana fermamente crede, professa e predica che nessuno di coloro i quali si trovano fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma nemmeno gli ebrei o gli eretici o gli scismatici, può aver parte alla vita eterna, ma essi andranno nel fuoco eterno [...] se non si riuniranno a essa prima della fine della vita, e che il valore dell'unità del corpo ecclesiastico è tale, che solo per i suoi fedeli i sacramenti ecclesiastici giovano alla salvezza, solo per i suoi fedeli i digiuni, le opere di misericordia e gli altri doveri religiosi e gli esercizi della milizia cristiana ottengono i premi eterni. E che nessuno, per quante opere di misericordia compia, anche se sparge il suo sangue per il nome di Cristo, può salvarsi, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica.

La solennità della proclamazione non lascia dubbi sul grado di autorità e di ufficialità della dottrina, attribuita non a questa o quella istanza gerarchica particolare, ma alla Chiesa stessa. E la dottrina è che tutti i non cattolici senza eccezione vanno all'inferno: non solo i pagani, ossia i non credenti nella rivelazione biblica, ma anche gli ebrei, ossia i non credenti in Cristo, e anche i credenti in Cristo che hanno compiuto tutti i doveri della carità e della pietà cristiane e hanno patito il martirio (*pro Christi nomine sanguinem effuderint*), se confessano solo Cristo e non anche l'autorità della Chiesa romana. Intorno a Roma si dispongono per cerchi concentrici di raggio crescente i gironi dell'esclusione dalla vita eterna, che comprendono tutta l'umanità non cattolico-romana, cristiani e non cristiani. Tutti nel fuoco eterno (poche righe prima, lo stesso Concilio ecumenico si accanisce specificamente contro gli ebrei, le cui osservanze legali conducono all'inferno anche chi le compia senza riporre in esse speranza: D 712). Come si vede, un gigantesco forno crematorio eterno voluto dal Dio di Gesù Cristo, secondo giustizia, per tutti coloro che non si riconoscono nella Chiesa romana.

Non bastano né la legge naturale scritta nei cuori a salvare i cristiani, né la legge mosaica promulgata dal Dio della prima Alleanza e padre di Gesù a salvare gli ebrei, né ancora il battesimo, l'eroismo delle virtù e il martirio per Cristo a salvare i cristiani. Pensiamo al caso dello scismatico eroico: un monaco, un martire ortodosso. Non nega un solo articolo della vera

fede (non è eretico) salvo il primato di autorità del papa. Dio lo giudica meritevole dell'inferno. Cristo lo giudica meritevole dell'inferno.

La stessa struttura a gironi concentrici di esclusione si ritrova per esempio nel già citato *Catechismo maggiore* di Pio X del 1905, articoli 224 e 225:

> *Domanda*: Chi sono quelli che non appartengono alla Comunione dei Santi? *Risposta*: Non appartengono alla Comunione dei Santi nell'altra vita i dannati e in questa coloro che si trovano fuori della vera Chiesa.

> *Domanda*: Chi sono quelli che si trovano fuori della vera Chiesa? *Risposta*: Si trovano fuori della vera Chiesa gli infedeli, gli ebrei, gli eretici, gli apostati, gli scismatici e gli scomunicati.

E nel corrispondente articolo 124 del *Catechismo minore*, quello su cui sono stati formati milioni di bambini del secolo scorso:

> *Domanda*: Chi è fuori della Comunione dei Santi? *Risposta*: È fuori della Comunione dei Santi, chi è fuori della Chiesa, ossia i dannati, gl'infedeli, gli ebrei, gli eretici, gli apostati, gli scismatici e gli scomunicati.

Penso alle vocine serie dei bambini nelle sacrestie di paese che scandiscono la risposta, e alla voce più grossa del prete che corregge, che spiega i paroloni, che completa quando qualcosa manca, e a Dio Padre e Dio Gesù Cristo, in cielo, che approvano. Tutti i non cattolici equiparati ai dannati; in attesa, se prima della morte non ci sarà resipiscenza, di diventarlo.

Del resto tutti i bambini del mondo, anche i figli di cristiani e di cattolici, erano, per dottrina antica e costantissima, destinati all'inferno se non battezzati; ed essendo il battesimo la prima e necessaria (anche se, come abbiamo visto, non sufficiente) porta d'ingresso nella vera Chiesa, anche la dottrina del battesimo può considerarsi un ramo o una radice del dogma per cui *extra Ecclesiam nulla salus* (fuori dalla Chiesa non c'è salvezza).

Si noti che il Concilio Arelatense del 475 aveva aperto uno spiraglio: potevano salvarsi gli ebrei che seguivano la legge mosaica e gli uomini che seguivano la legge naturale nella speranza della venuta di Cristo. Spiraglio che il Concilio di Firenze del 1442, almeno per il tempo dopo la venuta di Cristo, si affrettò a richiudere («chiunque non appartenga alla Chiesa cattolica, e dunque i pagani, gli Ebrei, gli eretici e gli scismatici, non può partecipare alla vita eterna»). Sembra che le cose, per gli uomini e per gli ebrei, stiano ancora peggio dopo, che prima di Cristo; per gli eretici e gli scismatici, certamente.

Se aggiungiamo alle ipotesi di perdizione per non cattolicità quelle di perdizione di cattolici per peccato mortale, otteniamo una visione della storia dell'Essere che possiamo definire supremamente pessimistico-clericale: Dio lancia nell'infinito la rete delle galassie per riportare alle rive eterne un bottino di umani di religione cattolica (o non peccatori o) muniti dei sacramenti ecclesiastici; il resto si danna.

Il dogma dell'*extra Ecclesiam nulla salus* ha poi subito, da Pio IX al Vaticano II, violente oscillazioni, connesse alla considerazione di quello che potremmo chiamare l'elemento soggettivo della colpevolezza. Chi è fuori della Chiesa non per sua colpa (per esempio perché non ha avuto la possibilità di conoscere, di riconoscere, la vera Chiesa) può salvarsi; i gironi di

esclusione/dannazione diventano addirittura, in alcuni passi del Vaticano II, cerchi di prossimità/salvazione. Così, con i battezzati non cattolici (quelli che prima si chiamavano scismatici o eretici) esiste

> [...] una certa vera unione nello Spirito Santo, poiché anche in loro con la sua virtù santificante opera per mezzo di doni e grazie, e ha fortificato alcuni di loro fino allo spargimento di sangue (*Lumen gentium*, 15).

Anche con gli ebrei le cose vanno meglio:

> Gli Ebrei, in grazia dei Padri, sono ancora carissimi a Dio [...]. Essendo [...] tanto grande il patrimonio spirituale comune a Cristiani e a Ebrei [...] se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti» (*Nostra aetate*, 4).

Mentre fino a Pio IX tutto era chiarissimo, ogni volente credere adesso ha l'imbarazzo della scelta tra le formule esclusiviste e quelle possibiliste o inclusiviste, tra le negative e le positive, con tutte le relative mediazioni ermeneutiche. Resta la solennità delle formule esclusiviste senza attenuazioni per secoli. Resta la gravità tuttora oggettivamente mortale dell'essere *extra Ecclesiam*, gravità eliminabile solo in base alla mancanza di requisiti soggettivi. Resta, nel mondo di oggi, caratterizzato dalla diffusione ubiquitaria dell'informazione, la difficoltà di ignorare la pretesa della Chiesa cattolica di essere la vera Chiesa, quindi la difficoltà di salvarsi attraverso l'ignoranza non colpevole, cioè invincibile. Resta la spiegabile riluttanza della Chiesa a smentire tutto un passato, praticamente coestensivo alla sua esistenza storica, nel quale si è autocompresa come unica arca in grado di salvare l'umanità dal diluvio della perdizione. Resta la grandissima difficoltà di mostrare lealmente perché i testi dell'ultimo tipo non contraddicono i testi del primo tipo. Resta il problema logico di quanto valga come argomento a favore dell'indispensabilità della Chiesa quello autoreferenziale consistente nell'affermazione della propria indispensabilità da parte della Chiesa medesima.

Il problema più interessante è capire quali motivi possano indurre un Dio di giustizia a giudicare oggettivamente meritevoli di morte eterna i non cattolici. Sembra infatti evidente che il motivo non può essere la non-cattolicità in quanto tale. Occorre che la non-cattolicità si traduca in un male intrinseco di natura più universale. Altrimenti Dio cadrebbe in una sorta di razzismo o specismo clericale: i non-cattolici sarebbero meritevoli di morte eterna precisamente perché Dio ama (e giudica degna di felicità/gloria eterna) soltanto la razza, la specie cattolica. Dio vedrebbe e sentirebbe in campo religioso più o meno come chi ritenesse i neri o gli animali privi di diritti proprio perché neri, perché animali. Occorre invece che l'essere neri, l'essere animali si traduca in un difetto intrinseco di natura universale: che per esempio, i neri e gli animali siano meno dotati di ragione degli uomini bianchi, e che il vero, il giusto/ontologico motivo di riconoscere la titolarità di diritti a un essere vivente stia nel suo godere del pieno esercizio della ragione, prerogativa degli uomini bianchi.

Cerchiamo allora quale privazione ontologica o quale male morale affligga agli occhi di Dio i non-cattolici per renderli meritevoli della condanna eterna. Vedo tre ipotesi principali.

Dannazione per mancanza del battesimo

In primo luogo, essere non-cattolici può significare essere non battezzati. Se si accettano i dogmi, anch'essi cattolici, del peccato originale, dell'umanità *massa perditionis* e dell'indispensabilità del battesimo per la salvezza, si ottiene la meritevolezza di morte eterna per i non-cattolici in base alla mancanza di battesimo.

Questa spiegazione è imperfetta, perché esistono cristiani battezzati anche fuori della Chiesa cattolica (per esempio gli ortodossi e i protestanti). Inoltre, essa vale esattamente tanto quanto i dogmi or ora ricordati. Se si mette in dubbio che sia giusto che il peccato di Adamo, contagiandosi ereditariamente a tutti gli uomini, li renda meritevoli di morte eterna, e che il sacramento del battesimo tolga (e sia l'unico mezzo per togliere) il peccato ereditario, allora non si può non mettere in dubbio la giustizia del primo motivo della condanna dei non-cattolici.

Dannazione per mancanza della remissione dei peccati

In secondo luogo, essere non-cattolici può significare essere privi della remissione sacramentale dei peccati mortali attuali compiuti dopo il battesimo. Fuori della Chiesa cattolica non esistendo sacerdoti in grado di somministrare validamente il sacramento della penitenza, ed essendo questo sacramento indispensabile alla salvezza per chi abbia compiuto peccati mortali, ed essendo estremamente improbabile che un battezzato, cattolico o non-cattolico, eviti per l'intera vita ogni peccato mortale, si ha meritevolezza almeno presunta di perdizione eterna per i non-cattolici in base alla mancanza di assoluzione sacramentale.

Questa spiegazione sembra effettivamente catturare esattamente le categorie volute, cattolici e non-cattolici, perché mentre il battesimo può essere amministrato anche da non-cattolici, la penitenza è riservata ai soli sacerdoti cattolici dotati di giurisdizione. Qui, dunque, veramente «fuori dalla Chiesa non c'è salvezza, né remissione dei peccati».

Anche questa spiegazione, è chiaro, vale esattamente quanto i dogmi che presuppone. Chi metta in dubbio che sia giusto che esistano peccati attuali meritevoli dell'inferno, e/o che il sacramento cattolico sia l'unico mezzo per toglierli, troverà debole anche la seconda spiegazione della condanna divina dei non-cattolici.

Dannazione per delitto d'opinione

Le prime due spiegazioni risalgono entrambe a motivi che possiamo classificare come attinenti prevalentemente alla ragione pratica: gli esterni alla Chiesa sono nel peccato, originale o attuale; solo la Chiesa possiede i mezzi per rimetterlo.

Una terza spiegazione, attinente piuttosto all'ambito della ragione teoretica, potrebbe essere la seguente: i non-cattolici sono nell'errore, o (se si preferisce) commettono un reato non tanto di comportamento, quanto di opinione. Questa spiegazione sembra di gran lunga la più calzante, perché, come abbiamo visto, le liste degli esclusi dalla salvezza eterna o dalla comunione dei santi in quanto esterni alla Chiesa apprestate dal magistero comprendono (a parte i dannati) proprio dei portatori anzitutto di errori di pensiero: pagani, infedeli, ebrei, eretici, apostati e scismatici sono fuori della Chiesa anzitutto per quello che pensano. È vero che i primi tre (presumibilmente, forse tutti) meritano la condanna anche in base ai motivi precedentemente evocati. Ma, come apprendiamo dal Concilio di Firenze, possono esserci cristiani addirittura eroici sul piano della pratica, meritevoli di morte eterna in base a errate opinioni teoriche: segnatamente tra gli eretici (categoria cui accorperei, con qualche forzatura, apostati e scismatici: in fondo lo scisma è un'eresia su un punto dogmatico riguardante l'autorità nella Chiesa).

Sembra in ogni caso doversi desumere dai testi del magistero che l'errore teorico non sia fonte di perdizione solo in quanto si traduce in mancanza dei mezzi di grazia necessari a rimettere i peccati di altra natura, ma sia esso stesso un (gravissimo) peccato in sé. E che proprio questo peccato abbiano anzitutto in mente le formulazioni magisteriali del dogma *extra Ecclesiam nulla salus*. Che i peccatori comuni (per esempio i peccatori della carne) si dannino, questo è scontato, come è scontato che ci siano molti peccatori comuni *intra Ecclesiam*. Si è quindi *extra* anzitutto in base alle idee. E quindi se ci si danna in quanto *extra*, vuol dire che ci si danna anche in base alle idee.

La domanda filosofico-giuridica se sia giusto che l'esterno alla Chiesa venga condannato alla morte eterna, si appunta perciò nella domanda se sia giusto che chi pensa erroneamente venga condannato alla morte eterna. L'ipotesi meno interessante è l'eretico proprio su questioni morali: quello che pensa che fornicare non sia peccato mortale, fornica e o induce altri a fornicare, e lui e/o gli altri si dannano. Qui il peccato di eresia, teorico, rifluisce in peccato comune o trae la sua malizia dall'indurre a peccati comuni. L'ipotesi più interessante, perché purificata da quasi ogni componente morale-pratica, è l'eretico "santo", il cui unico peccato mortale, in una vita cristiana altrimenti esemplare, è l'eresia in teologia dogmatica, che è poi quella che è stata di gran lunga più frequentemente intesa col termine eresia.

Si noti che il peccato/reato di eresia, e la sua feroce repressione, è sostanzialmente invenzione cristiana (con precedenti ebraici). Si può capire il meccanismo terreno: una religione che sia luogo anche istituzionale di una verità assoluta non raggiungibile attraverso l'esperienza tende a un dominio totale sui territori e sulle persone, sull'esteriorità e l'interiorità, avverte come brivido d'inquietudine intollerabile ogni minimo movimento autonomo delle anime, delle lingue, delle penne, insieme con i suoi bracci secolari sviluppa una feroce volontà di oppressione di ciò che vive per conto proprio: l'eretico deve essere bruciato vivo, mutilato, espropriato, condotto ad abiurare, perché incrina la compattezza di un organismo storico. Si capisce il reato. Ma sul piano dottrinale viene asserito un peccato meritevole di morte eterna secondo Dio stesso: è questo che fa problema.

Se infatti si colloca il momento decisivo per il destino eterno di un'anima in questa vita, allora l'errore in buona fede sembra scusabile, data l'oscurità

in cui è immersa la mente umana riguardo ai misteri divini. Se invece il momento decisivo per il destino eterno si colloca subito dopo la morte, nella «decisione finale» (si veda il paragrafo 2.7), allora l'errore in materia teologica (l'unico che comporta dannazione) sembra semplicemente impossibile: l'anima vede come stanno le cose e non sarà stolta al punto di negare l'evidenza. Si può forse ammettere un (comunque improbabile) indurimento della volontà su peccati comuni: chi tutta la vita ha amato il sesso può forse resistere alla divina richiesta di autosmentita, può dire no, è stato bello, e questo rifiuto subisce per così dire il *flash* dell'eternità e lui si danna. Ma chi per ipotesi abbia negato dogmi come l'immacolata Concezione, la Verginità, la divina Maternità di Maria, può realmente indurire l'intelligenza, anzi la visione, che gli mostra direttamente Maria concepita senza peccato originale, vergine, madre di Dio?

La convinzione erronea dell'eretico in buona fede sembra quindi scusabile in questa vita, impossibile nell'altra. Lo stesso sembra valere dell'ebreo non convertito, del musulmano, dell'apostata, dello scismatico: qui siamo nel chiaroscuro, di là saremo nella luce. Ma allora, anche assumendo che la Chiesa detenga la verità, anche *extra Ecclesiam salus*.

È appena necessario aggiungere che il ragionamento vale ugualmente per ogni religione esclusivista, che cioè riservi la salvezza esclusivamente ai propri fedeli negandola agli esterni. Si pensi ai luoghi sacri, ai riti delle molte religioni esistenti al mondo, alcune delle quali esclusiviste. Sembra impensabile che Dio salvi in base a quelle credenze, a quei riti. Lo sembra soprattutto quando si vedono molte religioni, molti templi, molti capi religiosi a poca distanza tra loro. Si pensi alle immagini dei capi religiosi col papa ad Assisi: uno bianco, uno verde, uno viola, uno nero, uno rosso e arancione: sembrava una voliera di uccelli del paradiso. Le religioni guadagnano a essere viste una per una, non tante insieme. Forse bisogna proprio dire: anche *extra* tutte le religioni *salus*. Forse bisogna pensare che se c'è Dio non sono, per lui Padre, le religioni e le ortodossie che salvano, ma la condizione umana (proprio quella che nel dogma cattolico meriterebbe l'inferno a meno di fruire del soccorso ecclesiale).

I testi del magistero che hanno decretato per secoli la morte eterna di pagani, infedeli, ebrei ed eretici in quanto tali restano un inciampo difficilmente superabile per chiunque voglia prendere sul serio l'infallibilità o almeno l'autorevolezza dello stesso magistero. Ma sono solo un frammento del globale scandalo che viene dalla diceologia cattolica in generale.

Resta da osservare, su un piano decisamente più orizzontale, che l'*extra Ecclesiam nulla salus* e la connessa persecuzione dei non-cattolici contrasta con la concezione liberale della giustizia e dei diritti umani non a caso tenacemente combattuta anche in linea di principio, e solo tardivamente recepita nella dottrina sociale della Chiesa, dal pontificato romano.

Posso terminare con una battuta? Se, teologicamente parlando, riservare la salvezza ai soli (e nemmeno a tutti i) cattolici è una veduta terribilmente pessimistica sia sull'ordine della creazione, sia sull'ordine della redenzione cristiana in generale, esteticamente parlando la tesi che i soli cattolici siano amabili agli occhi di Dio è *eccentrica*. Si può anche essere d'accordo con un Misantropo che trova detestabile l'umanità in generale, ma è dura essere d'accordo con un Misantropo che fa eccezione per i cattolici.

4

VIOLENZA CRISTIANA: STORIA O ESSENZA?

Sembra che tra chi è un po' informato i fatti si possono dare per conosciuti. Rinvio, per risparmiare energie, alla monumentale *Kriminalgeschichte des Christentums* di Karlheinz Deschner (1986): la violenza dell'istituzione ecclesiastica cristiana è tale da far esitare, nella traduzione del titolo, tra *Storia criminale del cristianesimo* e *Storia del cristianesimo come criminalità*, forse più vicino al pensiero dell'autore.

Sempre per risparmiare energie, rimando il lettore ai capitoli precedenti di questo lavoro, dove si mostra che forti tensioni sussistono tra il cristianesimo (segnatamente, il cattolicesimo) e il più coerente baluardo giuridico nei confronti della violenza, ovvero l'insieme delle carte costituzionali e dei patti internazionali che tutelano i diritti dell'uomo e la concezione giuridica che li fonda e a sua volta ne deriva. Per quanto riguarda il diritto alla vita, la prassi e la teoria della cristianità hanno legittimato tutti i tipi di inquisizione e di persecuzione, di pogrom, di genocidio imperialistico. Ben poco il magistero ha fatto per attenuare lo splendore dei supplizi, criticare la tortura giudiziaria. Lungo i secoli, e quasi fino a oggi, è rimasto indifferente ai massacri e alle sevizie degli esseri senzienti non umani. (La cristianità è massicciamente vivisettrice e carnivora. Una sola citazione magisteriale: Pio XII esortava le maestranze dei mattatoi a «non lasciarsi impressionare dai gemiti delle bestie, più che dai colpi di maglio sui metalli roventi».) Quanto ai diritti di libertà, non solo i cristianesimi reali sono stati regimi tra i più illiberali e intolleranti della storia, ma il magistero papale ha ribadito almeno dalla rivoluzione francese agli anni 1950 la formale condanna dottrinale della libertà di culto, di coscienza, di stampa; ha oppresso le coscienze con liste incredibili di peccati mortali; ha legittimato l'asservimento di immensi territori «pagani»; ha tollerato, se non incoraggiato, lo schiavismo, per esempio in America Latina. Anche in tema di democrazia e uguaglianza il magistero pontificio si è comportato come Chiesa discente, anziché docente, e assai tardivamente e perché costretta.

Una volta dato ossimoricamente per pacifico che il cristianesimo dei fatti è stato uno dei soggetti collettivi meno pacifici e più violenti della storia, in questa massa di violenza notoria si possono introdurre distinzioni, andando dalle forme di violenza più comuni, nel senso di condivise con altri regimi, a quelle più specificamente cristiane o cattoliche.

I soprusi imperiali della cristianità (per esempio nei confronti dei territori colonizzati); le guerre fratricide tra Stati cristiani; la violenza interna degli Stati cristiani sui criminali comuni: tutto questo può anche farsi rientrare nell'estesa e (salvo poche eccezioni) disumana violenza del potere politico.

La sopraffazione, lo sfruttamento, la negazione dei diritti umani in campo economico e sociale da parte delle potenze nazionali cristiane e degli operatori economici cristiani si possono far rientrare nella estesa quanto l'umano disumana ingiustizia del potere economico.

Per il cristiano può essere doloroso constatare che i precetti e i consigli evangelici hanno operato così poco sulla/sulle cristianità; ma almeno fin qui non sembra rinvenibile una specifica nefandezza istituzionale cristiana. Invece salta agli occhi che esistono forme di specifica nefandezza cristiana, violenze non solo insufficientemente impedite, ma proprio giustificate o promosse dal cristianesimo.

Forse si potrebbe distinguere ancora tra giustificate e promosse. Il cristianesimo come gerarchia e teologia ufficiali ha legittimato, se non sacralizzato, i poteri politici che lo appoggiavano: dagli imperatori romani o medievali e dai re e principi assoluti moderni fino alle dittature torturatrici (per esempio sudamericane) contemporanee.

Anche questo è triste, e già abbastanza specifico. Effettivamente, mentre le guerre tra Stati cristiani della stessa confessione (in particolare, cattolici) possono ancora vedersi come un caso tra tanti della nefandezza politica pura, cose come gli imperialismi cattolici in Sudamerica (con assegnazione papale di certe zone alla Spagna, altre al Portogallo) hanno avuto la loro legittimazione teologica proprio come propagazione della fede; le guerre di religione europee, atroci, tra Stati cristiani di confessione diversa sono state legittimate se non promosse dai rispettivi teologi e pastori proprio con argomenti teologici; lo stesso è valso della cacciata di ebrei e musulmani dalla Spagna; è valso, risalendo nel tempo, delle crociate o della strage degli Albigesi, dei Sassoni; oppure, scendendo nel tempo, delle operazioni di separazione del loglio dal grano delle dittature cattoliche sudamericane. E basta un attimo di riflessione per capire che l'antigiudaismo come prassi secolare dei regimi politici europei è, sul piano del pensiero, un'invenzione logicamente, necessariamente cristiana, un concetto teologico.

Ma la specificissima nefandezza cristiana, e segnatamente cattolica, è la violenza sull'altro teologico direttamente gestita, e teologicamente teorizzata, dalla stessa autorità ecclesiastica. Bruciato vivo, previa immobilizzazione della lingua, nello Stato del papa, per decisione personale del papa e di un religioso (il gesuita Bellarmino) proclamato santo da un papa: la sorte di Giordano Bruno può essere scelta come simbolo di questa nefandezza, il cui profilo teorico-teologico era stato disegnato ottanta anni prima, nel 1520, con la solenne condanna papale della tesi 33 di Lutero («bruciare gli eretici è contro la volontà dello Spirito Santo»); gli eretici vengono bruciati vivi perché è conforme alla verità cattolica concernente la volontà dello Spirito che vengano bruciati.

Ab uno disce omnes. Non occorre moltiplicare questo tipo di esempi. Sottratta ai pontefici, dal progresso civile, la forma gloriosa, didattica, del rogo, la violenza si perpetua fino a oggi nella forma opaca, il più possibile celata, del silenziamento amministrativo, delle destituzioni, delle (potendo) nientificazioni per non-menzione, per non-discussione, sempre violando il diritto procedurale quale si è parzialmente positivizzato nelle carte internazionali dei diritti umani recepite negli ordinamenti giuridici contemporanei, carte non casualmente non sottoscritte dalla Santa Sede. La violenza ecclesiastica romana si manifesta oggi, attenuata, come tentativo di opporsi ai cambiamenti in tema di unioni tra persone, di fine-vita, di sperimentazione scientifica. Diritti certo sottili rispetto a quelli violati un tempo: il diritto alla vita, all'integrità e alla libertà fisiche, alla sovranità territoriale e all'identità cultu-

rale di interi popoli; negli Stati cristiani, alla libertà di pensiero, di stampa, di culto. Ma diritti pur sempre attinenti a beni cruciali, vicinissimi al nucleo intimo della dignità della persona. (La Santa Sede, significativamente, è tra i pochi Stati che non hanno ratificato né il Patto internazionale sui diritti civili e politici né la Convenzione europea, che introdurrebbero nell'ordinamento canonico, almeno sotto il profilo procedurale, un terremoto giuridico impressionante.)

Se la violenza è, per un aspetto almeno, antigiuridicità, ebbene l'arretratezza giuridica della Chiesa romana e di molte congregazioni religiose cattoliche nei rapporti gerarchici interni difficilmente può non essere qualificata come violenza; è affine alle procedure della "giustizia" rivoluzionaria in cui l'imputato è senza garanzie di difesa. Se la violenza è, per un aspetto almeno, negazione in radice della dialogicità dell'esistenza, rottura della comunicazione, imporre soltanto impedendo di instaurare un rapporto umano anche solo di raziocinio, ebbene lo stile governativo e procedurale romano, in quanto altamente adialogico, difficilmente può non essere qualificato come violenza.

Guardando le cose dall'alto, in diacronia millenaria e in prospettiva intercontinentale, la gerarchia sacerdotale cattolica risulta essere la più centralizzata e perfezionata macchina di violenza intellettuale in materia religiosa della storia umana. Chi reagisse con fastidio a questo bilancio è invitato a ripensarci un momento e a segnalare a sé stesso controesempi in altri ambiti religiosi e nello stesso cristianesimo. La violenza nelle e tra le religioni è universale; e certo le religioni sono tuttora uno dei fattori più virulenti di violenza; ma ho precisato: centralizzata, perfezionata, intellettuale; si potrebbe aggiungere: teologicamente e magisterialmente asserita, teorizzata, giuridicamente canonizzata; con queste precisazioni il bilancio di cui sopra appare accurato e irrecusabile anche per gli stessi cattolici, che del resto in misura sempre crescente lo approvano o, se venisse loro sottoposto, lo approverebbero.

Il reperto storico (gli aspetti violenti delle istituzioni cristiane) apre il problema dell'interpretazione. Problema che potremmo astenerci dall'affrontare, una volta versato al dibattito il reperto. Non mi sento infatti particolarmente chiamato in causa dall'eventualità che, come ha forse detto Gesù stesso, i frutti facciano conoscere l'albero, e che dunque la storia per alcuni aspetti almeno corrisponda all'essenza. Il mio atteggiamento nei confronti del cristianesimo è simile a quello nei confronti del marxismo: se i marxismi storici e i cristianesimi storici sono marxiani, cristiani, mi dispiace per il marxismo e il cristianesimo essenze; se i marxismi e i cristianesimi storici non sono marxiani, cristiani, mi fa piacere per il marxismo e il cristianesimo essenze; ma l'importante è sapere cosa è buono, approvabile, "giuridico", non cosa è marxiano o cristiano. Tutti gli evoluti concordano ormai nel giudizio negativo sugli aspetti violenti e diciamo pure criminali dei marxismi e dei cristianesimi storici, senza bisogno di fondare il giudizio su criteri desunti interpretativamente o dal marxismo o dal cristianesimo autentici.

Violenza del cristianesimo

Ciò premesso, si propongono due linee argomentative a sostegno della tesi che la violenza istituzionale cristiana non è stata solo storia, solo incidente

di percorso di un'essenza non violenta travisata dai cristianesimi reali. La prima linea argomentativa concerne la violenza intrinseca del genere cristianesimo, la seconda concerne la violenza intrinseca della specie cattolicesimo romano.

Nel Gesù dipinto dalle fonti evangeliche sono presenti vividi tratti di nonviolenza, di mitezza, di antiformalismo, di attribuzione a Dio di un animo misericordioso, che possono darsi per notori in quanto continuamente evidenziati dall'attuale accattivante pratica pastorale e catechistica della Chiesa. Accanto a essi non mancano tratti di violenza, psicologici e teologici.

- Violenta, nel senso di non mite né riguardosa, è la sua polemica con scribi, Farisei, Sadducei, dottori della legge, grandi sacerdoti: nessuno oggi nella Chiesa oserebbe attaccare e insultare professori di teologia, canonisti, sacerdoti e prelati come ha fatto lui.

- Violenta, nel senso anche fisico della parola, è la sua polemica con i trafficanti del tempio; non oso pensare a cosa farebbe oggi davanti ai lucratori che gestiscono/parassitano santuari, luoghi di apparizioni, figure agiografiche offerte alla devozione di massa, giubilei.

- Violenta è la sua furia contro quelle città che pur avendo ascoltato la sua parola e visto i suoi miracoli non hanno fatto penitenza: esse precipiteranno nell'inferno.

- Violenta è la sua morale sessuale: se l'occhio o la mano ti scandalizzano sessualmente devi tagliarli, perché il rischio è l'inferno; desiderare una donna è adulterio, sposare una ripudiata è adulterio, divorziare e risposarsi è adulterio, e anche qui la pena è l'inferno.

- Violento è, sempre, il tono, lo stile delle sue drastiche condanne, delle sue drastiche richieste in campo morale e vocazionale.

- Violenta è la sua morte non nel senso banale per cui essa si trova all'intersezione "diabolica" delle due violenze politica (il potere imperiale romano) e religiosa (il monoteismo ebraico, la sua mortale intolleranza dell'eretico), ma nel senso non banale per cui essa sarebbe stata cercata da Gesù stesso in angosciosa obbedienza a un Padre divino offeso che l'avrebbe esigita come prezzo per rinunciare a una vendetta spaventosa estesa a tutti gli uomini. Anche se questa non è la sola possibile interpretazione del sacrificio del Calvario, sembra però fortemente suggerita, in ogni caso pienamente consentita, dai testi e la più autorevole nei secoli: Gesù come l'agnello pasquale di Dio e il prezzo pagato per la redenzione degli uomini destinati altrimenti alla perdizione eterna. L'immagine del crocifisso, ubiquitaria (dalle aule scolastiche o giudiziarie o carcerarie ai crocevia alle *viae crucis* alle croci sui monti) nell'Europa dei secoli cristiani, evoca, monito ininterrotto, quello che sarebbe stato il destino dell'umanità senza l'intervento del salvatore: esposta alla giustizia di un Dio colpevolizzante, selvaggio di furore (*dies irae*) e di amore. (Facciamo l'esperimento mentale di confrontare la morale di territori segnati dall'immagine del redentore crocifisso a quella di paesaggi punteggiati dall'effigie del conquistatore-della-comprensione-liberatrice seduto in meditazione.)

- Violento fino all'irrappresentabile è, soprattutto, l'inferno. Gli oltre venti passi di Matteo sono talmente fondamentali e differenziati da escludere che l'inferno sia un'invenzione successiva delle comunità e non risalga a Gesù (si veda il paragrafo 2.6).

Se almeno come ipotesi di lavoro, come esperimento di pensiero, si prova ad ammettere che:

- il terrore genera (pratiche di) terrore, la violenza, violenza;
- le cose spesso avvengono «come in cielo, così in terra»;
- non possono esserci, in cielo, terrore e violenza più totali di quelli promananti da un Dio dell'inferno eterno;

allora si può anche accettare, almeno come non manifestamente infondata, l'ipotesi che endo- ed eso-violenza istituzionale cristiana possano risalire allo sfondo di insostenibile, irrappresentabile terrore che l'idea evangelica, agostiniana e romana di dannazione eterna ha fatto ardere e baluginare tutto intorno alle muraglie dell'Occidente. Forse le streghe venivano bruciate vive misericordiosamente, per risparmiar loro, con il breve supplizio terreno, il rogo eterno; forse lo stesso tipo di misericordia presiedeva al rogo degli ebrei *lapsi*, degli omosessuali e degli eretici, ritenuti anch'essi destinati alla dannazione infernale. Gli stermini perpetrati ai danni dei popoli pagani del Sudamerica e tra cristiani nelle guerre di religione europee potrebbero anch'essi risultare misericordiosi, almeno da parte cattolica: infatti nel 1442 il concilio ecumenico di Firenze, approvato dal papa, aveva solennemente sancito che tutti i non cattolici, anche se cristiani eroici nelle virtù e nella testimonianza del nome di Cristo, vanno «nel fuoco eterno»; si poteva allora sperare che la progenie dei pagani o degli eretici sterminati, convertita al cattolicesimo, si salvasse.

È lecito almeno ipotizzare che un Dio violento generi in qualche modo uomini violenti. Come istituzione penitenziaria per criminali l'inferno è comunque esposto a critiche giuridiche ed etiche gravi; e sul piano psicologico non si può escludere che le sevizie infernali attribuite alla giustizia di Dio possano avere ispirato, almeno indirettamente, il cattolicesimo inquisizionale.

Violenza del cattolicesimo

La seconda linea argomentativa concerne la violenza intrinseca della specie cattolicesimo romano, ossia della maggiore, meglio organizzata e più longeva centrale di violenza istituzionale cristiana. Mi provo a dare tre spiegazioni del primato di violenza della Chiesa romana, in ordine di ovvietà decrescente.

- La prima è che essendo Roma, nel tempo e nello spazio, la "cosa" cristiana semplicemente più grossa, non poteva non essere la più grossa anche (anzi proprio) nella repressione dell'altro intellettuale.
- La seconda spiegazione è che Roma si è attribuita il primato assoluto nella definizione della verità cristiana e umana, su tutte le Chiese

cristiane e su tutta la Terra. Ciò (unitamente, forse, alla fatale saldatura con le caratteristiche imperiali della Roma pagana) le ha conferito, nei secoli, quella tipica, brutale intrattabilità sui piani politico, giuridico, teologico-ecumenico, filosofico, scientifico da farla apparire con le fattezze, quasi apocalittiche, di un grosso animale totalitario. Nel DNA del primato di violenza c'è il cromosoma del primato pontificio autoritariamente interpretato.

- La terza spiegazione è più sottile e problematica. Per vicende storiche tutt'altro che agevoli da ricostruirsi puntualmente, si direbbe che il cattolicesimo romano sia venuto a configurarsi come saldatura del massimo di misterismo-fideismo al massimo di razionalismo. Da un lato quasi tutti gli accennanti passi neotestamentari in materia di Persone divine, Trinità, cristologia, mariologia, peccato originale, peccato personale, etica, sacramenti, diceologia, escatologia sono stati presi nel senso più letterale, più pesantemente ontologico, più gonfio-assertivo, più internamente aporetico, più impervio (per non dire contrario) alla ragione. D'altro lato si è sempre più fortemente e trionfalisticamente asserito che proprio i dogmi così formulati godevano del più pieno (anche se non sufficiente a entrare proprio nel mistero) appoggio della ragione. Ora, sono noti a tutti i disastri prodotti dal fideismo religioso e dal razionalismo presi separatamente. Meno nota, e peggiore, è la loro fusione, quella per cui l'arroganza del proclamatosi detentore della rivelazione si corrobora con l'arroganza del proclamatosi detentore della ragione, arrivandosi così ai fenomenali attributi della veggenza soprannaturale razionalmente assistita e della razionalità filosofica soprannaturalmente assistita, il tutto soprannaturalmente-razionalmente autoasserito. Stando a questa terza spiegazione, una forte dose di violenza verso il diverso intellettuale sarebbe connaturata al cattolicesimo per gli stessi motivi per cui la non-violenza è connaturata alla fede non fideista, alla razionalità realistica non razionalista, ai primati intellettuali non autoasseriti ma operosamente, effettivamente esibiti e mai sottratti d'imperio a verifica critica.

Unisco le due linee argomentative, generica e specifica. Nel DNA della violenza istituzionale cattolico-romana registrata dalla storia si trovano i seguenti cromosomi: il Dio dell'inferno per i peccatori, della pena di morte per gli eretici e i diversi sessuali, dello sterminio per i popoli idolatri sconfitti in guerra dal popolo eletto, del sacrificio cruento per gli animali, pervenuto attraverso l'ebraismo; la struttura e la mentalità imperiale romana, il Dio ancora dell'inferno per i peccatori, e in più del sacrificio vicario del figlio innocente, pervenuto attraverso il Nuovo Testamento; il Dio che aveva condannato all'inferno l'umanità intera, resa *massa perditionis* dal peccato di Adamo, pervenuto attraverso Agostino d'Ippona; l'idea che i sacramenti cattolici, l'appartenenza alla Chiesa romana e l'ortodossia teologica siano indispensabili alla salvezza, cromosoma quest'ultimo contribuito in proprio, si direbbe, come il dogma dell'infallibilità pontificia, dalla Chiesa romana stessa.

5 EXCURSUS TEOLOGICO: DOGMI CATTOLICI

Questa tappa del nostro percorso raggruppa riflessioni su temi non attinenti alla giustizia ma cruciali per il cattolicesimo in quanto specie particolarissima del genere teismo. Tratterò la cristologia (paragrafo 5.1), la Trinità (paragrafo 5.2), la mariologia (paragrafo 5.3) e i dogmi della transustanziazione (paragrafo 5.4) e dell'infallibiltà papale (paragrafo 5.5). La figura dell'Unico, oggetto comune a tutti i monoteismi, non verrà qui affrontata. Ma è chiaro che la sua inimmaginabilità e inconcepibilità si propaga, per la proprietà transitiva, dai monoteismi ai cristianesimi. Qualunque dogma cristiano che contenga il Nome da non nominare invano («Gesù è Dio», «Dio è Trinità», «Maria è madre di Dio») soffre comunque dell'oscurità impenetrabile del concetto di Dio. Basterebbe questo a rendere impenetrabile il cristianesimo. Ma il cristianesimo dogmatico, quello del Credo, non rischiara, aggiunge all'oscurità del monoteismo altra oscurità. La pretesa cristiana di finalmente conoscere, in Gesù di Nazareth, il Volto che «non si può vedere senza morire» è una pretesa, uno slancio, del cuore che non vuole pensare; il pensiero non incontra che un enorme punto interrogativo-esclamativo, un coacervo imperscrutabile di attributi incompatibili, della cui incompatibilità ci si sbriga (esauriti tutti i tentativi per toglierla) scomodando la molto comoda parola «mistero». Perché non dichiararlo, questo coacervo, senz'altro assurdo? Forse perché (come già il concetto stesso di Dio) è talmente astruso da non poter essere realmente compreso, e quindi da lasciarti il dubbio che sei tu che non capisci che sei in torto; in questo preciso senso (combino un pensiero di Alan Watts con una frase di Borges) il dogma cristiano è «il capolavoro della letteratura fantastica».

5.1 CRISTOLOGIA

«*Vero Dio*»

Quello che hanno in comune tutti i cristiani non è il papa creduto infallibile o estremamente autorevole, è Cristo creduto Dio: Dio incarnato, vissuto, morto e risorto. La cristologia è per definizione il centro del dogma pancristiano sia sotto l'aspetto funzionale, diceologico, sia sotto l'aspetto strutturale, ontologico. Cristo è, come funzione, redentore dell'umanità dal peccato originale e attuale; come struttura, seconda Persona della santissima Trinità «divenuta» Gesù di Nazareth, un uomo realmente esistito. Cristo è «vero Dio e vero uomo». È da questo dogma centrale che si diramano logicamente i dogmi trinitario e mariologico specifici del teismo cristiano.

«Gesù», «Maria» sono nomi di uomini, di ebrei. «Cristo», «la Madonna» sono nomi di cosa? Di enti cristologici. Cristo è un edificio teorico. La cosa certa (o quasi certa) è l'esistenza di un uomo. La cosa in questione è che quell'uomo esistito fosse Dio.

La cosa da non dimenticare mai, il filo da non perdere nel labirinto delle cristologie è che: un uomo non può essere Dio *come Dio è Dio*. Essere Dio come Dio è Dio significa essere l'Essere Necessario. Un uomo non può essere l'Essere Necessario. Quindi deve essere Dio (posto che lo sia) in qualche altro modo, cioè in un qualche modo umano. Se fosse Dio in modo divino, vederlo sarebbe morire alla vita umana. Gesù è stato visto da molti e nessuno è morto, nessuno ha avuto la visione beatifica. Per la stessa ragione, Dio non può essere uomo *come un uomo è uomo*.

Ma l'unico modo di essere veramente qualcosa è esserla come la sono quelli che la sono. Se un uomo non è Dio come lo è Dio, quell'uomo non è veramente la cosa «Dio». Se Dio non è un uomo come lo è un uomo, Dio non è veramente la cosa «uomo».

Ma allora dire che Cristo è Dio non dice quello che realmente interessa, e cioè che proprio l'umanità del Gesù di Nazareth sia Dio, che si possa dire «il Dio Gesù», «Dio, l'ebreo del tempo dell'imperatore Augusto», che si possa dire «Dio ha mangiato come mangiamo noi», «Dio ha desiderato le donne come le desideriamo noi», «Dio ha goduto come godiamo noi», «Dio ha sofferto come soffriamo noi», «Dio è morto», o che si possa dire: «c'è un uomo come noi che è il Creatore». Queste cose non si possono dire. Dio in quanto Dio non può digerire e morire, un falegname in quanto falegname può produrre mobili, non può essere per essenza, lui falegname, l'unico possibile fondamento ontologico di ogni possibile mondo.

Nessuna cristologia può far sì che un umano sia Dio come Dio è Dio e che Dio sia uomo come un umano è uomo.

Risurrezione

Kōan per cristiani (da non dimenticare mai): se è risorto, non è Dio. Infatti Dio, sebbene onnipotente, non può risorgere. Dio può solo essere eterno, esistere necessariamente da sempre e per sempre. Un Onnipotente può (forse) far risorgere un uomo; non può far risorgere un Eterno. Una reale risurrezione di un cadavere sarebbe la prova che il morto non è Dio (che senso ha un cadavere di Dio?). Sarebbe, inoltre, la prova dell'esistenza di un misterioso superpotente capace di risuscitare morti; forse, dell'esistenza di un vero e proprio Dio.

5.2 TRINITÀ

Compendi efficaci del dogma cristiano centrale, quello strutturante il Credo, e presenze assidue nella devozione e nella liturgia sono il segno della croce («Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo») e il gloria («Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»).

Una volta acquisita la non afferrabilità, in termini logici e realistici, dei concetti «Dio» e «Dio uomo», è dubbio che valga la pena, e abbia senso, esaminare criticamente anche il dogma trinitario, comunque già carico di tutti i problemi che affliggono i due concetti da esso presupposti. Lo farò quindi brevissimamente, limitandomi ai problemi che la trinità di Dio aggiunge in proprio.

Il dogma trinitario vorrebbe non essere un triteismo: recepisce dal monoteismo ebraico il teorema dell'unicità-unità-personalità di Dio. Dio è unico nel senso che ce n'è uno solo; uno nel senso di unitario, non composto, assolutamente semplice e indivisibile; persona nel senso di autocoscienza-beatitudine-intelligenza-amore. Dire che Dio esiste significa dunque dire che che esiste un'unica Persona Dio perfettamente semplice/indivisa e una con sé stessa. Sono esclusi ogni politeismo, ogni divisione/pluralizzazione interna dell'Uno, ogni concezione impersonale di Dio. Un'unica Persona è l'unico Dio.

Il dogma trinitario nasce dalla divinizzazione, in aggiunta all'indiscusso Dio Padre, del cristianamente necessario Dio Figlio (quello incarnato in Gesù), dell'un po' defilato Dio Spirito Santo; e tassativamente di nessun altro. Sono tutti e tre Persone; Persone uguali e distinte; Persone di ognuna delle quali presa singolarmente si deve dire «Dio». Il Padre «è Dio»: il Figlio «è Dio»; lo Spirito «è Dio». Esse agiscono ciascuna con azioni esclusivamente proprie, agiscono, per così dire, in prima persona: Padre, tra l'altro, crea e sorregge il mondo; Figlio vive una vita umana esemplare e forse resta uomo per sempre, anche tornato lassù; Spirito feconda Maria, assiste il papa affinché sia infallibile quando parla *ex cathedra* in materia di fede o costumi; eccetera. Ognuno di loro «è Dio», ci sono dunque tre Persone peculiarissime ognuna delle quali distintamente «è Dio»; ma Dio è unico ed è Persona e c'è dunque per definizione un'unica Persona Dio. Allora ci sono tre «Dio» e c'è un unico Dio nello stesso significato della parola *Dio*.

I marchingegni a base di sostanza/persona o natura/persona non tolgono il problema che Dio è unico e Persona, dunque Persona unica, e che ci sono tre Persone Dio. Per la proprietà transitiva, se Dio è per essenza l'unico Dio e ci sono *tre* ognuno dei quali preso singolarmente «è Dio», ci sono tre ognuno dei quali preso singolarmente è l'*unico* Dio. Ci sono tre distinte Persone ognuna delle quali, essendo Dio, è l'Unica Persona Dio.

Questo per quanto riguarda l'attributo dell'unicità. Se poi si guarda a quello dell'unità, non si può che escludere ogni interna pluralizzazione di Dio sotto qualsiasi aspetto, per esempio ogni interna distinzione di agenti, azioni, atti. Ma, come già accennato, i Tre ne fanno, all'interno e (se così può dirsi) all'esterno, di tutti i colori. Uno crea, l'altro si incarna, il terzo fertilizza e ispira; Padre genera Figlio, Padre e Figlio insieme (*ex Patre Filioque*) danno l'essere a Spirito (bisogna stare attenti a non dire che lo generano, perché Spirito non «è generato», come lo è Figlio, ma «procede da»). In senso analogico Spirito, procedendo da Figlio, ne è figlio; ma ne è anche un po' fratello, perché entrambi devono l'essere a Padre; Spirito, figlio e fratello di Figlio nella Trinità, ne è invece analogico padre nell'Incarnazione, in quanto lui (e non il marito Giuseppe) ha fecondato Maria madre di Dio (Figlio). Come è compatibile, questa ridda, con la perfetta semplicità/indivisione/unità dell'Uno?

Non si può non chiedersi come la mente umana ha potuto arrivare a tanto, cioè a una serie di concetti del tipo "punto triangolare", quasi-evidentemente assurdi, integrati da una serie di concetti del tipo «non generato-da, bensì procedente-da», al limite del non senso e comunque non-si-vede-proprio-come-verificabili. Drasticizzando: a una serie di asserti inverificabili su concetti inintelligibili. La risposta storica si può anche trovare, ma non è intel-

lettualmente molto edificante. L'astrusità delle "spiegazioni" teologiche non riesce a suscitare il senso del (sempre invocato, come ultima risorsa) mistero; suscita l'impressione del marchingegno ultrapreciso destinato a rendere non contraddittorio il contraddittorio: esattamente la negazione del senso del mistero. È un'astrusità così astrusa che sembra servire a rendere impossibile ai non addetti capire se non hanno capito il significato delle spiegazioni o hanno capito il non-significato delle spiegazioni. Le spiegazioni dei teologi non sono *al di là*, sono un misto di *al di fuori* e di *al di sotto* della ragione. Se esiste una trascendenza impropria, rispetto alla ragione, è la trascendenza per astrusità.

5.3 MARIOLOGIA

«*Santa Maria*»

Per il dogma dell'Immacolata Concezione, la madre di Gesù, unica tra le donne di tutti i tempi, è stata concepita senza peccato originale. Ora, è noto che questa malformazione teologica si trasmette ereditariamente, *per propagationem seminis*, cioè attraverso lo sperma paterno. Nello sperma di Gioacchino (non in tutto, probabilmente, ma solo nello spermatozoo destinato a Maria) il peccato originale non c'era o è stato tolto.

Come si fa a saperlo? Beh, prima non era sicurissimo, ma poi nel 1854 lo ha detto il papa e così ora è certo. Infatti lo ha definito solennemente *ex cathedra*, quindi infallibilmente (si veda il paragrafo 5.5).

Un breve commento epistemologico. Possiamo dire che, come per tutti i dogmi mariologici, il papa (in questo caso Pio IX) andava sul sicuro. «Priva di peccato originale»; «vergine dall'inizio alla fine della vita, prima durante e dopo il parto»; «assunta in cielo»: sono materie in cui non si può sbagliare. Sì: ogni volta che ha impegnato formalmente la propria infallibilità in mariologia, il papa ha saputo andare sul sicuro. In mariologia il papa ci ha sempre azzeccato.

«*Madre di Dio*»

Non «madre di Gesù», non «madre di Cristo»; ma proprio esplicitamente, puntigliosamente, «madre di Dio»: madre di uno (il secondo) dei tre Eterni. Così Efeso. *Theotokos*, *Deipara*. Partorendo fisicamente Gesù, Maria ha partorito fisicamente un Dio, cioè un Non fisico, un Eterno, un Colui che per essenza non può essere partorito. Ha messo al mondo un vero cerchio che è un vero quadrato.

La formula è indecifrabile, ma è anche solo un teorema o un corollario derivabile dall'assioma cristologico già discusso. Il commento può quindi tralasciarsi.

«*Prega per noi*»

Maria è una delle entità più invocate dai cattolici. Queste invocazioni iterate hanno un effetto *mantra*, simile all'effetto *placebo*, che è reale e che rispetto.

Qui voglio però chiedermi cosa deve accadere nell'Oltre, e non nella sola mente dei credenti, affinché l'invocare Maria abbia anche ontologicamente, e non solo psicologicamente, senso.

Dobbiamo immaginare Maria come un immane ministero (direi di Grazia e Giustizia) assediato quotidianamente da centinaia di milioni di pratiche da evadere. In ogni istante Maria sente (come?) tutte le invocazioni, sia sonore sia silenziose, a lei rivolte; fulminea esamina distintamente ogni caso (storia del postulante, suoi meriti e demeriti, grado di sincerità e di fede, valore etico della richiesta) e insieme lo proietta contro lo sfondo di tutti gli scenari di storia futura che possono realizzarsi in seguito all'esaudimento o al non esaudimento; sempre fulminea sceglie lo scenario complessivo migliore e pone in essere lo stato di cose più foriero di bene. Fa questo per molte richieste insieme, pur considerandole ognuna distintamente: per esempio aiuta (o non aiuta) un adolescente russo a superare una tentazione contro la purezza in un'isba proprio mentre salva dalla morte, tra tutti i passeggeri di un pullman di pellegrini italiani diretto a Oropa che sta precipitando giù da una scarpata, precisamente (e solo) quello che l'ha invocata; nello stesso istante compie altre decine di migliaia di interventi in tutto il mondo, omissivi o commissivi. Quelli commissivi devono essere molto discreti, per non apparire senz'altro come vistosi miracoli: bisogna ottenere il risultato, ma rispettando sia l'indole e la libertà delle persone, sia le leggi di natura che governano il comportamento delle cose: come si faccia, ovviamente non lo so. Quello che so è che un'invocazione a Maria non ha senso reale se tutto questo non avviene. E dato lo sfasamento dei fusi orari e la presenza di cattolici in tutto il mondo, deve avvenire continuamente, ventiquattr'ore su ventiquattro, senza mai un giorno di pausa. Una mole di causalità colossale.

Se poi non è Maria direttamente a compierli ma, più correttamente in base all'ontologia, Dio (uno dei Tre) su impetrazione/parere motivato di Maria, i tempi sono ancora più stretti. E resta comunque un ulteriore margine d'incertezza; a meno che Dio dica sempre di sì a Maria, nel qual caso ai fini pratici è come se chi compie gli interventi fosse Maria.

Purtroppo moltissime pratiche vengono archiviate senza dare soddisfazione ai postulanti. Se si vuole avere un'idea dell'inutilità delle preghiera di impetrazione (quella con cui si richiede una grazia tangibile), basta pensare ai secoli della peste. Erano anche i secoli della fede; mai come allora si è pregato (sacre funzioni, litanie, processioni, autoflagellazioni, voti e rinunce, propositi di conversione) perché Maria (o Dio da lei impietosito) debellasse il flagello. Mai come allora il flagello ha colpito. Non appena scoperto e trattato il bacillo *Pasteurella pestis* è cessata la peste e sono cessate le invocazioni a Maria (e/o a Dio).

Un ultimo fatto inoppugnabile: questo tipo di realismo è ben poco influente sui postulanti. Le preghiere cambiano oggetto ma continuano a essere inoltrate, milioni al giorno.

«*Vergine madre, figlia del tuo figlio*»

Riprendiamo l'ontologia soprannaturale, la disciplina dogmatica che ha per oggetto essenzialmente le cinque megapersone Gesù, Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo e Maria, con l'aggiunta del meno cospicuo ma pur

non trascurabile Giuseppe. Conosciamo, dal Credo, i rapporti genealogici nella Famiglia trinitaria: Padre «genera» solitariamente Figlio; Padre e Figlio danno congiuntamente l'essere a Spirito Santo, che da entrambi procede (*ex Patre Filioque procedit*). Nella famigliola apparentemente solo terrena di Nazareth le cose stanno invece così: Gesù in quanto uomo è figlio di Maria e del proprio divino gemello-figlio Spirito Santo, che ha fecondato soprannaturalmente Maria; Giuseppe, il marito di Maria, è padre non genetico ma "putativo" di Gesù; si tratta, umanamente parlando, di una fecondazione eterologa; tutti e tre i membri umani della famigliola (Gesù, Giuseppe e Maria) sono perfettamente vergini, a vita.

Ho già segnalato i problemi che solleva il concetto di «madre di Dio». Qui voglio solo attirare l'attenzione sul sistema delle relazioni di parentela al cui centro si trova Gesù: è, preso come un tutto, una struttura estremamente articolata. Non stupisce che abbia acceso la fantasia di Bernardo di Chiaravalle e di altri mistici ingegnosi.

Per capirlo (e in particolare per capire Dante) bisogna aggiungere ai rapporti genealogici già illustrati, specificamente cristiani, il rapporto creaturale che Gesù, Maria e Giuseppe intrattengono, nel cristianesimo come in ogni monoteismo, con Dio loro Creatore: sono, in quanto uomini, figli di Dio. In questo senso Dante può dire che Maria è figlia di Gesù: perché è figlia creaturale di Gesù-Dio (così come lo è degli altri due Dio trinitari, anch'essi suoi Creatori).

Lo zelo pluripontificio di attributare Maria le ha conferito anche altri titoli dogmatici, tra cui è qui rilevante quello di «madre della Chiesa» (cattolica); Chiesa di cui Gesù Cristo, come ognuno avrà sentito proclamare dal celebrante in qualche matrimonio cattolico, è sposo. La fantasia clericale ha quindi costruito un terzo livello di sacra famiglia, ingegnosamente addentellato con i due precedenti: la vergine Maria e i suoi due figli, Gesù e Chiesacattolica, sposi tra loro. Qualcuno obietterà che qui siamo chiaramente sul metaforico: Chiesacattolica non è una persona (come invece lo erano tutti i membri della famiglia esaminati precedentemente), quindi il suo essere figlia di Maria, sposa di Gesù suo fratello e, per la proprietà transitiva, anche tutte le cose che in base alle relazioni parentali precedentemente esaminate logicamente ne conseguono, non è reale nel senso di o spirituale o carnale o sociale. Sarebbe quindi improprio dire per esempio che, come figlia di Maria bisnonna di Gesù, Chiesacattolica è nonna di Gesù, suo sposo e fratello nonché nonno di Maria sua madre, quindi nonna del suo bisnonno materno. Tuttavia lo spirito clericale ama dare a queste relazioni a prima vista metaforiche il massimo spessore ontologico possibile: Maria è realmente madre della Chiesa, Gesù e la Chiesa (cattolica) sono realmente sposi. Cosa si otterrebbe combinando le relazioni parentali del livello ecclesiologico prese sul serio con quelle dei già studiati livelli trinitario e nazaretiano? Una famiglia trinitario-nazaretiano-cattolico-romana confrontati con la quale i sistemi di parentela umani ottenibili combinando le più audaci manipolazioni genetiche con le più spericolate forme di coniugalità appaiono banali. Quanti suoceri, per esempio, come sposa di Cristo, avrebbe la Chiesa?

È uno sforzo che per mancanza di potenza di calcolo, e anche di voglia, non mi sento di fare. Mi basta avere attirato l'attenzione del cattolico distratto sulla dettagliatissima mappa catastale dell'Oltre che si sviluppa necessa-

riamente dai dogmi cattolici presi sul serio. Là dove si asserisce regnare l'impenetrabile mistero, i papi hanno capito quasi tutto. È facile prevedere che questi castelli ontologici in aria subiranno la stessa sorte degli scandali diceologici: occultamento silenzioso o metamorfosi ermeneutica. In entrambe le ipotesi il falso storico sarà consumato: il cattolicesimo sarà stato "da sempre", una cosa che con l'effettivo cattolicesimo dei primi e unici due millenni il cattolicesimo avrà poco in comune. Di tanto dogma non rimarrà che tanta arroganza rivestita di buonismo.

5.4 TRANSUSTANZIAZIONE

Nella teologia cattolica, il termine *transustanziazione* indica la conversione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo, che avverrebbe, durante la celebrazione eucaristica, dopo la pronuncia delle parole della consacrazione della preghiera eucaristica: secondo questo dogma, il pane e il vino consacrati conservano solo gli accidenti, ovvero le apparenze, della materia precedente alla preghiera eucaristica, perché la sostanza cambia divenendo il corpo e il sangue di Cristo, la cui presenza nell'ostia è dunque «vera» e «reale» (e non semplicemente simbolica, come sostenuto per esempio da Calvino).

La dottrina della transustanziazione, che costituisce una delle vette del surrealismo teologico, si basa sul concetto di *sostanza*, che è a sua volta una delle vette del surrealismo filosofico. L'idea risale ad Aristotele, che distinse nelle cose la loro vera essenza dai loro inessenziali accidenti: per esempio, nell'ostia, il suo astratto "essere ostia" dalle concrete proprietà di essere costituita di pane di frumento, e di avere colore bianco e forma rotonda.

Il letterale surrealismo della faccenda sta nel fatto di credere che le essenze delle cose abbiano un'esistenza indipendente dai loro accidenti: anzi, che quelle costituiscano in un certo senso la *vera* realtà metafisica, al di là dell'*apparente* realtà fisica che si manifesta in questi. Questa credenza filosofica si è però da tempo dissolta come neve al sole del pensiero moderno. Oggi, infatti:

- la linguistica identifica semplicemente le sostanze e gli accidenti con i soggetti e i predicati del discorso, indicati rispettivamente dai sostantivi e dagli aggettivi (non a caso, "sostanza" e "sostantivo" significano entrambi ciò che "sta sotto" il discorso, e "accidente" e "aggettivo" ciò che "è caduto" o "è stato gettato" sui soggetti);

- la logica e la matematica, poi, decostruiscono la sostanza negli accidenti, riducendo l'essenza delle cose a sottoinsiemi delle loro proprietà (più precisamente a insiemi minimali di proprietà dalle quali tutte le altre discendono);

- la scienza, infine, identifica analogamente la sostanza con la struttura delle cose e gli accidenti con la loro sovrastruttura (in particolare, riducendo la sostanza a una descrizione fisico-chimica, espressa attraverso una formula o un progetto).

Il dogma della transustanziazione fa dunque a pugni con l'intero pensiero moderno, e in particolare con la riduzione delle sostanze agli accidenti tipica della scienza in generale, e dell'atomismo chimico in particolare.

5.5 INFALLIBILITÀ

I cristiani non cattolici non credono all'infallibilità del papa. I cattolici dovrebbero crederci. Molti di loro non ci credono. Quelli che ci credono, e che cercano di giustificare la loro credenza, allegano o argomenti storici (del tipo: il papa non ha, di fatto, mai sbagliato) o argomenti teologici (del tipo: il papa, Pio IX, nel 1870 ha proclamato solennemente l'infallibilità del papa, sia pure solo quando, eccezionalmente, parla *ex cathedra*). Entrambi gli argomenti sono sorprendentemente deboli.

Sul piano storico, non solo l'infallibilità, ma anche la semplice autorevolezza dei papi è smentita dalla serie impressionante di prese di posizione inaccettabili in materia di morale, giustizia e diritti dell'uomo che sfigurano, lungo i secoli, la cattedra di Roma. I testi riportati in questo scritto già bastano per dimostrare che è solo lievemente esagerata la seguente conclusione: sul piano storico il papa è stato quasi infallibile nell'errare e quasi sempre tardivo (di secoli) nel correggersi. Si può dire che non ha quasi perso un'occasione di sbagliare. Si può dire che quasi tutte le volte avevano ragione gli altri. Si può dire che la Chiesa di oggi è umanamente viva e credibile in proporzione a quanti solenni asserti papali passati è riuscita silenziosamente a catabolizzare.

Resta l'argomento teologico. Qui basta un attimo di attenzione per accorgersi dell'inanità di ogni proclamazione di infallibilità, non solo papale. L'infallibilità del proclamato vale infatti esattamente quanto l'infallibilità del proclamante. Solo se il proclamante è infallibile possiamo essere sicuri che il da lui proclamato infallibile lo è realmente. E quindi solo se il papa è davvero infallibile siamo sicuri che nel proclamarsi infallibile non ha sbagliato. Ma chi ci dice che il papa è infallibile?

O il papa è proclamato infallibile da vescovi o teologi, e allora siamo sicuri che è infallibile solo se siamo sicuri che loro sono infallibili. Ma in questo caso ci occorrono, oltre il papa, altri infallibili; anche loro tutti da dimostrare. Oppure il papa è proclamato infallibile dal papa; e allora siamo sicuri che il papa è infallibile solo se siamo sicuri che il papa è infallibile. Nessuno può rendere sé stesso, con una proclamazione, più infallibile di prima. Pretendere di fondare la propria infallibilità su una propria dichiarazione di infallibilità è un errore logico. Un errore di cui Pio IX, beato lui, non si è accorto.

Parte II

DEMOCRAZIA E LAICITÀ

6 DEMOCRAZIA

6.1 I PALADINI DELL'IDENTITÀ OCCIDENTALE

Il lamento sull'identità che manca è diventato un luogo comune del dibattito politico. Si può fare bella figura a poco prezzo con qualche perorazione sulla carenza dei «valori identitari» e così c'è modo di attirare l'attenzione, magari perfino per farsi largo in una campagna elettorale. Naturalmente, però, non tutto è petulanza e vanità. I grandi problemi nazionali, europei e mondiali aperti davanti a noi oggi e sempre ci interrogano inesorabilmente su noi stessi, su chi o che cosa siamo e vogliamo essere. In altre parole, sulla nostra identità. Ma i termini della discussione attuale sembrano contraffatti. In breve: si ragiona come se le nostre società fossero prive d'identità, avendola perduta o distrutta, e si discute perciò di come darne loro una nuova o di come ripristinare l'antica. La riscoperta delle «radici cristiane» è il punto d'arrivo di questi ragionamenti. Poiché in apparenza si tratta di colmare un'assenza, i promotori d'identità si presentano come disinteressati portatori di doni a un tipo di società che ha bisogno di loro, per sopravvivere. Ma non è così. Essi agiscono non per riempire vuoti, ma per avviare sostituzioni. Onde, fuor di contraffazione, deve dirsi che essi combattono una battaglia di egemonia culturale che non è solo *per*, ma innanzitutto *contro*. Non sono benefattori ma conquistatori. Precisamente, sono cavalli di Troia.

La contraffazione si avvale di facili rappresentazioni a tinte fosche delle malattie morali delle società europee odierne. Sociologi e psicologi, politici, politicanti, uomini di Chiesa e uomini di mondo sono al lavoro ed è un lavoro facile, che sfrutta luoghi comuni e radicate tendenze all'autocommiserazione. Tanto più le cose sono volte al peggio, tanto più sembrano attendibili. Le società che essi descrivono sarebbero luoghi di disgregazione e disperazione, relativismo etico, egoismo e mancanza di nerbo morale, tutti prodotti del famigerato «pensiero debole». Addirittura è stato detto, da pulpiti tanto elevati quanto irresponsabili, che le nostre società sarebbero giunte al punto di «odiare sé stesse»: esse sarebbero preda di una pulsione all'auto-distruzione o alla capitolazione. La diminuzione del tasso di natalità e l'invecchiamento delle generazioni sono considerati la prova provata del declino. Tutto ciò, in generale, sarebbe il frutto avvelenato della secolarizzazione e di una cultura degenerata senza valori, che ha prodotto scienze e tecniche frammentate, prive di anima ma dotate di ambizioni smisurate, per le quali lo stesso essere umano è una cosa tra le altre. Priva di orientamento, la ragione umana non si occupa più di fini ma solo di mezzi (la «ragione strumentale») ed è quindi pronta a servire qualunque padrone. Questi, più o meno, i tratti delle società laiche, «post-moderne» o «avanzate», secondo i nostri postulatori di identità. Se siamo vicini alla perdizione e alla capitolazione, cerchiamo chi ci salvi e mettiamoci nelle sue mani.

In queste diagnosi e perorazioni si ritrovano argomenti e si respira l'atmosfera malata del «tramonto dell'Occidente»: argomenti e atmosfere che do-

vremmo ben conoscere e che tanto efficacemente hanno contribuito a creare il terreno psicologico della crisi, della decadenza e del suicidio dell'Europa, negli anni Venti e Trenta del secolo scorso. Anche allora c'era un nemico esterno, il «bolscevismo» internazionale, così come oggi c'è l'Islam. Anche allora si polemizzava contro la corruzione, la debilitazione morale e la diminuzione del tasso di natalità, si invocava il ritorno alle «radici» autoctone, ai valori profondi, all'identità forte e si iniziava così la tragica caccia ai diversi, ai «non integrabili», ai nemici interni. La storia si ripete. In forme nuove forse, ma si ripete. Bisogna prestare attenzione ai segni, ai germi iniziali.

A dire il vero, simili apocalittiche descrizioni e generalizzazioni paiono degne più di sfoghi tra gente frustrata e delusa per come va il mondo che non di un obiettivo e responsabile atteggiamento di valutazione e comprensione della realtà. Davvero le nostre società sono prive di valori? Forse si dimenticano troppo facilmente gli apporti ideali che, in una storia plurisecolare, hanno plasmato la nostra vita collettiva, apporti che hanno tanti nomi in corrispondenza di altrettante conquiste politiche, sociali e culturali: tolleranza nei confronti delle fedi di tutti, laicità, libertà e socialità, razionalismo, pluralismo, uguaglianza, diritti umani, costituzionalismo, democrazia. Alla base, c'è la persona come tale e la sua dignità, in quanto appartenente al genere umano e indipendentemente dall'adesione a questa o quella fede, religione, stirpe, comunità politica. Tutto questo, indubitabilmente, *è* identità. Essa, a differenza di quella dei procacciatori di identità perdute, non poggia su elementi concreti del tipo: una fede, una religione, una tradizione, un'ideologia o una mitologia, una storia, una terra, una stirpe. Non poggia su unità pre-date perché la democrazia pluralista, per condurre a una vita comune le sue tante componenti, senza far uso di violenza, deve far leva soprattutto su valori astratti, non concreti; formali o procedurali, non materiali. La tolleranza, per esempio, dice che dobbiamo riconoscerci e rispettarci nelle nostre diversità; non dice nulla, invece, sul contenuto di queste diversità e sul modo concreto di farle convivere. La democrazia promette procedure amichevoli per dare soluzione ai conflitti politici, ma è un metodo, non il contenuto di una decisione.

Per quanto astratti e formali, tuttavia, questi non sono "meno valori" di quelli materiali e concreti. Anzi, dal punto di vista del loro significato politico, sono più alti, sono meta-valori, in quanto consentono rispetto e convivenza pure tra quanti aderiscono a visioni della vita diverse, tra quanti aderiscono a differenti valori materiali e concreti, tra quanti, in breve, si riconoscono in distinte identità. Questi caratteri astratti e formali della democrazia, pur così preziosi, sono fragili e, per questo, c'è da temere dall'attacco dei paladini delle forti identità materiali. Si consideri infatti la natura di tali caratteri, una natura relazionale: tolleranza, uguaglianza, diritti e democrazia non possono vivere se non sono accettati in una rete di rapporti in cui ciascuno è disposto a dare agli altri quel che pretende per sé stesso. Sotto questo aspetto, il loro presupposto psicologico è la benevolenza degli uni verso gli altri, un atteggiamento spirituale di reciprocità antipodale rispetto a quello intriso di diffidenza, risentimento, se non qualche volta addirittura di disprezzo o odio, che muove i nostri baldanzosi postulatori di identità.

L'identità della democrazia richiede un'elevata misura di responsabilità nei confronti della dimensione collettiva dell'esistenza. Non così le identità

materiali, che vivono per sé stesse, ciascuna per proprio conto, e possono contare sulla forza e sulla violenza per imporsi sulle altre. Ecco in che cosa consiste la fragilità delle nostre società, in quanto non rinuncino a essere sé stesse: vivono solo a condizione che le parti costitutive siano disposte e riescano a comporsi, senza fare affidamento sull'ordine imposto dalla forza che divide. In effetti, noi vediamo dappertutto e in ogni momento le debolezze, i limiti e le contraddizioni delle nostre società democratiche. Per difenderne l'identità, non possiamo farne un'acritica apologia. Le forze cooperative sono in difetto nella politica; spadroneggiano i più forti; il denaro, da misura di valori materiali, è diventato valore per sé stesso e oscura ogni altro; la prevaricazione prevale spesso sul rispetto; la legalità è insidiata non solo dall'illegalità, ma addirittura dalla legalizzazione dell'arbitrio; il potere legale è intrecciato a quello illegale e criminale; gli egoismi prevalgono spesso sulla solidarietà; dilagano la solitudine, il senso di vuoto, di inadeguatezza e di colpa rispetto a una società ultracompetitiva. Chiunque di noi avrebbe sue ragioni d'insoddisfazione da aggiungere a questa lista. Ma non tutto è disgregazione, anche se molto lo è e, per lo più, questo molto proviene proprio da coloro (ipocriti!) che oggi si impalcano a custodi di forti identità morali.

Chi si riconosce nella democrazia dovrebbe dire: per difenderla operiamo in spirito di concordia, combattiamo le prepotenze e la plutocrazia, rispettiamoci vicendevolmente, coltiviamo la legalità, promuoviamo la solidarietà, diamo sicurezza ai più deboli e rallentiamo la competizione sociale. Cioè: non rinunciamo a noi stessi, a quello che siamo e a ciò in cui crediamo, cerchiamo di correggerne i difetti e combattiamo ciò che la sfigura. In una parola: prendiamoci cura della democrazia.

Invece no. Si dice: basta con questa identità; diamocene un'altra, un'identità militante che ci renda riconoscibili non gli uni verso gli altri, ma gli uni contro gli altri. Le istituzioni non siano neutrali, ma servano a questa battaglia e chi non ci si riconosce, peggio per lui. L'identità ben giustifica il sacrificio degli altri. Darsi questo genere di identità significa precisamente promuovere uno scontro di civiltà. La Chiesa cattolica è direttamente coinvolta. Le si offre l'occasione di una rivincita su un aspetto costitutivo del mondo moderno, la democrazia: una rivincita che una parte di essa forse ha sempre desiderato e aspettato. I nostri procacciatori d'identità sono i nuovi teologi politici. Essi, in mancanza di chiese d'altro genere (ideologie forti e globali, filosofie della storia, promesse messianiche), si rivolgono a quella che pare loro l'odierna depositaria di valori identitari utili alla loro battaglia, la Chiesa cattolica, e le offrono un'alleanza. È la grande tentazione del nostro tempo, una delle tre tentazioni sataniche di Gesù di Nazareth nel deserto, la tentazione del potere. Questo discorso sull'identità non potrà non proseguire, con riguardo, precisamente, al rapporto tra la Chiesa cattolica e la democrazia.

6.2 STATO E CHIESA. CITTADINI E CATTOLICI

L'epoca della secolarizzazione, si dice, è giunta al termine. Saremmo ormai nel «post-secolarismo». Che cosa ciò positivamente significhi, non è chiaro. L'agire sociale, nelle sue tante manifestazioni economiche, tecniche,

politiche, culturali, affettive e sessuali, si è bensì reso progressivamente autonomo dalle premesse metafisiche di un tempo, ma questo processo, durato secoli, lungi dall'aver definitivamente sconfitto le concezioni oggettive della realtà umana teologicamente orientate, e lungi dall'averle relegate nel campo del privato irrilevante per la sfera pubblica, ha suscitato un contromovimento: il post-secolarismo sarebbe questo movimento contrario, determinato dalla crisi della soggettività raziocinante che segna il tempo in cui i soggetti della vita secolari si rivolgono di nuovo costitutivamente, e non per semplice nostalgia o conforto interiore, alla religione e alle prestazioni sociali di cui essa è capace.

Dio e le religioni sono di nuovo invocati e, parallelamente, le loro chiese-ministre avanzano la loro pretesa di valere come forza sociale unificante di senso, contro la disgregazione relativista o, più precisamente, nichilista in cui la ragione soggettiva avrebbe precipitato il mondo contemporaneo. Non nella maggiore età il nostro mondo si troverebbe a vivere, ma in un'età senile in cui le forze si decompongono. Così oggi, come tante altre volte nella storia dell'Occidente, la religione e le sue istituzioni sarebbero ancora una volta chiamate dalle circostanze a distogliersi dal culto della parola di Dio, per offrirsi come puntelli etici per reggere le sorti di società disorientate e incapaci di uscire dalle loro stesse contraddizioni.

Dal punto di vista empirico, naturalmente, dobbiamo essere prudenti, perché il catastrofismo è un pessimo consigliere, quando non anche un consigliere interessato e, perciò, amplificato strumentalmente. Ma, certamente, lo stile di molte esistenze, ingordo e dissipatore, che si riscontra nelle classi privilegiate e da lì si diffonde a cascata, il consumo irresponsabile di risorse comuni, lo spirito di sopraffazione, la caduta delle motivazioni all'agire solidale, l'apatia, il disorientamento culturale e l'illegalità capillare sono tutte ragioni che giustificano allarme circa la tenuta dei vincoli sociali e politici nelle società occidentali. La teoria ci dice che non dobbiamo stupirci; la pratica che dobbiamo allarmarci. Ed è qui che nasce la domanda circa la capacità delle società umane di reggersi fondandosi solo su risorse interne, immanenti e constatate di momento in momento. Una volta escluso il ricorso a qualcosa come la tradizione secolare, che nelle nostre società basate sulla libertà del giorno per giorno è divenuta introvabile, si crede di poter avere risposta dalle risorse della religione, interrogata non per la salvezza dell'anima, ma per la salvezza della società. Ed eccoci introdotti nell'epoca del post-secolarismo. Dopo il divorzio della società secolarizzata dal mito e dalla religione, dopo il «disincanto», una «nuova alleanza»?

Questo progetto, questa alleanza hanno un obiettivo essenzialmente costituzionale, come è sempre quando sono in gioco gli elementi fondamentali del vivere comune. E sono un progetto e un'alleanza su cui convergono forze religiose e forze politiche, mosse del tutto indipendentemente dall'adesione alle ragioni ideali le une delle altre. Così, una certa tradizione laica, che nulla ha a che vedere con la fede e col riconoscimento dei valori propriamente religiosi, rispetto ai quali è perfettamente indifferente se non addirittura beffarda, può essere opportunisticamente interessata alla capacità della religione di creare identità e convergenza rispetto a determinati valori civili tradizionali, in cui ben si riconosce. Così, ancora una volta si mette in atto una «politica teologica». Sull'altro versante, ci può essere l'interesse della

Chiesa a una convergenza che, altrettanto opportunisticamente, le consente di estendere la propria influenza e rafforzare il proprio radicamento nella società. La «politica teologica» viene così a saldarsi con la «teologia politica».

Entrambe le posizioni rispondono a precise opzioni di natura ecclesiologica l'una, politica l'altra. Si comprende che esse aprano conflitti molto aspri all'interno sia del mondo ecclesiale, sia del mondo politico. Ma, nella misura in cui quell'alleanza procede e si consolida, essa è destinata a porre una questione costituzionale, la cui portata risulta chiara appena si considera che lo Stato moderno si è formato proprio sulla premessa fondante della vanificazione delle religioni come cemento della convivenza politica, essendosi esse dimostrate forze non di unione ma di divisione e conflitto, così da dover essere separate dalla dimensione politica e condotte alla dimensione delle libertà civili, entro lo spazio di neutralità garantito dallo Stato non confessionale. I rapporti problematici tra lo Stato e la Chiesa, oggi, hanno così cambiato natura. Non riguardano più (solo) problemi di settore, come l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, il riconoscimento civile dei matrimoni religiosi o il finanziamento delle attività e degli enti ecclesiastici. I margini e le occasioni di conflitto, quando di ciò si trattava, erano scarsi e non troppo difficilmente controllabili entro il quadro offerto, per la verità con non poca elasticità, dai principi della libertà religiosa e della laicità dello Stato, quali che fossero le formule giuridiche utilizzate per regolarli, di diritto comune o concordatarie.

Oggi i problemi si pongono tra soggetti portatori di visioni generali della vita sociale che possono completamente sovrapporsi, per collidere o sostenersi reciprocamente, a seconda dei casi. La Chiesa vuole essere non la controparte in rapporti bilaterali che la riguardano specificamente, ma la rappresentante di un carattere generale che avanza la propria candidatura a valere per la società tutta intera, per esempio, oggi, su questioni come il divorzio, l'aborto, la ricerca scientifica e i suoi limiti, le forme della convivenza delle persone, il concepimento della vita e il controllo delle nascite, la disponibilità della vita nei suoi momenti terminali. Tutte questioni rispetto alle quali in Paesi di tradizione cristiana, sempre più frequentemente, si è creato uno scarto, in precedenza sconosciuto, tra legislazione civile e morale religiosa. La Chiesa, in breve, vuole essere la custode di una tradizione vincolante in generale e pretende perciò che la propria parola non sia parziale, con riguardo solo alla morale dei propri fedeli, ma totale, con riguardo a quello che deve essere il carattere della società tutta intera; anzi, qualche volta pretende di avere l'ultima parola, quanto meno in senso negativo, per impedire e vietare, quando non riesce a imporre.

6.3 LA VIA CONFESSIONALE

La via confessionale al rapporto tra politica e religione, tra Stato e Chiesa, è segnata da alcune pietre miliari che possono essere variamente combinate e accentuate: la rivendicazione da parte della Chiesa del possesso di un patrimonio di verità ultime sull'essere umano, come singolo e come soggetto sociale, verità la cui validità è destinata a espandersi oltre la cerchia dei credenti e a investire la società come intero; il rapporto diretto delle autorità civili con la Chiesa come istituzione, in quanto depositaria di valori religiosi

e, allo stesso tempo, civili, cioè di una «religione civile» nel significato antico, quale teorizzato da Varrone e discusso da Agostino d'Ippona; il vincolo dei fedeli all'obbedienza all'istituzione ecclesiastica, non solo nella loro professione di fede ma anche nel loro essere cittadini, operatori sociali o agenti politici, in nome di quella verità di cui la Chiesa si fa interprete nelle questioni di natura sociale e politica; la pretesa che alla morale della Chiesa, nelle questioni che essa stessa considera rilevanti, si conformino l'etica pubblica in generale e le statuizioni normative che ne conseguono, e l'adesione delle autorità pubbliche a questa pretesa.

Le manifestazioni spicciole di questa via sono, verso lo Stato, i rapporti di vertice tra ministri delle istituzioni religiose e ministri delle istituzioni civili; la contrattazione di provvedimenti dello Stato in sedi parallele a quelle costituzionali formali; la rivendicazione da parte delle autorità ecclesiastiche di un potere di veto, nei casi in cui l'accordo non sia raggiunto; l'uso, ipotizzato o realizzato, dei poteri d'influenza e di pressione della Chiesa sulla società politica per orientare la dinamica degli schieramenti delle forze in campo. Verso i propri fedeli, le manifestazioni sono le direttive vincolanti e la minaccia di sanzioni ecclesiastiche nei confronti di coloro che, pur appartenendo alla stessa comunità di fede, dissentono politicamente.

Dal punto di vista dello Stato costituzionale democratico (la versione odierna dello Stato fondato integralmente su statuizioni positive, a loro volta fondate sulle volontà immanenti di coloro che si esprimono nei processi costituenti), la Chiesa che rivendica il diritto di formulare un giudizio etico assoluto sulle vicende politiche e sociali del secolo, agendo di conseguenza, si rivela facilmente come una sottrazione di legittimità alla costituzione positiva. La sua validità viene infatti sottoposta a un giudizio esterno di verità ed è resa precaria. A una costituzione immanente, finisce per sovrapporsi una costituzione trascendente, sempre potenzialmente in contrasto con essa. La lealtà costituzionale della Chiesa diventa un problema. È un fatto che le affermazioni di verità, in fatti politici e sociali, prescindono totalmente dal punto di vista costituzionale o, se non ne prescindono, è solo per trovarvi conferma, non certo fondamento.

Questo è uno dei due modi post-secolari d'essere, di pensare e di operare della Chiesa nei confronti dello Stato, la cui eventualità è contenuta nella libertà che alla prima è riconosciuta dalla Costituzione del secondo. Nel principio di libertà è contenuta la possibilità dell'estensione delle pretese della Chiesa sulla società, con il conflitto che ne può derivare. La ratifica dell'irriducibilità del conflitto e il tentativo di trovarne una soluzione attraverso il riconoscimento di una doppia e separata sovranità, dello Stato e della Chiesa, ciascuno nel proprio ambito, sono invece l'essenza, o la premessa, delle soluzioni concordatarie, di cui la disciplina concordata delle cosiddette materie miste è solo un aspetto consequenziale minore. Ma, poiché la definizione dell'ambito proprio è inevitabilmente mobile (che cosa tocca alla Chiesa? che cosa allo Stato? la cura delle anime può prescindere dai corpi? e la garanzia dell'ordine civile può sempre prescindere dall'ordine morale?), alla resa dei conti spetta a ciascuno dei soggetti interessati definire l'ambito delle proprie pretese, mancando per principio una risposta imparziale e riconosciuta alla domanda: *chi giudicherà?*. Anche la soluzione concordataria, dunque, non esclude l'unilateralità nella definizione delle premesse e fa

concepire il Concordato, come è stato detto, più che come trattato di pace, come semplice armistizio; più come convenzione che dura finché sono fermi i rapporti sostanziali di fatto che non come azione per il regolamento dei confini, con garanzia reciproca di intangibilità. Nessuna formula giuridica può garantire davvero contro l'eventualità di una «riconquista» cristiana dello Stato, contro i tentativi di instaurare lo «Stato cristiano» che era nei sogni del papato dell'Ottocento (mentre un analogo reciproco non potrebbe avvenire al contrario, nel rapporto dello Stato verso la Chiesa, fin tanto che il primo si mantenga fermo ai propri principi di libertà: un'asimmetria a tutto danno dell'autonomia dello Stato).

Naturalmente, parlare di riconquista e di Stato cristiano può sembrare sproporzionato e non corrispondente all'attuale fase dell'impegno secolare della Chiesa cattolica, a chi considera l'impegno diretto in questioni politiche e l'ingerenza nelle procedure di formazione della volontà statale solo un mezzo indispensabile alla tutela di fini e valori irrinunciabili, come la famiglia e la vita: fini e valori che non vengono prospettati come specificamente cristiani, ma come «radicati nella natura dell'essere umano», che devono essere perciò riconosciuti da chiunque e non possono essere contraddetti da nessuna legge civile, per quanto deliberata democraticamente. Ma in molti casi, che cosa sia il fine e che cosa sia il mezzo è ambiguo. I valori che si pongono come fini, indipendentemente dal fatto di essere altamente controversi, anche se presentati come il prodotto della «retta ragione», non necessariamente cristiana, servono a legittimare il mezzo (l'intromissione diretta e indiretta); possono essere essi stessi il mezzo per giustificare il vero fine (il governo della religione), dato da intendere (solo) come mezzo.

In ogni caso, dal nostro punto di vista, si devono considerare le conseguenze sulla democrazia e sull'uguaglianza di questa irruzione di fini e mezzi, poco limpidamente legati tra loro, che provengono da fuori dell'ambiente in cui l'una e l'altra si formano e si alimentano, attraverso procedure costituzionali.

Quanto alla democrazia, risultano alterati i meccanismi di formazione della volontà politica, attraverso l'inserzione, come una spina nel fianco, di una duplice forzatura. La contrattazione diretta con la Chiesa di singoli provvedimenti dello Stato li sottrae alla piena giurisdizione degli organi e delle procedure democratiche; il legame disciplinare ecclesiastico imposto ai soggetti che operano in quegli organi e secondo quelle procedure li sottopone a un vero e proprio vincolo di mandato, di natura ecclesiastica, che altera la dialettica democratica. Essa presuppone un'arena politica, e una sola, in cui le posizioni si confrontano, si modificano e lavorano per trovare punti d'incontro. Si dirà, con piena ragione, che questo vincolo è, per lo Stato, del tutto irrilevante, perché fondato su ragioni di fede e di convenienza sempre revocabili, tutt'altro che cogenti dal punto di vista del diritto. Ma qui si sta discutendo non di comportamenti e rapporti giuridicamente leciti o illeciti dal punto di vista formale, ma di presupposti materiali della democrazia, assai più importanti per il corretto funzionamento delle istituzioni democratiche: presupposti su cui il diritto positivo non ha molto da dire perché, se non ci sono, li si deve realizzare con mezzi e atteggiamenti che vengono prima del diritto e lo condizionano.

Sull'uguaglianza, la contrattazione diretta tra autorità della Chiesa e autorità dello Stato, unita alla disponibilità da parte della prima di forze che

agiscono nelle istituzioni per realizzare le sue istruzioni, comporta un'iper-rappresentazione delle posizioni della Chiesa a scapito di quelle diverse; crea cioè uno *status* privilegiato della comunità religiosa incompatibile con la cittadinanza democratica. Ciò comporta un'ipo-rappresentazione delle posizioni diverse, dei non credenti e di coloro che appartengono a confessioni religiose diverse dalla Chiesa, con la conseguenza, contraddittoria rispetto all'esigenza posta in premessa (contribuire alla formazione di un carattere comune, al cui servizio la Chiesa afferma di volersi porre), di una realtà e di un sentimento di discriminazione e alienazione che non possono che alimentare divisioni ulteriori, contrasti e tensioni distruttive.

La capacità di dialogo equivale alla disponibilità all'auto-modifica, in base ai buoni argomenti (razionali e religiosi, ma, questi ultimi, sostenuti con argomenti capaci di valere in generale). Se non è così, il dialogo si trasforma in un monologo tra sordi. Questo pericolo esiste sia per il pensiero razionale sia per quello religioso, ma per quest'ultimo è più grave, in quanto solo esso è sostenuto da un'autorità concentrata, produttiva di dottrine nel suo ambito vincolanti. Solo il mondo cattolico, non certo quello non cattolico, ha dietro di sé questa realtà produttiva di verità di fede. In ciò consiste la causa della secolare difficoltà della Chiesa cattolica nei confronti della democrazia, come dimostrano le alterne fortune e sfortune dei «cattolici democratici» nei confronti della gerarchia ecclesiastica.

Il Concilio Vaticano II, soprattutto nella costituzione *Gaudium et spes*, ha riconosciuto ai laici cattolici, operanti nella sfera sociale e politica, autonomia e responsabilità, vietando loro di invocare l'autorità della Chiesa come forza giustificativa della propria azione. Ciò, ovviamente, dovrebbe implicare, reciprocamente, l'astensione della Chiesa stessa da interventi vincolanti nei loro confronti, ma l'esperienza dice che questo riconoscimento incontra limiti tutte le volte in cui essa ritiene di affermare l'esistenza di principi che, secondo la propria dottrina, devono valere senza compromessi. Questa è una difficoltà, perché la libertà e la responsabilità personale sono il presupposto per il dialogo, e i non cattolici e i non credenti non possono non pretenderle dai cattolici.

Perciò non è affatto sorprendente che tutte le buone propensioni e intenzioni si arrestino di fronte al momento critico: quello in cui si contrappongono opposti e sovrani *non possumus*. La democrazia costituzionale cerca di allontanare quanto più è possibile la linea di questo scontro, sia con mezzi procedurali di natura discorsiva e con controlli della loro legittimità, sia con la costituzionalizzazione (cioè l'iscrizione nella sfera pluralistica dei principi condivisi, inviolabili e legittimati *a priori* nel dibattito pubblico) delle pretese morali legittime degli attori politici e sociali, in vista di un carattere collettivo. Questo è importante, ma di per sé non decisivo. Può esserlo forse, o almeno può contribuire a spingere sempre più in là il limite di rottura, una volta che si metta in luce un altro aspetto essenziale della democrazia: la perenne rivedibilità delle sue decisioni, perché non dipendenti, per principio, da verità assolute. Questa propensione al cambiamento può giustificare, in vista di decisioni future diverse, la pretesa, che tutti rivolgono a tutti, del riconoscimento delle decisioni della maggioranza. In questo senso, anche l'appello al patriottismo costituzionale (che talora si avvicina ambiguamente a una nozione moderna di religione civile) per l'accettazione della democra-

zia, dei suoi presupposti di valore e delle sue implicazioni può avere una sua forza di persuasione.

Non possiamo però illuderci che la pacificazione definitiva sia a portata di mano. Essa non potrebbe che equivalere, nei casi critici, a una sopraffazione. Dobbiamo perciò rassegnarci. La città degli uomini e la città di Dio, chiunque sia il nostro Dio, non coincideranno mai. Neppure l'epoca post-secolare e post-moderna ha sciolto questo nodo, che è un nodo di oggi e di sempre, fino a quando gli esseri umani saranno posseduti da una coscienza che trascende la pura immanenza. Del resto, solo una visione totalitaria della vita e dell'etica, sia essa fideista o scientista, potrebbe considerare questa tensione una sciagura.

Dobbiamo ricordare le tragiche esperienze del passato ed essere consapevoli dei rischi del futuro, operando nel presente affinché quella linea del possibile scontro si spinga sempre più in là e il terreno della convivenza si allarghi sempre di più. E qui lo Stato costituzionale, con la sua capacità d'accoglienza e integrazione pluralista tramite principi di libertà e di uguaglianza, mostra le sue insostituibili virtù.

6.4 «SANA» LAICITÀ?

La laicità è il principio in cui si compendiano queste virtù dello Stato costituzionale. Ma la laicità, tra i tanti, è anch'essa un concetto disputato, realizzato storicamente in molti modi, onde tutti, facilmente, in Occidente, possono dichiararsi laici, proprio come tutti si dichiarano democratici. Negli ultimi tempi, però, si parla sempre più frequentemente, soprattutto negli ambienti cattolici e in quelli laici interessati alla religione come religione civile, di «nuova», «giusta» o «sana» laicità. Si lasci pure da parte l'uso retorico di questi aggettivi, normalmente impiegati quando si vuole corrompere il concetto del sostantivo cui si appoggiano (come quando, da parte di chi voleva distruggerla, nei primi decenni del secolo scorso si contrapponeva alla democrazia senza aggettivi la «reale», la «vera», la «piena», la «sostanziale», la «più onesta» democrazia, cioè il potere dell'autocrate auto-investitosi del favore popolare). Ciò che comunque non è chiaro è quali contenuti giuridici, precisamente, queste connotazioni vogliono indicare. Il contesto di questi discorsi, tuttavia, è sempre quello dell'«identità» carente delle società occidentali e delle prestazioni della religione come fattore di coesione sociale. Il nemico di questa «nuova» laicità è ciò che ha caratterizzato e caratterizza la laicità nel minimo essenziale, in tutte le sue concettualizzazioni e in tutte le sue realizzazioni storico-concrete: l'equidistanza dello Stato rispetto a tutte le confessioni religiose e alle concezioni della vita anche non religiose. Anzi, proprio in questa equidistanza starebbe il difetto della «vecchia» laicità, il cedimento dello Stato al relativismo etico che corroderebbe le odierne società occidentali. Da qui, la richiesta allo Stato affinché sia riconosciuta e protetta in modo particolare, cioè non come una tra le molte forze spirituali presenti nella società, ma come un «patrimonio civile» speciale, la «religione nazionale storica» e che questa sia riconosciuta non (solo) quale espressione di un diritto fondamentale della coscienza, ma quale fattore di coesione civile. Si usa in proposito l'espressione «riconoscimento pubblico», un riconoscimento che sarebbe, al tempo stesso, conforme all'interesse dello Stato per una

Chiesa che sostenga e promuova il carattere di cui ha bisogno e corrispondente alla pretesa di verità della fede cattolica (una pretesa, si aggiunge, che è fondata sulla parola divina e pertanto eccede la propria identificazione con la dimensione statale e sfugge a ogni definizione in termini non solo di diritto privato, ma anche di diritto pubblico dello Stato).

Poiché la storia non è passata invano, a questa scelta preferenziale dello Stato a favore di una confessione religiosa non corrisponde affatto la richiesta dell'oppressione o della persecuzione dei fedeli di altre confessioni religiose o di chi non si riconosce in nessuna fede. Corrisponde "soltanto" la richiesta di un nuovo bilanciamento, che riconosca la legittimità di trattamenti speciali a favore della «religione dell'identità» e, per il resto, la semplice tolleranza. Questa prospettiva della libertà religiosa a buon diritto può dirsi «nuova», perché contraria a principi affermati nelle giurisprudenze di tutte le giurisdizioni costituzionali europee, nazionali e sopranazionali; che sia poi anche «sana» e «giusta», è questione disputabile.

Le sue manifestazioni specifiche sono: l'esposizione dei simboli religiosi «nazionali» nei luoghi e nelle occasioni pubbliche civili, a preferenza o con esclusione di simboli di religioni diverse da quella nazionale; la «confessionalizzazione» di tali simboli e la loro riduzione a rappresentazioni di un carattere civile; l'equiparazione simbolica delle autorità religiose alle autorità civili nelle cerimonie civili e la partecipazione istituzionale (cioè indipendentemente dall'adesione di fede personale) delle autorità civili alle cerimonie religiose; l'apertura di spazi privilegiati nell'istruzione e nella comunicazione di massa; l'agevolazione economica (sovvenzioni, esenzioni tributarie) alle attività religiose della religione nazionale; infine, l'enfatizzazione nella sfera civile delle cerimonie religiose, specie di quelle di massa, la loro spettacolarizzazione e, quindi, l'omologazione concettuale e culturale del momento religioso pubblico e di quello civile; l'accesso al territorio dello Stato facilitato o riservato a immigranti che professano la stessa religione nazionale, in parallelo religioso alla funzione dei test di conoscenza della lingua nazionale e ai giuramenti di fedeltà ai principi della Costituzione. Forme anche molto diverse di manifestazione dello stesso concetto di laicità come forma attenuata e ambigua di religione, oggi non diremmo più «di Stato», ma ben potremmo dire «di nazione». Attenuata, perché si ferma prima dell'esclusione e della persecuzione nei confronti delle altre religioni, ma certamente tale da creare disuguaglianze e, perciò, discriminazioni; ambigua, perché ripropone un'alleanza tra religione e potere pubblico, dove la forza etica dell'una è chiamata a sorreggere la forza politica dell'altro e viceversa. Ed è quanto il cardinale Joseph Ratzinger, nel 1984, diceva, osservando che lo Stato, «comunità imperfetta» per definizione, dovendo basarsi su forze e potenze presupposte, può trovarle solo nel carattere cristiano, purificato razionalmente dai suoi eccessi di fanatismo fideistico e dalla pretesa di imporsi come «teologia politica»: un concetto, quest'ultimo, totalmente estraneo al messaggio evangelico (e quindi arbitrariamente costruito successivamente per fini apocrifi). Ma qui, in queste apparentemente miti proposizioni, ci troviamo di fronte a un'aporia, segnalata (ma non risolta) da Ratzinger stesso: se lo Stato accetta questo servigio politico della religione cattolica, cessa di essere pluralista e neutrale rispetto ai valori; se la Chiesa rinuncia alla pretesa della sua funzione pubblica, cessa di essere quello che serve allo Stato. La

nuova laicità sarebbe un impossibile equilibrio tra questi esiti contraddittori. Non si può volere una cosa e, contemporaneamente, il suo contrario.

Questa laicità nuova, che pretende di far convivere pluralismo e neutralità con privilegi, assomiglia a una pallida reincarnazione del passato, una sorta di semi-laicità che rappresenta ciò che rimane dell'antico sogno della «repubblica cristiana» che inconsapevolmente si appoggia sull'opposto del principio di Westfalia: *cuius religio, eius et regio*. Le chiese, le fedi religiose, i rispettivi dèi chiedono di disporre di territori su cui organizzarsi e imporsi. In questo tempo di paura e di ostilità crescenti, anche le religioni, nelle loro espressioni istituzionali, si mobilitano per creare identità e coesione spirituale da gettare nel conflitto. L'epoca della neutralizzazione politica rispetto alle religioni sembra terminare la sua curva ascendente. Gli Stati laici vengono percepiti come ostacoli a una nuova confessionalizzazione degli spazi. Dove non è possibile imporre direttamente regimi teocratici o ierocratici, si parla almeno di «nuova» laicità. L'intensità è diversa; il movimento è lo stesso.

Che, poi, questa nuova laicità sia anche sana, oltre che giusta, sembra da escludere. Essa, contraddicendo l'equidistanza dello Stato dalle manifestazioni di fede, religiosa o laica che sia, contraddice il proprio ruolo pacificatore, che è venuto a imporsi nelle società pluraliste e che oggi appare ancor più necessario e urgente nelle società interculturali odierne. D'altro lato, spinge il religioso a compromettersi col politico, mettendo a rischio la stessa sopravvivenza della religione come dimensione trascendente dell'esperienza umana. La sua ragione d'essere diventa la garanzia di una vita terrena, la sua forza si confonde con quelle che hanno nel governo degli uomini il loro fine e finisce per annullarsi in esse, rendendosi in ultimo superflua. Si ha un bel dire, come si dice dai tempi di Costantino il Grande, che la Chiesa comunque, per la sua matrice divina, non si annulla nel potere. Si annulla, invece, almeno parzialmente, in quanto contribuisce a fondarlo. Se non si annullasse, e dunque seguisse integralmente la sua missione ultramondana, non servirebbe più allo Stato e verrebbe meno la ragione perché quest'ultimo dovrebbe riconoscerle privilegi. Se poi la Chiesa invece li richiede e li ottiene pur non rinunciando alla propria missione eccedente la pura e semplice dimensione secolare dello Stato, può essere solo perché lo Stato non viene a trattarla come una delle forze spirituali in competizione nella sfera sociale, ma come qualcosa di qualitativamente diverso: se ciò accade, significa che esso, per interposta persona e per delega, si assume, oltre al compito di governare i corpi, anche il compito di salvare le anime.

La Chiesa che chiede e ottiene privilegi in nome della propria funzione civile o «nazionale», dal canto proprio, spende il principio della fede, Cristo, non come fine che redime il mondo, ma come mezzo per garantirlo in quanto mondo: in questo, la figura del Grande Inquisitore di Dostoevskij, che ingiunge a Cristo di non tornare mai più per poter realizzare liberamente il suo terribile, anche se soffice, programma di governo, è di nuovo attuale.

6.5 LO SPIRITO PERDUTO DEL CONCORDATO

Il Concordato presuppone una doppia convergente disposizione costituzionale delle due parti contraenti, lo Stato e la Chiesa; questa disposizione consiste, per lo Stato, nel principio di laicità contenuto nella propria Co-

stituzione e, per la Chiesa, nella distinzione tra religione e politica proclamata dal Concilio Vaticano II; questo duplice presupposto si sta dissolvendo e, con esso, sta franando la base di legittimità del Concordato stesso. Onde il pericolo di rinnovate, storiche divisioni e di grave nocumento per tutti.

Sebbene si presenti come semplice modifica, il nuovo concordato tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica del 1984 ha basi completamente diverse da quelle del vecchio Concordato del 1929. Lo Stato era allora lo Stato fascista e la Chiesa era ancora la Chiesa tridentina. Ora, invece, il nuovo concordato è stato stipulato, come è detto solennemente nel preambolo, «avendo presenti, da parte della Repubblica italiana, i principi sanciti dalla sua Costituzione, e, da parte della Santa Sede, le dichiarazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II circa la libertà religiosa e i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica». Questi documenti non fanno solo da sfondo al nuovo accordo, ma ne sono anche le premesse e, al tempo stesso, le condizioni che l'hanno reso possibile e ne sostengono la validità. Un mutamento d'identità dell'uno o dell'altro contraente, contro la Costituzione e contro la dottrina del Concilio, travolgerebbe il Concordato, corrodendone le basi di legittimità. L'identità della Chiesa si era allora appena delineata nella grande riflessione del Concilio Vaticano II, che tanta speranza aveva suscitato sia nel mondo cattolico non clericale, sia in quello laico interessato a un dialogo onesto e fruttuoso col primo. La costituzione *Gaudium et spes* (capitolo IV) è molto netta nell'affermare che «la Chiesa, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica». La sua missione non è governare, ma diffondere il messaggio evangelico, «illuminando» così la vita sociale e promuovendo il «bene comune».

Le «cose temporali» interessano la Chiesa perché anch'essa è in questo mondo, ma solo «nella misura che la propria missione richiede. Essa, invero, non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile»; è pronta, anzi, a rinunciarvi, pur quando legittimamente acquisiti, ove siano motivo di scandalo, cioè «potessero far dubitare della sincerità della sua testimonianza».

Queste proposizioni confluivano nella solenne proclamazione dell'indipendenza e dell'autonomia della comunità politica e della Chiesa, l'una dall'altra nel proprio campo: autonomia e indipendenza reciproche che dovevano costituire la premessa di future «sane collaborazioni» collaborazioni per la difesa e la valorizzazione della persona umana. l Concilio fu salutato come un segno provvidenziale che riconduceva la Chiesa alla sua funzione evangelizzatrice e l'alleggeriva delle compromissioni col potere politico che, per non dire di più, l'hanno appesantita e intorpidita nel corso dei duemila anni della sua storia. Chiunque abbia anche solo una vaga idea di questa storia non fatica a comprendere le novità di questo ritorno alle ragioni originarie. Se le reazioni della Chiesa del potere furono, e continuano a essere, di sorda resistenza, la Chiesa della profezia vide rispecchiate in quelle proposizioni le sue più vive speranze.

La Chiesa finiva così per incontrare lo Stato nella medesima concezione del reciproco rapporto. Il primo comma dell'articolo 7 della Costituzione («Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani») si trova ripetuto, quasi alla lettera, nella formula della *Gaudium et*

spes: indipendenza e autonomia, nel proprio campo, della comunità politica e della Chiesa.

Queste parole non sono del tutto nuove nella dottrina della Chiesa. Nell'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (1885) leggiamo che «Dio volle ripartito tra due poteri il governo del genere umano, cioè il potere ecclesiastico e quello civile, l'uno preposto alle cose divine, l'altro alle umane. Entrambi sono sovrani nella propria sfera; entrambi hanno limiti definiti alla propria azione, fissati dalla natura e dal fine immediato di ciascuno». Tuttavia, subito dopo si aggiunge un passo che il Vaticano II ha lasciato cadere, segnando così una grande distanza:

> Ma poiché l'uno e l'altro potere [dello Stato e della Chiesa] si esercitano sugli stessi soggetti, e può accadere che una medesima cosa, per quanto in modi diversi, venga a cadere sotto la giurisdizione dell'uno e dell'altro, l'infinita Provvidenza divina [...] deve pure avere composto in modo ordinato e armonioso le loro rispettive orbite [...]. Tutto ciò che nelle cose umane abbia in qualche modo a che fare col sacro, tutto ciò che riguardi la salvezza delle anime e il culto di Dio, che sia tale per sua natura o che tale appaia per il fine cui si riferisce, tutto ciò cade sotto l'autorità e il giudizio della Chiesa.

In sostanza: su tutto ciò in cui, insindacabilmente, scorgeva una rilevanza per la religione, la Chiesa rivendicava il diritto preminente di comandare e giudicare, mentre lo Stato doveva piegarsi.

Si trattava, in fondo, di una delle tante riformulazioni della dottrina del cardinale Roberto Bellarmino in vigore dalla Controriforma in poi, la dottrina della *potestas indirecta in temporalibus*, che significa ordinaria autonomia dello Stato, ma lecita ingerenza della Chiesa tutte le volte ch'essa invochi una ragione religiosa. Il Vaticano II non esclude affatto il diritto, anzi afferma il dovere della Chiesa di pronunciarsi su qualunque materia, anche rientrante nella giurisdizione dello Stato, per enunciare i principi cristiani pertinenti. Ma queste pronunce sono destinate alla coscienza dei credenti e, in generale, a coloro che liberamente riconoscono alla Chiesa un'autorità morale. Data l'autonomia delle cose temporali, poi, l'articolazione pratica delle scelte contingenti è rimessa all'autonomia dei laici, credenti e non, sotto la loro responsabilità. Solo così la Chiesa, si dice, può svolgere la propria missione senza confondersi con lo Stato. La dottrina che da Bellarmino, tramite Leone XIII, arriva fino alle soglie del Concilio teorizza invece la commistione, attribuendo alla Chiesa poteri di comando e giudizio sulle autorità statali. Mentre il Vaticano II presuppone una società politica autonoma, in cui la Chiesa, come ogni altra autorità morale, può far sentire la propria voce nella libera e paritaria discussione, con la *potestas indirecta* essa si auto-attribuisce il diritto di rivolgersi a chi dispone di poteri nel mondo per dettare legge vincolante per tutti.

Nella realtà degli odierni rapporti tra Stato e Chiesa, riconosciamo più facilmente la dottrina del Concilio o quella di Bellarmino? La questione non riguarda la definizione dei temi su cui la Chiesa intende impegnarsi. Non è questo il punto: qualsiasi materia può coinvolgere la morale cristiana. Riguarda invece gli interlocutori che essa si sceglie, le coscienze individuali o i poteri costituiti. Questa è la verifica decisiva e la risposta è evidente: la Chiesa (parlo delle sue attuali espressioni gerarchiche, principalmente in

Italia, ma non solo; essa cerca di operare così ovunque le sia di fatto possibile) sta ritornando a essere, o forse non ha mai smesso d'essere, la *potestas indirecta* d'un tempo. Essa, per affermare i suoi principi morali, privilegia e perfino ostenta il rapporto che detiene con capi politici o dirigenti di gruppi, associazioni, movimenti che organizzano il consenso da cui in democrazia, alla fine, anche le fortune dei capi politici dipendono. Li convoca, li raduna, vi si mescola, li seduce e, dove occorre, li ammonisce; ed essi si fanno convocare, radunare, mescolare, sedurre e ammonire, non mancando ragioni di convenienza per farlo. La commistione e la collusione non sono forse mai state, negli ultimi tempi, tanto evidenti. La Chiesa del Vaticano II pensava principalmente ad altri interlocutori per trasformare la società: le coscienze individuali, non i poteri mondani. Il preambolo del Concordato, per questa parte, sta cadendo in macerie.

Dall'altra parte, come si presenta lo Stato all'incontro concordatario? La Costituzione italiana proclama la pari dignità sociale di tutti i cittadini e l'uguaglianza davanti alla legge, senza distinzione di religione (art. 3), il diritto di tutti di professare liberamente la propria fede religiosa (art. 19) e l'uguale libertà di tutte le confessioni religiose (art. 8): principi che non varrebbero nulla se non si tenesse ferma la distinzione tra gli ordini propri dello Stato e della Chiesa cattolica, secondo il già citato art 7. Nella celebre e più volte ribadita e citatissima sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale, tutte queste proposizioni sono state riassunte nell'idea di laicità, cui si è attribuito il valore di «principio supremo» della forma del nostro Stato. Questa, secondo la Costituzione cui si richiama il preambolo del Concordato, è l'identità dell'altro contraente il patto concordatario, lo Stato italiano. Ma rivolgiamoci alla realtà.

Solo pochi anni fa, nel 2001, il cardinale Angelo Sodano, allora segretario di Stato Vaticano, annunciò di voler fare un esame di «congruità» agli uomini politici italiani, esaminandoli sui cinque punti delle norme relative «alla vita, alla famiglia, alla gioventù, alla libertà scolastica, alla solidarietà». Si provi a immaginare il contrario. Che, per assurdo, un capo di governo un giorno chiedesse agli uomini di Chiesa di sottoporsi a un esame di coerenza ai principi costituzionali. In fondo, sarebbe la stessa cosa, solo rovesciata. Ma una cosa può dirsi, senza che nessuno protesti per rivendicare l'autonomia dello Stato dalla Chiesa, l'altra è, invece, totalmente impensabile e, nel caso non lo fosse, si immagini quale coro di proteste si leverebbe in nome della *libertas Ecclesiae*. Altro che Stato e Chiesa, ciascuno nel proprio ordine, «indipendenti e sovrani»!

La Chiesa (la Chiesa-potere) dispone in Italia di un enorme potere (potere mondano), che usa per far cadere governi e metterne in piedi altri; per sostenere partiti od osteggiarli; per dare o negare *imprimatur* a questo o quell'uomo politico; per promettere sostegno in cambio di favori o minacciare ostilità in cambio di favori mancati: favori che nulla hanno a che vedere con la fede ma molto con privilegi nel campo fiscale, finanziario, educativo, politico. Si ha un bel discettare in astratto di laicità, di società civile e società religiosa, Stato e cattolicesimo. Ma il macigno è molto concreto: è l'enorme concentrazione di potere (potere mondano, non spirituale) di cui la Chiesa dispone, che mira a difendere e anzi ad accrescere, in misura inversamente proporzionale alla propria influenza morale sulla società. C'è un conflitto

di interessi (religiosi e mondani) che affligge la Chiesa cattolica. È questo il problema, problema di laicità, sovranità e democrazia. Perché i problemi che discutiamo con riguardo alla Chiesa cattolica non si pongono con riguardo ad altre confessioni religiose? Ci fa meraviglia allora ch'essa, lungi dall'essere «fuoco in terra» (*Luca* 12, 49) sia parte integrante del sistema? Perché stupirci di trovare coinvolto, per diritto o per rovescio, negli scandali maggiori del potere, qualche "principe della Chiesa"; che la gerarchia ecclesiastica abbia sostenuto, fino a poco tempo fa, la più anticristica coalizione d'interessi e la più materialistica concezione della vita che l'Italia abbia forse mai conosciuto? È la concentrazione di potere nel mondo che la rende potente: ma appunto, potente nel mondo. E ciò la rende afona, molesta e perfino imbarazzante presso molti cristiani che non dimenticano la domanda e il dubbio di Gesù: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (*Luca* 18, 8).

Il cattolicesimo è oggi in auge forse più che come religione delle persone, come (surrogato di una) religione civile. Con molta leggerezza, si parla di supplenza della religione rispetto al difetto di idealità che si vede nella politica attuale. Le nostre società laicizzate non avrebbero in sé stesse le risorse morali sufficienti per fondare un'unità durevole e, invece di cercare di darsele, dovrebbero riconoscere umilmente la loro minorità di fronte alla religione cattolica. Da qui al riconoscimento, forse non teorico ma almeno pratico, che la legge civile deve basare la sua forza sulla coincidenza con la morale cattolica e che la legittimità dei governanti non può prescindere dal consenso e dalla benevolenza dell'autorità ecclesiastica il passo è breve. Il cattolicesimo-religione civile sembra essere assai gradito, per i vantaggi materiali immediati che ne possono derivare, sia agli uomini di Chiesa sia a quelli di Stato.

Questa idea politica della religione cristiana, pur ben radicata nella storia e nella dottrina dei Padri della Chiesa fin dal IV secolo, appare come una bestemmia dal punto di vista del messaggio di Gesù di Nazareth, ridotto a strumento di governo o a ideologia. In ogni caso, è un'aberrazione dal punto di vista di quel supremo principio di laicità che risulta dalla Costituzione. La distinzione e l'autonomia dei due ordini, ha statuito ancora la Corte Costituzionale nella sentenza n. 334 del 1996, esclude che si possa fondare l'autorità delle leggi civili su obbligazioni religiose. Il che precisamente contraddice, anche dal punto di vista dello Stato, la tentazione di usare il cattolicesimo, o qualunque altra religione, come religione civile.

Si dirà: ma qui si fa confusione! Una cosa è l'uso politico-statale del cattolicesimo, altra cosa il suo uso sociale: vietatissimo il primo, lecitissimo il secondo. Guardiamo, però, ai comportamenti. Che cosa ci dicono gli incontri, quelli che vediamo e i tanti altri che non vediamo, tra uomini di Stato e di Chiesa, tra melliflui sorrisi e reciproci salamelecchi, in cui la religione si compromette con la politica e la politica con la religione; quegli incontri da cui scaturiscono attese di appoggio alle aspirazioni degli uni e degli altri che si traducano in indicazioni elettorali e privilegi legali? Si tratta davvero solo di illuminare cristianamente la società o non piuttosto di inquinare clericalmente la politica? Anche sul versante statale, dunque, quell'«aver presenti i principi costituzionali» che apre il preambolo del Concordato pare assai svuotato. Ma questo svuotamento cospira con quello dei principi conciliari

che riguarda la Chiesa. Vanno nella stessa direzione, non si creano frizioni. Ognuno ci trova un proprio misero vantaggio.

Così si spiega perché nessuna delle due parti ha mai posto problemi di rispetto del Concordato. Anzi, più ci si allontana dallo spirito, più si fa a gara nel lodare la propria e l'altrui fedeltà concordataria, la propria e altrui «sana» concezione della laicità. Con questa aggettivazione (la «sana» laicità, la «vera» libertà, l'«autentica» democrazia) non si contribuisce al dialogo e alla comprensione, poiché ci si fa giudici in causa propria e si squalifica l'interlocutore, quando conviene, come portatore d'idee insane, false, contraffatte. Ma le difficoltà, prima o poi, si imporranno da sé e non sarà con gli aggettivi che le si risolverà. Non è facile dire quanto questa sospetta concordia potrà durare indisturbata; fino a quando si potranno alzare le spalle dicendo: sono polemiche d'altri tempi, «ottocentesche». Tra molti credenti e molti non credenti, per ragioni sia di fede sia di democrazia, cresce l'insofferenza, nella stessa misura in cui crescono i privilegi della Chiesa cattolica, quei privilegi cui essa si è dichiarata disposta a rinunciare quando facessero scandalo (e sarebbe il caso di riconoscere che effettivamente fanno scandalo), e cresce la corsa all'investitura ecclesiastica del nostro ceto politico. Non fosse altro che per prudenza, sarebbe un errore, da parte di tutti coloro che per il momento ne traggono vantaggi, non tenerne conto.

6.6 IDENTITÀ CRISTIANA E FANTASMA DELL'ASSEDIO

L'odierna discussione della "questione cattolica" è resa particolarmente difficile da una comune ma opposta disposizione d'animo diffusa sia nel mondo cattolico sia in quello laico. La si potrebbe dire una sindrome da accerchiamento. È stupefacente constatare che molti cattolici, in perfetta buona fede, considerano la propria religione insidiata nella sua stessa esistenza dalla laicità, identificata con relativismo etico, edonismo, materialismo, scientismo; che per molti laici, altrettanto in buona fede, è invece l'attivismo politico della Chiesa a minacciare i principi stessi su cui il loro mondo si fonda: pluralismo di fedi, convinzioni e modi di vivere, rispetto delle coscienze, autonomia del diritto dalla morale, libertà della scienza. Per ognuna delle parti, l'altra è una minaccia. È la condizione più favorevole allo scontro e meno favorevole al dialogo. Il dialogo, tuttavia, per preservare le fondamenta, è tanto più necessario quanto più difficile. Benemerito chi, nell'uno e nell'altro campo, opera per tenerlo vivo.

La "questione cattolica" è una messe di questioni: cristianesimo e identità, Chiesa e Stato, Chiesa e democrazia. Vediamo che cosa c'è nel primo binomio, cristianesimo e identità.

Identità è la parola magica di tutti coloro che pensano al cristianesimo come religione civile, come strumento di governo delle società. Le discussioni sul preambolo del fallito progetto di Costituzione Europea sono state dominate dalla questione dell'identità cristiana. La stessa idea si riaffaccia ogni volta che, nel nostro Paese, si parla della posizione materiale e simbolica che è giusto assegnare alla religione nella vita pubblica. Nella controversia circa l'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, alla libertà e uguaglianza delle coscienze si contrappone l'identità religiosa come valore nazionale. I privilegi che la Chiesa rivendica come diritti (insegnamento della religione

cattolica nelle scuole pubbliche, finanziamenti diretti e indiretti, agevolazioni tributarie, posti nelle più diverse istituzioni, eccetera) si vogliono giustificare con l'essenza cattolica dell'identità nazionale. Ancora, l'identità è invocata tutte le volte che si toccano temi di morale tradizionale, come la famiglia e la procreazione. Infine, l'identità in pericolo è l'argomento principe di coloro che, cattolici e non cattolici, propugnano una politica di "difesa aggressiva" nei confronti dell'Islam. In tutti i casi, identità è la cittadella assediata, l'ultimo fortino da difendere, magari attaccando, prima della capitolazione. Questa resistenza unisce cristiani credenti e non credenti che si dicono cristiani per ragioni politiche (teo-con, atei devoti o come altrimenti li si denominino).

La spendita politica del cristianesimo va di pari passo con una triplice riduzione: *a*) dell'identità a storia; *b*) della storia europea a cristianesimo; *c*) del cristianesimo a Chiesa. In tal modo, il gioco è fatto: la difesa dell'identità finisce con l'allineamento alla Chiesa. Vediamo.

a) Identità è un modo per dire «carattere essenziale». Nel dibattito pubblico, la parola è stata banalizzata. Quasi non c'è opinionista o uomo politico che non se ne serva a piene mani. Ma la banalità nasconde le ambiguità. Soprattutto, occulta la domanda se l'identità sia un fatto oppure, nei limiti in cui siamo capaci di elaborare e selezionare culturalmente il nostro passato e progettare un avvenire, un'elezione. Come se non potesse essere altrimenti, la si assume come fatto o, meglio, insieme di fatti, cioè storia. La questione dell'identità, nella sua essenza, è una questione di filogenesi storica, di competenza della storiografia. Siamo prodotti della storia e non possiamo negare la storia senza negare noi stessi. Quante volte si è detto: non possiamo recidere le radici! E le radici sono un dato della vita naturale.

Questa concezione dell'identità è acritica e aggressiva e corrisponde all'idea di sé propria delle società tribali. È acritica, perché nell'identità in cui dovremmo riconoscerci starebbero, allo stesso titolo e col medesimo valore, il centurione che presso il Colosseo ci ricorda il *panem et circenses* dei nostri avi, l'Accademia dei Lincei che rinnova il ricordo dell'Umanesimo italiano, la marcia su Roma e le Fosse Ardeatine, per fare qualche esempio. Non è forse una coincidenza se una certa storiografia revisionista che, tramite assoluzioni generalizzate e appiattimento dei valori, chiede l'assunzione in blocco del passato nella nostra identità «nazionale» è la stessa che difende il cristianesimo come religione civile. Ma questa concezione è anche aggressiva. Di fronte alle sfide, si pensa, non ci possiamo mettere in discussione. Se lo facessimo, tradiremmo noi stessi o il gruppo cui apparteniamo. L'unica possibilità è l'autodifesa e qualunque mezzo è *a priori* legittimo, anzi sacrosanto. Appellarsi all'identità equivale a battere il pugno sul tavolo contro gli estranei che sono o si affacciano tra noi.

Una volta chiarita la nostra autentica identità, che cosa dovrebbe fare chi non vi si riconosce o, peggio, non vi è riconosciuto dagli altri? Dovrebbe accettarla perché costretto, per non essere meno cittadino? O dovrebbe addirittura scomparire, se i caratteri dell'identità (come l'etnia o la «razza») non permettessero adattamenti? È una storia antica. Non si è compreso che, dietro una parola apparentemente dotta, minacciosamente fa di nuovo capolino il nazionalismo etico. Ma non dovrebbe essere la Chiesa per prima a rifiutare questa idea di identità? proprio la Chiesa cattolica che, tra tutte le chiese, è la più orientata all'universalismo e all'azione missionaria? il prose-

litismo nel campo occupato da tutte le altre tradizioni religiose non si basa forse sull'idea che ogni persona e i popoli interi possono essere artefici della propria identità, che non l'ereditano come un fagotto obbligatorio?

b) La civiltà europea come storia solo cristiana è un'idea onnivora, già a prima vista bizzarra. Eppure, è proprio questo che gli apologeti della religione civile cristiana sostengono quando attribuiscono al cristianesimo la primogenitura in tutto ciò che oggi ci pare buono e bello. Si dice, per esempio, che la democrazia, vanto dell'Occidente, non vive senza condizioni: fiducia reciproca, pari dignità degli esseri umani, senso di responsabilità e di giustizia, tolleranza e rispetto; che tutto ciò è carattere cristiano e che dunque la democrazia è figlia del cristianesimo. Così, però, si gioca sull'equivoco. L'affermazione può valutarsi diversamente a seconda che per cristianesimo s'intenda messaggio cristiano o storia della Chiesa. Limitiamoci al rispetto e alla tolleranza. Certamente, il messaggio cristiano non giustifica nulla che faccia violenza alla libertà. Cristo non obbliga nessuno. Nella grande tentazione satanica del deserto (*Matteo* 4, 1-11; *Luca* 4, 1-13), Egli rifiuta la coercizione delle coscienze: rifiuta il comando che costringe, il miracolo che seduce, i beni materiali che corrompono. Nessuna sanzione colpisce chi rifiuta la chiamata, se non un poco di tristezza (*Matteo* 19, 23; *Marco* 10, 22; *Luca* 18, 23). La conversione è, per antonomasia, l'atto di libertà della coscienza. Ma chi oserebbe negare che nei secoli la Chiesa abbia invece piuttosto avversato la democrazia e appoggiato ogni sorta di autocrazia, che abbia praticato più l'imposizione che il rispetto delle coscienze? Chi potrebbe dimenticare la violenza di cui è stata dispensatrice in nome della fede che custodiva? Chi può avere la memoria così breve da ignorare che l'unica "libertà" riconosciuta è stata a lungo quella di aderire alla «vera religione» e che ogni rivendicazione di libertà diversamente indirizzata è stata oggetto di durissime condanne?

Le libertà provengono piuttosto dalla contestazione dell'autorità della Chiesa: una contestazione che, in certi casi, ha preso a base lo spirito evangelico dell'uguale dignità dei figli di Dio per rivolgergliela contro, ma, in molti altri, ha avuto radici apertamente razionaliste, immanentiste, scientiste, atee: in genere a- o anti-cristiane. Senza di ciò, la Chiesa stessa non sarebbe quella che è: la Chiesa che si è disposta ad accettare la sfida del «mondo moderno», cioè del nemico contro cui per molti secoli aveva militato.

La storia d'Europa non è dunque storia solo cristiana, nemmeno storia cresciuta tutta entro le contraddizioni generate dalle possibilità del *logos* cristiano. Non ci sono ragioni d'opportunità o d'opportunismo che giustifichino autentiche appropriazioni indebite, per esempio in tema di diritti umani. Secondo la tradizione cattolica, aristotelico-tomista, il diritto è l'ordine naturale oggettivo, cui il singolo deve conformarsi. Per la tradizione moderna, che inizia col Rinascimento, la prospettiva si rovescia addirittura e il diritto diventa prerogativa dell'individuo che autonomamente agisce nella società. Scavando nelle controversie tra papato e ordini monastici, nelle glosse dei giuristi medievali e nella filosofia della cosiddetta seconda Scolastica, qualche studioso ha rintracciato qua e là rari e sempre discutibili indizi di uso del termine *ius* in senso soggettivo, invece che oggettivo, e ha concluso che nemmeno la concezione moderna dei diritti può ascriversi a un pensiero diverso da quello cristiano. Tali tentativi di revisione storiografica hanno

avuto una ragione di politica culturale precisa, legittimare quella che a molti, all'interno del mondo cattolico, poteva apparire una cesura nelle radici: l'adesione del Concilio Vaticano II allo spirito moderno dei diritti umani. La fondatezza di questi studi, pur mossi dalle migliori intenzioni, è però più che dubbia. Ma è bastato il tentativo perché ci si sia buttati senza discernimento e senso del limite, non temendo di relegare in secondo piano, quasi come sottoprodotto, i diritti umani sorti dalle comunità riformate, dal razionalismo, dal liberalismo, dal socialismo: diritti che la dottrina della Chiesa ha per secoli condannato e, sotto certi aspetti, ancor oggi condanna nei suoi massimi documenti normativi.

Questa cedevolezza fondata sulla dimenticanza non è solo fastidiosa. È anche dannosa, perché appiattisce le cose nel più insulso degli accomodamenti, concettualmente e moralmente privo di nerbo. Tutto sembra la stessa cosa. Invece, la dottrina laica dei diritti *non* è quella cattolica, come risulta da un punto cruciale: per la prima, il limite dei diritti è l'uguale diritto altrui; per la seconda, l'ordine naturale giusto. La differenza è capitale. La prima dottrina mira alla libertà, la seconda alla giustizia. Valori diversi e, in certi casi, anche in conflitto, come constatiamo, per esempio, a proposito del riconoscimento delle unioni al di fuori della famiglia tradizionale: per gli uni, non fanno male a nessuno; per gli altri, sono comunque «disordinate». Solo mantenendo le differenze si può salvare la ricchezza delle diverse tradizioni: nella specie, la tensione alla libertà (contro il quietismo oppressivo della giustizia) e la tensione alla giustizia (contro la prepotenza della libertà senza limiti).

c) In ogni caso, il cristianesimo non è solo istituzione mondana. La riduzione dell'uno all'altra ucciderebbe lo spirito cristiano, espressione della parola divina trascendente ogni concretizzazione storica. Lo spirito cristiano non è una cultura dominante, una scala di valori temporali definita o una forma politico-culturale realizzata. Addirittura, non può nemmeno mai identificarsi pienamente con un'organizzazione confessionale, una Chiesa o una «comunione di santi» storicamente determinate. Sarebbe comunque riduzione mondana, culturale, etica, politica o chiesastica, in cui il finito pretenderebbe di costringere l'infinito.

Il cristianesimo, «spada che divide» il mondo (*Matteo* 10, 34-35; *Luca* 12, 51-53), è «dal mondo», ma non «del mondo» (*Giovanni* 15, 19). Il cristianesimo come «religione civile» sarebbe una confusione letteralmente anti-cristiana. Il messaggio di Gesù di Nazareth diventerebbe un'ideologia come un'altra, un collante sociale ambiguo e mellifluo, al servizio di ordinamenti costituiti. Per questo, è segno di totale sbandamento, è anzi motivo di scandalo, l'applauso opportunistico che certi "cristiani per fede" (chierici e laici) tributano oggi a certi "cristiani solo per politica". «La Chiesa è una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino»; essa «è visibile ma dotata di realtà invisibili [...], presente nel mondo e, tuttavia, pellegrina», dice il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 771). Su questa doppia natura, proprio la Chiesa cattolica ha costruito la dottrina che le consente di passare indenne attraverso errori e anche nefandezze dei suoi uomini. Essi, per quanto infedeli al vangelo di Cristo, non ne intaccano lo spirito. Non si giudica il cristianesimo solo a partire dai cristiani: nonostante i loro peccati, la Chiesa è santa e non per la virtù dei suoi figli, ma in virtù dello spiri-

to. Questa tensione è ciò che immunizza la Chiesa, «istituzione divina», ma «sempre bisognosa di purificazione» (*Catechismo*, n. 827), dall'effetto mortifero dei suoi peccati. Ma se la Chiesa rinnega la sua dualità? Se i suoi uomini si attribuiscono il pieno possesso dello spirito confondendolo così con quel mondo di cui essi sono parti componenti, come potrà non valere anche per la Chiesa la legge inesorabile di tutte le istituzioni «secolarizzate», che si insudiciano della corruzione dei loro membri e, alla fine, ne sono travolte?

All'inizio del terzo millennio, Giovanni Paolo II ha ritenuto necessario chiedere perdono a Dio per un'impressionante sequela di misfatti della Chiesa cattolica, tutti dovuti a commistioni di fede e potenza mondana. È stata un'ammissione di colpa rivolta al passato, ma nulla impedisce di ipotizzare che altre ammissioni domani dovranno ripetersi con riguardo al nostro presente, quando sarà anch'esso passato. Questa è umiltà cristiana. Sbagliare compromettendo nell'errore lo spirito divino, oltre che sé stessi, sarebbe invece il massimo dell'orgoglio.

In breve, ricapitolando i tre punti, possiamo dire che la riduzione dell'identità a mera storia è una seduzione tribale; la riduzione della storia europea a storia cristiana, un falso storico; la riduzione del cristianesimo a Chiesa, un peccato contro lo spirito. Che ne viene, allora? Allora, non limitiamoci a confrontarci su ciò che siamo stati, ma ragioniamo soprattutto di quel che vogliamo essere; diamo al cristianesimo il posto che gli spetta nella storia spirituale europea, non come tutto, bensì come parte di un tutto assai più vasto e composito; riconosciamo alla Chiesa il pieno diritto di partecipare, insieme agli altri, alla definizione delle nostre identità collettive, ma in parità morale con ogni interlocutore, senza che il nome cristiano giustifichi alcuna pretesa d'incontestabilità.

6.7 COSA PENSA LA CHIESA QUANDO PARLA DI DIALOGO?

Il dialogo, anche quello così frequentemente auspicato tra i cattolici e gli altri (che si indicano, in negativo, come i «non cattolici»), presuppone una condizione: che le parti si riconoscano pari, in razionalità e moralità. Se si parte dal presupposto che l'altro non è solo uno che pensa diversamente, ma è uno da meno o, addirittura, è un mentecatto o un immorale, il dialogo sarà perfettamente inutile; sarà tempo perduto, adescamento o simulazione. Dove vige questo pregiudizio, ci si ignora o ci si combatte. Si potrà anche fare finta di dialogare, come lo stratega che procrastina lo scontro e rafforza intanto le posizioni. Ma dialogare onestamente, no, non si potrà. Il maestro del dialogo è quel Socrate che giungeva perfino a gioire di soccombere nella discussione (chi è colto in errore, si libera di un male e quindi riceve un bene). Ma non occorre essere Socrate per comprendere che se non c'è reciproca disponibilità e apertura, tanto vale andarsene ognuno per la sua strada, sempre che non ci si voglia prendere a bastonate. Onde, se sinceramente si dice: «Il dialogo, così necessario, tra laici e cattolici» (Ratzinger, 2005a), si dovrebbe supporre che questo riconoscimento di razionalità e moralità sia acquisito. Ma è davvero così?

Nei pubblici interventi della gerarchia cattolica sulla condizione della fede cristiana nel mondo attuale, domina un dubbio angoscioso circa la fine imminente di un ciclo storico, iniziato millesettecento anni fa, con l'unione

della fede cristiana e della potenza politica, rappresentata allora dall'impero romano. Il dubbio non è che la fede religiosa, e tanto meno la fede cristiana, in quanto tali, siano destinate a scomparire: l'evidenza mostra il contrario. Il dubbio serpeggiante è invece che la fede cattolica sia destinata a essere assorbita nella sfera puramente soggettiva delle essenze spirituali individuali, perdendo così valore oggettivo e vincolante di coesione sociale. In una formula: credere senza appartenere. Così si spiega l'insistenza, mai tanto accentuata, sulla dimensione necessariamente pubblica o politica della religione cristiana cattolica (e solo di questa). L'Europa, si ripete all'infinito, è in decadenza e, si aggiunge, ciò deriva dal fatto che l'oggettività sembra essere diventata il privilegio esclusivo della scienza. Tutto ciò che scienza non è, sarebbe irrimediabilmente sottoposto al relativismo delle credenze individuali che, nella sfera pubblica democratica, si esprimono illimitatamente e arbitrariamente con la forza del numero.

Niente di nuovo sotto il sole. Se leggessimo la *Quanta cura*, l'enciclica del *Sillabo* di Pio IX (1864), troveremmo molte ragioni di riflessione comparativa tra lo spirito di allora e quello che domina oggi nelle alte sfere. In quella «tristissima età nostra», scriveva il papa, si trattava di difendersi dalla secolarizzazione politica, dal liberalismo, dalla libertà di coscienza, dalla riduzione dell'autorità a forza del numero, dalla filosofia senza teologia; in breve: dalla «moderna civiltà». Oggi molte cose sono cambiate, a iniziare dal linguaggio, onde non si parla più, per esempio, di uomini empi «che schizzano come i flutti di procelloso mare la spuma delle loro fallacie e promettono libertà, mentre sono schiavi della corruzione» (una citazione tra tante). Ma la sensazione cattolica dell'assedio in un'Europa, diciamo così (così dice Benedetto XVI), «in decadenza» non è diversa. Le cause sono ancora quelle di allora, attualizzate: non più il liberalismo, ma la democrazia «insana», cioè basata sull'onnipotenza del numero; non più la libertà di coscienza, ma il «relativismo etico»; non più la filosofia atea, ma la scienza che non conosce limiti. Allora come oggi, la radice del male è il rifiuto di riconoscere nel magistero della Chiesa, in ultima e decisiva istanza, il fondamento vincolante della civiltà europea, un rifiuto che sottoporrebbe l'Europa di oggi a una "prova di trazione" fuori della tradizione cristiana.

Ciò che sembra diverso è l'atteggiamento: allora, alla denuncia del male seguiva il rifiuto del mondo ostile; oggi, l'apertura al mondo. I nemici di allora sono diventati «i nostri amici che non credono», con cui si cerca meritoriamente non solo di convivere, ma anche di collaborare. Non si lanciano anatemi, ma si danno consigli (come quello di «vivere e indirizzare la propria vita come se Dio ci fosse») e si partecipa intensivamente a quelle procedure politiche della democrazia che, un tempo, erano condannate come opera del demonio. Insomma: la Chiesa vuole essere "dialogante".

Purtroppo però, adottato un atteggiamento esteriore amichevole, non sembra mutato quello interiore. Gli interlocutori continuano a essere considerati non come dei diversi, ma come degli inferiori, sul piano morale e razionale.

Sul piano morale, la questione non si pone (speriamo) nei termini triviali di una graduatoria di meriti e demeriti. Nessuno dovrebbe arrischiarsi a rivendicare un primato di questo genere. Non può esserci una competizione come questa, da cui tutti rischierebbero di uscire malconci. Accade però talvolta che siano proprio alcuni non credenti autolesionisti a tributare

riconoscimenti di superiorità ai credenti oppure che, da parte cattolica, anche altolocata, si ricorra ancora oggi a denunce di collusioni demoniache di chi non accetta di sottostare al pregiudizio di superiorità cattolica, denunce non soltanto per modo di dire, onde anche chi scrive queste parole potrebbe essere un adepto, nel migliore dei casi incosciente, di Satana. La questione è diversa; è, per così dire, di ontologia morale. Solo i credenti, questo il *Leitmotiv*, sarebbero capaci di "senso della vita". La vita eterna promessa da Dio ai suoi fedeli dà un significato alla loro vita mortale. Se tutto si consuma quaggiù, senza premi e punizioni lassù, allora una cosa vale l'altra e, per ricorrere a Dostoevskij, «tutto è lecito». Ecco allora il relativismo, l'indifferentismo, l'egoismo, il puro calcolo di utilità, la sopraffazione, la disperazione, il non senso della vita: in breve, l'impossibilità di una morale esistenziale e, dunque, di una vita rivolta al bene piuttosto che al male.

Il motto dostoevskijano «se Dio non c'è, tutto è lecito» sintetizza l'atteggiamento etico nichilista di Ivan Karamazov, esposto nel dialogo col fratello Alëša che introduce al *Grande Inquisitore*. Di fronte all'anomia che pervade la società, solo Dio, la sua religione e la sua Chiesa darebbero ragione del bene e del male, del lecito e dell'illecito. I credenti, rispetto ai non credenti, godrebbero così di uno *status* di superiorità non solo morale ma anche civile. Il cittadino per eccellenza sarebbe l'uomo di fede in Dio. Detto diversamente: solo i credenti in Dio sarebbero capaci di atteggiamenti eticamente orientati nei confronti dei propri simili e, in generale, nei confronti del mondo. Dovremmo così dare ancor oggi ragione a Locke, quando considerava i senza-Dio soggetti pericolosi, perché «inidonei a mantenere le promesse», in quanto incapaci di districarsi nel dilemma tra il bene e il male?

L'argomento di Dostoevskij non è quello triviale, e in fondo immorale, del premio o del castigo nell'aldilà per il bene e il male compiuti nell'aldiqua. È invece l'argomento di Kirillov nei *Demoni*: senza Dio tutto è permesso, perché l'uomo stesso si fa Dio. L'argomento di Dostoevskij è dunque quello della superbia, del super-uomo: l'uomo senza Dio sarebbe quello che vuoi prendersi il posto di Dio. Presso i moralisti cattolici è proprio questo l'argomento principe, usato per sostenere il valore civile della religione, come strumento per arginare gli effetti distruttivi della libertà insolente di chi non riconosce nulla al di sopra di sé. Ma è un argomento convincente?

Ha senso dire che chi nega Dio vorrebbe mettersi al suo posto? Se Dio non esiste, non può essere questione di rimpiazzarlo. L'argomento della superbia sta e cade con Dio e, se Dio non esiste, non vale più niente. Potrebbe essere addirittura rovesciato: se si crede in Dio, si può credere ch'egli sia con noi, *Gott mit uns*, e, su questa premessa, ci si può porre legittimamente «al di là del bene e del male», avendo Lui al proprio fianco (mentre chi fonda la morale sull'uomo tende a essere molto più circospetto). Il «Dio è con noi» è la superbia in sommo grado e percorre tragicamente e violentemente la storia dell'umanità fino ai giorni nostri: il ritornante rovello dei capi religiosi, di come privare la fede in Dio della sua carica violenta, è la riprova di un problema insoluto. Invece, chi non crede in Dio non dispone di nessuna sicurezza *a priori* e sa che il compito dell'umanità di districarsi nelle difficoltà della vita dipende da lui, insieme con gli altri. L'etica della modestia e della responsabilità ha qui la sua radice e qui trova un fondamento che a me pare più chiaro che non la fede in un Dio onnipotente e provvidente. Comunque

sia, almeno questo è da concedere: la fede in Dio non è di per sé garanzia di modestia, esattamente come la mancanza di fede in Dio non è di per sé presupposto di necessaria superbia. Tutti sono a rischio e nessuno può vantare assicurazioni, mentre il disprezzo verso i non credenti in Dio, che quel motto dostoevskijano porta nascosto in sé, è propriamente e precisamente un frutto di quella superbia che vorrebbe condannare.

In ogni caso, così ragionando, non si è sfiorati dall'idea che si possa dire: la vita non ha un senso, ma siamo noi a doverglielo dare e, come si può fondare una morale sulla vita immortale dell'aldilà, così si possono cercare i fondamenti della vita morale nell'al di qua, precisamente nel comune destino di noi, esseri mortali. Non si considera la possibilità che qui, nella libertà, ci possa essere una ricerca morale, non facciamo graduatorie, degna almeno quanto la fede in promesse di ricompense e punizioni. Postulare una morale esterna, dispensata da un'autorità, sia pure paterna come la provvidenza divina, significa, nel grande colloquio sulla libertà che occupa un celeberrimo capitolo dei *Fratelli Karamazov*, dare ragione all'Inquisitore e torto a Cristo.

Veniamo adesso al piano della ragione. Secondo tradizione cattolica, fede e ragione coincidono: entrambe procedono da Dio, e Dio non può contraddire sé stesso. Se contraddizione c'è, è solo apparente, in quanto una verità di ragione contraria alla fede è, in realtà, «totalmente falsa» (*Dei Filius*, 1870, costituzione dogmatica del Concilio Vaticano I). Questa impostazione subordinava bensì la ragione alla fede ma, almeno, ne riconosceva la distinzione, una distinzione che oggi sembra sfumare. Il magistero cattolico segue scoscesi percorsi con l'intento di proporre un Dio avente natura razionale (*logos*) e sostenere che, nella concezione cristiano-cattolica attuale, fede e ragione coincidono. L'essere umano «di ragione» è tale perché è anche «di fede», onde chi è senza o contro la fede, è anche senza o contro la ragione. Queste proposizioni rappresentano una svolta. Nella tradizione ebraico-cristiana (fino a poco fa *la* tradizione) Dio è potenza e amore; la nuova filogenesi greco-cristiana propone l'innesto del cristianesimo nella concezione del *kosmos* quale ordine del mondo corrispondente alla ragione regolatrice sovrana. La natura, poiché nessuno può pretendere di alterarla, diventa «diritto naturale»; *logos* e *nomos* finiscono per coincidere. Proclamandosi custode dell'ordine natural-razionale, la Chiesa può proporsi come custode dell'ortodossia della ragione; non solo della ragione filosofica, come è stato per secoli, ma anche della ragione scientifica, cioè della ragione applicata alle scienze naturali. Gli uomini di Chiesa diventano scienziati; anzi, scienziati accreditati più di tutti gli altri, perché la loro «ragione» onnicomprensiva, che si abbevera alla scienza di Dio, la teologia, può vantare un'esclusiva garanzia di verità. Per qualche misterioso ricorso storico, riappare il volto del cardinale Bellarmino, con la sola differenza che oggi, invece d'invocare l'autorità delle Scritture contro Galileo, si invoca il *logos* divino.

Su simili premesse, è chiaro che il dialogo onesto che si auspicava all'inizio è impossibile. L'interlocutore non cattolico, per la Chiesa, è uno che, in moralità e razionalità, vale poco o niente; è uno che le circostanze inducono a tollerare, ma di cui si farebbe volentieri a meno. A ben pensarci, l'«amichevole» proposta ai non credenti di «vivere (almeno) come se Dio esistesse» è conseguenza di questo disprezzo. Se ci si confronta con loro,

è perché le condizioni storiche concrete non consentono di fare altrimenti. Il dialogo non è questione di convinzione, ma di opportunismo dettato da forza maggiore o da ragioni tattiche, nell'attesa che cambi la situazione.

C'è una distinzione molto cattolica fra tesi e ipotesi, una distinzione che consente alla Chiesa i più spericolati adattamenti pratici anche molto distanti dalle sue concezioni del bene e del giusto. La tesi è la dottrina cattolica nella sua purezza; l'ipotesi è quanto di essa le circostanze consentono di realizzare. Il dubbio è che il dialogo, per la Chiesa, sia solo «in ipotesi», in vista di tempi migliori, come è per lo stratega di cui si diceva, che prende tempo e accresce le sue munizioni.

Nel mese di dicembre del 2005, nel pieno di accese polemiche sulle nostre questioni di bioetica, durante le quali si dissero parole chiuse a ogni confronto («principi non negoziabili», appelli all'obiezione di coscienza, inviti al non voto di candidati non in linea), il presidente della Conferenza episcopale italiana, cardinale Camillo Ruini, denunciati ancora una volta il «secolarismo radicale» e il «relativismo etico» dei non credenti, sorprese tutti con queste parole: «Si tratta di affidarsi, anche in questi ambiti, al libero confronto delle idee, rispettandone gli esiti democratici pure quando non possiamo condividerli [...]. È bene che tutti ne prendiamo la più piena coscienza, per stemperare il clima di un confronto che prevedibilmente si protrarrà assai a lungo, arricchendosi di sempre nuovi argomenti». Ben detto! Sagge parole di dialogo. Ma sia lecita la domanda: pronunciate «in tesi» o «in ipotesi»?

6.8 CATTOLICESIMO E DEMOCRAZIA

Cattolicesimo e democrazia sono compatibili?

Non è affatto una provocazione; è un problema reale. La democrazia sfida la religione perché si fonda sulla libertà di coscienza e sul principio di maggioranza. La religione, a sua volta, sfida la democrazia perché si fonda sulla verità che non dipende né dalla coscienza né dalla volontà della maggioranza.

L'esistenza nella galassia cattolica di «cattolici democratici» è di per sé stessa la dimostrazione di una difficoltà non risolta nel rapporto tra democrazia e cattolicesimo. Se la difficoltà non ci fosse, l'aggettivo specificativo sarebbe superfluo. Il fatto che vi siano cattolici che si auto-definiscono democratici significa che la democrazia non è coessenziale al cattolicesimo, perché esso contempla anche l'antidemocrazia. Se poi consideriamo che i cattolici democratici, per loro stesso riconoscimento, nel loro mondo sono oggi minoranza, la conclusione preoccupante è che, dalla maggioranza, le regole della democrazia, se sono accettate, lo sono non per adesione, ma per sopportazione o per opportunità: se e finché non si prospettino convenienze migliori.

La Chiesa cattolica non ha mai aderito senza riserve alla democrazia, né mai l'ha accettata come unico regime legittimo. Per molti secoli, si è limitata a richiedere al potere politico, quale che ne fosse la natura, il rispetto di quelli che riteneva essere i propri diritti. Poi si è aperta a qualche aspetto di giustizia sociale e, da ultimo, ha assunto, come criterio di legittimità dei regimi politici, il rispetto della dignità umana e dei relativi diritti (secondo una sua propria concezione, come vedremo non necessariamente condivisa da tutti). Solo col Concilio Vaticano II si è fatto un passo avanti, una scel-

ta peraltro non incondizionata e irrevocabile, ma solo «preferenziale» per la democrazia, il regime più conforme al diritto-dovere di partecipazione politica dei cittadini e dei cattolici in particolare. Ma resta una riserva, la riserva su cui il magistero cattolico ha organizzato qualcosa che sembra l'ultimo fronte di resistenza davanti a una minaccia mortale: il relativismo, una parola che ha assunto, nel linguaggio dei due ultimi Papi, il valore di un anatema. Sulle questioni che la Chiesa giudica unilateralmente e inappellabilmente legate al suo deposito di verità, la democrazia deve tacere o, se parla, deve acconsentire. Se pronuncia parole diverse, questo è relativismo, sinonimo di disprezzo per la morale, edonismo, egoismo, nichilismo. Con il che, essa si erge a maestra di tutta quanta la società, anche dei non credenti, e pretende di attribuire un plusvalore etico alle posizioni dei cattolici osservanti rispetto a tutte le altre. Chi non si riconosce nelle posizioni del magistero cattolico sembra quasi doversi discolpare per un difetto morale e in effetti molti laici, sorprendentemente, opportunisticamente e vilmente, non rifuggono dall'ammettere la loro mancanza.

Eppure, la democrazia (per tutto ciò che non riguarda i suoi fondamenti: tolleranza, uguaglianza, partecipazione politica) è necessariamente relativistica perché, come ricordato all'inizio, si basa sulla libertà di coscienza di tutti i cittadini, e nel riconoscimento della libertà di coscienza consiste il suo titolo maggiore di nobiltà. Relativismo, contrariamente a ciò che dice il magistero cattolico, che parla addirittura di «dittatura» o «dispotismo del relativismo», non significa affatto condanna delle convinzioni morali; non significa che una cosa vale l'altra e dunque nulla ha valore. Sul piano della vita individuale, significa che le convinzioni, i valori, le fedi sono, per l'appunto, relativi a chi li professa e che nessuno può *a priori* imporli agli altri; sul piano della vita collettiva, relativismo significa che queste relatività devono poter entrare nel libero dibattito per cercare condivise soluzioni normative ai problemi del vivere comune, senza veti pregiudiziali. La democrazia deve essere orgogliosa di questo suo carattere. Tutte le volte che supinamente se ne scusa, chiede venia e quasi si vergogna, ripudia sé stessa.

La fede è compatibile con la democrazia a una condizione: che non sia etero-diretta da un potere dogmatico. La democrazia è il regime del confronto delle diverse posizioni, per la responsabile e ininterrotta ricerca delle soluzioni migliori ai problemi del vivere sociale. Ciò comporta che, ferme le convinzioni etiche fondamentali di credenti e non credenti (anche i non credenti possono avere le proprie certezze: sotto questo aspetto non ci sono differenze), per quanto riguarda la loro traduzione nella pratica politica, esse diventano opinioni. Non possono essere certezze dogmatiche. Che senso avrebbe il libero confronto democratico se una parte dicesse: fate quel che volete, io non sono disposta a stare ad ascoltarvi (ma voi dovete ascoltare me), perché io ho la verità in tasca, non ho bisogno di andar cercandola? Si comprende così la minaccia per la democrazia insita nella pretesa odierna del magistero di imporre comportamenti politici specifici che, vanificando di fatto le proclamazioni conciliari, pretendono dai cattolici supina obbedienza.

Uno degli argomenti più usati contro la democrazia, in quanto relativistica, è che il prevalere della maggioranza potrebbe giungere a contraddire i presupposti della democrazia stessa, negando i diritti umani e instaurando "democraticamente" una qualche sorta di regime dispotico, come in effetti

è accaduto nel secolo scorso. Ma non è affatto vero che le democrazie contemporanee non si preoccupino di questo rischio. Anzi, proprio su questo punto, le democrazie liberali hanno imparato dagli errori e dalle sconfitte della storia (dico, tra parentesi, senza aver ottenuto un aiuto particolarmente rilevante dalla Chiesa cattolica) e hanno approntato il loro rimedio. In effetti, esse iscrivono solennemente in testi fondamentali, intoccabili dalle maggioranze, i principi dell'etica pubblica, sotto forma di diritti e doveri fondamentali. Conseguentemente, organizzano il potere pubblico in maniera tale da evitare concentrazioni pericolose e istituiscono organi di garanzia, come le Corti costituzionali, cui attribuiscono la custodia di quel patrimonio di principi comuni. Le democrazie si affidano, in ultima e decisiva istanza, al dibattito pubblico e alla consapevolezza dei loro cittadini, difesi da diritti inviolabili. Non basta? Non è una garanzia sufficiente? La Chiesa sembra per l'appunto dire che non basta, che non è sufficiente. E per questo si propone come garanzia assoluta, una garanzia che, per essere tale, deve porsi al di fuori, al di sopra dei circuiti della democrazia. Ma questo non significa altro che il tentativo di sovrapporre una super-costituzione alla Costituzione democraticamente stabilita, una "costituzione della Costituzione" di cui la Chiesa, un bimillenario potere organizzato secondo principi ancor oggi essenzialmente autocratici, sarebbe dispensatrice. Si converrà che quello che agli occhi della Chiesa sembra l'offerta di una garanzia, per i non cattolici è una pretesa alquanto bizzarra e, comunque, radicalmente inaccettabile. A chi dice di volerci difendere dai rischi della democrazia, si converrà che, proprio in nome della democrazia, si dovrà opporre: chi ci garantirà dai pretesi garanti?

Si vuole con questo escludere i cattolici dal dibattito sui temi fondamentali del nostro vivere civile, come qualche volta lamenta un certo vittimismo cattolico? Per nulla. Si vuole invece che entrino nel dibattito deponendo ogni pretesa di infallibilità che viene dal loro agire come appendici di un potere gerarchico e dogmatico e, cosa assai rilevante, senza mettere impropriamente in campo la sua grande potenza organizzativa: una forza, oltretutto, sostenuta anche con denaro pubblico, non certo solo cattolico.

Difendiamo dunque il diritto di parola dei cattolici nelle questioni politiche e sociali, esattamente come difendiamo quello di tutti gli altri. Ma pretendiamo che nessuno si impalchi a maestro di Verità. Tutti possiamo avere la nostra verità e sceglierci i nostri maestri, ma a nessuno è dato di imporre la propria verità come la Verità. Per questo, le posizioni della Chiesa e di coloro che della Chiesa approfittano per i fini propri dovrebbero sempre stare sotto la clausola: «verità dal loro particolare punto di vista». Senza questa riserva, le loro posizioni contraddicono la democrazia, alimentano contrapposizioni che fomentano violenze, dividono il campo come tra due eserciti belligeranti e rendono il dialogo impossibile. È possibile che non si comprendano i pericoli? è possibile che proprio la Chiesa, quando alza il tono per impartire a tutti lezioni di Verità che pretendono di tradursi in leggi, non si avveda che così facendo, contro il proprio intendimento, corre il rischio di mettersi fuori gioco e di condannarsi a un ghetto in cui la sua voce si farà forse sentire fortemente, ma sarà irrilevante in generale?

Dicendo *Chiesa*, tuttavia, si usa un termine che comprende molte cose. Sarebbe sorprendente che la Chiesa, tutta intera, senza differenze, stesse ceden-

do a queste tentazioni temporaliste. In effetti, coloro che hanno occasione di frequentare comunità di credenti e non la Chiesa curiale percepiscono spesso una sensibilità molto diversa, che permette il più facile e naturale degli incontri, sotto il segno della democrazia, di credenti e non credenti. Le posizioni potranno divergere, caso per caso, ma secondo criteri di differenziazione che non coincidono con le fedi religiose o non religiose di ciascuno.

6.9 DISAGIO DEMOCRATICO

Condizioni primarie di ogni concezione della democrazia, non strumentale a poteri esterni che se ne servono come mezzo se e finché serve, sono la disponibilità alla ricerca di convergenze e, se del caso, l'apertura al compromesso, in condizioni di uguaglianza partecipativa. Su questo, non è il caso di insistere qui. Ma è proprio con queste condizioni che ogni religione della verità è potenzialmente in conflitto. È in questione il numero due, inteso come unità divisa e come unità raddoppiata: l'uno che si fa due per divisione, ovvero che si fa due per moltiplicazione. Cerco di spiegarmi.

L'appartenenza tanto alla cerchia dei cittadini quanto alla cerchia dei credenti, ciascuna delle quali con le proprie istituzioni, i propri diritti e doveri di *status*, le proprie condizioni di inclusione ed esclusione, determina la situazione che si denomina di *doppia fedeltà*, una situazione che comporta nella realtà una scissione dell'unità. La democrazia si basa sull'autonomia di tutti i suoi partecipanti, autonomia che è un'offerta di disponibilità reciproca. Anche su questo, non c'è bisogno di insistere. Quando questo presupposto viene incrinato, si ingenera il sospetto degli uni verso gli altri, un sospetto che distrugge alla radice la convivenza democratica. La religione della verità, al contrario, anche con sanzioni ecclesiastiche, pretende obbedienza agli amministratori della verità, cioè alle istituzioni ecclesiastiche, da parte di quelli che, non a caso, si chiamano «fedeli». Qui può nascere il conflitto tra lealtà ai principi della sfera politica e obbedienza ai dettami religiosi, per evitare il quale, sia pure in tutt'altro contesto, Locke negava anche ai «papisti» (oltre che agli atei) il diritto alla tolleranza (nel senso di essere tollerati), «fintantoché essi sono debitori di cieca obbedienza a un papa infallibile che porta legate alla cintura le chiavi della loro coscienza».

Si dirà: ma tutti noi siamo il prodotto di tante appartenenze, della più varia specie (politica, culturale, sindacale, professionale), e ciò non genera problemi, anzi arricchisce la democrazia. Sì, ma c'è una differenza tra queste appartenenze e l'appartenenza a comunità dogmatiche che riservano a sé stesse la gestione della verità. Si dirà ancora, e soprattutto: si è pur sempre liberi, quando lo si voglia, di uscire dalla comunità dei credenti e riacquistare la propria autonomia, non esistendo più sante inquisizioni. L'appartenenza a una confessione religiosa è dunque pur sempre un fatto di autonomia. Sì, ma questa replica, indegna di provenire da uomini di fede, svaluta assai il valore della fede e non considera la profondità del legame, connesso a questioni ultime come la salvezza dell'anima, che questa appartenenza determina. Non è la stessa cosa appartenere a un partito politico, a un'organizzazione sindacale, a un'associazione culturale oppure a una fede religiosa. Questo problema di lealtà democratica non è diverso rispetto alla Chiesa, alle comunità islamiche o a quella che era un tempo

la "chiesa" dell'Internazionale Comunista. Come lo si discute e lo si è discusso in questi casi, non dovrebbe essere taciuto con riguardo alla Chiesa cattolica.

Il raddoppio dell'unità consiste in un plusvalore che si determina a favore della Chiesa, in quanto essa opera nella società sia dall'interno, come insieme dei fedeli, sia dall'esterno, come soggetto istituzionale che intrattiene rapporti diretti con le istituzioni civili e ne condiziona le dinamiche. Questo sdoppiamento della personalità, comunità e istituzione, e il raddoppio dei tavoli su cui si svolge la partita sociale comportano la moltiplicazione dell'influenza politica, ciò che spiega forse il peso della Chiesa cattolica in taluni Paesi dell'Europa o dell'America Latina, un peso certamente, o probabilmente, sproporzionato a ciò che il dato numerico dei cattolici dalla fede attiva potrebbe indurre a pensare. Questo doppio peso è un problema per la democrazia.

Si diventa ripetitivi, ma non si saprebbe fare diversamente, ricordando che tali questioni sono state affrontate, nella prospettiva della conciliazione della Chiesa con la democrazia e del superamento della sua plurisecolare diffidenza, quando non aperta ostilità, dal Concilio Vaticano II. Il punto nodale è l'autonomia e la responsabilità dei fedeli nella sfera politica e sociale: qui è in gioco il rapporto tra la Chiesa e la democrazia. Allora ai laici fu inibito di invocare l'autorità della Chiesa a sostegno delle proprie posizioni, inibizione che, evidentemente, comporta il reciproco: la necessaria astensione della Chiesa da ogni iniziativa rivolta a impegnare, in quella stessa sfera, la coscienza dei suoi fedeli. Questo spirito del Concilio è oggi appannato.

6.10 RITORNO AL DIRITTO NATURALE?

Forse, la struttura mentale originaria che condiziona il rapporto tra noi e il mondo è la contrapposizione tra ciò che è naturale e sta fuori di noi, e ciò che è artificiale e procede da dentro di noi. La filosofia ha distrutto la possibilità di ragionare così semplicemente. Ma più della filosofia, è il tempo attuale, il tempo in cui perfino la natura dell'essere umano può essere il prodotto del suo artificio (potenza della genetica); il tempo in cui il dentro e il fuori di noi, il soggetto e l'oggetto che siamo diventati si confondono, a rendere vana quella distinzione. Ciò nondimeno, continuiamo a ragionate così: anzi, ci aggrappiamo ancor di più a quella distinzione, come a un'assicurazione. Forse, ne abbiamo un bisogno naturale, per non cadere preda della vertigine di un soggetto che, al tempo stesso, è oggetto di sé stesso; un soggetto avvolto e sprofondato così in un circolo vizioso esistenziale. Non stupisce affatto dunque che proprio quando è diventato insostenibile, il binomio natura/artificio sia stato riscoperto, per trovare in esso la norma delle azioni umane, una norma che assegna al naturale il primato sull'artificiale, sinonimo di inganno, abuso, adulterazione.

Nel campo della giustizia, la contrapposizione si traduce nella tensione tra diritto di natura e diritto positivo, cioè legislazione. La giustizia nella *pólis* è di due specie, diceva già Aristotele, quella naturale e quella legale; la giustizia naturale vale dovunque allo stesso modo e non dipende dal fatto che sia riconosciuta o no. La giustizia legale, invece, è quella che riguarda ciò che, in origine, è indifferente e può variare secondo i luoghi e i tempi.

La storia del «diritto naturale» è fatta di corsi e ricorsi. Per lunghi periodi può essere dato per morto. Nei decenni passati, quasi nessuno ci pensava più. Ma questo è un momento di rinascita: quando la legge fatta dagli uomini secondo le loro mutevoli convenzioni appare ingiusta, le si contrappone la legge obiettiva della natura, che nessuno può alterare. Così si fa da parte della Chiesa cattolica, per opporsi ai cambiamenti in tema di unioni tra persone, eutanasia, sperimentazione scientifica, genetica e per ritornare all'antico in tema di famiglia, contraccezione, aborto, eccetera. In questo modo, essa viene a proporsi come grande rassicuratrice che dispensa certezze etiche, in un mondo (si dice) moralmente sfibrato dal famigerato relativismo, sinonimo di puro edonismo, scetticismo anti-razionalista, nascosto sotto i panni accattivanti della tolleranza.

Il diritto naturale è indubbiamente una risorsa che appaga il bisogno di sicurezza. Di fronte a veri o presunti arbitrii e, perfino, ai veri e propri delitti compiuti con l'avallo della legge fatta dagli uomini, che cosa è più rassicurante di una legge obiettiva, sempre uguale e valida per tutti, la legge della natura appunto, che gli uomini non possono alterare e corrompere a loro piacimento?

Tuttavia, qui cominciano le difficoltà. Il diritto naturale non è affatto il terreno del consenso che abbraccia l'umanità intera in nome di una giustizia universalmente riconosciuta. Al contrario, è il terreno dei più radicali conflitti. Innanzitutto, che cosa è la «natura» cui ci appelliamo? Se ci volgiamo al passato, vediamo una grande confusione. Per qualcuno, i cristiani per esempio, è opera di Dio; ma per altri, gli gnostici, è opera del demonio. I primi ameranno la natura, come Dio ha amato il creato (*Genesi* 1, 31: «E Dio vide che era cosa buona, molto») e trarranno la convinzione di dover rispettarla così com'è; i secondi la odieranno come cosa corrotta e faranno di tutto per non farsi prendere dalla sua bassezza. Indipendentemente da Dio e dal demonio, poi, per alcuni la natura è madre benefica, per altri matrigna malefica. La visione dell'illuminismo protoromantico era quella dell'armonia della vita naturale, guastata dalla civiltà, ma Giacomo Leopardi nutriva ogni genere di disperazione verso quella che «per costume e per instituto, [è] carnefice della [sua] propria famiglia, de' [suoi] figliuoli e, per dir così, del [suo] sangue e delle [sue] viscere». «È funesto a chi nasce il dì natale», canta alla luna il pastore errante dell'Asia: e chi, nella sua vita, non ha mai pensato così?

Che cosa, poi, vediamo dentro il diritto naturale? Alcuni, come gli stoici, il regno dell'uguaglianza e della dignità umana. I Padri della Chiesa svilupparono questa visione nell'idea di uguaglianza e fratellanza dei figli di Dio (non senza limitarla, però, ai soli credenti in Cristo). D'altra parte, Aristotele considerava la schiavitù conforme alla natura. Per i sofisti Gorgia e Trasimaco, secondo Platone, «la natura vuole padroni e servi», la giustizia naturale essendo «l'utile del più forte». Spencer, il filosofo del cosiddetto darwinismo sociale, era sulla stessa linea, quando affermava che solo la natura assicura i necessari ricambi. Se lo Stato interviene a favore dei bisognosi e degli ignoranti, con ospedali e scuole, fa solo sopravvivere (a danno della collettività che li deve poi mantenere) i soggetti più deboli della razza umana, i «parassiti». Questa idea, applicata non agli uomini ma alle razze, ha permesso perfino di affermare che i razzisti sono i veri difensori del diritto naturale.

Sono esempi raccolti a caso. Mostrano con evidenza che non esiste una natura da tutti riconoscibile. Si può parlare di natura, e quindi di legge naturale, solo dall'interno di un sistema di pensiero, di una visione del mondo, ma i sistemi e le visioni appartengono alle culture, non alla natura. Possono perciò essere differenti, spesso antitetici. Si discute, in questi tempi, di eutanasia. Benedetto XVI ripete instancabilmente la sua convinzione: «Nessuna legge può sovvertire la norma del Creatore senza rendere precario il futuro della società con leggi in netto contrasto col diritto naturale. Dalla natura derivano principi che regolano il giudizio etico rispetto alla vita da rispettare dal momento del concepimento alla sua fine naturale» (2007). L'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* del 2007, ribadendo la *Nota dottrinale* della Congregazione per la dottrina della fede circa «l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica» del 2002, richiama ulteriormente il valore vincolante della «natura umana»: insomma, un martellamento. Ma leggiamo che cosa diceva un altro documento di «diritto naturale», un opuscolo nazista del 1940 dal titolo *Tu e il tuo popolo*, sul tema dell'«annientamento dei malriusciti» e delle «razze decadenti», destinato agli adolescenti, considerati facilmente influenzabili e capaci, a loro volta, di essere veicoli di diffusione ideologica attraverso i loro legami familiari e sociali e quindi strumenti di manipolazione dell'opinione pubblica e della comunità medica tedesca:

> Dovunque la natura sia lasciata a sé stessa, le creature che non possono competere con i loro prossimi più forti sono eliminate dal flusso della vita. Nella lotta per l'esistenza questi individui sono distrutti e non possono riprodursi. Questo è chiamato selezione naturale. Gli allevatori e gli orticoltori che desiderano particolari peculiarità eliminano sistematicamente i soggetti con caratteristiche indesiderate, e allevano quelle creature che dispongono dei geni desiderati. L'allevamento non è diverso da una selezione artificiale. Nel caso degli esseri umani il completo rifiuto della selezione ha condotto a risultati indesiderabili e inaspettati. Un esempio particolarmente chiaro è l'incremento delle malattie genetiche. In Germania nel 1930 c'erano circa 150 000 persone in istituti psichiatrici e circa 70 000 criminali in carceri e prigioni. Essi erano, tuttavia, solo una piccola parte del numero reale di handicappati. Il loro numero è stimato in oltre mezzo milione. Essi richiedono un'enorme spesa da parte della società.

Si procedeva alla quantificazione:

> 4 RM [*Reichsmark*] al giorno per un malato mentale, 3,5 RM per un criminale, 5-6 RM per un mutilato o un sordomuto. All'opposto un lavoratore non specializzato guadagna 2,5 RM al giorno, un impiegato 3,5 RM e un impiegato statale di basso livello 4 RM (il ministro del Reich Dr. Frick ha fornito questi dati per il 1933). Precedentemente, gli affetti da tali handicap, se non collocati in istituzioni, erano liberi di riprodursi e in particolare nel caso di alcolisti e handicappati mentali il numero di figli era spesso molto elevato. Una singola alcolista nata nel 1810 aveva 890 discendenti nel 1939. Metà era mentalmente ritardata, 181 erano prostitute, 146 mendicanti, 76 criminali, 7 assassini, 40 erano in ospizio. La donna è costata allo Stato 5 milioni di marchi, che sono stati pagati dalla gente in buona salute. Ciò ha alzato le tasse e ridotto le opportunità per gli altri.

Queste parole "elevate" concludevano l'argomentazione, ispirata alla «natura»: «questo mostra la saggezza delle parole di Goethe: "L'intelletto diviene un'assurdità, la carità una piaga"».

Noi leggiamo con orrore queste espressioni, ma non in nome della natura tradita; in nome invece della cultura, della civiltà, dell'umanità o della religione: tutte cose che non hanno a che vedere con la natura, intesa nella sua dura realtà; appartengono al campo della libertà, non a quello della necessità. Che sia così, che la natura possa essere apprezzata solo dal punto di vista di qualche visione del mondo e non dal punto di vista di una pretesa essenza meramente esistenziale dell'essere umano, è riconosciuto nella relazione che il teologo della Casa pontificia, Wojciech Giertych, ha recentemente tenuto (2007) al Congresso internazionale sul diritto naturale promosso dall'Università del papa, l'Università Lateranense. In un passo finale si riconosce che la natura umana non è un concetto biologico o sociologico bensì, con Tommaso d'Aquino, teologico. Che cosa è l'essere umano dovrebbe comprendersi considerando il suo rapporto con Dio. I precetti fondamentali del diritto naturale sarebbero percepibili solo per mezzo di un'intuizione metafisica delle finalità dell'esistenza, un'intuizione di fede: «la realizzazione pratica del carattere del diritto naturale non è possibile senza la vita della grazia». «Fede e grazia», dunque, come presupposto per il discorso cristiano sulla natura: che cosa c'è di più innaturale di questa visione della natura, dal punto di vista di chi (legittimamente, si presume ancora) non è credente?

Ecco come la natura può diventare una maschera della sopraffazione: chi è privo di fede e grazia sarà considerato un errante, un reprobo, un contronatura o, nella migliore delle ipotesi, uno da convertire con l'aiuto di Dio misericordioso; in ogni caso, non uno cui si possa riconoscere un valore da prendere in considerazione. Al più, povero lui, per il suo bene gli si potrà proporre, cieco com'è di fronte all'autentica natura umana, la peregrina e umiliante idea di fidarsi, di essere e agire (secondo le parole di Benedetto XVI) *veluti si Deus daretur* («come se Dio esistesse»), cioè, più precisamente, secondo ciò che la Chiesa stessa dice di Dio. Senza però, lo si è visto, che ne sia davvero capace, privo come è di grazia e fede.

Non c'è nulla di meno produttivo e di più pericoloso che collocare così i drammatici problemi dell'esistenza nel nostro tempo sul terreno della natura. Un grande giurista del secolo scorso ha scritto che evocare il diritto naturale nelle nostre società, dove convivono valori, concezioni della vita e del bene comune diverse, significa lanciare un grido di guerra civile. Aveva ragione. Non siamo a questo, ma non ci siamo molto distanti quando, come di recente, si incita a disobbedire alle leggi non solo i cittadini, non solo categorie di esercenti funzioni pubbliche (medici, paramedici, farmacisti), ma addirittura i giudici, cioè proprio i garanti della convivenza civile sotto il diritto. Questo incitamento, per quanto nobili a taluno possano sembrarne le motivazioni, è sovversivo; è espressione della pretesa di chi ha l'ardire di porsi unilateralmente al di sopra delle leggi e della Costituzione. La democrazia è sempre aperta alla ridefinizione delle regole della convivenza, ma concede questo potere a tutti, e quindi a nessuno in particolare e unilateralmente.

La rinascita del diritto naturale corrisponde a un'esigenza su cui molti, credenti e non credenti, possono concordare con facilità: che non tutto ciò che è materialmente possibile sia anche moralmente lecito. La tecnologia,

alimentata da economia e concorrenza, è come travolta dalla sua stessa potenza, e questa potenza pare diventare il fine supremo. A sua volta, ciò che noi chiamiamo *globalizzazione*, cioè quella superficie tutta liscia su cui tecnologia ed economia scorrono senza incontrare ostacoli, ha bisogno di assopimento delle coscienze, di nichilismo e conformismo, affinché la sola logica del mercato possa affermarsi. Ma non è la natura l'ancora di salvezza di cui abbiamo bisogno. Essa è una risposta falsa, ingannatrice e aggressiva al tempo stesso, che divide pretestuosamente il campo degli uomini di buona volontà, che avrebbero invece molto da ragionare insieme nella ricerca di ciò che è buono e giusto. Proprio in questa ricerca, se mai, consiste la natura umana. La natura dell'uomo è l'artificio, dicevano già gli antichi. La legge naturale che ne deriva è che gli esseri umani non possono sfuggire al dovere di agire nel mondo con responsabilità e secondo la libertà che è loro propria: una legge cui la Chiesa sembra allontanarsi vistosamente, quando ripropone vecchie visioni della natura che sollevano sì dalla responsabilità, ma accentuano il potere a scapito della libertà.

6.11 GIOVANNI PAOLO II E FONDAMENTALISMO ISLAMICO

Nel 1995 la pubblicazione dell'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, sul valore e l'inviolabilità della vita umana, ha provocato una vivacissima polemica all'interno e all'esterno della Chiesa cattolica. La costruzione teologica del papa è (forse) pervasa da un nobile intento morale, tuttavia vi sono alcuni passi che lasciano perplessi, poiché interferiscono con principi di fondamentale importanza politica e istituzionale attinenti la democrazia e la laicità dello Stato, peraltro riconosciute dal regime concordatario vigente e in generale acquisite dalla coscienza civile italiana.

Nella polemica c'è stato chi, come Stefano Rodotà (1995), si è preoccupato che da questa enciclica «la spinta al fondamentalismo, l'uso spregiudicato dell'argomento morale e religioso come strumento di lotta politica, possano essere potentemente favoriti». Parole chiare che sollevano un tema delicatissimo, specie nel momento in cui, in varie parti del mondo, si sta vivendo drammaticamente la diffusione dei movimenti fondamentalisti religiosi.

Nello stesso articolo, Rodotà aggiunge:

> Giovanni Paolo II ci dice che non sono più tempi di colloquio con una società riconosciuta nella sua varietà, di attenzione per l'inquieta coscienza individuale. Unica legge è l'obbedienza, unica via l'autorità. Così l'assunzione morale è obbligata a farsi duro programma politico. Già in passati documenti, per chi avesse saputo leggerli, Giovanni Paolo II considerava i politici cattolici come il braccio secolare di una morale che doveva essere calata integralmente nella legislazione. Quel monito deve sembrargli caduto nel vuoto. Ed ecco che, di fronte a questa sconfitta, viene pronunciata la condanna del sistema democratico, che permette l'approvazione di quelle leggi, e si lancia un appello al dovere di una generale obiezione di coscienza. Pertanto non siamo di fronte a un forte e legittimo richiamo alla coerenza del cattolico a non sottostare al feticismo delle leggi, ma all'uscita della logica democratica, alla rottura del legame che consente il reciproco riconoscimento tra cittadini di un medesimo Stato. In questo è evidente la scelta di un

> altro regime politico, con il prevalere della logica dell'imposizione su quella del consenso.

Queste critiche nei confronti dello scritto del papa hanno una loro fondatezza o si tratta soltanto di battute polemiche di uno spirito anticlericale?

Per tentare di sciogliere questo interrogativo, Spataro (2007) ha svolto un'analisi comparativa tra i passaggi più "politici" dell'*Evangelium vitae* e il pensiero di alcuni eminenti teorici islamisti al fine di verificare se vi si riscontri una corrispondenza analogica, un parallelismo.

Limiti del potere temporale

Giovanni Paolo II afferma:

> L'uomo, immagine vivente di Dio, è voluto dal suo Creatore come re e signore. [...] La sua, tuttavia, non è una signoria assoluta, ma ministeriale; è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla a con sapienza e amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio. E ciò avviene con l'obbedienza alla sua Legge santa.

Leggiamo ora cosa scrive sul medesimo argomento l'ayatollah Rūhollāh Mosavi Khomeynī, capo religioso iraniano fondamentalista:

> Nel regime islamico i detentori del potere sono vincolati dall'insieme delle condizioni e delle leggi esposte nel Corano e nella Sunna e che si riassumono nel dovere di rispettare l'ordinamento islamico e di dare applicazione ai suoi statuti e alle sue leggi. Tutto quanto si trova nel Libro e nella Sunna è vincolante per ogni musulmano [*Il governo islamico*, 1987].

«Poiché è Dio», aggiunge il pakistano Abū l-A'lā Mawdūdī, uno dei massimi pensatori dell'islamismo moderno, «colui che detiene il potere, chi governa deve farlo in base alla legge divina e giudicando sulla scorta di essa, essendo egli soltanto un vicario e un rappresentante di Dio sulla terra.»

In questo primo confronto, troviamo almeno due analogie fra il pensiero del papa e quello dei due teorici islamisti citati: per il papa i governanti devono obbedienza alla legge santa, per gli islamisti alla legge divina (al Corano e alla Sunna); nell'esercizio del potere politico e legislativo, l'uomo svolge soltanto una funzione vicaria rispetto al potere o signoria di Dio.

Limiti della democrazia e della legislazione

Nell'*Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II sembra rettificare l'approccio generale verso il sistema democratico, sancito con enciclica *Centesimus annus* del 1991 dove si afferma: «La Chiesa rispetta la legittima autonomia dell'ordine democratico e non ha titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale».

Nell'enciclica del 1995 questo «rispetto» non è ribadito, anzi vengono censurati taluni aspetti e valori dell'ordinamento democratico, condizionandone il giudizio al grado di conformità con la «legge morale», che per la Chiesa è derivata dalla legge di Dio.

> In realtà, la democrazia non può essere mitizzata fino a farne un surrogato della moralità o un toccasana dell'immoralità. [...] Il suo carattere morale non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale a cui, come ogni altro comportamento umano, deve sottostare: dipende cioè dalla moralità dei fini che persegue e dei mezzi di cui si serve.

Allo stesso principio fa riferimento, in termini più radicali, l'egiziano Sayyid Quṭb, esponente dei Fratelli Musulmani, una delle principali organizzazioni islamiche con un approccio di tipo politico all'Islam, per cui

> [...] la teoria e la pratica della democrazia sono forme di politeismo. In uno Stato islamico tutta la nazione partecipa alla scelta dell'imam e gli accorda l'esercizio legittimo del potere secondo la *sharī'a* [la legge islamica]. Tuttavia, questo diritto non significa che la nazione può legiferare secondo la sua volontà (Quṭb, 1978).

Si potrà soltanto legiferare, chiarisce Abd al-Qader Audah, giurista ed esponente dei Fratelli musulmani, secondo «i giudizi e i principi generali menzionati nella *sharī'a*, che debbono essere considerati giustamente come le regole generali della legislazione islamica» (Qader Audah, 1978).

In sostanza, mentre per il papa la moralità dell'ordinamento democratico dipende dal suo grado di conformità alla «legge morale», per gli islamisti la legittimazione dello Stato e della legislazione dipenderà dalla conformità assoluta alla legge divina.

Ma c'è un'altra sorprendente analogia che si ricava dal confronto fra il pensiero di Quṭb e del papa, a proposito dei manipolatori del metodo democratico.

Giovanni Paolo II afferma:

> Negli stessi regimi partecipativi, infatti, la regolazione degli interessi avviene spesso a vantaggio dei più forti, essendo essi i più capaci di manovrare non soltanto le leve del potere, ma anche la formazione del consenso. In una tale situazione, la democrazia diventa facilmente una parola vuota.

Sayyid Quṭb, negli anni Sessanta del secolo scorso, aveva espresso un concetto non dissimile per demonizzare il sistema democratico:

> Il sistema democratico parlamentare ha consentito il dominio assoluto del capitalismo che ha reso tutti i meccanismi di garanzie democratiche «vuote formule». La maggioranza dei popoli si è lasciata così soggiogare da una minoranza tirannica che possiede tutto il capitale finanziario. Questa minoranza controlla i parlamenti, le costituzioni e la stampa: è il destino di tutti coloro che pensano di poter tutelare la loro dignità e i loro interessi senza le leggi di Dio (Quṭb, 1978).

Legge civile e legge morale

Per Giovanni Paolo II «occorre riprendere, in tal senso, gli elementi fondamentali della visione dei rapporti tra legge civile e legge morale, quali sono proposti dalla Chiesa». In continuità con tutta la tradizione della Chiesa è anche la dottrina sulla necessaria conformità della legge civile con la legge morale, come appare dall'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*:

> L'autorità è postulata dall'ordine morale e deriva da Dio. Qualora pertanto le sue leggi o autorizzazioni siano in contrasto con quell'ordine e quindi in contrasto con la volontà di Dio, esse non hanno forza di obbligare la coscienza [...]. In tal caso, anzi, l'autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso.

Secondo il pensiero del pontefice, è necessario applicare il criterio della «conformità con la legge morale», oltre che all'ordine democratico, anche alle singole leggi civili.

Per Abū l-A'lā Mawdūdī:

> Il punto essenziale e chiaro per tutti è che chi abbandona la legge di Dio per un'altra, che egli stesso o altri uomini hanno creato, commette un atto d'idolatria e di tirannia, allontanandosi così dalla verità, e che chi governa in base a una simile legge è un usurpatore (Mawdūdī, 1965).

Obbedienza all'autorità civile

Quando non c'è conformità con la legge morale, il papa incita a non obbedire alle leggi civili, moralmente non obbliganti. Secondo l'*Evangelium vitae*, infatti,

> [...] leggi di questo tipo [si riferisce a quelle sull'aborto e sull'eutanasia] non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un grave e preciso obbligo di opporsi a esse mediante l'obiezione di coscienza. Fin dalle origini della Chiesa, la predicazione apostolica ha inculcato ai cristiani il dovere di obbedire alle autorità pubbliche legittimamente costituite, ma nello stesso tempo ha ammonito fermamente che bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini.

Ecco come la pensa a riguardo il già citato Mawdūdī:

> I musulmani che vogliono vivere veramente come tali debbono ubbidire a Dio in ogni aspetto della propria vita e rispettare la sua Legge sia a livello individuale sia a livello sociale. Ogni atto compiuto da qualsiasi governo in base a una legislazione che non sia quella rivelata tramite i Profeti è nullo e privo di valore. I credenti possono accettare tali atti come un dato di fatto, ma non li riconoscono come potere legittimo capace di risolvere i loro problemi (Mawdūdī, 1965).

Si noti che il teorico islamista radicale invita i credenti ad accettare gli atti di governo non ispirati o non conformi alla legge divina come «un dato di fatto»: pur non riconoscendo tali atti come emanazione di un potere legittimo, egli non incita i fedeli (come fa il papa) a «un preciso obbligo di opporsi a essi mediante l'obiezione di coscienza».

Anche Quṭb si richiama al principio dell'obbedienza dovuta alle autorità legittimamente costituite, ma questa obbedienza non è incondizionata, poiché «si obbedirà solo in conformità al Corano, secondo la caratteristica del sistema costituzionale islamico». Un regime o un principe che non applichino la legge divina sono considerati da Quṭb «empi e tirannici», perciò i credenti hanno il dovere di disobbedire e di ribellarsi, anche per mezzo del *Jihād* (la «guerra santa»).

In questo caso, la differenza fra il pensiero del papa e quello di Quṭb consiste nel fatto che, mentre quest'ultimo invoca la guerra santa contro le leggi e i poteri non conformi alla *sharī'a*, Giovanni Paolo II ricorre alla teoria della «non cooperazione ad azioni cattive», secondo cui «i cristiani sono chiamati, per dovere di coscienza, a non prestare la loro collaborazione formale a quelle pratiche che, pur ammesse dalla legislazione civile, sono in contrasto con la legge di Dio».

In conclusione, a parte le analogie dottrinali, che pure destano qualche preoccupazione, il dato più inquietante è rappresentato dal fatto che le prese di posizione del papa configurano un conflitto formale e di principio fra «legge morale» di derivazione divina e legge civile, esclusivo appannaggio degli organi costituzionali dello Stato, la cui legittimità deriva unicamente dal consenso e dalla sovranità popolari.

Un conflitto di questo tipo potrebbe sfociare in gravi atti di disubbidienza organizzata, specie se ci si appella, come fa il papa, direttamente a «legislatori, medici, personale sanitario e amministratori delle strutture sanitarie» per indurli a non applicare una legge vigente dello Stato, alla cui Costituzione questi soggetti hanno prestato giuramento o debbono comunque sentirsi vincolati, in ragione della loro funzione sociale pubblica.

Non sta a noi emettere giudizi definitivi su materie e responsabilità così elevate; abbiamo soltanto rilevato queste analogie per tentare di rispondere al quesito nato dalla critica di Rodotà nei confronti dell'enciclica papale.

6.12 LE TRE CORONE DI BENEDETTO XVI

Tra il magistero di Giovanni Paolo II e quello di Benedetto XVI non ci sono differenze su aborto, biogenetica, famiglia, sessualità. Con il nuovo pontificato, però, si è rafforzata ulteriormente la posizione dottrinaria del papato, tracimando nell'impulso a imporre ai politici cattolici una disciplina di voto nel nome dell'ubbidienza al magistero ecclesiastico. Questa rigidità "dogmatica" rovescia due secoli di storia durante i quali i cattolici impegnati in politica si sono conquistati lentamente il riconoscimento della loro autonomia. L'orientamento di Benedetto XVI svuota di sostanza la libertà di coscienza, di mediazione e di negoziato dei parlamentari cattolici.

Già nel gennaio 2003, da prefetto della congregazione per la Dottrina della fede, Ratzinger aveva pubblicato un documento per indicare ai politici cattolici come comportarsi «quando l'azione politica viene a confrontarsi con principi morali, che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno». I temi sono quelli di sempre: aborto, eutanasia, embrione, famiglia monogamica, scuola cattolica. Demoni da esorcizzare sono «indifferentismo, relativismo religioso, libertinismo, individualismo». Il comandamento è inequivocabile: guai a quei cattolici che pensano di basarsi sulla loro autonomia nell'agire politico.

«Sarebbe un errore», sostiene Ratzinger, «confondere la giusta autonomia, che i cattolici in politica debbono assumere, con la rivendicazione di un principio che prescinde dall'insegnamento morale e sociale della Chiesa». L'obiettivo di ogni credente, sottolinea il cardinale, deve essere quello di prospettare e cercare di raggiungere la verità. Perciò sul piano legislativo ci sono questioni che non tollerano compromessi, quando (a giudizio insinda-

cabile dell'autorità ecclesiastica) sono in gioco «esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili».

È il preannuncio della strategia che durante il pontificato ratzingeriano verrà battezzata la dottrina dei «principi non negoziabili». In pratica, intransigenza su tutta la linea: nessuna legge su aborto o divorzio, leggi sull'eutanasia, tutela legislativa dell'embrione umano, salvaguardia della famiglia «fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso». E quindi no al riconoscimento legale delle coppie di fatto e meno che mai delle convivenze gay. All'elenco si aggiunge la richiesta della «libertà di educazione» dei genitori, che in parole semplici significa finanziamenti per le scuole cattoliche. La lista degli imperativi è accompagnata da un omaggio alla libertà d'opinione dei cattolici, subito condizionata da un monito preciso: «Nessun fedele può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali». Così impostata, l'attuazione del documento implica che sui temi cosiddetti "etici" i parlamentari cattolici diventino "cinghia di trasmissione" del magistero ecclesiastico.

Ma c'è qualcosa di più. Benedetto XVI ribadisce di non rivolgersi soltanto ai fedeli della sua Chiesa, ma si pone come interprete della legge naturale comune a tutti gli uomini e contemporaneamente diffida lo Stato dall'invadere il terreno della legge di natura, di cui il papato si erge a protettore. Ricevendo nel marzo del 2006 i parlamentari aderenti al Partito Popolare Europeo, Benedetto XVI li richiama alla difesa attiva di «principi che non sono negoziabili» (l'elenco è il solito), e questi principi, incalza, «sono iscritti nella natura umana stessa e quindi sono comuni a tutta l'umanità». In ultima analisi la produzione legislativa dei parlamenti è subordinata alla legge naturale. «Nessuna legge fatta dagli uomini può sovvertire la norma scritta dal Creatore» afferma Benedetto XVI.

Ogni ordinamento giuridico, sia a livello interno sia internazionale, «trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale». Anzi, la legge naturale è in definitiva il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica. Sul piano teorico Benedetto XVI ripete spesso che la Chiesa «non è e non intende essere un agente politico» e che anzi l'agire in ambito politico spetta ai «fedeli laici, che operano come cittadini sotto propria responsabilità». Però cosa rimane di questa autonomia quando l'autorità ecclesiastica determina essa stessa i principi supremi di quella legge naturale che dovrebbero valere per tutta l'umanità, compresi credenti e non credenti, seguaci delle diverse religioni e correnti filosofiche del mondo intero? Anche la ragione finisce per essere sottomessa al potere spirituale. «La fede cristiana», esclama Ratzinger, «purifica la ragione e l'aiuta a essere meglio sé stessa». Persino la laicità viene misurata con il metro della volontà papale. Laicità «sana» è riconoscere il ruolo pubblico della religione, laicità «positiva», scandisce il pontefice, è quella di uno Stato che riconosce spazio nella sua legislazione a una fondamentale dimensione dell'essere umano: l'apertura alla Trascendenza. Emerge da questi interventi un papato che assume ogni corona, ogni scettro: lo scettro della fede, lo scettro della ragione, lo scettro della natura. Sul piano pratico della politica, benché Benedetto XVI da pensatore lo negherebbe, lo sbocco finale è un ap-

proccio teocratico, in cui l'autorità religiosa vaglia la legittimità dell'operato parlamentare e ne autorizza o meno il procedere.

Il culmine di questa visione si ha in un messaggio papale indirizzato nel 2005 all'allora presidente del Senato Marcello Pera. Benedetto XVI dichiara categoricamente: «I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono inscritti nella natura stessa della persona umana, e sono pertanto rinviabili ultimamente al Creatore». È un ritorno alla visione del Sinai (Dio concede le Tavole della legge), in dissonanza stridente con il ruolo sovrano dei parlamenti nella cultura democratica europea e occidentale.

Sui cosiddetti "temi etici" le gerarchie ecclesiastiche oppongono una resistenza accanita, temendo che l'Italia si dia nuove regole secondo i moduli invalsi nei Paesi occidentali, incuranti del fatto che nella società attuale, invece, uomini e donne vogliono organizzare la propria esistenza in modo diverso. È questo il nodo del contendere. L'accusa, che retrospettivamente il direttore di *Avvenire* Dino Boffo rivolgerà a Prodi e all'ultimo governo dell'Ulivo, è di avere tenuto per un biennio la Chiesa «con il fiato sospeso», lavorando per nuovi «*format* sociali». La colpa, in altre parole, è di aver provato a ripetere la stagione che portò negli anni Settanta e Ottanta all'approvazione delle leggi sul divorzio e l'aborto. Si spiega soltanto così il sollievo di Benedetto XVI all'avvento del quarto governo Berlusconi, quando il pontefice, benché la compagine governativa fosse appena formata, sostenne pubblicamente di individuare «con particolare gioia segnali di un clima nuovo, più fiducioso e più costruttivo».

L'interventismo della gerarchia ecclesiastica nelle vicende parlamentari italiane finisce per immiserire la portata della grande questione che Benedetto XVI da teologo e pensatore pone alla comunità cristiana, e non solo a essa, alle soglie del terzo millennio. Qual è il posto di Dio nella società occidentale contemporanea? Gli uomini (anche i credenti) dell'Occidente contemporaneo non hanno più l'idea di sacro dei loro antenati e soprattutto non scandiscono più le loro giornate e l'intera loro esistenza secondo i moduli di un calendario divino. Dio, dunque, non è morto, ma (per chi crede) va riportato attraverso nuove forme di testimonianza e in modi che non possono essere ripresi automaticamente dal passato.

Nel suo dialogo con il filosofo tedesco Jürgen Habermas, tenutosi a Monaco di Baviera nel 2004, il cardinale Ratzinger ha detto che la società moderna dovrebbe rovesciare il detto del filosofo olandese seicentesco Grozio, secondo cui bisognava agire *etsi Deus non daretur* (come se Dio non ci fosse). Questo poteva valere, sostiene Ratzinger, per i tempi in cui gli europei vivevano, al di là delle loro convinzioni in materia di fede, secondo un patrimonio di idee alimentato comunque dalla cultura cristiana. Nell'odierna disgregazione dei valori, afferma Benedetto XVI, il traguardo dovrebbe essere di vivere *veluti Deus daretur* (come se Dio ci fosse).

La massima ha il fascino di un'acuta provocazione e tuttavia, se applicata alla società pluralista europea, conduce fatalmente in un vicolo cieco. Quale sarebbe la divinità a cui fare riferimento? il Dio cristiano nell'accezione cattolica, ortodossa o protestante? ebraico? dell'islam? il non-dio del buddismo? e l'ateo o l'agnostico liberale, in che modo potrebbero essere costretti a misurare i valori fondamentali sul metro di un Trascendente in cui non credono? Non c'è altro destino in Occidente per il cristianesimo che consi-

derarsi *parte* della società. Attiva, dinamica, appassionata (se si vuole), ma definitivamente parte. In fondo, ma il pontefice non può dirlo, la sua proposta suona: «vivere come se ci fosse il Dio cattolico», ascoltando la legge spiegata dalla Chiesa di Roma, sicura interprete di Dio, della Ragione e della Natura. Questo però da secoli in Europa non è più possibile. Il regime di «cristianità» è definitivamente tramontato. Il tentativo di resuscitare la dottrina cattolica come spina dorsale del corpo sociale non può che portare a continue frizioni con la laicità dello Stato come sta avvenendo in Italia con crescente intensità negli ultimi anni.

Non è soltanto con le istituzioni che la Chiesa entra in collisione. È con la società che si apre un fossato. Rispetto all'invadenza politica ecclesiastica i cattolici del quotidiano, nella loro soggettività, si collocano altrove e ribadiscono, quando interrogati, di voler decidere con il proprio cuore e la propria mente.

Tra il 1999 e il 2000 in vari Paesi europei, fra cui l'Italia, venne svolta un'indagine sul pluralismo religioso e culturale. Dai dati italiani risulta un'indicazione precisa. Domanda chiave: «Nella stesura di leggi su questioni morali come aborto ed eutanasia bisognerebbe consultare i rappresentanti delle principali religioni?». «Per niente d'accordo» risponde il 46 per cento degli interrogati, «molto d'accordo» è solo il 10. Una larga maggioranza del 62 per cento ritiene che «la religione non deve avere alcuna influenza sulla politica», mentre solo il 4,5 afferma che «deve avere una grande influenza sulla politica». Attraverso gli anni, con varie espressioni, questo orientamento, che fa leva sull'autonomia individuale, rimane immutato. Un'indagine IPSOS del 2007 mostra che soltanto una minoranza di cattolici praticanti dichiara di considerare sempre vincolanti le indicazioni della Chiesa: il 25 per cento. Invece il 74 per cento sostiene che le posizioni della Chiesa vanno ascoltate, ma poi «prevale la propria coscienza». Sul nodo di fondo (la libertà dei legislatori) la posizione resta netta: l'80 per cento dei praticanti definisce tuttora valido l'insegnamento della Chiesa e contemporaneamente rivendica la non interferenza ecclesiastica nella produzione delle leggi. L'SWG ha posto la questione: «La Chiesa non dovrebbe in alcun modo cercare di condizionare le leggi dello Stato». Risponde con l'assenso il 68 per cento dei cattolici praticanti e l'82 per cento di coloro che frequentano saltuariamente la messa. La "voce di popolo" è questa.

6.13 DEMOCRAZIA, OPINIONI E VERITÀ

Chi applica alla politica la categoria della verità può accettare la democrazia?

Il terreno della democrazia è quello delle *res dubiae*, cioè delle questioni che possono essere legittimamente decise in un modo o in un altro. Solo questa possibilità giustifica il confronto delle idee, la competizione politica, la difesa delle minoranze e le libere elezioni: in breve, tutte le istituzioni democratiche. Dove invece non vi siano *res dubiae* ma *res certae* non si può deliberare che in un unico modo e solo chi aderisce alla verità ha diritto di cittadinanza. L'errore è infatti il male da estirpare, correggere o, almeno, mettere in condizione di non nuocere. Lo spirito di tolleranza, confronto

e comprensione è l'essenza della democrazia. Ma chi si erge a depositario della verità si sente investito di una missione che esige lo spirito opposto.

Io credo che la giustizia assoluta, o come si usa dire la Giustizia con l'iniziale maiuscola, sia inattingibile al genere umano. Da sempre la cerca, ma non la troverà. Ognuno di noi potrà credere di averla trovata, ma sarà solo *la sua* giustizia e non è detto che coincida con quella degli altri. La giustizia universale è un miraggio, un'illusione; nobile certamente ma, altrettanto certamente, è da credere che sia una nobiltà assai pericolosa. Chi crede di possedere la verità, o chi crede di possedere le chiavi per intendere il senso e la legge della storia umana, è particolarmente esposto al rischio del fanatismo e del dogmatismo, in materia etica e politica. Poiché la giustizia è esigente, chi la possiede, non potendo esimersi dal servirla con tutte le sue forze e con tutti i mezzi di cui dispone, con questi sarà portato ad agire per convertire gli erranti o, se la conversione non riesce, a eliminarli. Se qualcuno crede di possedere la giustizia e si astiene dalle conseguenze aggressive che questo genere di possesso comporta, è solo perché le condizioni storiche materiali in cui momentaneamente si trova non gli consentono di fare altrimenti. La norma kantiana della giustizia, «agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale», può contenere una componente di aggressività.

Per questo, c'è poco da fidarsi della mitezza che i possessori della verità, perfino se siamo noi stessi coloro che credono di possederla, ostentano in qualche momento della loro storia o, forse meglio, sono costretti a ostentare in una strategia opportunistica. Con una sola eccezione: quando la verità ch'essi possiedono consiste in questo, che la verità è da ricercare sempre e di nuovo attraverso la libertà, perché non ci è data una volta per tutte. Nella coscienza dell'inesauribile insondabilità della verità e della giustizia c'è l'antidoto alla violenza. Questo è particolarmente rilevante con riguardo al rapporto violenza-religione-convivenza, un rapporto che da molti segni sembra ritornare a essere problematico, perfino nel mondo cristiano. L'affermazione, che sintetizza il punto d'arrivo della Chiesa cattolica con la *Dichiarazione sulla libertà religiosa* del Concilio Vaticano II: «La libertà religiosa esiste come diritto non contro la verità, ma per amore della verità» (Böckenförde), temo che non sia definitiva, perché può sempre essere intesa a senso unico, cioè a favore di coloro che si autodefiniscono ricercatori della verità e contro coloro che sono sono bollati come quelli che la osteggiano.

La democrazia, non basandosi sulla verità, ammette le opinioni. Ciò non significa affatto assecondare un'idea "tiepidaìì e scettica della società democratica, approvare l'apatia e il nichilismo etico di chi pensa che una cosa vale l'altra e quindi tutto è indifferente (salvo ciò che tocca il proprio egoismo): la mancanza di concezioni etiche comuni è altrettanto esiziale quanto il monolite dell'unica verità. Ciò che occorre è che tutte le convinzioni e le fedi, per quanto profondamente radicate, cessino di essere verità e si trasformino in opinioni quando diventano pubbliche nel rapporto degli uni con gli altri.

Non è affatto accidentale la propensione verso forme di governo autocratiche (a partire dalla repubblica dei filosofi di Platone fino alle monarchie di diritto divino) propria di tutte le concezioni politiche basate sulla verità e sulla lotta all'errore. È stato così anche per il cattolicesimo. Solo nel secolo XX si è aperto un dibattito difficile che ha portato il Concilio Vaticano II

a un'opzione preferenziale per la democrazia, come il regime più consono all'uguale dignità di ogni essere umano, all'uguale figliolanza in Dio.

Per neutralizzare la forza anti-democratica della verità (cui è esposta ogni religione, soprattutto se monoteista) sono stati necessari due passi. Il primo, promosso in ambito cattolico soprattutto dalla grande riflessione di Jacques Maritain, è la distinzione tra fede e politica: la fede, campo della verità dogmatica; la politica, campo del possibile. Si riprendeva così la distinzione evangelica tra Dio e Cesare e si dava valore alle parole di Gesù di fronte a Pilato: «Il mio regno non è di questo mondo» (*Giovanni* 18, 36). Il secondo passo, promosso in ambito protestante dal teologo Richard Niebuhr, è stato l'assunzione con umiltà del compito del cristiano, nel mondo, come di colui che è chiamato dalla sua stessa fede a portare un fardello; gravosissimo, inevitabilmente superiore alle sue forze: paradossalmente, soprattutto le posizioni del credente devono essere provvisorie, rivedibili e perfezionabili.

L'umiltà del credente è a sua volta contraddetta dalla a sicumera aggressiva con cui si divide la verità dall'errore, si danno lezioni e si pronunciano condanne (per esempio, dei governanti cattolici che sottoscrivono leggi in tema di interruzione volontaria della gravidanza). Il serpente tentatore della donna («se mangerete dall'albero della conoscenza del bene e del male...») è di nuovo all'opera.

Il dio che è compatibile con la democrazia, che può anzi esserne sostegno e alimento, non è il dio che divide, che parla per comandare e condannare, non è la potenza che regna sul mondo. È piuttosto il dio che splendidamente appare al profeta Elia sul monte Oreb (*1 Re* 19, 11-13), in un dialogo sommesso di rispetto e libertà: «Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Quando Elia lo udì, si coprì il volto col mantello», in segno di rispetto. Non partì, lancia in resta, calando la celata. Anche perché, alla voce che gli uomini ricevono dal Signore in questo modo discreto si attaglia quanto dice il salmista: «Una parola ha detto l'Eterno, due ne ho udite» (Salmo 62, 12), a significare il dubbio, l'assillo di non avere bene compreso, che è la condizione esistenziale di chi vive nella fede (solo chi crede in qualcosa può dubitare, infatti). Di fronte a ciò, la pretesa dell'uomo, quale che sia il posto occupato nella società dei credenti, di ostentare una verità, sostituendo la propria unica parola a quella duplice sussurrata da Dio, può apparire perfino blasfema; e l'obbedienza passiva che a essa viene prestata addirittura idolatra.

7 LAICITÀ

7.1 UNIVERSALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO CIVILE

La rottura dell'unità cristiana e la conseguente necessità di riconoscere la legittimità delle società pluraliste sono dati di fatto da cui è difficile prescindere. Eppure la Chiesa cattolica non retrocede a società particolare e pretende riconoscimenti come autorità universale. In forza di ciò, propone la sua dottrina morale non ai soli suoi fedeli, come sarebbe normale, ma a tutti, come invece normale non è. Invece di essere una delle numerose società che perseguono i fini e gli interessi dei propri aderenti, accanto a tante altre, integrate nel pluralismo delle odierne società, essa non si lascia confondere con queste, dappertutto pretendendo *status* speciali che in non poche circostanze pongono problemi per la democrazia.

La Chiesa cattolica ha progressivamente modificato, o diversamente accentuato, la sua dottrina per poterla presentare come valida per tutti, ora che non c'è più la comunanza di fede a cementare l'adesione o a giustificare imposizioni e repressioni in vista dell'«unità cristiana», data come presupposto e, al tempo stesso, come valore da salvaguardare.

Com'è stato possibile? Una volta che si sia preso atto della rottura dell'unità cristiana e si sia riconosciuta legittimità a un pluralismo di diritto (accettato, cioè, non per necessità ma per adesione) e non solo di fatto (tollerato o subito fino a quando non lo si sarà superato nel nome dell'unica verità cattolica), come può questa verità incontrarsi e accordarsi con lo spirito delle odierne società composite? come può la dottrina che ne deriva ancora pretendere validità generale, oltre la cerchia dei suoi fedeli? come può essa aspirare a valere per tutti e non ridursi a credenza e dottrina morale valide solo per chi le professa? come può la Chiesa esigere di essere riconosciuta come depositaria di verità universali da tradurre in norma morale anzitutto, ma, dove possibile, anche giuridica, imperativa per tutti i membri della società? in forza di quale ideologia la Chiesa cattolica non è diventata una delle tante (per quanto incomparabilmente più potente, più capillarmente ramificata, più ricca di tutte le altre) formazioni religiose che propongono la propria via di salvezza ai loro seguaci, auto-confinandosi nella cura pastorale delle anime devote, nell'amministrazione dei riti sacri e nel proselitismo? per quali vie la religione (da noi la religione cattolica) non si è ristretta a una specificazione, tra le tante, della cultura?

L'auto-comprensione della Chiesa cattolica è quella di un'autorità che non si restringe entro confini di nessun genere. Piccolo o piccolissimo il seme, illimitato l'annuncio che contiene. Ciò corrisponde alla natura del *kérygma*, dell'annuncio di cui essa è portatrice, messaggio unico di salvezza per l'intera società umana cui al quale «tutti gli uomini di tutti i luoghi» devono convertirsi (*Atti* 17, 30-31), un messaggio dunque che supera, rendendole contingenti e in prospettiva irrilevanti, tutte le divisioni mondane. Se non

fosse così, del resto, essa non sarebbe quella che vuole essere, non sarebbe «cattolica». Questo dal suo punto di vista.

Ma, dal punto di vista della società nel suo complesso, è difficile concepire la dottrina cattolica in termini di unicità e universalità quando la fede cattolica è diventata una fede solo particolare. Essendo particolare, essa deve convivere con altre fedi e visioni del mondo. Deve cioè accettare di vivere esteriormente in un contesto relativistico. Se non ci fosse quest'accettazione, la Chiesa apparirebbe inevitabilmente nemica agli occhi di tutti coloro che non le appartengono, che professano altre fedi e altre convinzioni. Ciò nonostante, per la Chiesa questo non ha implicato la rinuncia interiore alla propria pretesa di verità universale. L'accettazione di un relativismo che la collochi come una tra le altre proposte di fede religiosa, portatrice di una verità parziale che si combini con altre verità, le sembra un tradimento della sua missione, una *deminutio*. Un abbassamento al piano delle altre Chiese cristiane, che essa, intenzionalmente, degrada a «sette», una parola che contiene certamente una connotazione negativa, come qualcosa di sbagliato, deviato, corruttivo. I cattolici, scrive il gesuita Jacques Dupuis, devono «credere fermamente che la Chiesa è segno e strumento di salvezza per tutti gli uomini. È contrario alla fede cattolica considerare le diverse religioni del mondo come vie complementari alla Chiesa, per quanto riguarda la salvezza. Secondo la dottrina cattolica, gli adepti [si noti: *adepti*, non *fedeli*, termine riservato ai cattolici] delle altre religioni sono anch'essi disposti alla Chiesa e sono tutti chiamati a fame parte», cioè ad assurgere allora, in quel momento, alla dignità di «fedeli».

Poiché, però, la via della salvezza cristiana non è un percorso di salvazione individuale del singolo credente a contatto col suo Dio, ma è l'animazione della società tutta intera rivolta a «ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Efesini* 1, 10), cioè a «ricapitolare ogni cosa in Cristo» (secondo l'espressione dell'enciclica di Pio X del 1903, *E supremi apostolatus*), inevitabilmente quell'impossibile «rinuncia interiore» della Chiesa cattolica alla validità universale della sua dottrina si traduce in una missione che entra in tensione con lo Stato garante della libera convivenza tra tutte le fedi e le concezioni del mondo, lo Stato pluralista o, semplicemente, lo Stato che non sposa nessuna verità affinché ognuno dei suoi membri abbia la libertà di professare la propria. In una parola: entra in conflitto con la laicità dello Stato, che è un carattere irrinunciabile della democrazia del nostro tempo.

7.2 LAICITÀ IN QUESTIONE

La parola *laicità* riguarda un concetto problematico che indica una tensione, sempre di nuovo da sciogliere, di cui si può ragionare solo nelle situazioni storiche in cui istituzioni politiche e istituzioni religiose si trovano a coesistere in un contesto costituzionale superiore che le abbracci, entro un ordine dove siano riconosciute le ragioni delle une e le ragioni delle altre. Così posta la condizione del concetto, si comprende che si può sensatamente discorrere di laicità soltanto in *situazioni dualiste* caratterizzate, innanzitutto, dalla distinzione tra esperienza politica ed esperienze religiose e tra le istituzioni dell'una e istituzioni delle altre e quando, poi, sia riconosciuto

il *principio di reciproca incompetenza*. Non c'è laicità né quando la religione, al singolare o al plurale, si ingerisce nelle cose dello Stato, facendo dello Stato un affare di religione, né quando lo Stato si ingerisce nelle cose della religione, facendo della religione un affare di Stato. Laicità significa divieto di intromissioni, quale che ne sia il contenuto, essendo irrilevante se ostili o benevole. Quello che conta è la non ingerenza.

Se si guarda alla storia, questa concezione dei rapporti tra politica e religione appare come un'eccezione, per di più recente, in una vicenda storica plurimillenaria, in cui si intrecciano conflitti e connivenze: conflitti per la pretesa della religione di diventare politica e della politica di diventare religione o, quantomeno, per la pretesa dell'una di piegare l'altra a sé e alle proprie finalità; connivenze nel darsi reciproci sostegni, offrendo doveri religiosi a sostegno di obbligazioni civili, e obbligazioni civili a sostegno di doveri religiosi. «Occorre una lunga alterazione di sentimenti e idee perché ci si possa risolvere a prendere un proprio simile per padrone, e illudersi di trovarcisi bene», ha scritto Jean-Jacques Rousseau: ecco allora la religione a sacralizzare il padrone. Al contrario, ci vuole non poco coraggio a mettere la propria esistenza nelle mani di preti che parlano di misteri: ed ecco la politica a offrire la ragione più convincente, il "braccio secolare", a sostegno della fede nel mistero, quando essa si sente insufficiente.

In *Giuseppe e i suoi fratelli* Thomas Mann, con un'immagine felice, ha scritto che politica e religione, in verità, lungo i secoli si sono abituate a «scambiarsi la veste», ond'è che «è il mondo nella sua totalità che parla quando l'una parla la lingua dell'altra». Quanto al cristianesimo, in effetti, dal IV secolo a oggi potere civile e potere religioso non hanno fatto altro che combattersi per indossare l'uno i panni dell'altro, quando non si sono messi d'accordo, alleandosi, per entrare entrambi in una stessa, unica, veste.

In questa vicenda, la laicità (parola che, a differenza di *laico*, esprime non uno *status* di fatto ma una concezione di vita, ed è di conio recente oltre che sconosciuta fuori dell'ambito europeo occidental-continentale; anzi, fuori dell'area delle lingue romanze) si afferma come una rottura, non come uno sviluppo. Essa è il prodotto di una specifica e cruentissima storia di lotte per la libertà religiosa e di coscienza e per la fondazione della convivenza civile su basi indipendenti dalla professione di fede, una vicenda che non data più di qualche secolo e che ha prodotto frutto assai di recente. La laicità è un risultato e un connotato della civiltà liberale, per come si è venuta affermando nel contesto europeo.

Si noti che dove, all'inizio, non si è posto un dualismo Stato/Chiesa, come negli Stati Uniti d'America, i problemi costituzionali delle religioni non si affrontano in termini di laicità, ma di libertà e uguaglianza. Ciò deriva dalla diversa storia costituzionale, cioè dalle origini politico-religiose delle istituzioni americane, dove quel genere di dualismo non si poneva. Si poneva invece l'esigenza dell'uguale rispetto di tutte le fedi religiose, ciò che ha condotto alla cosiddetta *establishment clause* del primo emendamento della Costituzione che comporta il divieto, diretto alle pubbliche autorità, di dare rilevanza particolare a una qualunque religione.

All'opposto, la nozione di laicità è rifiutata (al pari di quella di democrazia parlamentare) dagli islamisti radicali, classici e moderni, che respingono il principio di separazione tra religione e politica. Lo Stato islamico è la

comunità dei credenti dell'Islam ed è basato sulla *sharīʿa* (la legge santa). Nell'Islam (sunnita) non esistono un clero né una gerarchia religiosa, poiché il potere religioso non è attribuito agli uomini, ma solo a Dio. Per alcuni autori, come Sayyid Quṭb, la laicità è addirittura sinonimo di irreligiosità, poiché essa pretende di separare la religione dall'ordine sociale.

Quella della laicità è dunque di una storia limitata nel tempo e nello spazio, durante la quale la vita politica e sociale è venuta emancipandosi, faticosamente e a prezzo di grandi dolori, dalle originarie ipoteche confessionali: un'emancipazione in un primo tempo impostasi come semplice *modus vivendi*, per evitare conflitti distruttivi, e in un secondo tempo riconosciuta come valore politico, per consentire la convivenza pratica di concezioni diverse della vita. Laicità significa spazio pubblico a disposizione di tutti per esercitare, in condizioni di libertà e uguaglianza, i diritti di libertà morale (di coscienza, di pensiero, di religione e di culto) e per costruire a partire da questi la propria esistenza: uno spazio voluto dagli uomini indipendentemente da Dio, *etsi Deus non daretur*; una «città degli uomini» in cui ci sia spazio per tutti, credenti e non credenti, non una città di Dio in cui ci sia posto solo per i suoi credenti. Si può anche aggiungere: una città che offre a tutti coloro che la ricercano la possibilità della salvazione in un destino immortale ultramondano, consentendo loro la pratica dei loro riti e l'amministrazione dei propri sacramenti salvifici, ma che non prevede una salvazione universale, della città umana come tale e di tutti i suoi membri, attraverso l'adozione di una religione ufficiale; onde chi opta per una visione della vita puramente terrena è perfettamente libero di vivere la vita cittadina, come tutti gli altri.

Dal punto di vista concettuale, la laicità può considerarsi una nozione neutrale a due facce, che affratella o contrappone le due parti, Stato e Chiesa, nell'identica e simmetrica pretesa d'essere rispettate dall'altra, entro il campo di esperienza che compete a ciascuna di loro. La Chiesa può invocare a favore della sua libertà la non ingerenza dello Stato, quando esso avanzi nei suoi confronti pretese "giurisdizionaliste". Ma ciò è avvenuto, nei secoli, sotto specie e in nome non di laicità ma di rivendicazione dei diritti storici della Chiesa e della sua libertà pastorale: in breve, in nome della rivendicazione della «libertà della Chiesa» (*libertas Ecclesiae*), che con la libertà degli esseri umani come tali non ha nulla a che vedere. Storicamente, laicità è stata parola d'ordine non della Chiesa, ma dello Stato, una parola che riassume la lotta per l'affrancamento dell'autorità civile dall'autorità religiosa e dalla sua pretesa d'egemonia, ch'essa costantemente ha avanzato e tuttora avanza in sempre nuove sembianze, in ragione del suo ministero spirituale universale.

È perciò da ritenere un rovesciamento o un'appropriazione indebita da parte del magistero cattolico la recente imputazione ch'esso ha fatto della laicità al proprio patrimonio ideale originario, una rivendicazione che sottintende l'aspirazione della Chiesa a porsi essa stessa come autentica assertrice e garante di laicità e a squalificare le altrui concezioni della laicità, considerate degenerazioni del giusto concetto e definite, spregiativamente, come «laicismo», una parola che è diventata il contenitore di tutto ciò che, in materia di rapporti tra Stato e Chiesa, non aggrada a quest'ultima. È questa un'aspirazione sorprendente per l'ardire del suo assunto, solo che la si confronti con la pratica bimillenaria del suo potere e con la teoria contenuta in innumerevoli e mai ritrattate proposizioni ufficiali della sua dottrina, con le

quali, nel corso dei secoli, è stata condannata, come posizione perniciosa e nemica della Chiesa, la separazione del potere civile da quello religioso.

Il fatto che la laicità si sia affermata dall'interno del modo cristianizzato non autorizza infatti il passaggio successivo, ch'essa sia un prodotto (e quindi un merito, per chi lo considera tale) del cristianesimo, quale venuto realizzandosi storicamente per mezzo della Chiesa cattolica. L'affermazione storica della laicità come valore politico positivo è avvenuta *contro*, non *con* la Chiesa e, meno che mai, *a opera* della Chiesa. L'irrigidimento organizzativo, la centralizzazione del potere presso il papa e la stretta disciplinare che Gregorio VII diede alle strutture curiali dell'XI secolo, come istituzioni potestative indipendenti e separate, superando in un certo senso l'indistinzione-commistione caratteristica dell'epoca anteriore, fece della Chiesa il contraltare del potere dei principi cristiani, fino ad allora largamente incidente nella vita della Chiesa: in questo può vedersi la pre-condizione fattuale di sviluppi successivi. Ma questo irrigidimento non mirava affatto allo stabilimento di un rapporto duale di rispettoso equilibrio tra i «due fori», spirituale e temporale. La ragione suscitatrice della riforma gregoriana era, per l'appunto, la munizione della «libertà della Chiesa» (espressione onnicomprensiva d'ogni rivendicazione nei confronti dell'impero, sia di non ingerenza negli affari della Chiesa, sia d'ingerenza di questa negli affari dell'impero) nel quadro della lotta per la supremazia ierocratica del primo foro sul secondo: era un fine monista. La differenziazione dell'autorità ecclesiastica da quella secolare fu concepita come la premessa per stabilire la chiara prevalenza, sull'autorità temporale, della «spada spirituale», comprendente il potere di sciogliere i sudditi dal vincolo sacramentale d'obbedienza all'imperatore e, se del caso, di deporlo, mentre fino a quel momento era l'imperatore che si arrogava il diritto di deporre il papa e di imporre la nomina del successore. Si può ritenere ragionevolmente che, così facendo, il papato abbia, per quanto in totale contrasto con le proprie intenzioni, gettato le fondamenta per la successiva nascita dello Stato laico moderno, privando gli imperatori e i re della competenza spirituale che avevano in precedenza esercitato. Ma la laicità di cui si può parlare con riguardo a quella vicenda vale in un senso solo, dei due di cui si è detto all'inizio di questo paragrafo: come non ingerenza del potere secolare in quello ecclesiastico. Non vale invece nel senso inverso, come non ingerenza del potere curiale in quello statale. Il nome di Gregorio VII è associato alla "riconquista cristiana". Ciò non ha nulla a che vedere con qualcosa che somigli alla moderna laicità. Le 27 proposizioni del suo *Dictatus Papae* (1075), per esempio, sono un'impressionante sintesi delle pretese ecclesiastiche alla supremazia assoluta, in un quadro concettuale pienamente feudale; la bolla *Libertas Ecclesiae* (1079), che riservò al collegio cardinalizio l'elezione del papa, escludendo l'approvazione imperiale, è una conseguenza di quelle pretese, non una premessa a sviluppi nel senso della reciproca autonomia del potere spirituale e di quello temporale.

Sulla linea di continuità della riconquista cristiana è l'opera di "bonifica" cattolica di Innocenzo III, culminata nelle crociate contro gli albigesi e nella normativa anti-ereticale del IV Concilio Lateranense (1215), che imponeva ai principi l'obbedienza alla Chiesa nella lotta contro gli eretici e i loro sostenitori, pena la scomunica, lo scioglimento dei sudditi dai doveri vassallatici, l'assegnazione delle loro terre in preda legittima ai fedeli cattolici.

Quello che è stato definito il «dualismo dei fori», nel senso della relativa indipendenza e reciproca tensione, è la conseguenza di successive vicende che hanno visto l'iniziativa non del potere ecclesiastico ma di quello civile contro il potere ecclesiastico: vicende dagli esiti addirittura contraddittori rispetto al disegno della grande «rivoluzione pontificia» di Gregorio VII e dei suoi successori.

Se non storicamente, almeno concettualmente l'appartenenza al cristianesimo della distinzione tra la sfera religiosa e la sfera civile è però sostenuta con ragioni scritturali, che avrebbero visto maturare nel tempo i loro frutti pratici. La base dottrinale invocata per ascrivere la laicità al patrimonio dottrinale della Chiesa è il celeberrimo motto di Gesù di Nazareth, in risposta alla domanda degli agenti dell'autorità ebraica del tempo, se fosse lecito agli israeliti pagare il tributo a Cesare: «date ciò che è di Cesare a Cesare e ciò che è di Dio a Dio» (*Matteo* 22, 15-22; *Marco* 12, 13-17; *Luca* 20, 20-26). Il contesto dell'episodio è di complotto contro Gesù. Si trattava di «coglierlo in fallo nelle sue stesse parole e poi consegnarlo all'autorità e al potere del governatore» (*Luca* 20, 20). Il detto di Gesù contiene, più che una giustificazione dell'obbedienza a Cesare, la rivendicazione dei diritti di Dio, Dio essendo estraneo alla domanda postagli, relativa solo al dovere verso Cesare, e Dio essendo chiamato in causa da Gesù a sorpresa, attraverso il parallelismo con l'immagine di Cesare (riprodotta sulla moneta), immagine che permetteva l'implicita citazione dell'essere umano come, a sua volta, immagine di Dio, secondo *Genesi* 1, 27. Tuttavia, malgrado la contingenza delle circostanze e il senso specificamente ebraico-religioso della risposta, e forse la sua matrice storico-politica (cioè la presa d'atto che ormai, al tempo della dominazione romana, la funzione monetaria era stata espropriata all'autorità sacerdotale che faceva capo al Tempio ed era divenuta una funzione, dal punto di vista religioso ebraico, completamente profana), si è voluto vedere in essa una dottrina generale e astratta delle relazioni tra Dio e Cesare, Chiesa e Stato. Impresa piuttosto ardita, quella formula indicando bensì una dualità d'ambiti d'esperienza e di sfere di potere, ma essendo totalmente priva di contenuto sostanziale, capace di aiutare a risolvere anche solo qualcuna delle questioni essenziali a proposito di che cosa è di Cesare e di che cosa è di Dio. Una volta, poi, che si ammetta la distinzione delle sfere di competenza, nulla è detto circa i loro rapporti, che possono essere facilmente ricondotti al detto di Gesù, sia che li si voglia concepire in termini di equiparazione, sia che si ammetta la supremazia di una sfera sull'altra. Nell'espressione evangelica può trovare giustificazione qualsiasi equilibrio e perfino qualsiasi rapporto di pura forza che venga a instaurarsi tra Chiesa e Stato, ciò che ne spiega la permanente fortuna e l'ininterrotta citazione nei testi ecclesiastici lungo secoli improntati, nonostante qualsiasi riconoscimento di reciproca autonomia, alle più violente, alterne e contraddittorie vicende del (come si diceva un tempo) rapporto trono-altare.

Ciò nondimeno, oggi a quel motto si ricorre per qualche cosa di più che una semplice giustificazione dell'equilibrio della forza, quale che esso sia. Serve alla Chiesa come base per una pretesa di primogenitura e di autenticità nella definizione della nozione cristiano-cattolica di laicità, in quanto «sana», «vera», «giusta», «nuova», «positiva» laicità, da contrapporre alla «insana», «falsa», «ingiusta», «superata», «negativa» laicità, quella prodotta

da una storia sbagliata, nemica della religione, una storia che i tempi attuali si dovrebbero incaricare di correggere.

7.3 SECOLARIZZAZIONE FALLITA?

Questo paradossale tentativo di appropriazione a parti rovesciate del principio di laicità si accompagna, in effetti, a un atteggiamento liquidatorio nei confronti dell'*humus* storico-culturale che l'ha effettivamente nutrito nei secoli, cioè nei confronti del processo di affrancamento delle forme di vita politico-sociale dalle loro originarie matrici religiose, eteronome e orientate alla consacrazione della *polis* a un destino al di là del tempo mondano. Si è trattato di un processo in cui la polarizzazione dei pensieri circa la natura e il destino della convivenza politica si è venuta rovesciando. Le matrici religiose arcaiche sono state sostituite con ragioni legittimanti aventi base nel mondo dei viventi e autonome (anche quando i viventi si richiamano individualmente o collettivamente, comunque per propria volontà, a ragioni religiose), ragioni funzionali primariamente non alla salvezza delle anime nell'aldilà, ma al vivere civilizzato degli esseri umani nell'aldiquà. Questa parabola storica si raccoglie nell'espressione *secolarizzazione* e proprio la secolarizzazione è messa in discussione.

Il rovesciamento delle basi di legittimità delle forme del vivere sociale, dal sacro al profano, pur determinato da cause originate nella storia moderna europea, cioè dai conflitti civili di religione, a lungo è apparso dotato di valenza universale. L'interpretazione materialista dei processi storici ha dato il suo contributo sul piano filosofico. La sociologia, a sua volta, osservando le ragioni profonde di democratizzazione, tecnicizzazione, funzionalizzazione dell'autorità, forniva supporti empirici che sembravano incontestabili e destinati a segnare un'intera epoca a venire. Fino a qualche decennio fa, le profezie di Émile Durkheim (la vittoria di una «morale sociale» integralmente funzionale alle esigenze organiche della società industriale) o le diagnosi di Max Weber (il «disincantamento del mondo», come carattere del razionalizzato e burocratizzato mondo contemporaneo che non sa più che farsene del mistero) potevano apparire, pur diversamente motivate, come la constatazione di un destino. La religione, in quanto tessuto connettivo della società civile, appariva un residuo del passato, di un passato sconfitto dalla «ragione dell'Occidente» che l'aveva relegata in una dimensione, se non solo privata, almeno pre-politica. I critici di questa «ragione» hanno sempre collegato la secolarizzazione a fattori disgreganti, come individualismo, economicismo, materialismo, strumentalismo, produttivismo, edonismo. Ma, per lo più, la tendenza comune a tutti questi "ismi", sebbene deprecata dai suoi critici, sembrava radicata in un corso storico inarrestabile.

Ora, invece, l'agire sociale, nelle sue manifestazioni economiche, tecniche, politiche, culturali, affettive e sessuali, si è bensì reso progressivamente autonomo dalle premesse metafisiche di un tempo, a custodire le quali stava il potere dogmatico della Chiesa. Ma questo processo, durato secoli, sembra lungi dall'aver definitivamente soppiantato le concezioni della realtà umana metafisicamente e teologicamente orientate, e sembra lungi dall'averle relegate, dove sopravvivono, nel campo dell'esperienza morale individuale e del suo bisogno di sacro, irrilevante nella sfera pubblica, secondo la visione

corrente fino a qualche decennio fa, espressa in sintesi con la formula fortunata «credere senza appartenere». Sembra avere generato, invece, un contromovimento, il «post-secolarismo» (un concetto che, per il momento, allude solo all'esaurimento di una fase storica, lasciando aperta la domanda circa il possibile ritorno della religione nella sua funzione civile e politica) sarebbe questo movimento contrario, determinato dalla crisi della soggettività raziocinante e della sovranità dell'individuo liberato dalle soggezioni a ordini oggettivi del tipo di quelli che la Chiesa cattolica, nel suo tomismo mai abbandonato anche se continuamente re-interpretato secondo esigenza, ha sempre mostrato di offrire. Non pochi attori "secolari" della vita pubblica si rivolgono di nuovo alla religione, certo non per fede o per la salvezza della loro anima, ma non solo per semplice nostalgia e conforto o soddisfazione di esigenze interiori di rassicurazione, e nemmeno solo per semplice calcolo strumentale di cinica utilità pratica, ma per ragioni costitutive del senso del loro stare e agire nel mondo. La Chiesa cattolica romana principalmente in Europa, le Chiese evangeliche principalmente nelle Americhe, a loro volta sono pronte a rispondere all'appello. Anzi, lo sollecitano addirittura, come se questa vocazione politica mondana fosse la loro autentica, odierna vocazione.

La "ricristianizzazione" delle società secolari occidentali sembra apparire così nell'interesse anche degli Stati e della politica, alla ricerca della legittimità scossa da un secolarismo che non sapeva quel che faceva, cioè che non sapeva che, liberandosi dalla teologia politica, scavava la sua fossa.

Anche a sostegno di questo programma, da parte cristiana, non mancano le basi scritturali. Questa volta è il celebre passo della Lettera ai Romani (13, 1-5) il cui inizio («ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio [...]. È perciò necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza») è facilmente interpretabile non solo come una proclamazione di lealismo della Chiesa rivolta al potere mondano, per coltivare in pace il proprio orto spirituale (come suggerisce l'interpretazione storica del passo paolino, riferito al tempo in cui la comunità cristiana di Roma era ancora vista da fuori come un corpo estraneo), ma anche, secondo una visione universalizzante e atemporale, come una profferta di integrazione sociale e sostegno chiesastico dell'autorità politica, quale che sia, in quanto imperante nel tempo mondano.

La laicità, dunque, questa grande e faticosa costruzione della storia e dello spirito europeo che ha collocato lo Stato e la politica, le Chiese e la religione, in sfere distinte e tra loro pacificate, si trova oggi a fare i conti con la contestazione della sua ragione fondante. La religione è riscoperta come risorsa politica e la politica è riscoperta come risorsa religiosa, e questa duplice riscoperta colloca la laicità tra l'incudine e il martello. Parlare però di questa riscoperta come di laicità, sia pure «nuova», pare semplicemente uno dei tanti casi di abuso lessicale e di appropriazione indebita delle parole.

7.4 DALLA SALVEZZA DELLE ANIME...

Questo contro-movimento, che tende a far apparire l'esperienza europea della laicità come una deviazione o addirittura una anomalia, se non la ve-

ra anomalia del nostro tempo e delle nostre società, pone problemi nuovi, o, meglio, ripropone problemi antichi in modo nuovo, circa i rapporti tra autorità civile e autorità religiosa. C'è in effetti una novità, un cambio di paradigma, rispetto al tradizionale fondamento delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica. La constatazione di questa novità è il punto più importante per la comprensione degli sviluppi odierni del rapporto religione-politica.

Storicamente e teologicamente, la *potestas circa temporalia* della Chiesa si è, per molti secoli, giustificata in base al triplice presupposto che:

- la salvezza dell'anima in Dio è la vocazione suprema, la risposta alla quale è doverosa per ogni essere umano;

- solo la Chiesa cattolica, apostolica, romana è dispensatrice di salvezza (*extra Ecclesiam nulla salus*, con la sola eccezione che riguarda coloro che, senza loro colpa, ignorano Cristo e la sua Chiesa), con la conseguenza che l'autorità ecclesiastica si attribuisce l'amministrazione della frontiera che separa dannati ed eletti (secondo la promessa a Pietro in *Matteo* 16, 19: «Tutto quello che legherai [...]; tutto quello che scioglierai [...]»);

- la via cristiana alla salvezza non è il distacco indifferente, il «disprezzo del mondo», proprio dell'ascetismo delle sette dei primi tempi, caratterizzato dall'attesa del ritorno imminente di Cristo e dalla vanificazione delle cose di quaggiù, ma comporta l'impegno dei cristiani a trasformare il mondo e a fare del tempo finito il «mondo storico cristiano».

Sinteticamente, l'idea è quella della storia provvidenziale di Agostino d'Ippona, secondo cui la Chiesa come *civitas Dei* (città di Dio) è l'unica via nel cammino dell'umanità verso il regno di Dio.

In base a queste premesse, le deviazioni dalla «retta via» tracciata dalla Chiesa finivano per coincidere con la dannazione dell'anima, e il compito della Chiesa stessa era, per l'appunto, di preservarne i cristiani: un compito che si indirizzava in primo luogo ai governanti, membri della Chiesa al pari di tutti gli altri, ma il cui peccato negli affari di Stato, il «peccato di Cesare», era da considerare, per l'elevatezza della funzione loro assegnata e l'entità delle ripercussioni, più grave di quello compiuto dai sudditi. Anzi, il papa si proclamava egli stesso responsabile della salvezza del principe davanti al giudizio divino e in questo trovava ragione della sua autorità non solo *in temporalibus* ma anche, specificamente, nel «governo del mondo». Il «potere di correggere» della Chiesa aveva così ragione d'indirizzarsi con particolare forza proprio nei confronti dei governanti.

Nel corso dei secoli, questo rapporto della Chiesa con l'autorità politica ha subito molte variazioni, a seconda dei tempi, dei diversi e mutevoli rapporti di forza col potere civile, con le realtà social-culturali e territoriali in cui la Chiesa estendeva progressivamente la sua presenza, ed è stato espresso nel modo più fantasioso e con continui spostamenti di accenti e significati. In origine, può forse collocarsi la dottrina delle due spade, ispirata all'enigmatico passo di *Luca* 22, 38, in cui a Gesù, che preannuncia ai discepoli la sua

prossima condanna alla croce, vengono presentate due spade ed egli, in risposta, dice: «Basta!». Su questa "solida" base, Gelasio I, in una lettera del 494 all'imperatore d'Oriente Anastasio, aveva così teorizzato il rapporto tra le due autorità:

> Ci sono due spade [...] da cui il mondo è principalmente dominato, l'autorità sacra dei sacerdoti e il potere regio [...]. Se i vescovi stessi, riconoscendo che il titolo di imperatore vi è stato conferito per volontà divina, obbediscono alle vostre leggi per ciò che concerne le cose pubbliche [...], con quale zelo, vi domando, dovreste voi obbedire a coloro che sono incaricati di amministrare i sacri misteri?

Questa dottrina avrebbe forse potuto svilupparsi nel senso della distinzione degli ordini, civile ed ecclesiastico, se le due società si fossero riconosciute reciprocamente come «comunità perfette» e si fossero attribuite finalità parallele, tali che i mezzi per perseguirle rispettivamente non si potessero incrociare con frequenza. Poiché nell'ordine medievale non è stato così (e così non è nemmeno ora), una gerarchia non poteva non stabilirsi e questa gerarchia, nella prospettiva della Chiesa e della sua missione salvifica, poneva la spada spirituale al di sopra della spada temporale: la salvezza eterna, essendo il fine principale, doveva evidentemente assorbire ogni diversa ragione che si potesse far valere nel mondo.

Così, nella bolla *Unam Sanctam* (1302), Bonifacio VIII sviluppa l'immagine delle due spade in questo modo:

> Noi sappiamo dalle parole del Vangelo che in questa Chiesa e nel suo potere ci sono due spade, una spirituale, cioè, e una temporale [...]. Ambedue sono in potere della Chiesa, la spada spirituale e quella materiale; una invero deve essere impugnata per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa; la seconda dal clero, la prima dalla mano di re o cavalieri, ma secondo il comando e la condiscendenza del clero, perché è necessario che una spada dipenda dall'altra e che l'autorità temporale sia soggetta a quella spirituale.

All'immagine delle due spade, altre seguono, come quella del sole che illumina (la Chiesa) e della luna che riceve la luce (il principe) contenuta nella lettera *Sicut universitatis conditor* di Innocenzo III del 1198:

> Come Dio, creatore dell'universo, ha creato due grandi luci nel firmamento del cielo, la più grande per presiedere al giorno e la più piccola per presiedere alla notte, così egli ha stabilito nel firmamento della Chiesa universale, espressa dal nome di cielo, due grandi dignità: la maggiore a presiedere (per così dire) ai giorni cioè alle anime, e la minore a presiedere alle notti cioè ai corpi. Esse sono l'autorità pontificia e il potere regio. Così, come la luna riceva la sua luce dal sole e per tale ragione è inferiore a lui per quantità e qualità, dimensione ed effetti, similmente il potere regio deriva dall'autorità papale lo splendore della propria dignità e quanto più con essa ha contatto, di tanto maggior luce si adorna, e quanto più ne è distante tanta meno acquista in splendore. Ambedue questi poteri hanno avuto collocata la sede del loro primato in Italia, il quale Paese quindi ottenne la precedenza su ogni altro per divina disposizione. E perciò, se pure noi dobbiamo estendere l'attenzione della nostra provvidenza a tutte le province, tuttavia dobbiamo

> con particolare e paterna sollecitudine provvedere all'Italia, dove furono poste le fondamenta della religione cristiana e dove l'eccellenza del sacerdozio e della dignità si esalta con la supremazia della Stanta Sede.

Oppure quella dell'anima e del corpo di Tommaso d'Aquino, richiamata ancora dall'*Immortale Dei* di Leone XIII, nel 1885, dove peraltro, conformemente alla "vocazione sociale" del papato di quel tempo, la funzione spirituale è posta sullo sfondo e in primo piano è messo invece il compito della salvazione del mondo. Ecco le parole con cui l'enciclica inizia:

> Quell'immortale opera di Dio misericordioso che è la Chiesa, sebbene in sé e per sua natura si proponga come scopo la salvezza delle anime e il raggiungimento della felicità celeste, pure anche nel campo delle cose terrene reca tali e tanti benefici, quali più numerosi e maggiori non potrebbe se fosse stata istituita al precipuo e prioritario scopo di tutelare e assicurare la prosperità di questa vita terrena.

Ma, al di là delle forme e delle metafore, nella prospettiva della salvezza del genere umano in Cristo, la propria autorità preminente è sempre stata considerata dalla Chiesa, esplicitamente o implicitamente, una necessità imposta dalla natura peccaminosa della società e legittimata dalla propria missione provvidenziale per la vita eterna: lo Stato, in breve, in funzione strumentale alla lotta contro il peccato e la Chiesa in funzione del perseguimento della salvezza.

È chiaro che, su queste premesse, l'indifferenza dell'uno rispetto all'altra o la reciproca indipendenza sono inconcepibili. Lo Stato può essere abbassato a strumento (braccio secolare) della Chiesa, o essere innalzato alla dignità di collaboratore della Chiesa, come nella Scolastica e nelle sue riprese postmedievali; ma, in ogni caso, alla Chiesa deve spettare l'ultima parola in tutte le questioni che, *a suo esclusivo giudizio*, comportano conseguenze per la salvezza delle anime e del genere umano. La già ricordata bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, certo uno dei testi curiali più esplicitamente militanti sul terreno politico, non ragionava in termini politici, ma, per l'appunto, in termini salvifici, terminando con le parole: «Pertanto noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo e affermiamo che è assolutamente necessario per la salvezza di ogni creatura umana che essa [la potestà civile] sia sottomessa al romano pontefice». Ma ancora l'enciclica tardo-ottocentesca *Immortale Dei*, anch'essa già richiamata, fondata sull'idea delle «due società» (e non più su quella medievale dei due poteri entro l'unica società cristiana), ma pur sempre sulla preminenza della salvezza eterna, e quindi della missione salvifica della Chiesa, con riguardo all'autonomia delle cose temporali, ribadisce la tradizione: se è vero che «Dio volle ripartito tra due poteri il governo del genere umano, cioè il potere ecclesiastico e quello civile [...] entrambi sovrani nella propria sfera», è altrettanto vero che

> [...] tutto ciò che nelle cose umane abbia in qualche modo a che fare col sacro, tutto ciò che riguardi la salvezza delle anime e il culto di Dio, che sia tale per sua natura o che tale appaia per il fine cui si riferisce, tutto ciò cade sotto l'autorità e il giudizio della Chiesa: tutto il resto [si noti la formula "residuale"], che abbraccia la sfera civile e politica, è giusto che sia sottoposto all'autorità civile, poiché Gesù Cristo ha voluto che ciò che è di Cesare sia dato a Cesare e ciò che è di Dio a Dio.

Pertanto, i governanti «tra i loro più sacri doveri devono porre quello di favorire la religione, difenderla con la loro benevolenza, proteggerla con l'autorità e il consenso delle leggi, né adottare qualsiasi decisione o norma che sia contraria alla sua integrità».

La frattura che la Riforma operò nel mondo cristiano, la fine dell'universalismo cristiano europeo determinata dalla formazione di poteri territoriali sovrani che si richiamavano a diverse versioni del cristianesimo, la contraddizione che ne derivava rispetto a una pretesa curiale di dominanza politica generale: tutto ciò determinò le premesse di una riformulazione della pretesa della Chiesa di intervento nella società. Quella che era stata la medievale *potestas directa in temporalibus* dovette tener conto della novità e, nella misura del possibile, assorbire il colpo nella continuità.

La continuità era rappresentata dall'idea ribadita di una gerarchia dei poteri, una gerarchia in cui la Chiesa, a causa della superiorità della sua missione spirituale, sovrastava il potere temporale, ciò che le conferiva prerogative anche di natura giuridica. La novità era l'impossibilità di continuare a sostenere la pretesa di una generale intromissione negli affari di qualunque Stato, una volta rotta l'unità cristiana d'Europa. La combinazione di questi due elementi, di continuità e di novità, fu il contributo del cardinale Roberto Bellarmino, tramite la sua dottrina della *potestas indirecta in temporalibus*, una dottrina che si inserisce nella continuità. Il potere temporale si divide il territorio e si divide per territorio, perché ogni principe rivendica la sua sovranità su una parte di esso, ma la potestà spirituale della Chiesa, a differenza di ciò che accade alle Chiese riformate di Stato, non riduce affatto la sua aspirazione alla supremazia universale. La sua presenza *in temporalibus*, tuttavia, cambia la forma, non la sostanza: non è più un potere diretto sulla popolazione e i suoi reggitori, ma diventa un potere indiretto attraverso questi ultimi. Il romano pontefice ha comunque il potere-dovere d'intervenire ogni volta che egli ritiene coinvolta la vita buona dei cristiani. Il «pasci le mie pecore» di *Giovanni* 21, 17 indirizzato a Pietro (citazione canonica, insieme a *Matteo* 16, 18-19: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli») comporta un potere di governo pieno. Caduta l'unità del popolo cristiano, l'attenzione della curia romana si deve concentrare sui governanti, il cui potere viene sì da Dio, ma per l'intermediazione del papa: in linea di principio, tutti i governanti; in pratica, i governanti cattolici, cui, in quanto tali, la Chiesa offre il suo sostegno. Essa non allenta, anzi rafforza, le sue pretese di fedeltà nei loro confronti. Gli strumenti sono la scomunica, la deposizione e lo scioglimento dal giuramento di fedeltà dei sudditi (tutte cose già presenti nell'armamentario della Chiesa), le mene per impedire l'accesso al trono di principi non cattolici o ottenerne la "conversione", come fu il caso di Enrico di Navarra (1593).

I governanti cattolici furono chiamati a fungere da "braccio secolare", da tramite dell'esercizio del potere della Chiesa negli affari del mondo, ogni volta che la sua potenza, per un motivo o per un altro, può temere della sua saldezza. Poiché l'intervento della Chiesa era in tal modo «indiretto», si comprende come il Bellarmino, per contestare l'accusa mossa alla Chiesa

del tempo di avere tradito la Chiesa degli Apostoli, immune dalla tentazione del potere mondano, abbia potuto sostenere che

> [...] il potere del Pontefici è fors'anche separato da quello politico: il potere del Pontefice non è lo stesso, anzi è diverso da quello dei Re. Ma poiché [...] il potere ecclesiastico, essendo spirituale, prevale sul potere politico temporale e deve dirigerlo al fine supremo della vita eterna, può per questo disporre dei beni temporali in vista di quelli spirituali.

Beni che comprendevano anche la vita, come ben sperimentarono tutti gli innovatori che furono bollati di eresia, i catari e gli albigesi, già al tempo di Innocenzo III (1208), e poi i valdesi, gli ugonotti, nonché gli innumerevoli "irregolari", come i liberi pensatori alla Giordano Bruno, i negromanti e le streghe d'ogni tipo che popolarono per secoli gli incubi della Santa Inquisizione e diedero materia ai roghi degli *autodafé* in tutta Europa. Prima a operare era la *potestas directa*, poi quella *indirecta*, ma il risultato non cambiava.

7.5 ... ALLA ROTTURA DELL'UNITÀ CRISTIANA DELLA SOCIETÀ...

Queste costruzioni del rapporto della Chiesa col potere civile, in tutte le loro innumerevoli varianti anche giuridico-canoniste, non sono più sostenibili oggi; o, meglio, non sono più sostenibili come formule costitutive delle relazioni tra la Chiesa e la società civile come tale, nel suo insieme e rispetto ai governanti che di questo insieme sono rappresentativi e responsabili. Restano ferme con riferimento al rapporto tra l'autorità ecclesiastica e i suoi fedeli, chiamati a operare come tali a favore della Chiesa nelle questioni politiche. Ma, con riguardo alla società civile tutta quanta, tendono a sfumare o a essere messe in ombra. Nulla è infatti mai abrogato nella dottrina della Chiesa; sul piano dottrinale, infatti, il concetto stesso di abrogazione è un non senso, poiché ogni nuova affermazione è concepita come uno sviluppo che, dunque, contiene tutto ciò che precede senza contraddirlo, potendo sempre ritornare utile ed essere rimesso in onore.

Il presupposto della pretesa egemonica della Chiesa è una società caratterizzata in senso cristiano, cioè una società che accetti come sua base di legittimità il cristianesimo cattolico, con la relativa autorità che risiede nella gerarchia che fa capo a Roma. Tale principio di legittimità, a sua volta, dipende da una condizione storica precisa: la coincidenza tra l'essere cittadino e l'essere cristiano, e, per di più, cristiano cattolico-romano. Solo questa doppia, totale, simultanea e comune appartenenza, alla società civile e all'unica comunità di credenti che si riconosce soggetta alla struttura gerarchica di questa, aveva potuto consentire alla Chiesa di pretendere l'ultima parola, con riguardo alla società civile tutta intera, nelle questioni in cui è implicata la salvezza delle anime. Ma quel presupposto (per garantire il quale la Chiesa, per secoli, non ha badato ai mezzi, anche i più cruenti, usati soprattutto contro i nemici interni, come gli eretici e i riformatori) non esiste più, né come dato di fatto numerico, né come orientamento spirituale collettivo.

La percezione di questa situazione nuova, che finisce per collocare l'azione ecclesiastica in un ambiente, se non necessariamente ostile, almeno in parte indifferente alla sua azione pastorale nella società, ha scosso dalle fondamenta l'auto-comprensione dei suoi fini universali e dei mezzi per

perseguirli. Essa non è più *il tutto*, è solo *parte* (maggioritaria o minoritaria, non ha rilievo). Il suo magistero diventa parziale per principio, un principio contraddittorio rispetto alla natura «cattolica» delle sue aspirazioni. La scissione sempre crescente tra il cittadino e il cattolico, determinata dal progressivo diffondersi e mescolarsi nelle società contemporanee di ateismo, agnosticismo, indifferentismo, generico teismo, pluralismo delle fedi religiose, cristiane e non cristiane; e l'incontrollabilità di questa "esplosione" delle coscienze con gli strumenti coercitivi disciplinari d'un tempo sono la condizione del mondo moderno, che ripropone, ma in situazioni completamente diverse, aspetti della condizione della Chiesa dei suoi primi tre secoli di vita, dei quali, peraltro, si è perduta completamente la memoria; se non la memoria storica, certo almeno quella pratica.

La Chiesa, ormai, non può parlare il linguaggio della salvezza alle società umane con la pretesa ch'esse l'ascoltino in forza della comune appartenenza al medesimo orizzonte religioso di senso e di speranza. Il linguaggio della Chiesa, nei tempi nuovi che non ammettono più la coercizione delle coscienze, può pretendere ascolto soltanto da parte dei suoi fedeli, se e fino a quando essi siano tali per libera opzione. La portata universale del messaggio cristiano è bensì proclamata e ribadita continuamente dalla Chiesa, il cui «impero non si estende soltanto sulle popolazioni cattoliche [...] ma abbraccia anche quanti sono privi della fede cristiana, di modo che tutto il genere umano è sotto la potestà di Gesù Cristo», anche se, per il momento, non tutto è sotto «l'esercizio del potere» della sua Chiesa. Queste sono espressioni dell'enciclica *Annum sacrum* (1899) di Leone XIII, che consacra l'umanità intera al sacro cuore di Gesù, espressioni riprese da Pio XI, nell'enciclica *Quas primas* del 1925, istitutiva della festa di Cristo Re.

Ma una cosa è pretendere un impero, un'altra è vederselo riconosciuto. La società, a un certo punto della storia della Chiesa, le è sfuggita di mano. Non esiste più la società cristiana. Esistono solo dei cattolici dentro società plurali, nelle quali si trovano solo parti che non possono pretendere di valere come tutto.

La rottura del vincolo cristiano dentro le società civili deve essere stata un trauma, perfino più profondo, anche se meno ostentato, di quello provocato dalla Riforma e dalla rottura dell'unità cattolica tra i popoli e gli Stati d'Europa. Se allora si era trattato di una divisione della cristianità tra diverse unità politiche, ora si trattava del rischio dell'emarginazione, dell'irrilevanza, dell'espulsione della Chiesa dalla vita civile nella sua forma pubblica, cioè come coessenziale all'organizzazione dei popoli e degli Stati d'Europa, anche nel caso in cui essi, nella divisione dell'Europa seguita alla Riforma, fossero rimasti dalla parte della Chiesa romana contro-riformata. Per centocinquant'anni, dalla Rivoluzione dell'89 al pontificato di Pio XII, la Chiesa ha reagito arroccandosi in sé stessa, bollando, con parole tanto più dure quanto più sconfortate, tutto ciò che i tempi rappresentavano come conquiste di libertà e civiltà, che essa considerava, all'opposto, come malattie sociali mortali. In primo luogo, la libertà di coscienza, «corrottissima sorgente dell'indifferentismo», «assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio», «errore velenosissimo», «precipizio», «pozzo dell'abisso», «instabilità degli spiriti», «depravazione della gioventù», «disprezzo nel popolo delle cose più sante»: «in una parola: peste della società» (espressioni scagliate contro il «cattoli-

cesimo liberale» d'Oltralpe della *Mirari vos* di Gregorio XVI, del 1832). Ma, dalla libertà di coscienza, la condanna si estese via via al pluralismo delle idee, alla libera manifestazione del pensiero, ai «deliramenti» democratici (enciclica di Leone XIII, *Diuturnum illud*, del 1881) e, finalmente, alla separazione dello Stato dalla Chiesa, cioè all'idea della laicità dei poteri pubblici, al diritto dei non cattolici di professare pubblicamente le loro convinzioni (diritto che i cattolici tradizionalisti vorrebbero, allora come oggi, fosse riservato solo a loro): in breve, a tutto ciò che costituisce l'essenza dell'era nuova, aperta dalle idee del liberalismo politico post-rivoluzionario.

Si può notare facilmente che tutte queste espressioni di indignazione convergevano: era la società nuova, la società aperta alla pluralità delle concezioni della vita, cioè la società che non poteva più dirsi nel suo complesso cristiano-cattolica, ad apparire nemica della Chiesa. Questa società non era certo necessariamente ostile alla religione cattolica, né alla Chiesa cattolica come organizzazione dei credenti. Essa nei principi liberali avrebbe perfino potuto trovare protezione e spazio per la propria diffusione, in misura proporzionale alla capacità di evangelizzazione di cui avesse dato prova, una volta che avesse intrapreso la strada dello sviluppo della libertà dal suo interno, già indicata dal cattolicesimo dell'*Avenir* di Lamennais, Lacordaire e Montalembert, e coltivata dall'aborrito «modernismo». La società liberale era invece nemica della Chiesa come potestà di diritto pubblico, cioè come partner o concorrente dello Stato nella fondazione e nell'esercizio del potere di ordine pubblico nella società, ciò che era stata ininterrottamente nei secoli. La formula cavouriana — la libertà (della Chiesa) nella libertà (dello Stato) —, agli occhi del suo promotore, era non atto d'ostilità ma una proposta e un'occasione di rinnovamento spirituale e di superamento della teologia politica post-tridentina, una proposta coincidente provvidenzialmente con la consumazione del potere temporale dei papi e l'inizio della purificazione della missione spirituale della Chiesa dai tradimenti secolari. Ma questa occasione non fu colta e l'offerta della libertà civile fu respinta come intollerabile atto d'ostilità. Il temporalismo, dalla gerarchia cattolica, era allora, evidentemente, considerato coessenziale al cristianesimo nella forma realizzata dal cattolicesimo romano. La libertà garantita dallo Stato liberale non era la «libertà della Chiesa», quale prerogativa propria, garantita dal suo Fondatore e non da un potere politico per sua natura instabile, alla quale la Chiesa si appellava fin dai tempi della lotta contro l'impero, i tempi di Gregorio VII e, in precedenza, del vescovo di Canterbury, Anselmo d'Aosta. Il conflitto tra libertà civile (che vuol dire libertà uguale per tutti) e «libertà della Chiesa» (che vuol dire libertà privilegiaria, cioè potere a favore della Chiesa cattolica) è la radice permanente di conflitti, incomprensioni ed equivoci che si alimentano di questa opposizione, pur mascherata dal comune, ma non univoco, riferimento alla libertà.

La munizione definitiva e compiuta del fortino assediato dalla libertà civile è certamente la condanna delle «opinioni e dottrine malvagie» liberali del tempo, contenuta nel *Syllabus errorum* che accompagna l'enciclica *Quanta cura* di Pio IX (1864). L'infallibilità del papa, proclamata con la costituzione dogmatica *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I (1870), ne rappresentò poi, a poca distanza di tempo, l'armatura invocata dai cattolici «ultramontani», tanto più altisonante quanto più autoreferenziale e in fondo blasfema, per lo

schiacciamento della parola di verità, che è solo di Dio, su quella di un uomo che si proclama a sua volta "dio della parola". La Chiesa gerarchica volle rivestirsi dell'infallibilità del suo capo per ragioni storiche concrete, in previsione delle prove che l'attendevano in una terra sconosciuta, una volta perduta la base terrena della sua potenza, cioè lo Stato pontificio, e nel timore che le pretese giurisdizionaliste degli Stati, intrise di materialismo, ateismo e razionalismo, indebolissero le resistenze delle Chiese locali, scalzassero i fondamenti della fede e privassero di giustificazione i privilegi ecclesiastici. Si badi al clima spirituale che aleggia nelle espressioni seguenti: l'infallibilità papale è concepita come un aspetto del «primato di Pietro», presso cui «la fede non può venir meno»; la Santa Sede come il luogo cui si ricorre «specie quando si affacciano pericoli per la fede» stessa e il papa è colui che procede «in prima persona a riparare i danni»: tutte evidenti espressioni di un atteggiamento sulla difensiva di fronte a un mondo avvertito come un campo pieno di insidie.

I documenti ora citati non esprimono soltanto l'arroccamento della Chiesa ma anche, altrettanto chiaramente, il suo spavento epocale di fronte a un mondo in cambiamento che non riconosceva e da cui, a sua volta, rischiava di essere disconosciuta. Le citazioni di letteratura curiale ottocentesca su cui il *Sillabo* argomenta le sue condanne sono, *a contrariis*, un'impressionante silloge degli argomenti da cui la Chiesa si sentiva, per così dire, stretta al collo. Se ci chiediamo come le sue drastiche condanne, che non lasciavano margini di flessibilità, abbiano potuto permetterle di coesistere con quel mondo, senza scendere sul terreno di una guerra all'ultimo sangue, la risposta è nella distinzione pragmatica, cui sempre la Chiesa si attiene, in attesa di tempi più favorevoli: la distinzione tra la tesi e l'ipotesi. Ciò che è vero «in tesi», cioè secondo gli articoli di dottrina, può essere impossibile «in ipotesi», cioè nelle condizioni storiche date. Dunque, con ciò che «in tesi» è falso, può essere possibile, può anzi essere doveroso convivere, per evitare mali maggiori, sia pure solo fino a quando la Chiesa sarà costretta a «tollerare», cioè a subire (questa è la nozione curiale di tolleranza come sopportazione senza accettazione del «male minore» inevitabile: una nozione completamente diversa da quella liberale).

Se c'è stato un campione moderno di quelli che, secondo un'espressione corrente, si chiamano i *nemici della società aperta*, questo è stato la Chiesa cattolica, quando si è chiusa su sé stessa, estraniandosi dal mondo, ma proclamando al tempo stesso la sua vocazione totalizzante, attraverso affermazioni universalistiche, ancorché storicamente caratterizzate, del tipo di quelle espresse nella già citata enciclica *Annum sacrum* di Leone XIII. La battaglia cattolica contro l'introduzione della scuola pubblica e obbligatoria (un «flagello», secondo quanto scriveva Pio IX in una lettera del 1870, protestando contro le riforme scolastiche dello Stato risorgimentale, accusato di voler «scristianizzare il mondo») e, correlativamente, a favore del monopolio della Chiesa nel campo dell'istruzione delle giovani generazioni popolari fu un aspetto significativo dell'azione della Chiesa, funzionale a questo tipo di sua presenza nella società.

Ma quell'arroccamento rispetto alla società liberale secolarizzata poteva anche essere, come sarebbe in effetti stato, una prima mossa di rafforzamento e irrigidimento necessari sul piano dottrinale, propedeutica a un cambio

di strategia, per una riconquista o, almeno, una resistenza non appoggiata sul rapporto di potere diretto con le autorità civili, cioè con lo Stato, come era stato fino ad allora. Se e finché lo Stato fosse rimasto uno Stato d'impostazione liberale e quindi secolarizzato, la strategia doveva essere diversa. La Chiesa non vi poteva trovare la sponda che le era necessaria per una politica temporalista. L'avrebbe invece presto ritrovata in seguito, col Concordato col fascismo, il quale dimostrò che lo Stato totalitario ben poteva tentare di ripristinare provvisoriamente un simulacro di *societas christiana*, in pro di soddisfazioni sue e di delizie curiali. Ma nei decenni che precedono l'involuzione totalitaria dello Stato italiano e l'alleanza tra Stato fascista e Chiesa cattolica che si rese possibile col Concordato del '29 (un fatto che la Chiesa post Vaticano I non poteva certo prevedere e che, quando si presentò, apparve, secondo le parole di un papa, come un imprevedibile dono della Provvidenza), occorreva una nuova strategia e questa, messe tra parentesi le collaborazioni, per il momento inattuali, di vertice con l'allora introvabile Stato cattolico, si indirizzò al controllo e alla mobilitazione delle "masse cattoliche" che, insieme e in concorrenza con quelle organizzate dai movimenti socialisti, venivano formando il "quarto stato".

Si apriva così un tempo nuovo, il tempo della sociologia cattolica o della dottrina sociale della Chiesa, come linguaggio capace di parlare di nuovo alla società tutta intera.

7.6 ... AL BENE DELLA SOCIETÀ...

Questa potenzialità nuova, di apertura "al basso", tuttavia, è convissuta con il rigetto "dall'alto", cioè da parte del magistero, del mondo moderno e del modernismo che ne rappresentava l'idealizzazione, un rigetto che si prolunga nel tempo, penetrando nel XX secolo e oltre. L'idea di uno «Stato cristiano da ricostruire» che non deve fare i conti con i tempi nuovi, considerati il prodotto puro e semplice della decadenza delle società distaccatesi dal cristianesimo, si manifesta, perfino simbolicamente, nel 1925, con l'istituzione della festa di Cristo Re, re «anche» di questo mondo, istituzione operata con la già citata enciclica *Quas primas* di Pio XI. Una sorta di doppio binario, dunque: apertura sociale attraverso il popolo dei credenti e chiusura dogmatica della gerarchia. Un doppio binario che, inevitabilmente, sul piano pratico avrebbe comportato contraddizioni ma anche enormi possibilità di influenza della Chiesa cattolica nel governo della società.

Anche allora si trattò di un'offerta di alleanza. La novità stava però nella circostanza che, nelle *societates christianae* dei secoli passati, il «governo delle anime» da parte della Chiesa si era esteso al «governo dei corpi», direttamente da parte della Chiesa stessa o, indirettamente, per mezzo di "bracci secolari" forniti dalle autorità secolari anche nel loro stesso interesse, conformemente a una delle massime principali della «ragion di Stato», così espressa da Giovanni Botero, discepolo del Bellarmino: «Tra tutte le leggi non ve n'è più favorevole a Principi, che la Christiana; perché questa sottomette loro, non solamente i corpi, e le facoltà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora». («Questa è la ragion di Stato, fratel mio, obedir alla Chiesa cattolica e sottoporre il capo a' piedi di sommi pontefici», scriveva nel 1634 Giulio Cesare Capaccio, un discepolo del Bellarmino.) Nella nuova

condizione, si trattava, invece, di una formula schiettamente orientata al reggimento delle realtà mondane: la dottrina sociale della Chiesa, una proposta non per le anime, ma per le società. Questa dottrina è pur sempre elaborata in termini teologici. Non avrebbe potuto essere diversamente. Il fine resta quello della salvezza in Cristo dell'umanità. Ma i termini dell'elaborazione riguardano direttamente l'azione nella società e il fine spirituale è posto in secondo piano, mediato da un programma sociale. C'è come una torsione, dalla salute delle anime alla salute delle società. Conseguentemente, la cerchia degli interlocutori del magistero cattolico si allarga, dal popolo dei fedeli, che non coincide oramai più con la popolazione intera, a tutti quanti hanno a cuore la difesa contro le insidie alla vita sociale ordinata, quelle che già Pio IX aveva definito «le stolte e pericolose invenzioni del comunismo e del socialismo» (enciclica *Noscitis et nobiscum*, del 1849), sostenute e diffuse da congreghe che «con diversi e quasi barbari nomi si chiamano socialiste, comuniste o nichiliste» (enciclica *Quod apostolici muneris* di Leone XIII, del 1878). Su questa piega, per accogliere la parola della Chiesa bastava avere a cuore le buone sorti, la salvezza della società. La fede era irrilevante.

La svolta è capitale: le parole del magistero parlavano di cose del mondo, non di cose dello spirito. La salvezza non era (solo) quella dell'anima (che riguarda i buoni cristiani), ma il bene dei cittadini, in nome del quale ci si poteva rivolgere a tutti, cominciando dai governanti, senza presumere in loro la comunanza nella fede della Chiesa cattolica. Alla vocazione tradizionale di traghettatrice delle anime in cielo si aggiungeva, diventando preminente, quella di nocchiera dei popoli nelle mondane traversie.

Lo spirito della novità soffia indiscutibilmente nell'enciclica *Rerum novarum* del 1891, iniziatrice di una linea di pensiero e azione della Chiesa sviluppata in seguito in numerosi documenti del magistero cattolico e definita, addirittura, la «magna Charta dell'ordine sociale» (enciclica *Quadragesimo anno* del 1931). Il documento di Leone XIII è significativo già nelle parole che lo intitolano, se le confrontiamo con la tesi LXXX, oggetto dei fulmini del *Sillabo*: la tesi che «il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso [...] e con la moderna civiltà», cioè con le *res novae*. Qui, ora, non si trattava certo di un venire a patti con ideologie atee e sovversive o di rovesciare la teologia politica del Concilio Vaticano I. Era tutto diverso: si trattava di elaborare una risposta alla questione sociale, la *res nova* per l'appunto, in cui quelle ideologie trovavano alimento e forza. Ma, per rispondere alla questione sociale, occorreva entrare in concorrenza e proporre una propria dottrina sociale, cioè una visione della società, contrapposta a quelle degli altri, a quelle di coloro che non sapevano che farsene della Chiesa, che propugnavano l'abolizione della proprietà privata, un diritto dal magistero considerato «naturale», e proclamavano l'uguaglianza tra gli esseri umani, disconoscendo la necessaria struttura gerarchica dell'organismo sociale di cui la Chiesa si proponeva come garanzia.

L'apertura sociale della Chiesa poneva la questione delle alleanze politiche, una questione che la chiusura a riccio del Vaticano I aveva permesso d'ignorare. La dottrina sociale cattolica, tra socialismo e società borghese tracciava una terza via. Avrebbe potuto essere l'inizio di una cooperazione con le forze portatrici di istanze del "quarto stato", secondo interpretazioni ugualitarie e solidaristiche del messaggio evangelico? L'apertura era poten-

zialmente ambivalente; ma i fatti dimostrarono ancora una volta la forza attrattiva del potere costituito, irresistibile fin dai tempi costantiniani. Ancora una volta prevalse l'interpretazione conservatrice del ruolo politico della Chiesa. La sua dottrina sociale si pose come molto blando invito all'autocorrezione degli eccessi anti-sociali del capitalismo individualistico-liberale, e, sull'altro versante, come alternativa radicale nei confronti della rivoluzione socialista. In Italia, il "patto Gentiloni" e poi l'accordo col fascismo; in Europa, il sostegno di tutti i regimi purché contrari al «comunismo ateo», furono lo svelamento di una tendenza mai smentita alla difesa degli assetti politici e sociali in cui la Chiesa, bene o male, si sia conquistata un posto che i rivolgimenti possono mettere in discussione.

Rispetto al socialismo, la *Rerum novarum*, così, fu l'equivalente di ciò che fu la *Quanta cura* rispetto al liberalismo. Con una differenza essenziale, tuttavia: rispetto al liberalismo, la Chiesa non aveva fatto altro che riproporre, nei confronti delle autorità civili, *sé stessa* come autorità di ultima istanza; rispetto al socialismo, la Chiesa proponeva una dottrina sociale, o sociologia cattolica che implicava un'azione sociale corrispondente. Mentre la condanna del liberalismo aveva rappresentato una ripulsa, la condanna del socialismo implicava un atteggiamento che, volta per volta, avrebbe potuto essere, e in effetti fu, di impegno diretto, in concorrenza o in competizione per l'egemonia nel sociale. Il laicato cattolico, in tutta Europa, veniva scoprendo la dimensione sociale non più soltanto, secondo lo spirito del buon samaritano, come luogo d'esercizio individuale delle virtù cristiane verso il prossimo (la carità del superfluo, la compassione verso i deboli) ma come luogo d'azione collettiva, cioè di impegno civile. La Chiesa cattolica continuava, naturalmente, a rivendicare la supremazia *sulla* vita civile, secondo l'autorità ch'essa si rappresenta in virtù della sua missione salvifica, conformemente alla tradizione del suo pensiero teologico-politico.

Ma era una rivendicazione ormai spuntata. Diventava necessario convertirsi in forza operante *entro* la vita civile e, per questo, ritagliarsi uno spazio d'azione quanto più vasto possibile. Nella dottrina sociale della Chiesa fece la sua comparsa quella che sarebbe presto diventata la parola e il concetto-chiave della sua azione: la sussidiarietà, accennata nella *Rerum novarum* e sviluppata nella *Quadragesimo anno*.

La sussidiarietà disegnava un ampio spazio d'azione della Chiesa e delle sue organizzazioni, prioritario rispetto all'esercizio di quel potere pubblico statale da cui tanto male era venuto loro, nei decenni risorgimentali. Uno spazio, occorre aggiungere, non politico ma solo sociale, come precisato nell'enciclica *Graves de communi* del 1901, in cui si trova una definizione di *democrazia* che si potrebbe dire (sfidando l'ossimoro) paternalistica, significativa dello spirito curiale del tempo, totalmente staccata dalla sfera della politica: la democrazia nel senso cristiano non è il governo del popolo, tanto meno è il governo dello Stato in cui il popolo trova rappresentazione ed espressione. È invece azione benefica a favore del popolo, cioè del «popolo minuto». In questo senso, e attraverso proprie e nuove strutture d'intervento nel sociale, la Chiesa poteva fare proprio (secondo una certa tendenza annessionistica delle novità che non si possono combattere) il tema della democrazia (la democrazia come potere per il popolo) sostenendo che questa democrazia, la «vera democrazia» in senso cristiano, è patrimonio della storia della Chiesa

cattolica, essendo esistita fin dal tempo di Costantino il Grande, quando l'imperatore assegnò al clero la pratica assistenziale, attraverso ospizi per orfani, anziani, malati e viandanti.

Dalla *Rerum novarum* in poi, la salvezza delle anime è pur sempre il fine ultimo, in nome del quale Leone XIII aveva preso la parola sulla questione sociale, ma il fine immediato, dettato dall'urgenza delle circostanze storiche, finisce per essere la salvazione della società dalla minaccia del socialismo, cioè la minaccia della soppressione delle classi attraverso rivolgimenti pericolosi per il giusto ordine sociale. È il tempo, come s'è detto, della sociologia cattolica o «cattolicesimo sociologico», cioè della dottrina-guida delle masse popolari cattoliche. Nella *Rerum novarum* (parole dello stesso papa nel preambolo della *Graves de communi*) si trattava «ampiamente dei diritti e doveri su cui era spediente che convenissero in reciproco accordo le due classi sociali dei capitalisti e dei lavoratori» e si mostravano «a un tempo i rimedi derivanti dalle dottrine evangeliche, che [...] sembrarono soprattutto efficaci a tutelare la causa della giustizia», oltre che della religione, e «a togliere ogni contesa tra i vari ordini di cittadini». Questa era la «cosa comune», su cui la Chiesa faceva sentire la propria voce con la pretesa di competenza e di ascolto comune, da parte di credenti e non credenti, e in cui entrava in forze, in quel momento, con le proprie organizzazioni (casse rurali, società di mutuo soccorso e di previdenza, società operaie, coordinate dall'Opera dei congressi e dei comitati cattolici e controllate dalla gerarchia). In questo modo, il mondo cattolico poteva diventare forza sociale di massa con valenza politica, cementata da un legame *sui generis*, e la Chiesa-istituzione diventava, nella sua struttura gerarchica, un soggetto rappresentativo della società italiana.

7.7 ... ALLA DIGNITÀ DEGLI ESSERI UMANI...

Indipendentemente dalla piega politica che venne prendendo, questa sollecitudine in campo sociale fu un punto di snodo, evidentissimo negli sviluppi novecenteschi. Da allora in poi, non si tratterà più soltanto, per la Chiesa, di una sollecitudine *in re christiana*, rispetto a specifiche dottrine e pratiche pubbliche aventi rilevanza riguardo la visione cattolica della vita sociale. Si allargherà fino a diventare sollecitudine verso l'umanità come tale. Questo è stato certamente uno dei caratteri principali dell'ufficio pastorale di Giovanni XXIII, di cui ci sono state riferite queste sue ultime e riassuntive parole, pronunciate in punto di morte: «ora più che mai, certo più che nei secoli passati, siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici: a difendere anzitutto e dovunque i diritti della persona umana e non solamente quelli della Chiesa cattolica». È quasi, in sintesi, il segno distintivo o, almeno, uno dei segni distintivi più importanti, dell'impegno di quel pontificato, sviluppato soprattutto nelle encicliche *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), rivolte non ai cristiani ma a tutti gli «uomini di buona volontà».

L'espressione più pregnante dell'universalismo cattolico al servizio della persona umana è forse l'auto-definizione degli uomini di Chiesa, data da Paolo VI nel celebre discorso all'ONU del 1965: «noi, esperti in umanità», una formula ripetuta numerose volte, a iniziare dall'enciclica *Populorum progressio* del 1967, e ripresa nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, del 1987.

Con tale espressione, il magistero della Chiesa non si riferisce soltanto all'atteggiamento di benevolenza cristiana verso il prossimo, cioè alla compassione verso le sofferenze altrui (un significato peraltro ben presente, che sta alla base dello sviluppo delle opere umanitarie della Chiesa). Nel loro senso pregnante, quelle parole indicano l'ambizione a farsi maestra per dare un'impronta cattolica, cioè, secondo la nuova auto-comprensione degli uomini di Chiesa, «umana», alla soluzione dei maggiori problemi incombenti sulla vita della società mondiale. Secondo questa stessa ispirazione, la già menzionata enciclica di Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, chiarisce come deve estrinsecarsi l'esperienza di umanità della Chiesa: è un'esperienza pratica che si spinge a «estendere necessariamente la sua missione religiosa ai diversi campi in cui uomini e donne dispiegano le loro attività, in cerca della felicità, pur sempre relativa, che è possibile in questo mondo, in linea con la loro dignità di persone». Così si spiega l'altrimenti impensabile fiorire, all'interno della Chiesa, di istituzioni, commissioni, associazioni, movimenti e accademie che promuovono scienze che si auto-qualificano come «cattoliche», nei campi, per fare solo degli esempi, della medicina, della biologia, della sessuologia, della genetica, della fisica, della sociologia, della giurisprudenza, dell'economia, del giornalismo, dell'arte e della cinematografia, in dichiarata (questa volta non concorrenza o competizione, ma) cooperazione con le corrispondenti scienze coltivate nel mondo profano.

La sintesi la si trova nell'ispirazione sociale della Chiesa nel tempo del Concilio Vaticano II, ispirazione che costituisce l'estensione a tutta l'umanità dell'impegno nelle umane cose proclamato come suo compito dalla Chiesa tardo-ottocentesca. «Si tratta di salvare la persona umana, di edificare l'umana società», dice la costituzione conciliare *Gaudium et spes*. Il decreto conciliare *Ad gentes* attribuisce all'attività missionaria della Chiesa il compito non (solo) di allargare il gregge di Cristo, ma (anche) di umanizzare la società come tale, indipendentemente dall'adesione alla fede in Cristo.

La strada di quest'azione è quella della promozione dei diritti della persona umana, di cui la Chiesa si fa paladina. La nozione ch'essa ne ha è diversa da quella della tradizione umanistica laica e liberale, talora anzi opposta (si pensi alle discussioni sull'eutanasia: si parla sempre di dignità umana, ma il mondo cattolico giunge a conseguenze di un tipo, mentre il mondo laico giunge a conseguenze opposte). La Chiesa parla di diritti sottintendendo un ordine di giustizia naturale oggettivo da cui scaturiscono direttamente doveri e, solo di riflesso, aspettative che la Chiesa qualifica come «diritti». Ma, su questa base, sia pure spesso attraverso equivoci e cose non dette, essa può sembrare aver lasciato alle spalle la condanna radicale dei diritti dell'uomo della tradizione laica, all'inizio considerati fattori ereticali («protestanti») di disgregazione delle società e attentati alla concezione della Chiesa come *societas* di origine soprannaturale e per ciò superiore alla società civile (enciclica *Quod aliquantum* del 1791). Attraverso il linguaggio dei diritti umani, divenuto un linguaggio universale (malgrado le diverse concezioni ch'esso spesso occulta), la Chiesa ha potuto cercare di entrare in rapporto e di dialogare col mondo moderno, proponendosi come «madre e maestra» non del mondo cattolico, ma del mondo tutto intero.

Così, pensosi dei destini delle società umane, non (più) necessariamente coincidenti con il destino immediato della società dei credenti in Cristo,

proprio nella prospettiva provvidenziale dell'unione escatologica di tutte le genti nella sua fede, i documenti conciliari contengono una novità di grande rilievo: l'apertura fiduciosa verso i «segni del tempo» profano, dai quali anche la Chiesa trae aiuto: un atteggiamento indubbiamente divergente rispetto sia alla chiusura anti-liberale, sia all'ostilità anti-socialista delle epoche precedenti. Si tratta infatti del riconoscimento che «nella comunità politica si riuniscono insieme uomini numerosi e differenti, che legittimamente possono indirizzarsi verso decisioni diverse» (*Gaudium et spes*), in base a molteplici visioni del bene comune. Da qui la sollecitazione rivolta ai fedeli, affinché «collaborino intelligentemente alle iniziative, promosse dagli istituti privati e pubblici, dai governi, dagli organismi internazionali, dalle varie comunità cristiane e dalle religioni non cristiane» (decreto *Ad gentes*).

Fino ad allora, la dottrina sociale della Chiesa si appoggiava sulla verità di Cristo e, dunque, fuori di sé, non poteva che prevedere l'errore. Per quanto dolorosa possa essere per i cristiani questa constatazione, occorre ammettere che la libertà religiosa deve la sua origine non alle Chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato moderno, ai giuristi e al diritto razionale «mondano», cioè, in una parola, al mondo laico. La novità, anzi la rivoluzione, sta nell'apprezzamento positivo del pluralismo nella vita civile; anzi, perfino nella vita religiosa, in foro interno e, cosa fino ad allora impensabile, esterno, dovendo essere rispettata in ugual misura la libertà incoercibile dei credenti e quella dei non credenti (dichiarazione *Dignitatis humanae*). Per questi ultimi, la libertà sostituisce finalmente la «tolleranza» curiale, in quanto male che non può non essere sopportato, fino a quando non potrà essere soppresso. Si tratta di una libertà che l'enciclica *Libertas praestantissimum* del 1888 aveva condannato (la cosiddetta «libertà di culto») come anticamera dell'ateismo di Stato in base alla seguente consequenzialità logica: la giustizia e la ragione impongono l'adesione dell'autorità politica al vero Dio; l'uguale libertà di tutte le religioni disconosce l'esistenza di una sola vera religione, sancendo l'equivalenza tra la verità e l'errore; di conseguenza,

> [...] non è assolutamente lecito invocare, difendere, concedere una ibrida libertà di pensiero, di stampa, di parola, d'insegnamento o di culto, come fossero altrettanti diritti che la natura ha attribuito all'uomo. Infatti, se veramente la natura li avesse concessi, sarebbe lecito ricusare il dominio di Dio, e la libertà umana non potrebbe essere limitata da alcuna legge. Ne consegue del pari che queste varie libertà possono essere tollerate se vi sia un giusto motivo, ma entro certi limiti di moderazione, in modo che non degenerino nell'arbitrio e nell'arroganza.

Rispetto a queste proposizioni, i documenti conciliari rappresentano davvero un rovesciamento copernicano, non esente peraltro dal rischio della restaurazione, in nome del sempre riaffermato, anzi oggi sempre più insistentemente riaffermato, legame esclusivo del magistero cattolico con la verità.

7.8 ... ALLA RICONSIDERAZIONE DELLA DEMOCRAZIA...

Le novità conciliari che maggiormente hanno suscitato scandalo presso i cattolici tradizionalisti e intransigenti, che tuttora pensano alla fede come

militia Christi, alla verità cristiana come ideologia militante, al rapporto col mondo come conflitto e contrapposizione della verità all'errore, riguardano le affermazioni circa la libertà di religione e di coscienza. Questi cristiani sono ben lungi dall'averle accettate e, poiché essi fanno parte a pieno titolo della Chiesa di Roma, nemmeno potremmo dirci sicuri che quest'ultima le abbia fatte proprie definitivamente. Si ha un bel dire che la libertà religiosa, per i cristiani, è qualcosa di ovvio. Forse secondo qualcuno, ma non secondo tutti. Forse a favore di qualcuno, ma non a favore di tutti.

In ogni caso, tuttavia, la proclamazione della libertà religiosa contiene i germi di una svolta, anche per quel che riguarda i rapporti dei cattolici con la politica e la stessa concezione delle forme di quest'ultima. La Chiesa, con quella affermazione, non rinunciava, né avrebbe potuto senza contraddizione, ad auto-proclamarsi portatrice di verità. Ma il riconoscimento del pluralismo delle concezioni etico-politiche, implicito nella libertà di coscienza, comportava l'accettazione di una sfera di convivenza pratica più ampia e comprensiva di quella rappresentata dalla comunità di fede, una sfera in cui le altrui diverse posizioni, orientate dalle proprie visioni del bene, devono poter convivere con quella cristiano-cattolica. Questa sfera è quella della società civile, dotata di una propria autonomia rispetto a pretese totalizzanti delle religioni, nella quale la verità cristiana si propone come oggetto di confronto ed esperienza. Da lì, tramite la vivente testimonianza della carità, si confidava che la concezione cristiana della vita si estendesse liberamente, cioè per la stessa forza diffusiva del bene e del vero, alla società nel suo insieme e, attraverso le vie della democrazia, alle strutture dello Stato, alle sue politiche, alle sue leggi. Quello che, nelle società pluraliste, era il problema dei problemi politici con riferimento al mondo cattolico, cioè l'essere contemporaneamente cittadino e cristiano (dunque la ricomposizione della frattura tra i due termini), poteva iniziare a trovare una soluzione anche con riferimento a una società che, nel suo complesso, non poteva più dirsi cristiana e, tantomeno, cristiano-cattolica.

In breve, si trattava delle precondizioni per risolvere il problematico rapporto della Chiesa con la democrazia: democrazia non nell'antico senso di regime a favore del popolo, come sopra si è detto, ma nel senso moderno di regime aperto al libero apporto e consenso dei cittadini e su di questo fondato, un regime da sempre guardato con sospetto dalla Chiesa. La democrazia è infatti il regime dell'uguale libertà delle opinioni che si fanno forti del numero e, così, si affrancano dal vincolo a una qualunque verità *a priori* la libertà e l'uguaglianza (con tutto ciò che esse presuppongono e implicano quanto a diritti e doveri fondamentali) sono le uniche "verità" indisponibili della democrazia. Tutto il resto è forma, cioè procedura di deliberazione, che ha da essere riempita dai singoli e dai gruppi. Orbene, qualunque visione fideistica del mondo, e il cattolicesimo non fa certo eccezione, è orientata ai contenuti, più che alle forme. Per i (suoi) contenuti è disposta a mettere da parte le forme, poiché i principi che scaturiscono dalla rivelazione e dal diritto naturale di cui i pastori si fanno custodi non possono dipendere dalle opinioni e dai numeri che questi possono vantare a proprio favore presso il gregge e, meno che mai, presso la massa dei miscredenti o dei non credenti.

«Una frattura profonda», ha scritto il costituzionalista cattolico Ernst-Wolfgang Böckenförde (1964), separa il cattolico «dalle origini spirituali del-

la democrazia moderna. Nella fede egli sa che l'uomo è vincolato alle norme immutabili dell'ordine divino del mondo, sa che l'uomo è nel peccato originale, e quindi sarà sempre contrario all'idea di autonomia propria dell'età moderna e all'immagine dell'uomo propria dell'Illuminismo», da cui deriva, in definitiva, la concezione odierna della democrazia, almeno quella di matrice europea. Alla base di questa concezione della democrazia c'è, per l'appunto, l'autonomia umana come valore e il riconoscimento della libertà di coscienza di tutti, anche dei cattolici. Ma questo riconoscimento, lungi dall'aver avvicinato nel corso del tempo il cattolicesimo alla democrazia, l'ha allontanato, per il rischio ch'esso comprende di minare la compattezza del mondo ecclesiale nelle sue articolazioni che, quali emanazioni della presenza politica della Chiesa gerarchica, operano nella società.

La difficoltà d'accettazione è dunque evidente. La polemica nei confronti del relativismo, cui la democrazia, secondo la Chiesa, è esposta come a un rischio, non è dunque nuova. Negli anni recenti si è solo rafforzata, in relazione alle domande di etica pubblica che lo sviluppo della scienza e della tecnica pone alle società del presente, scuotendo antichi capisaldi e antiche certezze della tradizione cattolica. Le preoccupazioni di oggi nei confronti della democrazia sono sempre le stesse e non certamente meno acute di quelle del passato. Cambia la forma, non la sostanza (si è già ricordata la denuncia dei «deliramenti» democratici, contenuta nell'enciclica tardo-ottocentesca *Diuturnum illud*). Mai la Chiesa si è esposta a dichiarare la propria incondizionata adesione di principio a una qualunque particolare forma di governo e meno che mai l'ha fatto con riguardo alla democrazia. Si è sempre mantenuta neutrale. Anzi, semmai, la naturale predilezione è andata ai regimi autocratici, non esposti alle fluttuazioni "dal basso". In ogni caso, la neutralità le ha consentito la massima elasticità nei rapporti con non importa quale potere, purché potere.

I tempi conciliari, tuttavia, furono favorevoli a una riconsiderazione e a un'apertura da cui ha preso vigore un orientamento del cattolicesimo odierno favorevole all'opzione democratica, opzione che oggi è sottoposta a limitazioni e riserve, come si dirà, parallele ai riflussi e ai ripensamenti che la svolta conciliare "liberale" incontra nel tempo presente, e che coinvolge le stesse acquisizioni conciliari relative alla libertà religiosa, come uguale libertà per tutti. La contrarietà che la gerarchia cattolica continua a manifestare operosamente (e fruttuosamente) all'approvazione in Italia di una legge destinata, per l'appunto, a stabilire i principi comuni di tale diritto di libertà, in nome di una laicità valida per tutte le confessioni e per coloro che non ne professano nessuna, è la riprova della ripulsa pratica dei principi della *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II.

Se risaliamo allo spirito del tempo cui i documenti conciliari si sono abbeverati, troviamo un'atmosfera assai diversa da questa. L'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI del 1964 contiene un'immagine illuminante del nuovo modo, il modo di allora, d'intendere la presenza dei cristiani nella società civile: l'immagine dei cerchi concentrici. Dopo avere richiamato la Chiesa a un atteggiamento di collaborazione con tutti gli uomini di buona volontà, «dentro e fuori dell'ambito suo proprio», atteggiamento ch'essa deve assumere con rinnovato fervore, così prosegue:

> Nessuno è estraneo al suo [della Chiesa] cuore. Nessuno è indifferente per il suo ministero. Nessuno le è nemico, che non voglia egli stesso esserlo. Non indarno si dice cattolica; non indarno è incaricata di promuovere nel mondo l'unità, l'amore, la pace [...]. La Chiesa ha un messaggio per ogni categoria di uomini: lo ha per i bambini, lo ha per la gioventù, lo ha per gli uomini di scienza e di pensiero, lo ha per il mondo del lavoro e per le classi sociali, lo ha per gli artisti, lo ha per i politici e per i governanti. Per i poveri specialmente, per i diseredati, per i sofferenti, perfino per i morenti. Per tutti.

Lo spazio dell'umano è come un insieme di

> [...] cerchi concentrici intorno al centro, in cui la mano di Dio ci ha posti. Vi è un primo immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini; essi si confondono con l'orizzonte; cioè riguardano l'umanità in quanto tale, il mondo. Noi misuriamo la distanza che da noi lo tiene lontano; ma non lo sentiamo estraneo. Tutto ciò che è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità: ad accogliere le istanze profonde dei suoi fondamentali bisogni, ad applaudire alle affermazioni nuove e talora sublimi del suo genio. E abbiamo verità morali, vitali, da mettere in evidenza e da corroborare nella coscienza umana, per tutti benefiche. Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere sé stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro. Se esiste nell'uomo un'anima naturalmente cristiana, noi vogliamo onorarla della nostra stima e del nostro colloquio.

L'immagine del centro dei cerchi concentrici è nuova e suggestiva. La massima autorità della Chiesa usa un linguaggio molto diverso da quello dell'autorità che, procedendo dall'alto, pretende d'imporsi ai recalcitranti, in forza di una verità che vale anche in campo sociale, della cui autorità, esclusivisticamente intesa, essa si sente investita. L'immagine ch'essa usa fa pensare al lievito evangelico, piuttosto che alle spade di Innocenzo III. Ciò che la Chiesa domanda alla società civile è di poter svolgere, insieme agli «uomini di buona volontà», questa missione di testimonianza, senza nulla pretendere, in quanto tale, cioè in quanto istituzione, nel governo del mondo: «La Chiesa, invero, non desidera affatto intromettersi nella direzione della società terrena. Essa non rivendica a sé stessa altra sfera di competenza, se non quella di servire amorevolmente e fedelmente gli esseri umani, con l'aiuto di Dio». Sono parole del già citato decreto *Ad gentes*, che risuonano in diversi altri passi dei documenti del tempo del Concilio Vaticano II. L'esperienza sociale e politica, cui i cattolici sono chiamati pressantemente, è autonoma dall'esperienza religiosa, anche se da questa non può non essere ispirata. Esattamente come l'esperienza di chiunque altro si ispiri a sue proprie fedi, credenze, ideali o ideologie cui intenda essere fedele. Non c'è in questo alcuna differenza.

La costituzione conciliare *Gaudium et spes* parla delle realtà terrene come dotate di «legittima autonomia» dalla religione. Ma la vita sociale è lo spazio legittimo del pluralismo, in cui possono convivere non solo visioni cattoliche

e non cattoliche, religiose e laiche, ma addirittura diverse visioni ispirate al cattolicesimo.

> Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li [i cattolici] orienterà, in determinate circostanze, a certe soluzioni. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche al di là delle intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa.

Sono parole ancora della *Gaudium et spes*, vera e propria premessa per l'adesione dei cattolici alla democrazia, il regime politico in cui è bandita *per principio* ogni imposizione autoritativa dall'esterno di verità *a priori* sottratte al libero e responsabile dibattito pubblico.

L'espressione sopra evidenziata, d'altra parte, contiene anche, implicitamente e *a contrariis*, un'indicazione rivolta alla Chiesa stessa, in quanto organizzazione gerarchica: se a nessun cattolico è lecito rivendicare esclusivamente a favore della propria opinione l'autorità della Chiesa, a questa, evidentemente non è dato di esercitarla per vincolare le opinioni dei suoi fedeli. Infatti, se invece così accadesse, è chiaro che questi avrebbero tutto il diritto di appoggiarsi su quella per combattere le opinioni altrui, implicando l'autorità della Chiesa nel conflitto politico.

La stagione del cosiddetto cattolicesimo democratico poté trovare in queste espressioni la sua legittimazione presso la gerarchia della Chiesa e poté sembrare altresì che la Chiesa avesse finalmente aderito alla democrazia, dopo secoli di ostilità o, almeno, di diffidenza. La democrazia, che al tempo di Leone XIII era, come s'è già detto, solo «azione a favore del popolo», diventava ora una proiezione positiva della dignità umana, la valenza politica di una qualità intrinseca a ogni essere umano, al di là delle fedi religiose professate o non professate. «È un'esigenza della [...] dignità di persone che gli esseri umani prendano parte attiva alla vita pubblica», aveva detto la *Pacem in terris*, sia pure aggiungendo: «anche se le forme con cui vi partecipano sono necessariamente legate al grado di maturità umana raggiunto dalla comunità politica di cui sono membri e in cui operano», e il Concilio, a sua volta, parlerà in proposito di «opzione preferenziale» (non incondizionata, però) a favore della democrazia (*Gaudium et spes*): «lodevole è il criterio pratico che seguono le nazioni, nelle quali la parte maggiore possibile dei cittadini è fatta partecipe, in vera libertà, della cosa pubblica». È una formula generica, che tuttavia ha a che vedere con la democrazia assai più che con qualunque altra forma di governo degli uomini.

7.9 ... ALLA RISCOPERTA DELLA «RELIGIONE CIVILE»

Oggi, quell'epoca, pur solo pochi decenni da noi distante, sembra lontana. Le proposizioni conciliari che si sono sopra richiamate sembrano essere state inglobate e così oscurate dalla marea montante di posizioni tradizionali, come si è detto, mai abrogate né esplicitamente né implicitamente, posizioni

che il Concilio sembrava avere indebolito e che ora mostrano la forza della continuità.

Per giungere a un tentativo di comprensione della situazione attuale e dei problemi ch'essa pone, possiamo riassumere le tappe del percorso che, dal passato prossimo, abbiamo fin qui ricostruito per sommi capi. Il momento critico della Chiesa è quello della rottura dell'unità cattolica delle società europee, il momento in cui le rivoluzioni fondate sui diritti individuali hanno aperto la strada al famigerato relativismo, cioè a una concezione della vita che ha sottratto legittimità alla pretesa di chicchessia, in primo luogo del cattolicesimo, di auto-comprendersi e, al tempo stesso, di essere riconosciuto ancora come autorità universale. Le tappe del tentativo di rilegittimazione universalistica della Chiesa sono state, in successione:

- la «religione sociale» dell'ultimo scorcio del XIX secolo, quando la religione cattolica si offrì nella veste di dottrina sociale;
- la «religione umana» della seconda parte del secolo scorso, quando si offrì nella veste di paladina della dignità dell'esistenza umana;
- la «religione civile» del tempo attuale, quando si offre come tessuto connettivo delle odierne società politiche in disfacimento.

Prima di passare all'esame di questo ulteriore momento della «teologia mondana», cioè della teologia che non parla di Dio ma del mondo, sia pure in prospettiva religiosa, occorre però ribadire ancora una volta che stiamo trattando di passaggi non per sostituzione, ma per accumulazione: nuove funzioni della teologia secolare si sommano ad altre del passato, talora velandole temporaneamente o scambiando provvisoriamente l'ordine di rilevanza pratica, ma mai abrogandole.

Come introduzione alla religione civile, è appropriato l'invito (formulato da Benedetto XVI durante una visita a Parigi nel 2008) a «prendere una [...] chiara coscienza della funzione insostituibile della religione per la formazione delle coscienze e del contributo che essa può apportare, insieme ad altre istanze, alla creazione di un consenso etico di fondo nella società».

Quest'ultimo, il «consenso etico di fondo», è un concetto molto indeterminato, anzi ambiguo, che non dice, di per sé, nulla circa i suoi contenuti e i suoi svolgimenti pratici (ma forse qualcuno, con lo sguardo rivolto al passato, alla storia dei regimi, di destra e di sinistra, che di tale consenso si sono nutriti, nonché al contributo che la storia millenaria della Chiesa ha dato alla sua formazione, può saperlo e, insieme, temerlo). Ma è il punto che principalmente riguarda la situazione odierna.

Quest'ultimo passaggio, la religione come «religione civile», è presentato come un prodotto o una risposta della «post-modernità» alla crisi odierna delle società liberali e democratiche. Il «post-secolarismo», di cui s'è detto all'inizio, coinciderebbe con la riscoperta di questa funzione sociale della religione. A molta letteratura politologica di questi nostri anni sembra cosa assai moderna, al passo coi tempi. In verità, è un (tentativo di) ricominciare da capo. Si tratta della più o meno consapevole riproposizione di una funzione antichissima, anzi addirittura originaria, della religione come fattore politico. Perfino la filosofia e la politica illuminista del XVII e XVIII secolo si appoggiarono su una loro «religione civile», la «religione del cittadino»

con i suoi culti, le sue norme e i suoi simboli secolarizzati, che si richiamava all'autentica «religione dello spirito», il deismo.

Il significato di quella formula («religione civile») è quello ch'essa ha nella classica tripartizione sviluppata nelle *Antiquitates* di Varrone, di cui Agostino d'Ippona dà ampio ragguaglio nel *De civitate Dei*, nel formulare la sua critica delle diverse forme di religiosità: la religione «mitica» (la religione rappresentata da attori nei teatri), quella «fisica» (la religione dei filosofi e teologi che si coltiva nelle accademie) e, per l'appunto, quella «civile»: «religione civile» come pratica religiosa dei sacerdoti a vantaggio non della vita delle anime, ma della salute dei popoli e delle città e come fattore connettivo della convivenza nelle comunità umane e come forza aggressiva da mobilitare in caso di guerra contro i credenti in altri dei, i miscredenti. Nella tradizione classica, la «religione civile», cioè il culto riconosciuto agli dei patri (dunque ai *propri* dei, diversi e potenzialmente nemici di quelli adottati da altri popoli), era il fondamento della virtù repubblicana, cioè dell'altruismo civico che induceva i singoli ad anteporre all'interesse individuale il bene comune (dello Stato) e li disponeva ad atti di grande dedizione ed eroismo, di cui ricchissime sono le "storie" della Roma repubblicana.

La religione nella sua funzione politica, da elemento formativo dell'amor di patria, si trasforma poi, o si corrompe, in strumento di governo, a vantaggio dei governanti. È quanto mostrano le dottrine cinque-seicentesche della «ragion di Stato». Già abbiamo incontrato Botero e il suo elogio della legge cristiana come la più «favorevole a Principi». Si tratta di una concezione secolare della religione. *Il Principe* di Machiavelli dedica a essa una specifica menzione, tra le risorse del potere cui occorre prestare ossequio, almeno esteriormente. Dalle virtù patrie antiche, lo spirito religioso precipita nelle tecniche del potere, tra gli strumenti di controllo delle anime per ottenere docile ubbidienza. Diventa quell'ingrediente necessario a ogni forma di governo, il consenso. In mancanza di un'egemonia culturale mondana, come era a quel tempo, anche il più laico dei Principi doveva rivolgersi alla religione per formare una società civile su cui appoggiarsi. Oggi, nel tempo della secolarizzazione, l'espressione *società civile* ha una spiccata connotazione laica, ma allora, in mancanza di una sufficiente estensione sociale dell'umanesimo, la religione nel suo "uso civile" serviva alla bisogna.

Hegel condannerà questo uso della religione, cui, a suo giudizio, si presterebbe particolarmente la religione cattolica quale sostitutivo dell'autentico legame «etico» con la vita dello Stato (lo Stato «filosofico», in quanto dimensione collettiva della libertà oggettiva), bollandolo come «servitù dello spirito» su cui poggiano «istituzioni dell'ingiustizia» e «corruttela e barbarie morale». La sua concezione del legame immanente e necessario tra religione e Stato è funzionale, piuttosto, alla sua dottrina dello Stato, cioè del rapporto tra la vita dei singoli e la vita del tutto. La coscienza religiosa individuale è «inseparabile» dal sentimento di appartenenza statale; l'«eticità» non può fare a meno della «sanzione della realtà empirica» che può derivare dall'unione conseguente all'appartenenza comune a un'esperienza religiosa: non può accadere «che lo Stato esista già di per sé e per qualche forza e potere, e la religiosità, come cosa soggettiva degli individui, debba aggiungersi solo per rafforzarlo, più o meno come alcunché di desiderabile, ma anche di indifferente, e l'eticità dello Sta-

to, cioè il diritto razionale e la Costituzione, stia ferma sul suo proprio fondamento».

La riproposizione odierna dell'antico concetto della religione come religione civile non è una semplice ripresa, né dell'uso civile della religione del tempo di Machiavelli e Botero al servizio del principe di turno, né di un'idea di eticità come quella hegeliana. Comune a questa, è la polemica contro le concezioni individualistiche o, come si dice, atomistiche, della vita pubblica (allora, nella posizione hegeliana, le concezioni della Rivoluzione dell'89). Questa riproposizione sposta l'accento dalla dimensione statuale della vita collettiva alla dimensione sociale: si tratta, come detto, del «consenso etico di fondo nella società» e si colloca nel dibattito circa le «premesse sostanziali» necessarie alla vita delle istituzioni liberali e democratiche in società che, lasciate a sé stesse e a meri processi di secolarizzazione, sarebbero destinate all'autodistruzione. In un saggio del 1967, dal titolo *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, il costituzionalista Ernst-Wolfgang Böckenförde, alcune delle cui penetranti analisi abbiamo fin qui più volte incontrato, ha formulato un "motto", originariamente passato quasi inosservato e oggi, probabilmente al di là delle stesse intenzioni di chi l'ha proposto e attraverso un'interpretazione monca del contesto in cui è collocato, diventato quasi una parola d'ordine per chi propugna l'esigenza di ricollocare la religione alla base della vita politica, non tanto nell'interesse della religione, quanto nell'interesse della politica: una parola d'ordine della «post-secolarizzazione». Il motto è questo: «lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio ch'esso si è assunto per amore della libertà».

Il *focus* di questa pregnante formulazione sta nel doppio aggettivo: *liberale* e *secolarizzato*. Qui si troverebbe condensata la ragione di un *deficit* di «forze che tengono unito il mondo», che «creano vincolo» sociale, senza le quali lo Stato sarebbe come appoggiato sul nulla. Da qui, l'esigenza della religione, per «rianimare» le nostre società secolarizzate, che «amano la libertà» e da questa libertà sono come consumate, estenuate.

L'interesse di quel motto sta in questo, che la fondazione della vita civile su premesse religiose è prospettata come un atto di amicizia, non d'inimicizia, nei confronti delle società liberali. È un'offerta di salvezza che segue a una profezia altrimenti nefasta, in risposta a una serie di domande retoriche circa la sopravvivenza di ordinamenti politici in cui la forza obbligante della fede religiosa è venuta meno. «È possibile fondare e conservare l'eticità in maniera tutta terrena, secolare? Fondare lo Stato su una morale naturale? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? Tutte queste domande ci riportano a una domanda più profonda, di principio: fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà?». Lo Stato basato sulla libertà, non potendo confidare su forze vincolanti interiori dei suoi membri, sarà indotto, per garantire la propria base di legittimità, ad accrescere utopisticamente e illusoriamente le promesse di benessere, con ciò avvolgendosi con le sue stesse mani in una spirale di aspettative d'ogni genere che, oltre un certo limite, non potrà più mantenere, da cui uscirà distrutto.

Si tratta di riformulazioni. Proposizioni analoghe si possono trovare nella polemica ottocentesca anti-liberale, anti-individualista e anti-ugualitaria, in definitiva anti-democratica. Non si tratta di stabilire analogie o di svelare ascendenze politiche nascoste. Si tratta invece di dimensionare l'oggetto del discorrere, cioè il rischio cui le società liberali e democratiche sempre sono esposte. Non è un caso eccezionale che si presenta minacciosamente per la prima volta ma è un ricorso che non ci è sconosciuto.

La profezia circa le tendenze autodistruttive delle società basate su pretese rivestite della forza di diritti costituisce una generalizzazione a tutti gli aspetti della vita sociale, compresi quelli etici, della critica già contenuta nella teoria della crisi fiscale dello Stato, venuta alla luce negli anni Sessanta del secolo scorso. Essa si basa, in primo luogo, su una connessione sottintesa, data per inevitabile: tra la libertà, da un lato, e le pretese di benessere individuale, dall'altro; in secondo luogo, su una sorta di reciproco effetto moltiplicatore: la libertà moltiplica le pretese e le pretese soddisfatte moltiplicano la libertà. Ciò dato, la prognosi appare senz'altro senza speranza, quasi una condanna a morte a effetto ritardato. Al processo di formazione dello Stato moderno secolarizzato, seguirebbe inevitabilmente il processo della sua dissoluzione per la sua stessa forza d'inerzia. Un sistema di convivenza basato esclusivamente sui diritti immanenti dei suoi membri, rivolti come pretese individualistiche ed egoistiche nei confronti dello Stato e come armi offensive nei confronti dei concittadini, non solo non garantisce, nei fatti, le sue basi di legittimità, ma le distrugge, consumando progressivamente le proprie risorse etiche. Questa erosione corrisponde al venir meno della forza dell'obbligazione politica, verticalmente, e all'affievolirsi del vincolo di solidarietà sociale, orizzontalmente. Portando avanti questa proposizione, facilmente si arriva a concludere che lo Stato democratico basato esclusivamente sui diritti, privo della capacità d'appellarsi a principi etici materiali, comuni e trascendenti, e impossibilitato a pretendere dai suoi cittadini limiti, moderazione e rinunce altruistiche, è destinato alla catastrofe o a diventare qualcosa di diverso, probabilmente una sorta di regime della prevaricazione dei forti sui deboli, magari dietro la nuda facciata di istituzioni democratiche, svuotate della sostanza.

La *denuncia teorica*, circa l'incapacità delle democrazie liberali di garantire i propri presupposti normativi, si accompagna, come *conferma empirica*, a una fiorente letteratura sulla decadenza delle società occidentali, parallela a quella corrente nell'Europa del secolo scorso, tra le due guerre mondiali. In questo modo la democrazia, nonostante le sue regole, «cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo» (enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, del 1995; analogamente, dello stesso papa, le encicliche *Veritatis splendor* del 1993 e, in generale, *Fides et ratio* del 1998) corrompendo le basi della convivenza. Benedetto XVI, calcando la mano, ha introdotto un'espressione nuova e sorprendente e, almeno a prima vista, perfettamente contraddittoria: la «dittatura del relativismo» (formula su cui si ritornerà fra poco). Essa descriverebbe la realtà in atto, e non solo l'esito di un processo in corso (com'era detto a proposito delle tendenze totalitarie della democrazia). Questa sarebbe una «dittatura» che «lascia solo il proprio lo con le sue voglie» (espressione che ricalca le più crude formule di condanna usate nei confronti delle istituzioni liberali nel primo Ottocento), solo con la propria volontà di potenza.

Non abbiamo qui da prendere posizione sull'attendibilità di queste diagnosi e di queste prognosi, né abbiamo da condividere o da respingere l'opinione che le rigetta tra le «letture reazionariamente allarmat[e] dello Stato costituzionale di derivazione liberale in cui [...] è delineata l'architettura di una società aperta in cui tutti sono eguali, possono riunirsi, associarsi, professare o meno una religione, esprimere il proprio pensiero, costituire partiti e sindacati e nessuno, quindi, può arrogarsi il monopolio del vero e del giusto». Quello che interessa, limitatamente al discorso che qui si svolge, è che su questo terreno si innesta una nuova proposta del magistero cattolico come forza salvifica generale, anzi universale, valida al di sopra delle divisioni pluralistiche della società.

7.10 PROTETTORATO CATTOLICO SULLA SOCIETÀ CIVILE

Questa visione del compito sociale della Chiesa non è più quella dell'età conciliare e dell'immagine di Paolo VI dei cerchi concentrici. È piuttosto quella di un potere tutelare di riserva, cui è aperto l'appello quando la società non trova in sé le forze della propria conservazione. È ancora una volta una proposta, un'offerta, non un'imposizione, come era invece al tempo della fondazione del potere temporale su quello spirituale. Ma dietro questa proposta sta l'idea della società degli uomini come «comunità imperfetta», cioè non dotata dei mezzi sufficienti per far fronte ai propri compiti e raggiungere i propri fini e perciò bisognosa di supplementi. Dunque, se non un'idea di supremazia, c'è l'idea di un rapporto tra imperfezione e perfezione che è comunque un rapporto sbilanciato a favore del secondo termine.

Per comprendere questo passaggio, è utile ritornare al contesto del motto di Böckenförde, citato sopra. Il contesto è rappresentato dalla domanda retorica: «fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere un legame unificante che preceda tale libertà». L'attenzione, qui, deve cadere su quel «preceda», che è ciò su cui si basano le concezioni della religione come formatrice di quel «consenso etico di fondo» di cui si è detto nel paragrafo precedente. Se la garanzia precede la libertà, essa non può non venire da fuori, cioè non dall'autonomia dei singoli: consisterà in un legame indotto, se non inculcato o imposto nella vita civile, per via di autorità. L'idea che la garanzia sia inducibile tramite la mobilitazione di energie solidaristiche liberamente sgorganti dalla società è, in questa prospettiva, bloccata dal fatto stesso che è proprio l'assenza o l'insufficienza di queste energie a porre il problema. Ora, poiché la Chiesa non dispone di strumenti diretti, ecco che, se non teoricamente, almeno praticamente risorge dalle ceneri, sempre che vi sia mai stata sepolta definitivamente, l'antica dottrina bellarminiana della *potestas indirecta in temporalibus*, questa volta non per la salvezza delle anime, ma per la salvezza delle società, del nostro tipo di società. La prospettiva democratica del Concilio Vaticano II è così abbandonata a una speranza che si è spenta.

Sorge spontanea la domanda: ammessa la necessità di un fattore supplementare di aggregazione, una forza di garanzia del «consenso etico di fondo», che cosa autorizza la Chiesa ad auto-proporsi per questa missione civile? Qui, ci troviamo in presenza di passaggi argomentativi carenti, cioè

di aporie che non sono di solito avvertite solo per la forza d'inerzia che l'abitudine mentale di chi è vissuto per secoli accanto alla presenza pervasiva della Chiesa cattolica.

Innanzitutto, dal denunciato degrado civile delle società occidentali il cattolicesimo romano si auto-assolve *a priori*, senza interrogarsi su quanto esso stesso possa esserne considerato tra le cause: auto-interrogazione legittima, interessante, anzi necessaria, soprattutto per chi proclama di essere stato per due millenni *humus* fecondante o radice vitale della civiltà di cui ora si proclama la crisi. Richiedendo di essere riconosciuta, e in posizione di spicco, tra i fattori storici costitutivi e identitari delle società europee in cerca di assetti istituzionali tali da far fronte a quella crisi (da cui le pressioni per ottenere il riconoscimento delle «radici cristiane» tra i fondamenti della costituzionalizzazione dell'Europa), la Chiesa cattolica dà per scontata una sua attitudine che scontata non è o, almeno, non è tale agli occhi di tutti.

Ammessa quell'esigenza di supplemento di carattere pubblico, perché mai dovrebbe dunque essere la Chiesa cattolica il deposito cui attingere? La risposta è in realtà una petizione di principio che rimanda alla precedente domanda: occorre rivolgersi alla Chiesa perché la crisi attuale dipende, per l'appunto, dalla sua emarginazione dalla vita pubblica. Non mancano perfino affermazioni che imputano questa emarginazione a una congiura, se non a un complotto, di forze anti-cristiane, se non addirittura anti-cristiche, quelle che vorrebbero ridurre la fede cristiana alla sola dimensione individuale, vorrebbero cioè «rinchiuderla nelle sacrestie». Ma, mentre alcuni possono dare questa risposta, altri, altrettanto legittimamente, possono dare quella opposta: la crisi attuale deriva non da un difetto, ma da un eccesso di influenza della Chiesa nella vita pubblica e da quella pregnante mentalità aliena dalla libertà e dalla responsabilità personali, alimenti nei secoli passati dal cattolicesimo romano. Onde ciò che ad alcuni appare medicina della società, ad altri può apparire veleno. La questione è aperta.

Ma tant'è. La Chiesa, come istituzione potestativa, si considera quasi un organo della società (la società italiana, nelle citazioni che seguono), tutta intera. Quando Giovanni Paolo II, nel 1980, definiva i vescovi come «rappresentanza legittima e qualificata del popolo italiano, [...] forza sociale che ha una responsabilità nella vita dell'intera nazione», oppure attribuiva alla Chiesa il carattere di «grande forza sociale che unisce gli abitanti d'Italia, dal Nord al Sud; una forza che ha superato la prova della storia», non faceva altro che esprimere in sintesi, e ribadire attraverso una pretesa validazione della storia, una funzione di garanzia unitaria (dal Nord al Sud) di fronte ai fattori di disfacimento della vita nazionale. All'idea conciliare dell'impegno cooperativo comune, cattolici e non cattolici, per la costruzione della «città dell'uomo», si sovrappone la molto diversa idea dell'impegno direttivo della gerarchia per supplire alle manchevolezze di quella costruzione, integrarla e, se necessario, correggerla. Non è una novità, rispetto a una lunga tradizione, ma certo è uno spostamento d'accenti, anzi un rovesciamento, rispetto a quelli su cui ha insistito il Concilio Vaticano II.

Queste indicazioni missionarie non sono restate vuote parole sulla carta. I vescovi riuniti nella Conferenza Episcopale Italiana (CEI) si presentano, anche visivamente, come un vero e proprio parlamento fortemente strutturato, con ordini del giorno, interventi, risoluzioni e ammonimenti che riguardano

non soltanto la vita pastorale e amministrativa della Chiesa, ma anche i problemi politici e sociali pratici più vari, e che si indirizzano esplicitamente ai governanti nella sfera civile, senza che sia sempre facile vedere il collegamento con l'annuncio del messaggio evangelico. Il *Progetto culturale orientato in senso cristiano*, ideato e sostenuto dal cardinale Camillo Ruini («la cultura come terreno d'incontro tra la missione propria della Chiesa e le esigenze più urgenti della Nazione») e promosso dalla CEI a metà degli anni Novanta del secolo scorso, si presenta indubbiamente nella prospettiva di un recupero di terreno perduto nella conformazione cattolica della vita sociale. In prospettiva, si tratta di ridare linfa alle «radici cristiane che hanno costruito la nostra civiltà». Si tratta cioè di ristabilire egemonicamente quel «consenso etico di fondo» di cui si denuncia la mancanza. «Il progetto culturale promosso dai cattolici italiani è aperto a tutti e provoca ogni confronto con chi ha a cuore il significato dell'esperienza umana e la ricostruzione del tessuto della comunità civile». Ma le dichiarazioni di principio non hanno spesso un valore decisivo per la comprensione del progetto in testa al quale sono poste. Occorrerebbe seguirne gli sviluppi concreti. Queste parole indicano comunque qualcosa di diverso dalla partecipazione a una *agorá* democratica, comune a tutti. È il mondo cattolico in quanto tale che si mobilita e, in questo senso, prende le distanze da un mondo che dice non piacergli e si differenzia (non nel campo sacramentale e della fede, ciò che è ovvio, ma) nel campo dell'azione «per la ricostruzione della comunità civile». La stessa organizzazione centralizzata del *Progetto*, che fa capo a un «Servizio nazionale» istituito presso la Conferenza episcopale, qualifica l'iniziativa come vera e propria mobilitazione di parte.

È a iniziare da questo irrigidimento che si devono valutare gli sviluppi conseguenti. La differenziazione del mondo cattolico dal resto del mondo e il suo irrigidimento portano in sé un'insidia per l'auto-comprensione universalistica del messaggio della Chiesa in campo sociale. Ferma restando peraltro la vocazione missionaria, avrebbe potuto venirne la riduzione della sua parola a messaggio circoscritto nella sua validità alla sola comunità dei credenti, sia pure una comunità destinata a espandersi fino ai confini della terra, con esclusione dei non credenti. In breve: l'istituzionalizzazione accentuata della cultura cattolica, con quanto di separato ciò inevitabilmente porta con sé, avrebbe potuto andare a scapito della pretesa di pronunciare parole valide per tutti.

7.11 COINCIDENZA DI RAGIONE E VERITÀ CATTOLICA

Non è stato così. Al contrario, la pretesa di pronunciare parole valide per tutti si è, se possibile, rafforzata, perché, soprattutto a partire dalla seconda parte del pontificato di Giovanni Paolo II, il magistero della Chiesa è venuto sempre più strettamente incardinandosi sul binomio verità/ragione, un binomio che ha ormai messo in ombra il binomio verità/fede. Si tratta di questo: mentre in passato si parlava delle verità proposte dalla religione cattolica nei termini di un'adesione di fede, dunque si parlava di verità accessibili solo attraverso una capacità (la fede) che è degli eletti, e non di tutti, oggi se ne parla nei termini di conoscenza razionale, che deve essere di tutti, eletti e non eletti, in quanto esseri dotati di ragione. Si comprende la

portata dello spostamento dalla fede alla ragione: la verità di fede può non essere riconosciuta da chi, per l'appunto, non ne è illuminato (non tutti sono rischiarati da questa luce, anche se, per la Chiesa, tutti dovrebbero esserne alla ricerca); la verità di ragione non può invece ammettere limiti o eccezioni. In questo modo, più o meno coscientemente, si crede di uscire dalla morsa del pensiero laico, che dell'esame di ragione fa il suo unico test di validità, e così si scende sul suo stesso terreno.

Che su questo terreno il pensiero cattolico possa risultare vincente è altra questione, che dovrebbe interessare chi l'ha accettato per portare il suo attacco al pensiero secolarizzato. In quanto si asserisce, immancabilmente, un'unica suprema rivelazione divina, ogni religione pretende uno *status* veritativo del tipo di quello delle scienze «esatte» anzi ancora superiore, *status* che, sottoposta al controllo razionale, mostra di non meritare. Infatti tutte le volte che una religione dice qualcosa di controllabile da una scienza «esatta» o «umana» e si trova in contrasto con questa scienza, la religione *perde sempre*, e su quel punto si corregge; lo stesso accade nel confronto con la ragione filosofica, dalla logica all'etica. Ma non sono solo la scienza, la filosofia e in genere il realismo a smentire la *hybris* di ogni singola religione: sono anche tutte le altre religioni, tutte le rivali. Che nei suoi confronti usano molto volentieri la scienza e la filosofia. Qui c'è accordo pieno tra le religioni e il realismo laico: loro e lui pensano, di quella religione lì, esattamente lo stesso; ogni religione è laica nei confronti delle altre. Si può dire che dal punto di vista esterno c'è accordo generale laico; accordo cui non si uniscono solo i fedeli interni.

Si può legittimamente dire che l'identificazione verità/ragione dà il tono all'intera predicazione attuale di Benedetto XVI e dell'odierno magistero cattolico romano. Ogni intervento di dottrina con implicazioni pratiche, quale che ne sia l'oggetto (dalla carità alla giustizia sociale, dai rapporti economici a quelli politici, dalle relazioni con le confessioni diverse da quella cristiano-cattolica ai problemi della pace nel mondo, dai lager nazisti ai gulag comunisti, dalla morale sessuale alla visione della vita e della morte in generale e ai compiti e i limiti della scienza), tutto è fondato su questo binomio. Esso diventa perciò il concetto-chiave dell'autocoscienza della Chiesa come forza che opera nel mondo disorientato di questo momento storico, caratterizzato dal pericolo «molto attuale» di «essere sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina». Questo vento malefico è identificato con le «mode» ideologiche del tempo: il marxismo, il liberalismo, il libertinismo, l'individualismo radicale, l'ateismo, il vago misticismo religioso, l'agnosticismo, il sincretismo, e così via.

Tramite la fusione della verità (cattolica) con la ragione (umana) e della ragione con la verità, la parola della Chiesa è, per così dire, proiettata in una dimensione di assolutezza e universalità che non ammette limiti, contraddizioni, relativizzazioni. Rispetto alla tradizione, non c'è in questa proposizione nulla di nuovo. Ma nuova è l'insistenza su un principio che, se non nega necessariamente la presenza di «frammenti di verità» in altre concezioni religiose, rivendica in favore di quella cattolica la pienezza della verità medesima che, così concepita, non ha da apprendere dalle altre, né tantomeno da altre visioni del mondo «che fanno a meno di Dio». Non ha nulla da apprendere: qui l'obiettivo polemico è sia il sincretismo religioso sia l'evolu-

zionismo di matrice darwiniana. Il sincretismo toglie al cattolicesimo la sua pretesa di verità esclusiva e totale; l'evoluzionismo fa del caso una forza motrice della vita e scalza l'atto creativo e il «disegno intelligente» di Dio, su cui si fonda il diritto naturale cristiano, di cui il magistero della Chiesa si ritiene unico interprete autorizzato e dunque sovrano (al punto di escludere ogni possibilità di aggiunta divina alla rivelazione, ormai completa e definitiva in Gesù di Nazareth). L'uno e l'altro (il sincretismo e l'evoluzionismo) convergono in un unico e perverso effetto, la sovranità della soggettività, una sorta di rinnovata ribellione dell'uomo al suo Dio, alla «nuova alleanza» che (dopo la prima, rotta nel giardino dell'Eden) gli fu proposta tramite Gesù Cristo.

Il rapporto col mondo di una simile auto-rappresentazione della Chiesa difficilmente può concepirsi in termini amichevoli: si tratta di essere conquistati o di conquistare, come parte combattente contro altre parti ostili. È la riproposizione, in forma intellettualistica, del tradizionale principio: *extra Ecclesiam nulla salus*, con tutta la sua portata d'intolleranza e la naturale tendenza della religione a farsi religione di Stato.

Che cosa possa essere ancora il dialogo che stava al centro dell'apertura al mondo del Concilio Vaticano II e che consentiva al cattolicesimo di esprimersi in una dinamica universalistica, è facile vedere. Questo dialogo può essere solo un approccio all'altro in vista della sua conversione o assimilazione, cioè della sua eliminazione in quanto "altro". Eliminazione cui si potrebbe giungere, secondo un'idea piuttosto peregrina e in fondo offensiva per ogni coscienza che ritiene suo primo dovere l'essere coerente con sé stessa, se i non cattolici, per così dire alzando bandiera bianca, arrendendosi, decidessero di essere e agire *veluti si Deus daretur*, cioè rinnegando sé stessi (specularmente all'opposto invito rivolto ai cattolici a essere e agire, secondo l'adattamento al dibattito in corso della formula, espressa in tutt'altro contesto e con altri fini, di Ugo Grozio: *etsi Deus non daretur*).

I passaggi attraverso cui si argomenta l'assolutezza della verità cattolica sembra possano ricostruirsi e riassumersi in questi due.

- La verità, in forza della promessa che Cristo (colui che disse di sé: «Io sono la verità»; *Giovanni* 14, 6) fece ai suoi discepoli, cioè alla sua Chiesa, di essere sempre con loro «tutti i giorni; fino alla fine del mondo» (*Matteo* 28, 20), è il possedimento della Chiesa: è senz'altro, dunque, la verità cattolica, rispetto alla quale devono essere validate tutte le altre «verità» o, meglio, credenze e opinioni degli uomini. Fin qui si argomenta all'interno della fede cristiana, con validità circoscritta alla cerchia di coloro che vi si riconoscono. Ma, a questo punto, subentra un secondo argomento.

- La verità della Chiesa, cioè la verità della fede cristiana, è *anche* una verità di ragione. È il *logos* di cui parla fin dall'inizio il Vangelo di Giovanni, nei termini di una ragione universale, eterna e divina, per mezzo del quale «tutto è stato fatto» e senza il quale «nulla è stato fatto di ciò che esiste» (1, 1-2) e che, tramite Cristo, «si è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi» (1, 14). Anche la ragione umana, che è stata anch'essa «fatta» per mezzo del *logos*, è parte del *logos* che, in una visione che potremmo dire non troppo paradossalmente

> iper-razionalista, accomuna Dio e gli uomini in un'unica verità. Gli esseri umani, dunque, tramite la ragione di cui sono dotati, sia pure imperfettamente e sotto l'immanente riserva di errore, possono e devono prendere parte alla verità, che è tale in quanto coincide con la verità divina. Così sembra potersi condensare la dottrina su cui oggi il magistero cattolico insiste particolarmente. Una riflessione del cardinale Ratzinger del 1999 è intitolata *Nel Cristianesimo la razionalità è diventata religione*. I termini avrebbero potuto pianamente essere invertiti: «Nel Cristianesimo la religione è diventata razionalità».

A questo punto, la validità dell'argomentazione circa il vincolo al *logos* si universalizza. Dalla cerchia dei credenti si trasferisce a tutta l'umanità, in base alla premessa della comune partecipazione «naturale» degli esseri umani alla parola divina, di cui essi sono figli e partecipi. Questo appello alla ragione, come partecipazione al divino, sacralizza l'umano, esattamente come, al contrario, l'appello alla ragione secolarizzata, indipendente cioè dal riconoscimento della sua dipendenza dal divino, l'assolutizza in un blasfemo tentativo di farsi essa stessa Dio. È precisamente l'accusa che la Chiesa rivolge al mondo moderno che, pretendendo di «fare a meno di Dio», divinizzerebbe sé stesso.

Così argomentando, questa teologia incontra la filosofia greca. Si sarà notato che le citazioni neotestamentarie decisive che precedono sono dal Vangelo di Giovanni, pienamente inserito nella *forma mentis* che quella filosofia ha plasmato e consegnato alla cultura occidentale. Nell'ormai celebre *Discorso* di Regensburg, Benedetto XVI si chiede se «la convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio è soltanto un pensiero greco o vale sempre per sé stesso?». E risponde: «Io penso che su questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia». Così si spiega, nel riconoscimento degli ascendenti del cattolicesimo, la sostituzione, che è in corso, del tradizionale rapporto teologico con l'ebraismo (la «tradizione giudaico-cristiana») con il rapporto con «ciò che è greco nel senso migliore» (la «tradizione greco-cristiana»), qualche volta integrato dalla mediazione stoico-romana. In questo modo, attraverso la costruzione di un grande scenario storico-culturale imperniato sul concetto di *logos* come ponte tra cristianesimo e Grecia classica (che pure non conosce il concetto di creazione che è essenziale nel pensiero giudaico-cristiano), si imprime una svolta che cancella la forza rivoluzionaria del cristianesimo, come cosa rivelata ai piccoli, come cosa che è «stoltezza» degli uomini, stoltezza innanzi tutto dei sapienti di questo mondo.

Se le parole hanno un senso, l'interpretazione paolina del messaggio cristiano, che separa, anzi contrappone la sapienza di Dio a quella degli uomini («mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei sia Greci, predichiamo Cristo potenza e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini»; *1 Corinzi* 1, 17-25), è così abbandonata, in vista di nuove alleanze e nuove battaglie nel mondo, per le quali si parte da lontano. Il cristianesimo cattolico, per proporsi come amico e alleato del «mondo», anzi come portatore di un messaggio

di salvezza valido, o vero, per tutto il mondo, deve mettere in disparte la teologia paolina della croce come follia che, evidentemente, separa i credenti in Cristo dai non credenti.

Le genealogie risultano così sconvolte: gli ebrei non sono più i «fratelli maggiori» di cui, citando Paolo, aveva parlato Giovanni Paolo II nell'*Allocuzione* alla Sinagoga di Roma, nel novembre del 1986, con un'immagine in cui c'è il riconoscimento di un legame genetico essenziale. Oggi, i «fratelli maggiori» ebrei sembrano spodestati dal maggiorasco, a vantaggio degli indagatori dell'essere metafisico della filosofia greca. La duttile arte della controversia rabbinica, nemica delle certezze ontologiche, le domande incessanti sulla legge «che è presso di noi», il riconoscimento della duplicità delle parole del Signore («l'una e l'altra è parola di Dio»; «una parola disse l'eterno, due ne udimmo») sembrano precisamente quella che il linguaggio papale ha definito l'esposizione a un «qualsiasi vento di dottrina». Meglio allora la coltivazione delle rocciose certezze ontologiche della "migliore" tradizione greca (Parmenide "meglio" di Eraclito; Platone "meglio" di Aristotele).

Se questa configurazione della verità cristiana sia biblicamente fondata (tutto o quasi, in verità, è biblicamente fondabile), lo diranno i biblisti e i teologi; se sia vitale e feconda e di che cosa sia gravida, lo dirà la storia. Qui interessa altro, cioè rispondere alla domanda che ci sollecita fin dall'inizio: come la posizione della Chiesa possa presentarsi dotata di validità universale, pur provenendo da una voce particolare.

I due argomenti esposti sopra (la Chiesa è depositaria di verità e la verità cristiana è il *logos* del mondo, che vale per tutti) si sostengono l'uno con l'altro. Ma si sarà compreso che manca qualcosa, che c'è un passaggio essenziale senza il quale la pretesa della Chiesa di avere parole di verità anche fuori dell'ambito dei suoi fedeli cade miseramente. Questo passaggio mancante è affrontato espressamente da Benedetto XVI in un'occasione accademica dove ragione ecclesiastica e ragione secolare erano chiamate naturalmente a confrontarsi. Nella *Allocuzione* predisposta (ma non pronunciata) per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università La Sapienza di Roma, il 17 gennaio 2008, dopo la constatazione, ovvia, che le posizioni e le condizioni di salute o di degrado della Chiesa di Roma si ripercuotono sull'insieme dell'umanità, si dice che «così il Papa, proprio come pastore della sua comunità, è diventato sempre di più anche una voce della ragione etica dell'umanità [si noti: per ora *una voce*, non *la voce* etica dell'umanità]» e si aggiunge: «Qui, però, emerge subito l'obiezione, secondo cui il Papa, di fatto, non parlerebbe veramente in base alla ragione etica, ma trarrebbe i suoi giudizi dalla fede e per questo non potrebbe pretendere una loro validità per quanti non condividono questa fede». Un'obiezione difficile da superare. Benedetto XVI ritiene di poterla superare attraverso una definizione e un'equiparazione di ciò che è «ragione-razionale o ragione teoretica» e ciò che è «ragione-ragionevole o ragion pratica». Il percorso è tormentato, come risulta da ciò che segue.

La finalità dichiarata è quella di difendere un pluralismo etico in cui vi sia posto per il cattolicesimo. L'argomento è di tipo tradizionalista: il riconoscimento di ciò che, nello svolgimento delle generazioni, costituisce «il fondo storico dell'umana sapienza». Di fronte a una ragione astorica che cerca di costituirsi soltanto su sé stessa, cioè di fronte a un razionalismo astratto o

teoretico, la sapienza dell'umanità come tale, la sapienza delle grandi tradizioni religiose, «è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee». È una difesa contro l'intolleranza laica verso le religioni storiche e verso le pretese monopolistiche di verità delle «scienze esatte» e della «ragione sperimentale», ma non ancora l'apologia del valore universale del cristianesimo. Non è, ancora, una posizione esclusivistica: il papa, che «parla come rappresentante di una comunità credente, nella quale durante i secoli [...] è maturata una determinata sapienza della vita», che «parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienze etiche, che risulta importante per l'intera umanità», chiede solo un posto, tra gli altri, per la sua religione, tra le altre. In breve: è un papa che, invocando un pluralismo delle religioni, in realtà lascia trasparire un atteggiamento definibile non impropriamente come relativistico: non c'è nessun argomento più forte a favore del relativismo, e della laicità che ne è figlia, che lo spettacolo di tante religioni, ciascuna delle quali asserisce una sua diversa verità. A questo stadio delle rivendicazioni pontificie, si tratta di difendere la presenza non di una religione: ma di tutte le religioni, e non per una ragione egoistica, ma altruistica, offrendo al mondo il loro patrimonio storico di sapienza, tra cui vi è quello cattolico, come «elemento di purificazione» della stessa ragione secolare e, sul piano pratico, come forza di resistenza morale alla nuda e irrazionale logica degli interessi dei più forti, oggi vieppiù potente e minacciosa su scala mondiale.

Ma non può bastare. Può essere una pericolosa apertura, viziata da relativismo, all'idea che non la Chiesa soltanto possiede le chiavi della salvezza. Occorre fondare la pretesa esclusivistica, cioè la pretesa di ergersi come unica depositaria della verità, davanti alla quale tutti gli esseri umani debbano piegare il ginocchio: una pretesa irresistibile, per chi parla in nome della verità. È la verità stessa, se non vuol essere solo un'opinione, a richiederlo. Per giungere a questo risultato, occorre un piccolo passo in più e sostenere che la fede cristiana è *essa sola* la via alla verità, è il quadro entro cui ogni retta ricerca, anche quella delle scienze esatte e sperimentali, deve contenersi: «La ragione pratica (o morale) è ragione nel senso più alto, perché essa penetra nello specifico mistero della realtà più profondamente che la ragione sperimentale. Ciò però significa che la fede cristiana non è limitazione o impaccio per la ragione, ma al contrario è *essa sola* [corsivo aggiunto] in grado di abilitare quest'ultima al compito che le è proprio». Qui, il pluralismo dell'*Allocuzione* alla Sapienza (dovuto forse a ragioni diplomatiche, dato il carattere dei potenziali ascoltatori) diventa esclusivismo. Ma perché la fede cristiana è «essa sola» in grado, eccetera? Perché «ha superato la prova» della storia (qui ritorna l'argomento della tradizione). Non solo: è venuta ad assumere un significato riassuntivo generale di tutto ciò che vi è di valido nelle concezioni morali del mondo. Leggiamo ancora:

> Nel nucleo delle loro affermazioni, le grandi costruzioni etiche della Grecia, del vicino e dell'estremo Oriente [...] non hanno perduto nulla della loro validità; oggi tuttavia possiamo considerarle come corsi d'acqua, che in ultimo confluiscono nell'ampia corrente dell'interpretazione cristiana del reale. In effetti, la visione etica connessa alla fede cristiana non è qualcosa di esclusivo in senso particolaristico, ma piuttosto la sintesi delle grandi intuizioni etiche del genere umano a partire da un

> nuovo centro [la Chiesa cattolica], che tutte le raccoglie. [...]. [Infatti] la fede cristiana, che ci aiuta a riconoscere per tale la creazione, non è una paralisi della ragione. Al contrario, essa crea attorno alla ragion pratica lo spazio vitale in cui questa può sviluppare le proprie potenzialità. La morale che la Chiesa insegna non è un onere particolare, riservato ai cristiani, bensì la difesa dell'uomo contro il tentativo di pervenire alla sua eliminazione.

Ecco, formulata nella sua forma più esplicita e altisonante, la pretesa di universalismo: «la difesa dell'uomo» come tale, legata alla verità della «ragion pratica». E con l'universalismo, la pretesa di essere tutto e di negare a chi intenzionalmente ne sta fuori, di essere qualcosa. Si può dire che il ciclo così si conclude. Non si vede come altrimenti, e con quali argomenti maggiormente pregnanti e pressanti, la pretesa «cattolicità» della Chiesa possa manifestarsi, in un mondo che, nell'insieme, cattolico non è. La ragione umana era stata la forza corrosiva del dogma cattolico, una forza che ha rovesciato il mondo spodestando la metafisica e ponendo «presso di noi» il compito e la responsabilità di governarlo; era stata il germe iniziale della secolarizzazione. Ora, tramite l'identificazione della «retta ragione» con il *logos* che sta «presso Dio», il mondo viene ri-rovesciato e ri-sacralizzato.

7.12 LA «DITTATURA DEL RELATIVISMO»

Non è nelle intenzioni di questo scritto l'esame dei fondamenti, dei presupposti espliciti e impliciti e della giustificatezza di questa, certamente non minimalista, auto-comprensione del cattolicesimo odierno, come dottrina in cui si compendia l'alfa e l'omega di quanto di meglio il genere umano ha prodotto in tema di intuizioni e concezioni etiche. La valutazione critica di questa visione che la Chiesa, nelle parole del suo magistero, ha di sé stessa è materia di teologia, storiografia, filosofia, antropologia, magari buon senso, o anche senso comune. Qui interessa un punto assai più limitato, che ha a che vedere con le condizioni della convivenza nelle odierne società, segnate pluralisticamente sotto il profilo dell'etica. Ha a che vedere, dunque, con una questione essenzialmente costituzionale, dato che la scienza della costituzione ha il compito di dare risposte alla semplice e, al tempo stesso, difficile domanda di come promuovere la convivenza senza violenza, fisica e morale, fra tante e diverse teste, idee, ideali, convinzioni, interessi. Ciò, alla fine, ci riconduce ancora una volta all'iniziale, e mai tanto dibattuto quanto oggi, tema della laicità e della secolarizzazione delle istituzioni del vivere civile.

Rispetto al passato, l'attuale modo di fondare l'universalismo cattolico (il binomio verità/ragione) è certamente il meno facilmente integrabile in una concezione d'insieme della vita comune. Anzi, non lo è affatto; è motivo di conflitto, non di confronto e azione comune. Ricapitoliamo. La dottrina sociale tardo-ottocentesca era argomentata in termini di *giustizia*; la concezione della Chiesa come amica dell'umanità del Concilio Vaticano II aveva al fondo un'idea di bontà o carità. Ora ci troviamo di fronte a un proporsi con argomenti di *verità*.

Vero, giusto, buono. Se sciogliamo questa triade, troviamo una differenza importante tra i tre concetti. Sarà anche che, come insegna la Scolastica, il

vero, il buono e il giusto si rovesciano l'uno nell'altro: che ciò che è vero è anche giusto e buono; che ciò che è giusto è anche vero e buono, e che ciò che è buono è anche vero e giusto. Si possono nutrire dubbi su queste troppo semplici conversioni. Davvero, nel campo morale, il vero è sempre anche giusto e buono? In ogni caso, questi tre termini non si equivalgono, né dal punto di vista dello *status* concettuale, né da quello etico, né da quello delle implicazioni pratiche.

Antitetico al vero è il falso; al giusto, l'ingiusto; al buono, il cattivo. Tra il giusto e l'ingiusto, tra il buono e il cattivo vi possono essere gradazioni; vi può essere più o meno bene, più o meno giusto. Gli esseri umani possono conoscere e operare per un bene e una giustizia relativamente proporzionati alle proprie capacità (la giustizia assoluta e il bene assoluto non appartenendo a questo mondo), secondo la logica del possibile, della prudenza, della saggezza pratica. Non vale lo stesso per il vero, come realtà che si rivela, o come rispecchiamento nella conoscenza dell'essere, fisico o metafisico che sia. Il vero pretende assolutezza. Tra il vero e il falso non ci sono gradazioni. Di una realtà complessa e scindibile si potrà avere una conoscenza parziale e si potrà procedere progressivamente a colmare i vuoti di conoscenza; ma, rispetto a ciascun segmento di tale linea progressiva di conoscenza, c'è solo il vero o il falso. Non ha senso un "più vero" e un "meno vero". Il progresso verso la verità si svolge attraverso prove e riprove, successi e fallimenti, errori e correzioni, cioè successioni di verificazioni e falsificazioni, non certo attraverso accumulazioni progressive di verità. O vero o falso, o di qua o di là.

Inoltre, il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo nascono nella comunicazione, nello scambio. Sono, in altri termini, prodotti sociali che non hanno significato fuori di un rapporto (fosse anche solo nel rapporto che si crea con sé stessi, cioè nello sdoppiamento che è proprio della solitudine che permette il sorgere del pensiero riflessivo). Non così la verità, almeno nella versione della Chiesa che, su questo punto, è saldamente ancorata alla tradizione anteriore e ostile a quella "svolta post-metafisica" che ha sciolto l'ontologia nella discorsività di una procedura orientata all'intesa. In quanto aderenza all'essere, la verità vale in assoluto e non sa che farsene dello scambio, del rapporto: anzi lo teme, come fattore di possibile perturbazione.

In sintesi: attorno al buono e al giusto si può lavorare e costruire insieme, cioè cooperare, ognuno portando qualcosa di sé, perché la ricerca del bene e del giusto può unire; attorno al vero, invece; si può lavorare solo deduttivamente, logicamente e non dia-logicamente, richiedendosi separazioni, inclusioni ed esclusioni, approvazioni e condanne. La verità richiede di rinunciare al rapporto di sé stessi con gli altri e separa. All'estremo, essa comporta l'estrema desolazione; la verità assoluta addicendosi a chi si fa solitario anche di sé stesso per esporsi solo alla sua autorità, poiché ogni rapporto, anche quello che ogni essere pensante può instaurare nel dialogo interiore, può comportare, anzi comporta, compromessi.

Qui è racchiuso il significato del passo fatidico che il magistero cattolico compie tutte le volte che traspone in campo sociale argomenti di verità, tutte le volte che trasforma questioni pratiche della vita, appartenenti al campo della giustizia e della carità, in questioni di verità; tutte le volte in cui questioni di rapporto e convivenza finiscono per essere trattate come questioni di dogmi e sacramenti della fede, o, in ogni caso, come questioni

di fedeltà-rispecchiamento rispetto a ordinamenti divini presupposti, come accade quando ci si rifà al diritto naturale cristiano.

Una volta compiuto questo passo, però, diventa inevitabile quello successivo: l'intolleranza nei confronti della tolleranza (o, almeno, la riproposizione dell'antica nozione curiale di tolleranza come mera sopportazione dell'inevitabile, in attesa di tempi migliori, in cui la si possa mettere in disparte). Solo la verità, per chi ritiene di possederla, può accampare diritti; non certo l'errore. E la verità è una e una sola, piena e non condizionata da circostanze esterne. Dunque, chi se ne discosta, è fuori del diritto.

La polemica contro il relativismo non è che la forma attuale sotto cui rispunta l'insofferenza che ogni *monos*-unico porta in sé nei confronti dell'altro da sé: monismo, monarchia, monocrazia, e, per l'appunto, monoteismo. Sul piano pratico, la polemica nei confronti del relativismo è rivolta, in realtà, contro il contrario del *monos*, cioè contro la pluralità. In questo senso, il relativismo sembra essere una formula riassuntiva che riunisce polemicamente molte cose, anche diverse: l'agnosticismo, lo scetticismo, l'indifferentismo, il nichilismo, il materialismo, il panteismo, il sincretismo, lo storicismo, il pragmatismo, lo scientismo, tutti accomunati nella condanna in quanto posizioni anti-metafisiche, la metafisica essendo il "luogo" delle verità assolute, che tali sono indipendentemente dall'opera e dalla conoscenza degli esseri umani. La condanna del relativismo significa semplicemente la condanna del pluralismo delle concezioni etiche della vita e l'affermazione di un'unica concezione legittima, in quanto vera, di contro a tutte le altre, illegittime, in quanto false. In altre parole, possono parlare di «vuoto relativismo» i *monoculturalisti*, quelli che anno il cervello predisposto a una cosa soltanto: la loro.

Che cosa intenda il magistero cattolico con l'espressione *relativismo* è stato ben detto dal cardinale Ratzinger in un'occasione solenne della liturgia della Chiesa, l'omelia pronunciata durante la messa propiziatoria dell'elezione del nuovo papa, quel papa che sarebbe poi risultato essere lui stesso: il relativismo è quell'atteggiamento dello spirito «che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». Qui, soprattutto nella seconda parte della proposizione (le «voglie»), il relativismo finisce per coincidere con il nichilismo, due concetti, in realtà, non coincidenti. Relativismo significa che ciò che vale, vale non in assoluto ma in relazione al soggetto, è a lui relativo. Nulla esclude che questo valore sia moralmente elevato e impegnativo, all'opposto delle «voglie». Nichilismo significa invece che nulla vale, nemmeno rispetto al soggetto, e dunque allora ci sono solo le sue «voglie», cioè le pulsioni appartenenti a uno strato più basso delle tendenze umane.

Per il magistero cattolico, queste espressioni sono invece equivalenti e infatti sono usate spesso promiscuamente per indicare la loro comune incompatibilità con l'unica verità cristiana. «L'unica verità cristiana», secondo l'accezione cattolica: questa è la pietra di paragone del relativismo. Così si spiega che ideologie totalitarie che proponevano visioni del mondo non meno dogmatiche di quella cattolica (il razzismo nazista o il comunismo stalinista) possano essere definite relativiste o figlie del relativismo. Nonostante il loro assolutismo totalitario, esse sono qualificabili come relativiste in quanto si discostano dall'unica verità, quella cattolica. Dal punto di vista esterno, ogni religione dogmatica è laica, cioè pluralista rispetto alle altre; il che

spiega l'ostilità che il cattolicesimo mostra verso l'introduzione nelle scuole dell'insegnamento di storia delle religioni, un insegnamento che incrinerebbe l'assolutismo che le è proprio rispetto ai propri fedeli. Naturalmente, per chiunque si proclami possessore della verità, ogni altra verità è relativistica. Così è anche per la dottrina attuale della verità del magistero cattolico. Che la negazione di questa sua verità avvenga attraverso l'affermazione di altre verità o attraverso la negazione di qualunque verità, può in effetti non fare differenza alcuna. E, in effetti, non si saprebbe dire se, alla verità cattolica, appaia più pericolosa la negazione di qualsiasi verità assoluta, cioè il relativismo, oppure la contrapposizione di altre verità assolute. È percepito come più insidioso il nulla o un diverso tutto? Se si considera che la vibrante denuncia contro il relativismo edonista delle società occidentali trova spesso concordi il magistero cattolico e il fondamentalismo islamico, si direbbe che è il vuoto, piuttosto che un "diversamente pieno", per ora, il primo nemico con cui devono essere regolati i conti. Dopo, il fronte comune potrebbe rompersi e i diversi dogmatismi potrebbero allora entrare in conflitto.

La critica del magistero cattolico al relativismo si spinge assai più in là di quanto l'evidenza dei termini sembra consentire, quand'essa denuncia una sua «dittatura» oggi in atto. Nell'espressione usata nella già citata omelia per l'elezione del pontefice, il non riconoscere nulla come definitivo e il fare delle proprie «voglie» l'ultima misura del proprio agire sono stati bollati come «dittatura del relativismo» che si va costruendo. L'espressione ha incontrato subito grande successo ed è stata spesso ripetuta nelle più diverse sedi, ecclesiali e accademiche. Lo stesso papa sembra esservi assai affezionato, al punto di averla assunta come pietra di paragone per contrapporre due epoche: quella del Sei-Settecento, epoca della «dittatura del razionalismo», e quella odierna, epoca della «dittatura del relativismo», entrambe risposte inadeguate alla «giusta domanda dell'uomo di usare a pieno della propria ragione», ma la prima per eccesso di costruttivismo, la seconda per difetto.

Al di là delle tante e arrangiate interpretazioni di questa espressione, che se fosse usata da un comune mortale sembrerebbe un chiaro cortocircuito logico (relativismo e dittatura), per cercare di vederci un significato se ne può dare soltanto l'interpretazione che segue.

Se per dittatura in campo morale si intende, come non si può non intendere, imposizione unilaterale di una sola concezione del vero e del buono che schiaccia le altre, il relativismo è il suo opposto, poiché concede spazio a plurime visioni del vero e del bene e le giustifica tutte, all'interno di un ordine dominato dal valore supremo del reciproco rispetto, questo sì, da difendere autoritativamente contro coloro che lo negano, in teoria e in pratica, contro coloro che fanno uso di violenza ideologica o materiale. Parlare così di dittatura è né più né meno un non senso. Quest'espressione può apparire, invece, dotata di senso assumendo un punto di vista non pluralista ma assolutista. Se si assume non solo che ci siano valori universali, che devono quindi valere per tutti, in ogni tempo e in ogni luogo, ma anche di esserne in possesso come oggetto di una propria dottrina, e al contempo si constata che esiste un'ideologia dominante che nega quest'assunzione e che dunque riconosce un generale diritto di professare valori, religiosi, morali o politici che siano, negando con ciò il diritto di imporli agli altri, qui si può parlare di «dittatura», nel senso paradossale di «imposizione del divieto di imposizione».

Naturalmente, il relativismo, in quanto dottrina non nichilistica (la ricerca della verità e del bene non è insensata) e non indifferentista (e non è priva di interesse), non esclude affatto il richiamo alla «vita buona». Non significa affatto che i relativisti siano privi di tensione morale e siano esposti alla pura forza delle «voglie». Ma la risposta a questo richiamo etico sta per loro nel quadro della libertà e della responsabilità, non in quello dell'obbedienza a qualsivoglia autorità, civile o religiosa, che si imponga contro la libertà e la responsabilità. L'uso contro di loro dell'espressione *dittatura* è solo un rovesciamento attraverso il quale ciò che è libertà, responsabilità e umanità viene fatto passare per imposizione, arbitrio e bestialità. È solo uno tra i molti esempi di uso strumentale del linguaggio, utile per polemizzare ma inutile per fare chiarezza. Soprattutto è un uso che, volenti o nolenti, esprime un contenuto di violenza contrario, per l'appunto, all'imperativo supremo del vivere libero, responsabile e perciò umano.

Ciò detto, però, non si può non riconoscere che questo è il punto finale cui conduce l'equazione verità/ragione, nella quale meglio di ogni altra precedente teorizzazione si esprime la vocazione universalista della Chiesa cattolica. Meglio di ogni altra ma, al tempo stesso, più di ogni altra intollerante. La dottrina sociale e l'umanitarismo cattolico ben potevano concorrere o anche competere con altre concezioni del bene sociale e dell'amore verso il prossimo. Una volta che si impugni la spada della verità, con chi sta fuori, cioè con la società pluralista, non si può avere altro rapporto che quello di ostilità, come nei confronti di un nemico, cioè come nei confronti di qualcuno con cui non vale la cooperazione ma ci può essere solo contrapposizione. In questo modo si comprende il *non possumus*, cioè l'espressione ripescata da una tradizione d'intransigenza politica che il magistero cattolico ha recentemente riportato in vita.

7.13 I «NON POSSUMUS» DELLA CHIESA

L'unione di verità e ragione si esprime nel modo più semplice ed efficace nella serie di *non possumus* che il magistero ecclesiastico si ritiene autorizzato a pronunciare ogni volta che si pongono temi e problemi ch'esso considera "eticamente sensibili" e quindi, in quanto depositario di morale garantita da verità e ragione, di propria competenza. Il *non possumus* costituisce un mutamento essenziale rispetto al modo in cui la Chiesa si poneva, negli ultimi centocinquanta anni, nei confronti della società civile. Sia la dottrina sociale, sia la propensione umanitaria del Concilio Vaticano II, sia infine la religione come religione civile si proponevano come forze capaci non solo di concorrere e combattere battaglie nella società, ma anche di stabilire alleanze per battaglie comuni, come l'esperienza storica del cattolicesimo democratico, per esempio, ampiamente ha dimostrato. La Chiesa, sia come autorità sia come comunità, si auto-rappresentava come forza operante insieme ad altre, in un contesto comprensivo della pluralità. I *non possumus* escono da questa visione. Verità e ragione brandite dalla Chiesa non possono che farle assumere potenzialmente la posizione di antagonista per principio. I non cattolici, quando non colludono per interesse, di fronte a un simile antagonista possono solo osteggiare. È ciò che la situazione odierna dei rapporti tra le due parti ci mostra con evidenza: da una parte, un anti-clericalismo crescente,

alimentato per contrasto dallo stesso radicalismo delle posizioni della Chiesa; dall'altra, una subalternità che si manifesta opportunisticamente quando (e fino a quando) dal servilismo ci si può aspettare qualche interessato ritorno. Contestualmente, si riduce la possibilità di confronto, una possibilità cui tengono ancora i sempre più sparuti cattolici non clericali e i laici non anti-clericali. Diffidenza, chiusure e ostilità sono la naturale conseguenza. Principi fondamentali della convivenza, la cui accettazione poteva apparire comunemente, anche se non sempre pacificamente, acquisita, sono di nuovo messi in discussione.

Il primo di tali principi è la laicità dello Stato e del vivere in comune, di cui lo Stato è l'espressione istituzionale. La laicità, principio supremo dell'ordinamento giuridico italiano, prima ancora che irrinunciabile modo d'essere e di agire delle istituzioni civili, significa innanzitutto legittima autosufficienza della società civile a bastare a sé stessa. In breve: significa il suo riconoscimento come *societas perfecta* (comunità perfetta), cioè capace di perseguire e realizzare i propri fini sovranamente, senza dipendere da altre legittimità. L'espressione *societas perfecta* è di uso ecclesiastico, esprimendo in sintesi l'auto-comprensione della Chiesa, come istituzione divina, stabilita da Cristo, assolutamente e originariamente indipendente da ogni autorità mondana. È dunque un'espressione della sua lotta per l'affrancamento dallo Stato. Ma la laicità presuppone un uguale riconoscimento della società civile come «comunità perfetta», cioè come istituzione umana, sovrana nell'operare per i fini per cui essa esiste, diversi da quelli ecclesiastici. Questo reciproco riconoscimento di «perfezione», nell'ambito che a ciascuno è proprio, è ciò che caratterizza quella situazione dualista che è, per l'appunto, l'essenza della laicità. È quanto dice con chiarezza la Costituzione italiana, articolo 7, primo comma: «Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani».

Nell'insegnamento della Chiesa, questa condizione dualista della laicità non è affatto riconosciuta né, tantomeno, affermata. Anzi, sembra darsi per scontato l'opposto, l'irrimediabile (a meno del supplemento della religione, cattolica naturalmente) insufficienza della società civile rispetto ai compiti che si è data. Sulla scorta del dogma cattolico e, ora, della sociologia politica che denuncia la decadenza delle società occidentali fondate sulla libertà, si possono fare affermazioni come quelle seguenti. L'attuale Stato liberale e secolarizzato non è più «comunità perfetta» e perciò esso, per il suo proprio fondamento e conservazione si deve appoggiare su altre potenze e forze. È, in altri termini, la ripresa della "legge di Böckenförde" su cui già ci si è soffermati, ma una ripresa orientata non, come era nel contesto della formula citata, alla società e all'impegno in essa dei cattolici, ma allo Stato, e quindi alla cura che la Chiesa chiede di potergli prestare. Infatti, poiché lo Stato basato sulla libertà ha bisogno di supporti per poter sussistere e poiché questi possono essere solo quelli che la Chiesa può offrirgli, le autorità civili accettino che la Chiesa *non può* «ritirarsi nel ruolo di rappresentanza di un bisogno religioso, ma deve comprendere sé stessa come luogo di una rilevanza pubblica assoluta, che supera lo Stato e che si legittima in base a una pretesa divina». Ecco, dunque, il primo dei *non possumus*, che si traduce in un *debemus*, in contraddizione con il fondamento dualistico della laicità.

«Rilevanza pubblica assoluta»: questa espressione contiene *in nuce*, però, altri *non possumus*. Innanzitutto, l'inaccettabilità dell'equiparazione alle altre confessioni religiose, e quindi il rigetto del principio di uguaglianza come criterio base della disciplina statale dei culti e la pretesa al riconoscimento di uno statuto speciale nelle stesse istituzioni civili: posizioni tradizionali che ora, dopo la parentesi del tempo conciliare, ricevono un nuovo impulso. Lo Stato non può essere equidistante, ciò che invece è nell'essenza dello Stato laico, liberale e democratico, in quanto lo Stato che ha rapporti privilegiati con una confessione discrimina necessariamente le altre e si trasforma in Stato confessionale.

Questa è certamente una contraddizione, anche dal punto di vista della Chiesa d'oggi, in quanto essa non sposi espressamente il confessionalismo di Stato: «ci troviamo di fronte a un'aporia: se la Chiesa rinuncia a questa pretesa [di riconoscimento pubblico privilegiato], non è più per lo Stato quella di cui lo Stato ha bisogno, se però lo Stato l'accetta, smette di essere pluralistico e così sia lo Stato che la Chiesa perdono sé stessi». Concettualmente, la difficoltà è insuperabile; infatti la via d'uscita è cercata in una considerazione storica: «nell'attuale situazione generale della cultura il pericolo teocratico è scarso».

Questa è tipicamente una risposta che, rinviando alla storia, è relativistica e il relativismo storicista, quando si tratti di questioni teologiche (e qui, in ultima istanza, siamo pienamente nella teologia politica), è condannato dalla Chiesa. La verità (l'insufficienza della società civile rispetto a sé stessa e la sua dipendenza dalla dimensione religiosa) non dovrebbe dipendere da valutazioni contingenti, come quelle che vengono dalla storia. Dal punto di vista laico, poi, questo genere d'argomenti è tutt'altro che rassicurante, tanto più in quanto la stessa Chiesa cattolica, nel momento attuale, è fortemente impegnata a modificare proprio quella «situazione generale della cultura» in cui vi sarebbe la garanzia contro il «pericolo teocratico».

A ogni modo, ciò che conta è che il radicamento, l'impronta storica, l'*humus* (come già a proposito del valore che alla storia viene attribuito circa la certificazione dell'eccellenza della religione cattolica, rispetto a ogni altra confessione religiosa) assurgono ad argomenti definitivi per pretendere quello *status* differenziato che (a proposito dei simboli religiosi, del finanziamento pubblico delle attività ecclesiastiche, dell'assunzione della religione cattolica come elemento fondativo dell'educazione pubblica, eccetera) distingue la religione cattolica da tutte le altre confessioni religiose. Queste, come è stato detto, dovrebbero adattarsi a «vivere nella diaspora», cioè in un ambiente sociale, politico e giuridico che è d'altri, non anche loro; dove le proprie ragioni circa la vita buona in comune non hanno rilevanza pubblica; dove devono accontentarsi d'essere tollerate o, in alternativa, adattarsi a essere assimilate. È un'espressione terribile e precisa nell'indicare dove conduce il *non possumus* cattolico contro la propria equiparazione a tutte le altre confessioni religiose, in una disciplina comune e quindi ugualitaria. Ma, tuttavia, è un'espressione più esplicita e onesta di altre, le quali cercano di velare dietro vuote formule la realtà delle proprie pretese e delle conseguenze di queste.

Se ben riflettiamo, dietro queste posizioni, raffigurate con il «vivere nella diaspora», cioè il vivere nell'irrilevanza pubblica di coloro che professano

convinzioni morali diverse da quelle cattoliche, c'è il tentativo rinnovato di creare le condizioni di un rapporto omogeneo tra magistero della Chiesa, società e potere politico, nel segno della comune appartenenza cattolica. Un tempo questa omogeneità, quando era minacciata da scismi, eresie e apostasie, dava luogo a repressioni cruente. Oggi, semplicemente, dà luogo alla pretesa di oscuramento di quanto turba o increspa l'asserita identità cristiana della società. Se guardiamo a quest'ultima, nell'odierna realtà, avvertiamo la sua distanza da queste pretese, e ciò non in quanto essa viva di valori diversi, aperti al pluralismo delle convinzioni e delle fedi, ma semplicemente (e pericolosamente) perché, prevalentemente, vive nell'indifferenza. E l'indifferenza è la condizione in cui tutto può avvenire e anche i progetti più arrischiati possono avere possibilità di successo, se non perché suscitano adesione, almeno perché non suscitano reazioni.

7.14 IL «NON POSSUMUS» LAICO

Fin qui, la Chiesa, come confessione religiosa che pretende uno *status* di autorità pubblica, in quanto portatrice di una verità (e di una razionalità) valida in generale. Dallo *status*, però, la pretesa si estende del tutto naturalmente alla sfera delle decisioni pubbliche, alle leggi. I *non possumus* si moltiplicano e si indirizzano ai legislatori. Ogni *non possumus* non corrisponde semplicemente al sempre possibile dissenso con riguardo a qualsivoglia determinazione legislativa, dissenso che si inserisce nel normale gioco democratico dalle cui regole essenziali è addirittura interiorizzato come fattore critico utile, anzi necessario, per fronteggiare le tendenze alla degenerazione tirannica del principio di maggioranza. I *non possumus* significano altro da questo e precisamente la minaccia di usare i mezzi di cui la Chiesa dispone, direttamente o più spesso indirettamente (tramite l'azione di coloro che si richiamano all'autorità ecclesiastica per definire la propria identità politica), al fine di impedire lo svolgimento normale della democrazia: ostruzionismo parlamentare da parte dei "propri" parlamentari; *aut aut* in termini di fedeltà alla Chiesa rivolti a quanti si presentano sulla scena politica esibendo titoli cattolici; ritiro dell'appoggio elettorale a partiti e candidati, fino a operazioni per far cadere governi e a inviti alla disobbedienza della legge (queste ultime, forme odierne, per così dire "secolarizzate", di ciò che un tempo erano, rispettivamente, la deposizione dei principi e lo scioglimento dei sudditi dal vincolo di fedeltà).

Gli episodi in tal senso sono innumerevoli, ma s'incidono nella memoria tre recenti casi, che si risolvono in altrettante violazioni non soltanto del canone di laicità, bensì di precise norme costituzionali.

- Il 3 giugno 2003 la Congregazione per la dottrina della fede ordina ai parlamentari cattolici di votare contro ogni progetto di legge favorevole al riconoscimento delle unioni omosessuali; un ordine che stride con la sovranità del Parlamento e con l'art. 67 della Costituzione («Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato»), ma che i vertici ecclesiastici hanno ribadito con asprezza nel febbraio 2007, quando il governo Prodi II presentò il disegno di legge sui Di-Co (sigla che significa "*Di*ritti e doveri delle

persone stabilmente *Co*nviventi"), finalizzato al riconoscimento nell'ordinamento giuridico italiano di alcuni diritti e doveri discendenti dai rapporti di convivenza registrati all'anagrafe.

- Il 12 giungo 2005 i referendum sulla procreazione medicalmente assistita falliscono il *quorum* dopo una forsennata campagna astensionistica delle gerarchie vaticane, in palese violazione dell'art. 48 della Costituzione, che definisce il voto come un «dovere civico».

- Il 16 marzo 2007 papa Benedetto XVI, durante un convegno promosso dalla Penitenzieria apostolica, esorta all'obiezione di coscienza in difesa della vita non solo farmacisti e medici, ma anche i giudici italiani. Sennonché i giudici (afferma l'art. 101 della Costituzione) «sono soggetti soltanto alla legge»; l'unica obiezione di coscienza che viene loro consentita è di proporre una questione di legittimità costituzionale. Se potessero rifiutarsi di rendere giustizia facendo appello ai propri umori e amori personali, verrebbe scardinato non tanto lo Stato di diritto, bensì lo Stato in sé e per sé, l'ordine civile.

La doppia fedeltà (allo Stato e alla Chiesa) è una minaccia per la laicità: il cattolico osservante può ricevere in qualsiasi momento l'ordine dal proprio vescovo di disubbidire alle norme dello Stato (in quanto la legge di Dio prevale sulla legge dell'uomo e soprattutto prevale l'obbedienza alla Chiesa). Ci sono cittadini (medici, farmacisti, addirittura giudici) a cui si comanda di obiettare rispetto allo Stato in nome di una terza identità, quella di cattolico, che viene considerata prevalente su tutto. In questo caso non è l'autonoma coscienza del singolo cittadino che decide, ma un'autorità esterna allo Stato che prevale sulla legge, imponendo obbedienza ad una Verità assoluta. La convivenza è regolata dal fatto che in democrazia non ci sono assoluti e anche le fedi religiose che professano la Verità sono relative a chi crede. Non esiste una riserva superiore di verità esterna al libero gioco democratico, che deve naturalmente garantire la piena libertà per ogni religione di pronunciarsi su qualsiasi materia, anche di competenza dello Stato, per ribadire la sua dottrina. Questo diritto, secondo il Concilio Vaticano II, è addirittura un dovere. Ma bisogna trovarsi d'accordo su un punto: la Chiesa parla alla coscienza dei credenti e di chi le riconosce un'autorità morale, ma la decisione politica concreta e la scelta spettano all'autonoma decisione dei laici, credenti e non credenti, sotto la loro responsabilità.

Non è dunque vero che le due appartenenze (di cittadino e di cattolico) si completino a vicenda. Il conflitto è in agguato. La democrazia presuppone l'apertura al dialogo fecondo, cioè non per finta, in vista di accordi e, ove occorra, di compromessi. Esige, in una parola, atteggiamenti non dogmatici, ma laici. L'appartenenza alla Chiesa può invece creare situazioni drammatiche di *aut aut*: o dentro o fuori, o obbedienza o tradimento e scomunica. Due logiche che, quando si scontrano radicalmente, creano difficoltà e sofferenze che possono risolversi solo con la capitolazione di una delle due parti. Il caso di Alcide De Gasperi che resistette al *diktat* politico di Pio XII (che, in vista delle elezioni comunali di Roma del 1952, gli aveva ordinato di alleare la DC con monarchici e missini) minacciando le dimissioni da presidente del Consiglio, ne è la riprova. Fu il papa a recedere, cioè a capitolare. Non fosse

stato così, le dimissioni di De Gasperi, dal punto di vista dei suoi doveri civili sarebbero state non una dimostrazione di laicità, ma a sua volta una capitolazione di fronte a una pretesa clericale. Tra i doveri civili, non c'è infatti quello di lasciare il proprio posto, se la Chiesa si inalbera.

Con i mezzi che le circostanze storiche le consentono, la Chiesa ritiene dunque di disporre legittimamente di un diritto di veto sulla vita pubblica, quando entrano in scena ragioni che giustificano i suoi unilaterali *non possumus*: espressione che sgorga sincera da un'auto-comprensione come soggetto operante da sovrano in materie che la democrazia, prima ancora che la laicità attribuisce invece a una sovranità diversamente legittimata. Un conflitto di legittimità, cioè un rifiuto dell'altrui legittimità, è quanto si nasconde in quella formula esplosiva per la democrazia. Di più: un conflitto non tra legittimità omogenee nel loro concetto, per quanto diverse nel loro contenuto, ma un conflitto tra due concezioni opposte della legittimità. Sui contenuti è possibile il compromesso. Sul principio di legittimità non è possibile. Non è chiaro se l'entità della posta in gioco in questo conflitto sia pienamente presente a coloro che non esitano a sollevarlo.

Il 7 febbraio 2007, l'*Avvenire*, il giornale dei vescovi italiani, prese posizione su un progetto di legge in materia di unioni civili, con un documento in cui suona il *non possumus* in un contesto di vera e propria "nota diplomatica". Si è trattato di una specie di *memorandum*, seguito da una specie di *ultimatum*. Dopo aver enunciato i motivi della contrarietà della Chiesa al riconoscimento civile delle unioni di fatto in base alla sua interpretazione della Costituzione italiana (il *memorandum*), il monito episcopale, nel linguaggio falsamente disarmato che si usa in queste occasioni, passava alle conseguenze che la Chiesa avrebbe potuto trarre se esso fosse rimasto inascoltato: «se il testo che in queste ora circola come indiscrezione fosse sostanzialmente confermato, noi per lealtà dobbiamo fin d'ora dire in nostro *non possumus*. Che non è in alcun modo un gesto di arroganza, piuttosto è consapevolezza di ciò che dobbiamo, per servizio di amore, al nostro Paese» e come «indicazione franca e disarmata di uno spartiacque che inevitabilmente peserà sul futuro della politica italiana». Questo episodio è un esempio di auto-rappresentazione del proprio potere nei confronti dello Stato, oggi in particolare lo Stato italiano, che viene dal fondo dei secoli e si manifesta nei modi che le contingenze storiche sembrano rendere possibili.

L'attribuzione che la Chiesa fa a sé stessa del possesso di «verità ovvero ragione», e dunque la pretesa che i suoi contenuti valgano assolutamente e in generale, indipendentemente dalle diverse professioni di fede, rappresentano una difficoltà grande, anzi una sfida, per la vita democratica. La presenza negli stessi spazi di esperienza di un pluralismo culturale, etico e religioso sempre più accentuato per quantità e per qualità degli elementi che lo compongono, ha sollecitato la riflessione circa le condizioni necessarie affinché, nella democrazia, si possa preservare un minimo di coesione e si possa allontanare lo spettro della disintegrazione. Nella democrazia: la precisazione è necessaria, perché le autocrazie sanno bene quel che hanno da fare. Per loro, il problema non esiste. Basta semplicemente eliminare il problema riducendo o eliminando il pluralismo, cioè imponendo omogeneità coatte, attraverso repressioni del dissenso, conversioni o assimilazioni obbligatorie, espulsioni. Per la democrazia (la democrazia liberale) è diverso.

Essa considera la libertà e la pluralità delle sue basi sociali non solo un dato di fatto, ma anche un suo elemento costitutivo e quindi, da questo punto di vista, un suo bene. Però, ha l'obbligo di prendersi cura dei fattori disgregativi che ogni condizione pluralista contiene in sé. Le questioni che riguardano il rapporto tra la Chiesa cattolica e la democrazia sono parte di questo più generale problema che investe da lati diversi le odierne nostre società che vogliono vivere libere e democratiche.

La riflessione su questi temi ha raggiunto punte di speculazione filosofico-politica elevatissime, con l'elaborazione di categorie concettuali complesse e in via di progressive precisazioni attraverso il confronto e il raffinamento reciproci. In ogni caso, si procede da un assunto semplice e intuitivo: qualsiasi tipo di società può sussistere solo se esiste un'adesione generalizzata, spontanea o indotta, alle proprie condizioni di fondo, un consenso che si deve manifestare in pensieri, parole e opere conformi. Un'ovvietà. Con riguardo alle società liberali e democratiche, quell'ovvietà si complica. L'unità non è mai un'acquisizione definitiva, ma un fine sempre nuovo che è dato da perseguire da parte delle sue stesse componenti. Queste società devono trovare in sé stesse le ragioni dello stare insieme. Il fallimento consiste o nella rottura dell'unità, oppure nell'abbandono della libertà e della democrazia, a vantaggio di altri modi di garantire l'unità che fanno a meno sia dell'una che dell'altra. Le società liberali e democratiche vivono nella precarietà. La precarietà e le difficoltà aumentano in misura proporzionale all'estensione quantitativa e qualitativa della loro caratterizzazione pluralistica, fino a raggiungere il massimo quando i gruppi in esse conglobati non si configurano soltanto per diversità d'interessi, ma si pongono l'uno rispetto agli altri come società parziali, unite all'interno da culture diverse, estranee l'una rispetto alle altre.

La questione, allora, è come possano essere rispettate le parti, senza mettere a rischio l'insieme, e contemporaneamente come si possa salvaguardare l'insieme, senza mettere a rischio le parti. Ogni gruppo sociale parziale, ove si voglia salvaguardare un quadro di libertà e democrazia, è gravato di oneri particolari nei confronti della società nel suo complesso, oneri che hanno a che vedere con l'altrui rispetto e dunque con la necessità che la propria identità non sia difesa fino al punto da impedire analoga difesa da parte delle altre. Le istituzioni politiche, a loro volta, nel loro agire sono gravate dell'onere di mantenersi aperte nei confronti di tutti, senza pregiudiziali preferenze nei confronti di nessuno.

Il problema non nasce esclusivamente per la presenza di componenti caratterizzate in senso religioso. Si pone ugualmente nei confronti di tutti i gruppi sociali portatori, per impiegare una terminologia diffusa, di dottrine filosofiche, escatologiche, sociologiche, ideologiche o morali generali e comprensive, fondate cioè su postulati autosufficienti e produttive, in base a questi, di visioni del mondo esaustive e tendenti a chiudersi in sé stesse. Si pone, per usare un'altra formula, con riguardo a tutti i gruppi che pretendano di possedere *l'intera verità*. Questa verità può essere l'oggetto di "fedi" del tipo più vario che con la religione in senso proprio non hanno alcun rapporto, fedi che all'inizio nascono come a- o anti-religiose ma che, se connotate dal fanatismo di massa, quale che ne sia l'origine e il fondamento, tendono frequentemente a diventare religioni (si dice infatti che vi è chi

della famiglia, del lavoro, della patria «si fa una religione»). Il culto dell'*Être suprême* della Rivoluzione giacobina è un esempio paradossale e lampante di questo mutamento di abito, nato come anti-clericale e diventato a suo modo clericale.

Tuttavia, è vero che oggi il possesso dell'intera verità sembra essere tipicamente la pretesa di religioni rivelate, le religioni che possono chiamare un Dio a testimone e garante della loro fissa parola. Sulle religioni, dunque, si è polarizzata l'attenzione nella discussione del rapporto libertà e democrazia politica, da un lato, e pluralismo della società, dall'altro.

Ora, nel quadro di una democrazia liberale e pluralista, l'eventuale pretesa di una qualunque religione rivelata di porre i suoi dettami etici (in quanto tali, cioè in quanto religiosi) a fondamento di decisioni pubbliche, o di farli valere come pietre di paragone per valutarne la legittimità, sarebbe totalmente ingiustificata. Su questo, non è nemmeno il caso di soffermarsi. Se ciò accadesse, si violerebbe l'uguale libertà di tutti coloro che non appartengono alla medesima fede religiosa, i quali si vedrebbero posposti nella scala della cittadinanza. Sarebbero cittadini a minor o nullo titolo. Non è qui questione del diritto della maggioranza di prevalere sulla minoranza, diritto ovviamente essenziale nella democrazia. È questione della natura degli argomenti che possono entrare legittimamente nel dibattito pubblico, il dibattito che, alla fine, troverà consacrazione in decisioni politiche destinate a valere obbligatoriamente per tutti i cittadini. Non c'è nessuna maggioranza, per quanto ampia sia, che con la sua forza possa validare retrospettivamente argomenti invalidi dal punto di vista della democrazia. Per nulla paradossalmente, una deliberazione politica assunta in base a una fede religiosa è esercizio di tanta maggior violenza quanto più è forte la maggioranza che schiaccia la minoranza. Di fronte a una decisione motivata, direttamente ed esclusivamente, in base a precetti d'una qualunque religione («Dio lo vuole»), la coscienza laica ha a sua volta il diritto di levare i suoi propri *non possumus*.

In altre parole, se democraticamente, cioè con voto a maggioranza, un punto di vista religioso è imposto a quanti non condividono questo punto di vista, lo Stato facendosi spontaneamente e democraticamente "braccio secolare", si ha violazione non della democrazia, ma della laicità. Sono due cose diverse che non devono sovrapporsi o confondersi. La laicità sarebbe violata anche quando, tendendo l'argomento all'estremo, una decisione dettata da ragioni di fede fosse imposta a uno dall'unanimità di tutti gli altri meno quell'uno. La laicità ha a che vedere con la libertà, non con la democrazia: Quella decisione, democraticamente impeccabile, violerebbe la libertà di (una) coscienza. Ci può essere (nel senso che di fatto è possibile) una democrazia clericale.

7.15 LA RAGIONE PUBBLICA. VERITÀ E PERSUASIONE

Il principio di maggioranza può legittimamente valere solo come espressione della *ragione pubblica*, un concetto-chiave nella discussione odierna che rappresenta l'adeguamento dell'opinione pubblica liberale d'un tempo alle esigenze della società democratica pluralista odierna.

La ragione pubblica è incompatibile con qualunque posizione particolare che pretenda di possedere *a priori* l'intera verità e quindi d'imporsi in base a questa. La ragione pubblica è compatibile soltanto con le ragioni che si prestano a essere discusse, confrontate e valutate le une rispetto alle altre. È compatibile soltanto con le ragioni persuasive o, meglio, potenzialmente capaci di persuasione (anche se, di fatto, non dovessero persuadere affatto). Solo la presenza di ragioni di questo tipo può consentire che quello che altrimenti sarebbe un confronto di forze sia invece un confronto tra *buone ragioni*. Le verità di fede, all'evidenza, non sono buone ragioni: sono ottime per alcuni e pessime per altri, a seconda che si partecipi o non si partecipi a quella fede. Così è anche per le verità della fede cattolica. Una volta distrutta la coincidenza cittadino/cristiano, si deve riconoscere che esse appartengono a sfere particolari non politiche, o pre-politiche. Ciò significa che devono arrestarsi sulla soglia dei luoghi istituzionali dove si formano le decisioni collettive, destinate a valere obbligatoriamente per tutti. Se vi penetrano, lo fanno abusivamente, gettando un'ombra di illegittimità sulle decisioni medesime.

Per esempio, il divieto dell'eutanasia può essere argomentato con una ragione di fede religiosa: l'essere la vita proprietà divina («Dio dà e Dio toglie»); l'indissolubilità del matrimonio può essere sostenuta per ragioni sacramentali («non separare quel che Dio ha unito»). Argomenti di tal genere non appartengono alla ragione pubblica, non possono essere ragionevolmente discussi. Su di essi ci si può solo contare. La conta, in questi casi, varrà come potenziale sopraffazione. Ma si può anche argomentare diversamente. Nel primo caso, ponendo il problema di come garantire la genuinità della manifestazione di volontà circa la fine della propria esistenza; di come accertare ch'essa permanga tale fino all'ultimo e non sia revocata *in extremis*; di come evitare che la vita, nel momento della sua massima debolezza, cada nelle mani di terzi, eventualmente mossi da intenti egoistici; di come evitare che si apra uno scivolamento verso politiche pubbliche di soppressione di esseri umani, come dicevano i nazisti, la cui vita è «priva di valore vitale». Alla fine, se ne potrà anche concludere che, tutto considerato, difficoltà insormontabili e rischi inevitabili o molto probabili consigliano di far prevalere il divieto sul pur molto ragionevole argomento dell'esistenza di condizioni di vita divenute umanamente insostenibili. Oppure, viceversa. Nel secondo caso, si potrà argomentare sull'importanza della stabilità familiare, nella vita e nella riproduzione della vita delle persone e delle società; a ciò si potrà contrapporre il valore della genuinità delle relazioni interpersonali e la devastazione ch'esse possono subire in conseguenza di vincoli imposti. Su questo genere di argomenti si può discutere, le carte possono mescolarsi rispetto alle fedi e alle ideologie, le soluzioni di oggi potranno essere riviste domani. Chi, per il momento, è stato minoranza non si sentirà per questo oggetto di prevaricazione.

Si noti che questo è quanto accade comunemente in Francia, in cui la laicità è un concetto chiave della Costituzione: l'articolo I della Costituzione francese dichiara la Francia una «repubblica laica». Anche se non è loro proibito fare dichiarazioni su argomenti religiosi e praticare apertamente la propria religione, i politici francesi di regola considerano le argomentazioni religiose incompatibili con un dibattito politico ragionato. Per esempio, i presidenti

francesi Valery Giscard d'Estaing, Charles De Gaulle e Jacques Chirac erano tutti cattolici, come lo è Nicolas Sarkozy, pur proponendo una politica rigorosamente laica. De Gaulle rifiutava addirittura di fare la comunione in pubblico per non offendere i cittadini non cattolici. Questa concezione laica della politica ha permesso l'integrazione nella società francese di popoli di religioni diverse tra loro.

Per quanto si voglia riconoscere alle religioni un posto nella fondazione della società civile, non relegandole quindi nel campo delle convinzioni da coltivare in privato (oggi il grande timore della Chiesa), non le si accredita incondizionatamente come portatrici, in quanto tali, di buone ragioni per la democrazia. Questo limite, in teoria, è pacifico. Distinguendo la sfera pubblica informale (dove circolano liberamente idee, credenze, fedi, senza vincoli e obbligazioni per nessuno) dalla sfera pubblica istituzionale (dove si elaborano le decisioni collettive dotate di autorità), non si esita a dire che «oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche». D'altra parte, su questo punto si converge implicitamente anche da parte cattolica, tutte le volte che ci si premura di affermare che le posizioni sostenute, per quanto radicate nella fede cristiana, valgono in generale, come ragione delle decisioni pubbliche, per la loro ragionevolezza e persuasività indipendentemente dalla fede, cioè per la loro persuasività laica. Ma, se così davvero fosse, esse sarebbero sottoposte al vaglio della discussione critica, col rischio della soccombenza, e non ci sarebbero i *non possumus*. Il mancato accoglimento delle ragioni profane con cui si sostengono le posizioni cattoliche dimostrerebbe semplicemente l'insufficiente persuasività nella sfera pubblica di queste ultime. I *non possumus* sono invece espressione del fatto che, per la Chiesa, c'è, per così dire, una riserva unilaterale di principi, impermeabili al confronto pubblico, che tuttavia aspirano a diventare cogenti per tutti. In breve, tra ragione pubblica e *non possumus* c'è incompatibilità. La Chiesa che al tempo stesso si presenta come dialogante e poi, quando non prevale con gli argomenti del dialogo, agita i suoi veti, agisce con doppiezza, una doppiezza che è determinata dal suo legame con la verità. Essa può presumere, in prima e astratta istanza, che la sua verità di fede sia argomentabile anche con i mezzi della ragione comune a tutti gli esseri umani. Infatti, se tutto viene da Dio, la fede come la ragione, non si può ammettere che Dio si sia contraddetto. Questa è dottrina ricevuta. Ma se, in seconda e concreta istanza, accade che la sua argomentazione razionale soccombe di fronte ad altre e divergenti argomentazioni, potrà rinunciare alla sua verità e accettare una ragione che, distaccandosene, è per definizione erronea? Evidentemente no. Il potenziale conflitto è tutto qui.

7.16 «ETSI DEUS NON DARETUR. VELUTI SI DEUS DARETUR»

Le due formule che intitolano questo paragrafo racchiudono il tentativo di superare l'*impasse* segnalata alla fine del precedente. La prima, con un invito rivolto dai non credenti ai credenti; la seconda, dai credenti ai non credenti. Sono due formule opposte, ma comune è l'intento: creare le condizioni affinché non si determini il punto morto della democrazia: quello in cui da una parte e dall'altra ci si possa reciprocamente opporre i propri *non possumus*.

L'*etsi Deus non daretur* è una formula di origine antica, appartenente alla transizione post-medievale dal diritto naturale divino al diritto naturale di ragione. Nei *Prolegomena* al *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio (1625) leggiamo che la legge di natura non verrebbe certo meno «anche se ammettessimo che Dio non esiste o che non si cura delle vicende umane». Questa densa formula ha un significato teorico univoco ma un duplice e opposto significato pratico. Innanzitutto, essa stabilizza la giustizia affrancandola dall'arbitrio teologico, cioè dall'arbitrio di Dio e dei suoi teologi che si rifanno a principi che imputano alla volontà divina. Risolvendo una grande disputa sulla natura della legge che per lungo tempo aveva diviso i teologi, essa stabilisce che la giustizia è quella che è. Il giusto non è tale perché Dio lo vuole, ma Dio lo vuole, né può non volerlo, perché è giusto. L'*etsi Deus* si apre però a una dialettica di significato pratico.

- «Anche se Dio non esistesse» può essere intesa in riferimento all'ambito di *validità* delle norme di giustizia. Se esse valgono anche indipendentemente da Dio, se ne deve concludere che anche i «senza Dio» o i «senza il vero Dio» vi sono soggetti. Perciò la legge cristiana può pretendere di valere obbligatoriamente, in generale, come legge universale. Nemmeno gli atei, gli ebrei, i saraceni, i protestanti e gli eretici in genere, o gli esseri umani di altre civiltà, come gli indigeni delle Americhe conquistate dalle armate con la croce, in Messico o in Perù, potevano andarne esenti. Poiché il principe cristiano in nome del quale la "conquista" procedeva era re legittimo secondo quella legge, legittimo doveva essere riconosciuto anche dagli indios che nulla sapevano della «vera religione». Oggi, questa interpretazione, contenente il germe dell'imperialismo cattolico, almeno nel nostro mondo non è di attualità. Ciò che interessa, soprattutto e prima di tutto, non è il significato della formula al fine della diffusione ma al fine della determinazione della natura o del fondamento delle norme di giustizia. In questa luce, l'*etsi Deus* suona diversamente.

- «Come se [*ut si*] Dio non esistesse» è la piccola ma significativa variazione nella traduzione che, dall'ambito di validità, ci sposta al problema della *giustificazione* delle norme di giustizia: ci introduce quindi al centro delle questioni odierne. Così intesa, la formula equivale all'invito, rivolto agli uomini religiosi, affinché non entrino nella sfera della ragione pubblica o, se vi entrano, affinché si lascino alle spalle non la loro fede, ma la garanzia di verità che si potrebbe fondare in essa, ogni volta che si tratti di decisioni destinate a valere per tutti e non solo per loro. L'interpretazione più radicale di questa formula laica è dovuta a un teologo, Dietrich Bonhoeffer. Nella «maggiore età del mondo», di un mondo che «basta a sé stesso» e «funziona anche senza Dio», e non meno bene, o certo non peggio, di prima grazie allo straordinario sviluppo delle conoscenze scientifiche, etiche e artistiche che riescono perfino a esorcizzare l'estremo terrore della morte tramite trattamenti della psiche, dice Bonhoeffer, non c'è più posto per il *deus ex machina* della religione, pensato per dare certezze all'essere umano e sopperire alle sue paure e ai suoi interrogativi senza risposta. Poiché è venuto meno *questo Dio* che proclama la Verità dall'alto della croce, «trono del

> mondo», si apre il tempo della fede nel Dio sofferente «che si lascia cacciare fuori dal mondo» e che possiamo conoscere gratuitamente e problematicamente nella fede purificata da interessi mondani, disinteressata e «demitizzata»: una conoscenza che all'autorità della Verità trionfante espressa per decreti sostituisce il fragile, umile e responsabile ascolto del sussurro divino che chiede di essere inteso, fuori di ogni garanzia di certezza, nella sequela delle esperienze umane, la cui responsabilità deve essere interamente assunta qui e ora. «Anche se Dio non esiste» è l'espressione che forse meglio di altre corrisponde a questa concezione della fede: «non esiste» (più), ovviamente, nel senso del *deus ex machina*. Questa, all'indicativo, sarebbe la formula che meglio corrisponde al concetto.

La prestazione politica dell'*etsi Deus* nell'anzidetta accezione è, all'evidenza, quella di preparare il terreno per il discorso comune, nel rispetto delle differenze. Allo stesso risultato, ma attraverso l'eliminazione delle differenze, mira il *veluti si Deus daretur*, rovesciamento della formula negativa che Joseph Ratzinger propone ai non credenti, affinché cerchino di vivere e indirizzare la propria vita come se Dio ci fosse: «Così nessuno viene limitato nella sua libertà, ma tutte le nostre cose trovano un sostegno e un criterio di cui hanno urgente bisogno». L'idea deve essere sembrata una brillante carta vincente perché, da quando la formula è stata introdotta nel dibattito, è stata ripetuta numerose volte. Il fine dell'appello all'*etsi Deus* e di quello al *veluti si Deus* è dunque analogo: la società omogenea. Ma, nel primo caso, si tratta di omogeneità nella condivisione dello spirito laico; nel secondo, dello spirito cristiano. Non c'è da stupirsi però che l'appello sia caduto nel vuoto, nell'una e nell'altra formulazione.

La Chiesa ha considerato l'*etsi Deus* una provocazione. Come può proporsi a un credente, a chi dunque ripone nella fede le sue ultime certezze e speranze, di fare come se non fosse così? La filosofia del «come se», difficile di per sé, è addirittura impensabile se applicata alla fede. Si tratta di un appello strumentale, che subordina la fedeltà a Dio a un fine eticamente imparagonabile: la convivenza tra gli uomini. Nell'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II (1995) è scritto:

> In realtà, vivendo «come se Dio non esistesse», l'uomo smarrisce non solo il mistero di Dio, ma anche del mondo e il mistero del suo stesso essere. L'eclissi del senso di Dio e dell'uomo conduce inevitabilmente al materialismo pratico, in cui proliferano l'individualismo, l'utilitarismo e l'edonismo. Si manifesta anche qui la perenne validità di quanto scrive l'Apostolo: «Poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balìa di un'intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno» (*Romani* 1, 28). Così i valori dell'essere sono sostituiti da quelli dell'avere.

D'altra parte, il *veluti si Deus* è respinto dai non credenti. Essi vi possono vedere qualcosa di sorprendente, dallo stesso punto di vista cristiano, che si risolve in opportunismo. Non dovrebbe la fede essere una fiamma che trasforma? non dovrebbe essere l'imitazione di Cristo, cui ogni credente è chiamato, follia per il mondo? non si implica, invece, una fede ridotta a semplice morale di vita mondana, a codice di buona condotta? non c'è in questo

come se qualcosa di simile all'immorale calcolo di (presunta) utilità che sta nella scommessa pascaliana (se Dio c'è, vinco; se non c'è, comunque non perdo, anzi, in questo caso, vinco lo stesso), per di più abbassato al livello puramente mondano? Esiste, comunque, un'insuperabile difficoltà per ogni spirito non solo non credente, ma genericamente laico. In che consista l'essere e l'agire conformemente a quel che resistenza di Dio richiede, il laico non sa e gli uomini di fede si sono combattuti per mille anni ciascuno ritenendo di saperlo meglio degli altri. Occorre un'autorità riconosciuta ed è sottinteso che essa sia il magistero cattolico. Il calcolo d'utilità non è a favore di Dio ma della Chiesa come istituzione: per la Chiesa può sembrare la stessa cosa; per un laico, no. Come può chiedersi a un non credente di contraddire così profondamente sé stesso, al punto di affidarsi a ciò che gli si dice a proposito di un Dio e non conosce? L'«amichevole» consiglio che la Chiesa rivolge così al non credente ha un solo contraddittorio significato: seguimi per atto di fede contrario alla tua coscienza.

7.17 DISOBBEDIENZA CIVILE

Si deve avere grande rispetto per coloro che si ribellano alla legge positiva nome di una legge più alta. Il legislatore può essere sommamente ingiusto. Allora è giusto obbedire non alla sua legge ma a quella che ci vincola in ultima istanza. Questo vale anche in democrazia. La democrazia presuppone un patto tacito che lega tutti i cittadini, un patto che ha come contenuto l'impegno a obbedire alla legge democraticamente deliberata. Poiché però sappiamo bene, anche per diretta esperienza o almeno per ricordo, che anche la deliberazione democratica può violare quella che per noi è la legge più alta, ecco che si presenta l'eterno problema del rapporto tra la legge positiva (posta da chi ha il potere di statuirla) e la legge di coscienza (che può avere una radice religiosa ma anche non religiosa: non c'è un'esclusiva, è una condizione comune a tutti gli esseri umani dotati di un senso morale).

È il conflitto tragico tra Antigone e Creonte: Antigone, che si richiama a «i sacri limiti delle leggi non scritte e non mutabili, che non sono di ieri né di oggi, ma vivono da sempre, ed è ignoto il tempo in cui vennero a rivelarsi»; Creonte, che rivendica a sé solo il potere della legge, poiché «di ogni legge può usare, sia per i morti sia per i vivi». Questo conflitto tra le due leggi è costitutivo della nostra civiltà giuridica e non è mai esorcizzabile una volta per tutte. Abbiamo proclamato i diritti inviolabili e i principi di giustizia e li abbiamo iscritti nelle Costituzioni; abbiamo anche inventato il modo per annullare le leggi che li violano, impugnandole di fronte ad appositi tribunali costituzionali. Ma sappiamo bene che queste garanzie possono non essere sufficienti, in momenti drammatici, a evitare che il diritto sia trasformato in delitto da chi dispone del potere di fare la legge.

Quindi guardiamo con simpatia a chi si ribella alla legge che trasforma il delitto in diritto. Ma a condizione che se ne assuma la responsabilità, che la sua sia una ribellione pubblica, che serva come leva per cambiare la legge. Molta minore simpatia c'è da avere per la cosiddetta «obiezione di coscienza» legalizzata, che il mondo cattolico richiede in materie "eticamente sensibili" (per esempio, l'aborto per i medici e paramedici, o il commercio di contraccettivi per i farmacisti). Di fronte a obbligazioni generali, si vogliono

stabilire zone franche. L'obiezione di coscienza legalizzata riconosce come diritto il non prestare ossequio alla legge comune, dunque il sottrarsi alla comunità democratica, senza assumersene le rispettive responsabilità. Questo è un cuneo piantato nella sovranità dello Stato. Ed è già un problema. Se poi in questo cuneo non s'inseriscono le decisioni dei singoli prese in coscienza ma il comandamento della gerarchia ecclesiastica, ciò che si determina è lo stravolgimento dei rapporti tra Stato e Chiesa.

In sintesi: ciascuno di noi è sempre in bilico tra la legge positiva e la legge della coscienza. C'è, in democrazia, un dovere di lealtà verso la legge positiva. Questo dovere può eccezionalmente cedere di fronte al dovere morale. In questo caso, è morale anche accollarsi il prezzo della violazione. Ma l'obiezione di coscienza legalizzata è un modo per liberarsi della responsabilità della scelta morale; in sostanza, è una soluzione immorale ai problemi morali. Se poi, nello spazio aperto da questa deresponsabilizzazione, s'inserisce un'autorità aliena allo Stato, è lo Stato stesso, cioè la struttura che deve garantire i diritti e i doveri di tutti verso tutti, a essere messo in pericolo.

7.18 CONFLITTO INEVITABILE

Per quanto si sia orientati al buon fine della pacifica convivenza, anzi della fattiva cooperazione, tutto conduce a ritenere il conflitto tra Chiesa e società civile *ineliminabile*, latente o patente che sia, a seconda dei momenti storici. La calma è sempre solo apparente. Tra Chiesa e società civile ogni accordo, è stato detto, non è mai un trattato di pace ma sempre e solo un armistizio per allontanare il momento del conflitto. È nella natura della cosa, una volta che la Chiesa si assegni un compito universalista, cioè diretto alla società nel suo complesso, un compito che può, *a suo esclusivo giudizio*, estendersi fino a duplicare perfettamente quello dello Stato. Tanto più in quanto si tratti di un compito la cui legittimità è fondata su un principio trascendente, concettualmente e praticamente in opposizione al principio immanente che sta a fondamento dello Stato democratico. Nessuna sorpresa. È, per l'appunto, nella natura della cosa. Oggi i fronti del dissidio con la società civile sono numerosi. Le distanze, presumibilmente, sono destinate ad aumentare e acuirsi, a mano a mano che l'essere umano, nella sua vita biologica individuale e sociale, diventa oggetto della scienza. A quanti vedono nell'uomo l'immagine di Dio non può non apparire addirittura ripugnante ch'esso sia studiato ed eventualmente trasformato come un qualsiasi elemento della natura. Poiché la scienza è irreversibilmente su questa strada, c'è poco da illudersi circa un futuro senza conflitti.

Nemmeno sembra risolutiva l'idea che, di fronte alle possibilità aperte dalla scienza che spostano i limiti della natura a vantaggio della libertà individuale, si possa uscire dalle difficoltà attraverso leggi permissive, che consentano ai cattolici, come a qualunque altro appartenente a una fede particolare, di fare la loro scelta, conforme alla loro fede. Si può pensare, si è detto, a leggi che consentano di ricorrere a taluni istituti in via del tutto facoltativa; sicché, in base ai convincimenti morali di diverso orientamento, le Chiese possano dissuadere i loro fedeli dal fare ricorso a rimedi predisposti da leggi permissive in senso proprio nel senso del giurista Modestino secondo la formula riportata nel *Digesto*: «La caratteristica delle leggi può

essere: comandare, proibire, permettere, punire». È vero che a queste leggi si è fatto ricorso in casi ovvi (divorzio, aborto, domani forse eutanasia, rispetto ai quali nessuno ha mai pensato a leggi imperative) e in altri meno ovvi (obiezione di coscienza del personale medico nel caso dell'aborto). Ma non è meno vero che questa soluzione (che per essere pienamente accolta presupporrebbe una Chiesa autorevole e sicura di sé, cosa che, a quanto sembra, oggi non è) è stata accettata solo come «male minore», in attesa del momento opportuno per imporre a tutti il punto di vista universalistico di cui la Chiesa è portatrice. Si tratta, per l'appunto, di armistizi, in attesa di riprendere la guerra. Accettare questo, come soluzione definitiva, per la Chiesa significherebbe accettare di ridursi a componente parziale della società, rannicchiata nello spazio che la legge consente, rinunciando al suo ruolo di legislatrice universale. Significherebbe aderire a una rappresentazione di sé come una confessione religiosa analoga alle tanto disprezzate sette di cui parla la dottrina cattolica.

A partire da queste considerazioni, che certamente non inducono all'ottimismo circa il futuro della laicità nel nostro Paese e circa la possibilità di rapporto amichevole tra mondo laico e mondo cattolico, in coloro che questo rapporto cercano e che operano per crearlo nasce il rimpianto per lo spirito del Concilio Vaticano II, che sembra appartenere a un tempo assai lontano dall'attuale. Cos'è cambiato? Perché quello che sembrava poter essere un terreno comune pare perduto?

Per rispondere a queste domande basta confrontare l'atteggiamento spiccatamente dottrinale delle posizioni attuali della Chiesa cattolica, ispirate al binomio verità/ragione, sulla cui importanza caratterizzante il nostro tempo abbiamo qui molto insistito, con il suo atteggiamento altrettanto spiccatamente sapienziale di quel tempo. È questo un atteggiamento di fronte ai problemi e ai drammi della vita che, per quanto riguarda la tradizione ebraico-cristiana, troviamo non solo nei testi normalmente ascritti a questa tradizione (*Giobbe*, *Proverbi*, *Qohèlet*, *Siracide*, *Sapienza*, per qualche parte i *Salmi*) ma anche in molte pagine dei *Vangeli* sinottici. Non si tratta di filosofie della vita, ma di saggezza che si nutre di esperienza e di compassione verso il prossimo. Non vi domina la dicotomia vero/falso che, come si è detto sopra, inevitabilmente divide. I poli sono piuttosto giustizia/iniquità, pietà/empietà, sapienza/stoltezza e tra questi estremi vi sono molte possibilità di approssimazione al meglio, sulle quali è aperta la collaborazione a partire da molti punti di vista.

Non che il Vaticano II sia stato solo questo, ma certo la propensione della Chiesa a farsi collaboratrice dell'umanità come tale nella ricerca pratica, o induttiva, della giustizia, della pace e della fratellanza metteva in secondo piano tutto l'enorme apparato dottrinale da cui, per deduzioni progressive, si giunge oggi a posizioni "fredde" nei confronti dei casi della vita, qualche volta addirittura crudeli e ripugnanti agli occhi di coloro che non li guardano soltanto o principalmente con gli occhi della «dottrina della fede».

7.19 COSTITUZIONE ITALIANA E CHIESA CATTOLICA

Questo paragrafo, basato su (Zagrebelsky, 2009), tratta il ruolo ricoperto dalla Chiesa cattolica nella Costituzione italiana.

7.19.1 *Libertà di religione...*

La Costituzione italiana garantisce a tutti il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, in forma individuale o associata, di fame propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume (articolo 19). Questa è la «libertà di religione», intesa come diritto dei singoli. Se la Costituzione si limitasse a proclamare la libertà di religione come diritto individuale, la Chiesa non sarebbe altro che una libera unione di individui che professano la stessa fede, tutelata dalla disciplina comune dettata per le associazioni dall'articolo 18 della Costituzione.

7.19.2 *...e Chiesa*

La Costituzione presta invece grande attenzione alla Chiesa cattolica, e le attribuisce un rilievo particolarissimo nei confronti dello Stato. Si può riassumere la questione dicendo che lo Stato rinuncia a regolare unilateralmente le materie di comune interesse (le *materie miste*) e si vincola a un *regime bilaterale* o *consensuale*. In altri termini, *viene a patti* con la Chiesa. Si direbbe che in questa materia secoli di lotte per l'affermazione della reciproca indipendenza abbiano portato a una situazione di equilibrio. Lo Stato sovrano o moderno non si è realizzato in questo ambito; non tutti i gruppi sociali sono infatti ugualmente soggetti alla sovranità statale: la Chiesa è in grado di condizionare al suo consenso la legge dello Stato.

I rapporti tra la Chiesa cattolica e lo Stato sono regolati dall'articolo 7 della Costituzione. L'approvazione di questo articolo, dopo un'accesa discussione nell'Assemblea Costituente, fu resa possibile per la convergenza del Partito Comunista sulle posizioni della Democrazia Cristiana (contro i partiti laici). Non si volle, come si disse, erigere di nuovo gli «storici steccati» che per tutto il Risorgimento avevano diviso il popolo italiano per motivi religiosi. Il Partito Comunista cercò quindi un accordo con il partito cattolico in materia religiosa, per spianare la via ad altre collaborazioni sul terreno politico.

Dalla documentazione di parte ecclesiastica sappiamo che la Santa Sede era molto interessata allo svolgimento dei lavori costituzionali. «Le autorità vaticane, qualche tempo prima», scrive Giovanni Sale (2008), «avevano chiesto ai gesuiti di *Civiltà cattolica* di preparare un testo, una sorta di piccola Costituzione, sulle materie più importanti che toccavano i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, da far conoscere poi discretamente [*sic*, a dimostrazione di cattiva coscienza] ai relatori democristiani e ad altre personalità». Tra queste richieste c'era la costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi, come condizione irrinunciabile per la «non belligeranza» della Chiesa con il nuovo Stato democratico. In uno dei tre testi preparati (il *Programma desiderabile*) c'era una norma così formulata: «La pubblica professione di ateismo o di una religione diversa da quella cattolica esclude l'eleggibilità a Capo dello Stato». Così si spiegava:

> Che in uno Stato cattolico il Capo dello Stato non possa essere ateo dichiarato o appartenere a una delle minuscole ma intollerantissime sette che vivono in Italia, spesso al servizio dello straniero, sembra evidente. Si noti che nella liberissima America del Nord né un ateo, né

> un israelita, né un negro o giallo, e neppure un cattolico possono, per diritto costituzionale consuetudinario, essere Capi dello Stato.

La traccia di questo pregiudizio, e parallelo privilegio, si ritrova in molti, attuali comportamenti concreti: gli aspiranti a certe cariche pubbliche "cattolicamente sensibili" usano profondersi in dichiarazioni di fede, vere o fasulle che siano, o almeno in proposizioni circa il loro «essere alla ricerca» della fede (cattolica, ovviamente).

L'articolo 7 inizia proclamando «lo Stato e la Chiesa, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani». Contrariamente a ciò che di solito si dice, la dizione costituzionale è assai lontana dalla formula cavouriana «libera Chiesa in libero Stato»: non è infatti di matrice liberale, ma ecclesiastica. Nell'enciclica del 1885 *Immortale Dei* di Leone XIII è scritto: «Il governo dell'umana famiglia Iddio lo volle compartito tra due potestà, che sono la ecclesiastica e la civile [...]. Ambedue sono supreme, ciascuna nel suo ordine».

Secondo la concezione liberale dei rapporti tra Stato e Chiesa, il generale regime di libertà assicurato nello Stato sarebbe garanzia sufficiente della libertà della Chiesa, come di chiunque altro. Secondo l'articolo 7, invece, la Chiesa viene collocata fuori dallo Stato, su posizione paritaria. I rapporti tra loro sono rapporti tra due "potenze" reciprocamente indipendenti; quindi i loro rapporti non possono essere disciplinati se non in base a un accordo bilaterale.

7.19.3 *Patti Lateranensi e Concordato*

Questo è il passaggio successivo, compiuto nella Costituzione, articolo 7, comma 2 che richiama, come regola dei loro rapporti, i Patti Lateranensi del 1929 e aggiunge che le modifiche possono essere fatte solo sulla base della loro accettazione da parte della Santa Sede (mentre per eventuali modifiche unilaterali occorrerebbe addirittura cambiare la Costituzione).

I Patti Lateranensi comprendono il *Trattato*, con cui si regolano le relazioni tra lo Stato italiano e lo Stato della Città del Vaticano, e il *Concordato*, che regola invece i rapporti tra lo Stato e la Chiesa, cioè la confessione religiosa cattolica. Non tanto il Trattato, quanto il Concordato è oggetto di discussioni e polemiche che hanno accompagnato anche la sua riforma, avvenuta nel 1984.

7.19.4 *Ragioni storiche del Concordato*

I Concordati nascono storicamente come surrogati, *dal punto di vista della Chiesa*, degli obblighi morali del principe, un tempo sottoposto all'autorità spirituale della Chiesa. Con la "secolarizzazione" della politica, questo genere di obblighi non ha più presa sui governanti e allora la Chiesa chiede che vengano trasformati in norme giuridiche. *Dal punto di vista dello Stato*, invece, il Concordato garantisce che il potere della comunità religiosa non venga usato contro la stabilità del governo civile.

Si comprende dunque come il regime concordatario corrisponda a una *situazione di equilibrio* in cui ciascuna parte ricerca i propri vantaggi e diffida dell'altra. È quasi un trattato di pace tra potenze in conflitto potenziale. No-

nostante le espressioni cerimoniose, i reciproci riconoscimenti e le promesse di collaborazione di cui i Concordati abbondano, questa è la cruda realtà, testimoniata dalle frequenti controversie che sorgono di tempo in tempo. Tali controversie, si può aggiungere, appaiono inevitabili quando si concepiscano i rapporti Stato/Chiesa come rapporti "di potenza".

7.19.5 *Critiche al Concordato...*

Ecco allora avanzare le critiche anticoncordatarie, orientate a un regime di libertà uniformemente garantito dallo Stato a tutte le confessioni religiose. In primo luogo, si osserva che il Concordato è formalmente un accordo tra lo Stato e la Chiesa, rappresentata dalla Santa Sede, ma sostanzialmente è un'abdicazione dello Stato a favore di una parte della società, quella cattolica.

Dal punto di vista politico, poi, si osserva che il regime concordatario può valere come garanzia della libertà della Chiesa nei regimi totalitari (in quello fascista, per esempio). Ma quando la Costituzione garantisce a tutti nel modo più ampio la libertà religiosa, la disciplina particolare concordataria non può valere che come strumento di privilegio, tanto più ove si consideri che esso attribuisce un duplice peso ai cittadini appartenenti alla Chiesa: essi, come cittadini, operano nelle istituzioni rappresentative eleggendo i loro deputati; come fedeli, sono rappresentati dall'autorità ecclesiastica. Il Concordato, soprattutto quando la comunità religiosa è forte, attribuisce un doppio peso a una categoria di cittadini e manifesta anche in questo il proprio carattere di privilegio.

7.19.6 *...e ragioni della Chiesa*

La posizione cattolica a favore del Concordato contrappone a questi argomenti la storica diffidenza nei confronti di una politica dello Stato potenzialmente antiecclesiastica. Non si ha, in sostanza, sufficiente fiducia nelle garanzie di libertà che lo Stato offre a tutti e quindi si richiede una *garanzia speciale*. A ciò si aggiungono l'argomento della grande diffusione della religione cattolica nella popolazione italiana e, quindi, l'esigenza di facilitare l'azione della Chiesa e la pratica religiosa dei fedeli.

Per comprendere le ragioni degli attacchi al regime concordatario non si deve però dimenticare che il Concordato (sia quello del 1929 sia quello del 1984) concede numerosi privilegi, anche di tipo finanziario, alla Chiesa cattolica.

7.19.7 *Privilegi concordatari*

Le norme più chiaramente incostituzionali del Concordato lateranense sono state eliminate con l'accordo del 1984, ma i privilegi esistono ancora e sono significativi. Tra questi ricordiamo: il riconoscimento degli effetti civili al matrimonio celebrato con il rito canonico; il trattamento fiscale differenziato degli enti ecclesiastici; il contributo finanziario dello Stato al sostentamento dei sacerdoti e alle opere della Chiesa, attraverso il meccanismo della de-

voluzione dell'8 per mille delle imposte sul reddito, secondo le indicazioni dei contribuenti; l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche e la retribuzione dei relativi insegnanti a carico dello Stato (la Chiesa osteggia l'inserimento della storia del cristianesimo o delle religioni nei programmi scolastici e, invece, vuole che l'«ora di religione» sia una materia confessionale, dispensata da insegnanti cui essa possa dare il suo nulla osta).

7.19.8 *Autonomia degli altri culti*

Alle confessioni diverse da quella cattolica l'articolo 8 della Costituzione riconosce il diritto di organizzarsi secondo propri statuti, purché essi non siano in contrasto con l'ordinamento giuridico italiano. Viene in tal modo stabilito un principio di autonomia, subordinato peraltro al diritto dello Stato, che non è paragonabile alla sovranità piena che è riconosciuta alla Chiesa cattolica e al suo diritto (il *diritto canonico*), totalmente indipendente da quello statale.

La regolamentazione dei rapporti tra queste confessioni e lo Stato, cioè la disciplina delle materie miste, avviene però attraverso un sistema che assomiglia, in forma attenuata, a quello indicato dall'articolo 7 per la Chiesa cattolica. La legge dello Stato deve essere preceduta dalle intese con i rappresentanti delle Chiese e non può discostarsi dal contenuto di queste. C'è dunque una certa analogia tra il regime concordatario e il sistema delle intese, ma non una piena identità.

Attualmente è ancora in vigore una vecchia legge del 1929 sui «culti ammessi» (secondo il linguaggio di allora). Essa è destinata a essere sostituita via via che entrano in vigore le leggi che approvano le intese raggiunte secondo l'articolo 8 della Costituzione. Ciò è avvenuto per la prima volta con la Chiesa valdese metodista (1984), poi con le Assemblee di Dio in Italia e le Chiese cristiane avventiste del settimo giorno (1988), con l'Unione delle Comunità israelitiche (1989), con la Chiesa battista e con la Chiesa evangelica luterana (1995). E altre intese sono state elaborate di recente; per esempio, quelle con la Congregazione cristiana dei Testimoni di Geova e con l'Unione buddista italiana, firmate entrambe nel 2000, e di cui è stata fatta una revisione conclusasi nel 2007.

Quanto al contenuto, queste intese, a differenza del Concordato, si caratterizzano per una più netta impostazione separatista. Le Chiese cristiane non cattoliche chiedono piena libertà dallo Stato, ma non pretendono aiuti, sovvenzioni, partecipazione all'esercizio di poteri nella sfera civile nella stessa misura in cui li richiede la Chiesa cattolica.

7.19.9 *Istruzione*

Scuole private

Il sistema scolastico italiano non si compone soltanto di scuole pubbliche. La Costituzione riconosce altresì ai privati «il diritto di istituire scuole, senza oneri per lo Stato» (articolo 33). Nel nostro Paese le scuole private sono di due tipi: commerciali, gestite da privati imprenditori con un fine preminentemente di lucro (cioè di guadagno), e confessionali, per lo più cattoliche

(il cui fine è impartire non meramente un insegnamento, ma un'educazione orientata a particolari principi).

Il rapporto tra scuola pubblica e scuola privata è un nodo tra i più controversi, soprattutto a causa dell'esigenza della Chiesa cattolica di conservare un'ampia influenza sul mondo dell'istruzione, come mezzo per una più generale influenza sulla società italiana.

Posizione cattolica

La tesi che si sostiene da parte cattolica è quella secondo cui, accanto all'obbligo dello Stato di organizzare un sistema scolastico pubblico secondo i criteri di libertà e neutralità ideologica e culturale, esiste il diritto delle famiglie di scegliere per i figli le scuole che impartiscono un insegnamento ideologicamente e culturalmente orientato, secondo gli indirizzi educativi che esse stesse intendono seguire.

Da questa premessa deriva l'esigenza di mettere le famiglie nelle condizioni, anche dal punto di vista economico, di esercitare il loro diritto di scelta tra l'istruzione pubblica, che è gratuita nel periodo dell'obbligo e a prezzo "sociale" negli anni successivi, e l'istruzione privata, che invece, non avvalendosi delle risorse pubbliche ed essendo quindi interamente a carico di coloro che la scelgono, risulta accessibile solo alle famiglie che dispongano di adeguati mezzi economici. Per questo, ecco il punto, si propone che lo Stato finanzi anche le scuole private (direttamente o indirettamente, contribuendo alla retta di frequenza), affinché le famiglie possano scegliere tra un tipo e un altro di scuola in pieno regime di uguaglianza.

Scuola pubblica e privata

Questa pretesa si scontra però con la Costituzione, che riconosce il diritto dei privati di istituire scuole, ma esclude espressamente la possibilità di oneri per lo Stato. Ciò significa che la Costituzione ha voluto privilegiare l'istruzione impartita attraverso istituzioni pubbliche, cioè ideologicamente non impegnate e quindi tali da garantire la *libertà nella scuola*. Ha dunque imposto allo Stato il dovere di realizzare un compiuto e autosufficiente sistema scolastico.

La *libertà della scuola* (cioè il diritto dei privati di organizzare istituti scolastici non statali) è riconosciuta, ma come pura e semplice possibilità nell'interesse privato. Alle scuole private che assicurino il rispetto di certi standard di prestazione, comuni alle scuole pubbliche (si parla infatti di *scuole parificate*), è perfino riconosciuto il diritto di rilasciare titoli di studio equivalenti a quelli rilasciati dalle scuole di Stato. Ma le scuole private devono fare affidamento sui propri mezzi e non gravare sulla collettività attraverso il finanziamento pubblico.

Da un lato, è indubbio che ciò mette le scuole private in una condizione di inferiorità economica rispetto a quelle pubbliche, limitandone la frequenza ai ceti più facoltosi; dall'altro crea una discriminazione tra le famiglie, scoraggiando l'accesso alla scuola privata di quelle economicamente più disagiate. Ma è la stessa Costituzione che ha stabilito questo e finché non sia modificata non può essere stravolta. Essa guarda con favore alle scuole che assicurano la libertà al loro interno (cioè il *pluralismo* degli insegnanti e degli

studenti, che è la premessa della democrazia nell'istruzione) e con sfavore, o almeno con indifferenza, alle scuole meramente commerciali e a quelle che, essendo "di tendenza", non possono assicurare tale libertà.

Più in generale, si può dire che la Costituzione, conformemente a una visione "aperta" della società, non ha voluto aiutare la formazione, a partire dall'istruzione, di gruppi ideologicamente chiusi. Essa ha voluto invece garantire l'incontro delle diverse impostazioni ideali e culturali in un sistema di istruzione che garantisca a ciascuno studente la possibilità di venire a contatto con proposte culturali differenti. In ciò sta anche una garanzia di libertà degli studenti nei confronti delle stesse famiglie, il cui diritto assoluto di scegliere per i loro figli un'educazione a senso unico, come si sostiene da parte cattolica, appare certamente discutibile.

Tuttavia, non ci si può nascondere una grave anomalia presente nella situazione attuale: dato l'elevato costo dell'istruzione privata, essa è di fatto preclusa alle classi popolari ed è aperta quasi esclusivamente ai ceti più abbienti. La scuola privata, in particolare quella cattolica, ha così rovesciato il suo carattere iniziale: da aiuto ai figli dei poveri è divenuta un servizio riservato ai figli dei ricchi.

Parte III

SCIENZA

8 FEDE E RAGIONE: UNA STORIA CONFLITTUALE

8.1 INTRODUZIONE

Quella dei rapporti tra religione e scienza è una storia lunga e spesso conflittuale. Come sostiene il premio Nobel 1979 per la fisica, Steven Weinberg, diverse sono le ragioni dello scontro:

> Anzitutto, storicamente la scienza ha declassato gli esseri umani facendo loro perdere il ruolo centrale che avevano nella creazione [...]. La teoria dell'evoluzione ne è un esempio del tutto ovvio: essa tratta gli esseri umani come una specie animale tra le altre, che si è sviluppata attraverso millenni in cui si riproduceva e si nutriva fino a diventare ciò che è, e non come parte della realizzazione di un piano divino [...]. Sparisce per l'uomo il ruolo immaginato dalla religione tradizionale.

Non solo: «la scienza rende le spiegazioni religiose non necessarie».

Ogni volta che l'orizzonte scientifico si è ampliato, quello religioso si è ristretto, il che basta da solo a spiegare la diffidenza della Chiesa verso la scienza. Senza andare troppo lontano, basti pensare che nella prima metà dell'Ottocento Leone XII tolse l'obbligatorietà alla vaccinazione contro il vaiolo (il che causò una successiva epidemia) e Gregorio XVI era contrario all'introduzione delle ferrovie.

Un altro esempio di conflitto tra fede e ragione si verificò con l'epidemia di peste che flagellò Milano nel 1630, scelta da Alessandro Manzoni quale cupo sfondo delle vicende narrate nei *Promessi sposi*, per cui le autorità non seppero proporre altro che il ricorso al soprannaturale. Il cardinale Federico Borromeo, per chiedere una grazia a San Carlo Borromeo, guidò una solenne processione: il contagio favorito dall'ammassamento scatenò in forma ancora più grave la forza della peste e i malati aumentarono in modo impressionante. Non trovando la causa dell'epidemia, la gente inventò la figura dell'untore, un individuo spinto da ragioni politiche e da tendenze assassine a imbrattare case e luoghi pubblici: chi ne era toccato, prendeva la peste. Il clero milanese non sconfessò questa caccia alle streghe e lo stesso cardinale Federico Borromeo finì per cedere alla superstizione.

Qualche anno fa Stephen Jay Gould propose la teoria dei *non overlapping magisteria* (magisteri non sovrapponentisi). Secondo questa concezione, scienza e religione sono mutualmente compatibili a condizione che l'una non entri nel campo di influenza dell'altra. Sembrava un'idea brillante, ma si è dimostrata poco realistica. Per esempio, cosa facciano le Chiese e cosa faccia la scienza non è stabilito da nessuno, e di conseguenza i confini dei magisteri sono mal definiti. Poi, il dominio delle prime è andato via via scemando (una volta le religioni erano anche descrizioni del mondo, ora tendono a non esserlo più), e quindi il confine delle rispettive zone di influenza è cambiato col tempo. Ma ammettiamo che a un certo punto ci si metta d'accordo che le religioni diano prescrizioni e la scienza descrizioni: nessuna entra nel

campo dell'altra, e così non ci sono più conflitti. I problemi però sono molti anche i questo caso: la descrizione della natura umana, per esempio, e la discendenza da specie non dissimili dalle moderne scimmie antropomorfe, possono essere viste come una prescrizione di comportamento? E le prescrizioni di comportamento e la natura del male non possono essere viste come descrizioni del mondo?

Fede e ragione (scientifica) sono spesso in conflitto a causa della definizione scientifica di *razionalità* (che differisce da quella di Benedetto XVI, per cui la ragione è valida solo se sottomessa alla fede). L'accettazione di verità di fede che vanno contro le verità di natura non può che essere antirazionale, se non arazionale. Per esempio, la scienza dice che una persona morta non può risorgere; che una femmina della specie *Homo sapiens* non può rimanere incinta se non dopo un acconcio accoppiamento; che non è possibile che un'intera specie si sia generata da due soli individui contemporanei che hanno costituito una netta cesura con le specie precedenti; che non è possibile che tutte le specie viventi (8,7 milioni, limitandoci agli eucarioti) siano derivate da quelle trasportate in giro per il mondo da un transatlantico, per grande che sia e via discorrendo. Gli articoli di fede della Chiesa cattolica (ma questo vale anche per altre religioni) contengono altrettante affermazioni che vanno contro le «sensate esperienze».

Riguardo ai miracoli, poi, che ci sia qualcosa di poco convincente lo sanno tutti, a partire dai provocatori come Émile Zola, che faceva notare che fra gli ex-voto di Lourdes ci sono molte stampelle, ma nessuna gamba di legno.

Circa il "fenomeno Lourdes", il *business* in centocinquant'anni ha portato nella cittadina dei Pirenei un numero vicino ai trecento milioni di fedeli. Di questi, almeno una ventina di milioni erano malati di varia gravità, ma soltanto 67 hanno ufficialmente ricevuto il miracolo della guarigione. Dunque, una percentuale di uno su 300 000, nettamente inferiore a quella delle remissioni spontanee delle malattie croniche, cancro compreso, che è di circa uno su 10 000. Detto altrimenti, i malati guariscono "miracolosamente", cioè inspiegabilmente, trenta volte di più se stanno a casa che se vanno a Lourdes.

Quanto al "miracolo" di San Gennaro, la sola cosa veramente inspiegabile è che esso continui ad attirare l'attenzione, nonostante il CICAP (Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sul Paranormale) venda ormai da anni boccette di soluzioni tissotropiche (analoghe alla salsa ketchup) che lo riproducono perfettamente, secondo un procedimento che è stato pubblicato nel 1991 sulla rivista *Nature*.

No, ragione e fede non si lasciano confondere in un solo pasticcio in cui ci sia posto per entrambe sullo stesso piano. Il motivo è sostanziale: entrambe vogliono essere esperienze conoscitive, ricercano la verità, ma sono antitetiche nel metodo, nello statuto: l'una procede, anzi si sviluppa a partire dall'esperienza, attraverso prove, correzioni, ipotesi e smentite che non conoscono argomenti d'autorità, ma solo dubbi metodici. L'altra procede, anzi discende dalla parola di Dio, amministrata da un'autorità che si fonda sulla sua infallibilità. L'incompatibilità dei procedimenti è radicale e i risultati lo possono essere altrettanto. Al di sotto delle dichiarazioni di mutuo rispetto, c'è una grande, incolmabile distanza.

Tanto più che lo sviluppo della ricerca scientifica intacca oggi anche le questioni che fino a poco tempo fa si consideravano insondabili razionalmente

ed erano appannaggio delle verità di fede. Mi riferisco alle questioni relative all'origine del mondo e della vita e non solo. Nelle possibilità delle cosiddette *neuroscienze* rientra perfino la spiegazione (secondo leggi di competenza della biologia, della chimica, della neurologia) delle esperienze della psiche, fino a ora ascritte al campo di ciò che chiamiamo *spirito* o *anima*. Ragione e fede: l'una *o* l'altra deve prevalere.

L'insegnamento odierno della Chiesa con Joseph Ratzinger, prima segretario della Congregazione per la dottrina della fede e poi papa, cerca di evitare il problema, ma non mi pare che il suo tentativo si possa dire riuscito. Nei fatti, la Chiesa e la scienza proclamano entrambe, quando si ritengono competenti, la supremazia dell'una sull'altra. Anche il tentativo, operato nel celebre dialogo Habermas-Ratzinger tenutosi a Monaco di Baviera nel 2004, di attribuire alla ragione la funzione di «purificare» la fede dal pericolo del fanatismo e alla fede la funzione di difendere la scienza dalla tentazione dell'onnipotenza, per quanto animato dalle migliori intenzioni, mi pare inconcludente. Dato che queste due funzioni vengono attivate in caso di contrasto tra due forme di "conoscenza" eterogenee e ciascuna delle due parti è, per così dire, giudice in causa propria, scienza e Chiesa possono sempre prendere la parola in nome delle rispettive pretese per mettere l'altra nell'angolo e nessuno può imparzialmente distribuire ragioni e torti.

Mi limito a registrare un altro fatto. Si tratta delle statistiche secondo cui credono in un Dio trascendente il 4 per cento dei biologi, il 7 per cento dei fisici e il 14 per cento dei matematici. Questi dati risultano da inchieste effettuate presso l'Accademia Nazionale delle Scienze statunitense e la Royal Society inglese. La stragrande maggioranza degli scienziati, dunque, non crede in un Essere supremo, ed evidentemente non ci crede proprio a causa della visione scientifica del mondo.

Le sezioni successive affrontano due vicende emblematiche relative alle ricadute religiose delle scoperte scientifiche: la vicenda di Galileo Galilei (paragrafo 8.2) e l'evoluzionismo (paragrafo 8.3).

8.2 GALILEO GALILEI

> La verità è che la Chiesa e la comunità scientifica verranno a contatto inevitabilmente; le loro opzioni non comportano isolamento [...]. La scienza può purificare la religione dall'errore e dalla superstizione; la religione può purificare la scienza dall'idolatria e dai falsi assoluti. Ciascuna può aiutare l'altra a entrare in un mondo più ampio, un mondo in cui possono prosperare entrambe. [...] Abbiamo ambedue bisogno di essere quello che dobbiamo essere, quello che siamo stati chiamati a essere (Giovanni Paolo II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1988).

Simbolo dell'«inevitabile contatto» o, meglio, vero e proprio scontro, tra scienza e religione è senz'altro la vicenda di Galileo Galilei (1564-1642), il cui nome è associato all'introduzione del metodo scientifico, a importanti contributi in meccanica e al sostegno al sistema eliocentrico.

L'eliocentrismo è una teoria astronomica che postula che il Sole sia fisso al centro dell'universo e che i pianeti vi girino intorno. Questo modello, già proposto nel III secolo a.C. da Aristarco di Samo e riproposto in età moderna da Mikołaj Kopernik *alias* Niccolò Copernico (1473-1543), scalzava

non solo la posizione centrale della Terra, ma anche, di conseguenza, quella dell'uomo nell'universo. Non stupisce, dunque, che la leggenda voglia che Aristarco sia stato accusato di empietà per aver minato le fondamenta della religione (e dell'astrologia). Non stupisce nemmeno, dunque, che i predecessori di Benedetto XVI al Santo Uffizio (un collegio permanente di cardinali e prelati il cui compito era difendere l'integrità della fede cattolica, proscrivendo gli «errori» e le «false dottrine») e sulla cattedra di Pietro, il cardinal Bellarmino e il papa Urbano VIII, abbiano ripetuto le stesse accuse a coloro che riproposero il sistema di Aristarco un paio di millenni dopo: rispettivamente, Giordano Bruno nella *Cena delle ceneri* (1584), e Galileo Galilei nel *Discorso sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). Scalzare l'uomo dal centro dell'universo rischiava appunto di minare la ragionevolezza della pretesa che la divinità potesse manifestare un interesse particolare per lui.

Questa ragionevolezza ha subito altri colpi, negli ultimi secoli. Si è infatti scoperto che non solo la Terra non è al centro del proprio Sistema Solare, ma esistono innumerevoli altri sistemi stellari. E il Sistema Solare non solo non è al centro della propria galassia, ma esistono innumerevoli altre galassie. E la Via Lattea non solo non è speciale nel proprio universo, ma esistono innumerevoli altre galassie: una terminologia che certo è più in accordo con le visionarie aperture di Giordano Bruno, che con le miopi chiusure di Bellarmino.

La pubblicazione del *Dialogo* non era stata un'impresa facile, soprattutto dopo che nel 1616 il Sant'Uffizio aveva emesso un decreto che condannava il copernicanesimo e proibiva di «difenderne e tenere» la dottrina e dopo che nello stesso anno il *De revolutionisbus* di Copernico era stato inserito nell'*Indice dei libri proibiti*. Lo stesso Urbano VIII era intervenuto personalmente nella trattativa imponendo tre condizioni: primo, che il libro presentasse il movimento della Terra non come un fatto, ma come un'ipotesi; secondo, e di conseguenza, che fosse tolto dal titolo ogni riferimento alla teoria delle maree (che si fondava sul movimento terrestre e che, secondo Galileo poi rivelatosi in errore, avrebbe costituito una prova decisiva a favore del sistema copernicano); terzo, che comunque non venissero sollevate questioni di esegesi biblica di alcun genere.

Le ultime due richieste erano facili da soddisfare, e lo furono. La prima richiesta era invece più problematica, e Galileo decise di giocare pericolosamente sull'equivoco della parola *ipotesi*: mentre il papa la intendeva nel senso teologico-filosofico di «affermazione non dimostrata, o addirittura indimostrabile», lui la usò nel senso matematico-scientifico di «premessa e fondamento di una dimostrazione».

Urbano VIII sosteneva dunque, come Andreas Osiander e Roberto Bellarmino poco prima di lui, ma anche Pierre Duhem e Willard Quine molto dopo di lui, che le teorie scientifiche non possono pretendere di spiegare come sia fatto veramente il mondo, perché sono solo interpretazioni possibili, e non necessarie, di fenomeni. Il che può anche essere vero, ma è sicuramente falso ciò che il papa voleva lasciar intendere: che invece la religione sia depositaria di una verità assoluta che è negata alla scienza.

Galileo passò il segno. Mise infatti alla berlina l'opinione di Urbano VIII, facendola sostenere ottusamente da Simplicio e commentare sarcasticamente da Salviati. Come si può immaginare, Urbano VIII non gradì affatto il

trattamento. Appena vide il libro (1632) ne ordinò il sequestro. Tra le accuse che in seguito verranno rivolte ufficialmente a Galileo, una riguarderà precisamente il modo in cui le richieste papali erano state disattese.

Il *Dialogo* era però stato pubblicato con un doppio *imprimatur*, del Sacro Palazzo a Roma e della Santa Inquisizione a Firenze, oltre che con l'assenso del pontefice. Molto opportunamente, il manoscritto del libro che recava i commenti papali autografi sparì dal dossier giudiziario. E altrettanto opportunamente affiorò invece dagli archivi un verbale della seduta del Sant'Uffizio del 1616, probabilmente falso, che permise di accusare lo scienziato di disobbedienza e di aprire ufficialmente l'inchiesta.

Galileo fu arrestato a Roma nel 1633. Riguardo al citato verbale del Sant'Uffizio, dichiarò di non ricordare che all'epoca fossero state usate le espressioni «non insegnarla» (*nec docere*) e «in qualunque modo» (*quovis modo*). A riprova esibì un documento due documenti di Bellarmino, uno del 1615 a padre Foscarini e l'altro del 1616 a lui stesso, da cui risultava che «l'opinione del Copernico assolutamente presa non si poteva né tenere né difendere, ma *ex suppositione* si poteva pigliar e servirsene».

Nel palazzo del Quirinale, il papa pronunciò il verdetto di colpevolezza e i dieci cardinali consiglieri del Sant'Uffizio, con una maggioranza di sette a tre, emisero la sentenza che proibiva il *Dialogo* e condannava l'autore all'abiura, al carcere formale «ad arbitrio» e alla recita settimanale per tre anni dei salmi penitenziali.

> Io Galileo, figlio del *quondam* Vincenzo Galileo di Fiorenza, dell'età mia d'anni 70, constituto personalmente in giuditio, e inginocchiato avanti di voi Eminentissimi e Reverendissimi Cardinali, in tutta la Republica Cristiana contro l'heretica pravità generali Inquisitori; havendo davanti gl'occhi miei li sacrosanti Vangeli, quali tocco con le proprie mani, giuro che sempre ho creduto, credo adesso, e con l'aiuto di Dio crederò per l'avvenire, tutto quello che tiene, predica e insegna la Santa Cattolica e Apostolica Chiesa. Ma perché da questo Santo Offizio, per haver io, dopo d'essermi stato con precetto dall'istesso giuridicamente intimato che omninamente dovessi lasciar la falsa opinione che il Sole sia centro del mondo e che non si muova, e che la Terra non sia centro del mondo e che si muova, e che non potessi tenere, difendere né insegnare in qualsivoglia modo, né in voce né in scritto, la detta dottrina, e dopo d'essermi notificato che detta dottrina è contraria alla Sacra Scrittura, scritto e dato alle stampe un libro nel quale tratto l'istessa dottrina già dannata et apporto ragioni con molta efficacia a favor di essa, senza apportar alcuna soluzione, sono stato giudicato vehementemente sospetto d'heresia, cioè d'haver tenuto e creduto che il Sole sia centro del mondo et imobile, e che la Terra non sia centro e che si muova. Pertanto, volendo io levar dalla mente delle Eminenze Vostre e d'ogni fedel Cristiano questa vehemente sospitione, giustamente di me conceputa, con cuor sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto li suddetti errori et heresie, e generalmente ogni et qualunque altro errore, heresia e setta contraria alla Santa Chiesa. E giuro che per l'avvenire non dirò mai più né asserirò, in voce o in scritto, cose tali per le quali si possa haver di me simil sospitione. Ma se conoscerò alcun heretico o che sia sospetto d'heresia lo denontiarò a questo Santo Offizio, o vero all'Inquisitore o Ordinario del luogo, dove mi trovarò.

Per la scienza, l'abiura di Galileo costituì un vero e proprio "peccato originale". Dopo il processo e l'abiura, Galileo venne confinato agli arresti domiciliari perpetui nella sua casa di Arcetri, a pochi chilometri da Firenze.

Dopo il 1633 la posizione della Chiesa sull'eliocentrismo era rimasta sostanzialmente invariata, pur con qualche correzione. Per esempio, nel 1741 il Sant'Uffizio aveva dato l'*imprimatur* alla prima edizione completa delle opere di Galileo, comprendente anche il *Dialogo*, sia pure con qualche modifica censoria e con l'aggiunta della condanna e dell'abiura. Nel 1757 era stato rimosso dall'*Indice* il divieto generale per i libri sull'eliocentrismo, benché non quello particolare per il *De revolutionibus* di Copernico, l'*Epitome del sistema coperinicano* di Keplero (che conteneva un'esposizione dell'eliocentrismo moderno, basato sulle sue tre leggi) e il *Dialogo* di Galileo. E nel 1792 era stata permessa la pubblicazione dell'opuscolo *Il moto diurno della Terra* confermato da un esperimento fisico-matematico dell'abate Guglielmini.

Il risveglio definitivo fu causato nel 1820 dal Maestro del Sacro Palazzo, Filippo Anfossi, che si ostinò a negare l'*imprimatur* agli *Elementi di ottica e di astronomia* del canonico Giuseppe Settele: la ragione di Anfossi era che il decreto del 1616 non si poteva ritenere sorpassato, perché la Bibbia rimaneva la stessa e continuava a insegnare che il Sole sorge e tramonta. Presto i giornali stranieri si impossessarono del caso e la Santa Sede si rese conto che rischiava ormai di rendersi ridicola di fronte al mondo intero: nel 1820, quasi duecento anni dopo la condanna di Galileo, il Sant'Uffizio decretò dunque il «nulla osta che si difenda la tesi della mobilità della Terra, e immobilità del Sole nel mondo, che comunemente in oggi s'insegna dagli autori cattolici».

Il dibattito che portò alla "tempestiva" decisione è documentato dalla raccolta di atti *Copernico, Galileo e la Chiesa* edita dalla Pontificia Accademia delle Scienze nel 1992. In particolare, i commenti del commissario del Sant'Uffizio Maurizio Olivieri testimoniano che la Chiesa non ammise affatto di aver invaso campi non suoi: anzi, il domenicano argomentò che il decreto del 1616 aveva avuto doppiamente ragione su Galileo. Anzitutto, perché non è vero che il Sole è immobile e al centro dell'universo: non è immobile in quanto si muove sia attorno a sé stesso sia verso la costellazione di Ercole, e non è al centro in quanto si trova in uno dei fuochi eccentrici delle orbite planetarie. E poi, perché non è vero che la Terra non è il centro e si muove, in quanto è il centro gravitazionale immobile degli oggetti terrestri. Secondo Olivieri, in poche parole, Galileo si era ritrovato due volte dalla parte del torto: nel 1616, perché troppo avanti rispetto a ciò che si poteva dimostrare allora, e nel 1820, perché troppo indietro rispetto a ciò che si sapeva ora. Il commissario propose inoltre nel 1822 la rimozione dall'*Indice dei libri proibiti* di Copernico, Keplero e Galileo: non perché erano stati ingiustamente proibiti, ma perché erano ormai soltanto di interesse storico, e non rischiavano più di indurre nessuno in errore. Senza ulteriori pronunciamenti ufficiali, quelle opere sparirono dunque silenziosamente dal nuovo *Indice* emanato da Gregorio XVI nel 1835, e il sipario ecclesiastico calò finalmente sull'eliocentrismo. (Pio XI proclamò allora il cardinal Bellarmino santo nel 1930, e addirittura dottore della Chiesa nel 1931.)

L'atteggiamento della Chiesa di oggi nei confronti di Galileo Galilei non può comunque stupire, essendo in fondo lo stesso di ieri nei confronti di Giordano Bruno: in entrambi i casi, nel 1820 e nel 2000, la Chiesa ha infatti

rivendicato la sostanziale correttezza delle accuse contro i due malcapitati, ammettendo al più una formale scorrettezza procedurale.

Più sconcertante è invece l'odierno tentativo di riscrivere la storia sul caso Galileo, iniziato con il discorso del 1979 di Giovanni Paolo II per il centenario della nascita di Albert Einstein. Dopo aver dichiarato che nel caso Galileo «le concordanze tra religione e scienza sono più numerose, e soprattutto più importanti, delle incomprensioni». il papa sostenne infatti che le istanze delle lettere a Benedetto Castelli del 1613 e a Cristina di Lorena del 1615, a proposito della necessità di interpretazione delle Scritture e della non contraddittorietà tra scienza e fede, erano ormai state recepite dalla Chiesa: in particolare, dall'enciclica *Divino afflante spiritu* di Pio XII e dalla costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.

Avendo così promosso o declassato, a seconda dei punti di vista, lo scienziato a teologo, il papa auspicò un approfondimento dell'esame del caso Galileo, che «nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano, rimuova le diffidenze che quel caso tuttora frappone, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo».

Nel 1981 fu dunque istituita una Commissione di studio del caso Galileo, i cui lavori furono ufficialmente chiusi dal discorso di Giovanni Paolo II del 1992. Oltre a ripetere il giudizio sul «sincero credente, più perspicace dei suoi avversari teologi», e a parlare del suo caso come di «una specie di mito, simbolo del preteso rifiuto del progresso scientifico da parte della Chiesa, oppure dell'oscurantismo dogmatico opposto alla libera ricerca della verità», il papa ne trasse due insegnamenti. Il primo, basato sugli sviluppi scientifici successivi, sarebbe che «spesso, al di là di due visioni parziali e contrastanti, esiste una visione più larga che entrambe le include e le supera». Il secondo basato sul motto del cardinal Baronio, sarebbe invece che «esistono due campi del sapere», e «le metodologie proprie di ciascuno permettono di mettere in evidenza aspetti diversi della realtà».

Inutile dire che si tratta, in entrambi i casi, di "pie" illusioni. Nel primo, perché le visioni scientifiche più larghe, come quella di Einstein esplicitamente citata dal papa, includono e superano quelle scientifiche più ristrette, ma non certo quelle religiose, che appartengono a un altro mondo. E nel secondo, perché, se non si vogliono stravolgere i significati delle parole, i vari aspetti della realtà sono e rimangono di pertinenza della fisica, e non della metafisica: che, religione compresa, è invece «un ramo della letteratura fantastica», secondo una felice espressione di Borges, nel senso che si interessa appunto di ciò che sta oltre la realtà, e non può dunque pretendere di avere alcunché da dire al riguardo.

L'unico modo in cui la Chiesa avrebbe potuto seriamente chiudere la contesa sarebbe stato confessare sinceramente e umilmente un'indebita e colpevole invasione di campo, ammettendo che Bellarmino e Clemente VIII furono i letterali assassini di un uomo innocente, Paolo V e Urbano VIII gli ottusi difensori di un'anacronistica superstizione, e Copernico, Bruno, Keplero e Galileo gli acuti alfieri di un futuristico pensiero, che si è storicamente rivelato come la sola impresa intellettuale in grado di fornire risposte sensate e coerenti alle domande sull'universo, la natura, la vita e l'uomo.

A onor del vero, durante il Concilio Vaticano II qualcuno aveva proposto di fare precisamente questo, o almeno vi si era avvicinato. Il vescovo di

Strasburgo Léon Arthur Elchinger, per esempio, che durante la discussione dell'autunno 1964 sulla *Gaudium et spes* dichiarò: «la riabilitazione di Galileo sarebbe da parte della Chiesa un'azione eloquente, realizzata con umiltà, ma giustamente».

Invece, quando nel 1981 il segretario di Stato Agostino Casaroli affidò al cardinal Gabriel-Marie Garrone l'incarico di presiedere la Commissione pontificia sul caso Galileo, precisò che «non di revisione di un processo si tratta o di riabilitazioni». E quando nel 1990 il cardinale Paul Poupard, subentrato a Garrone, propose al segretario di Stato di dichiarare formalmente concluso il lavoro della Commissione, lo fece proprio per «evitare il danno del prolungarsi di una situazione in cui taluni scienziati, saggisti, operatori di comunicazione sociale rimangano sempre in attesa di una clamorosa Dichiarazione solenne della Santa Sede che sopprima la controversa condanna del Sant'Uffizio del 1633».

Essendosi dunque deciso fin dagli inizi che non dovevano esserci revisioni del processo, revoche della sentenza, riabilitazioni del condannato, censure dei giudici e condanne dei mandanti, ovviamente non ci furono. Anzi, il cardinal Poupard riscrisse bellamente così la storia, nel discorso che precedette quello del papa: primo, nel 1616 Bellarmino aveva solo richiesto che «finché non ci fossero state prove della rotazione della Terra intorno al Sole, bisognava interpretare con molta circospezione i passi della Bibbia che dichiaravano la Terra immobile»; secondo, nel 1632 «Galileo non era riuscito a provare in maniera inconfutabile il doppio moto della Terra»; terzo, «nel 1741, di fronte alla prova ottica della rotazione della Terra intorno al Sole, Benedetto XIV fece concedere dal Sant'Uffizio l'*imprimatur* alla prima edizione delle *Opere complete* di Galileo».

L'unico «errore soggettivo di giudizio» che il cardinale ammise da parte della Chiesa fu che «i giudici di Galileo, incapaci di dissociare la fede da una cosmologia millenaria, credettero a torto che l'adozione della rivoluzione copernicana, peraltro non ancora definitivamente provata, fosse tale da far vacillare la tradizione cattolica e che era loro dovere il proibirne l'insegnamento».

Poiché, dal canto suo, anche il papa non andò oltre la «tragica incomprensione reciproca», non può stupire che queste timide ammissioni non siano riuscite a soddisfare non solo gli scettici, ma neppure gli stessi membri della Commissione pontificia. Primo fra tutti il responsabile della sua sezione scientifica, l'astronomo gesuita George Coyne, che ha diretto la Specola Vaticana per ventisette anni, e nel suo saggio *Il più recente tentativo della Chiesa di sfatare il mito di Galileo* (2005) ha dichiarato:

> I miti sono fondati su avvenimenti concreti. Nel caso di Galileo i fatti storici sono che un'ulteriore ricerca sul sistema copernicano gli fu impedita dal decreto del 1616 e fu poi condannata da organi ufficiali della Chiesa con l'approvazione dei papi regnanti. Questo, e non «una tragica incomprensione reciproca», sta all'origine del "mito" galileiano. [...] A uno scienziato rinomato come Galileo si sarebbe dovuto permettere di continuare le sue ricerche. Invece gli fu impedito da una dichiarazione ufficiale della Chiesa: la tragedia sta qui. E fino a quando non si affronterà questa tragedia con rigore storiografico, è praticamente certo che il "mito" persevererà.

8.3 EVOLUZIONISMO

L'evoluzionismo è uno dei pilastri della biologia moderna. Nelle sue linee essenziali è riconducibile all'opera di Charles Darwin (1809-82), che formulò la teoria dell'evoluzione delle specie animali e vegetali per selezione naturale, un meccanismo che agisce sulla variabilità dei caratteri genetici favorendo quelli che si adattano meglio all'ambiente (origine delle specie), e teorizzò la discendenza di tutti i primati, uomo compreso, da un antenato comune (origine dell'uomo). Darwin pubblicò queste teorie rispettivamente nei libri *L'origine delle specie* (1859) e *L'origine dell'uomo* (1871), che sono i suoi capolavori.

La teoria, che ha trovato un primo riscontro nelle leggi di Gregor Mendel sull'ereditarietà dei caratteri nel XIX secolo e la conferma nel XX con la scoperta del DNA e della sua variabilità, attribuisce a un misto di caso (le mutazioni genetiche) e di necessità (la selezione naturale) le vicissitudini degli organismi viventi. Non c'è dubbio che Darwin escludesse ogni tipo di teleologia ovvero finalità nella selezione naturale e nell'evoluzione.

Le opere di Darwin hanno inaugurato uno studio comparativo che ha esibito una miriade di argomenti ed esempi volti a dimostrare che l'uomo è simile agli animali, e gli animali sono simili all'uomo. In particolare, lo accomunano al vertebrati lo sviluppo embrionale e una serie di organi rudimentali: il coccige da codato, l'appendice da erbivoro e i canini da predatore, per esempio. Lo accomunano ai mammiferi superiori una serie di funzioni mentali, variamente sviluppate: le sensazioni, gli istinti, le emozioni, i sentimenti, gli affetti, la memoria, l'attenzione e addirittura il linguaggio e la ragione. Inoltre oggi sappiamo che l'uomo condivide con le scimmie antropomorfe la struttura fisica, la composizione dei tessuti, l'anatomia e buona parte della fisiologia. E con lo scimpanzé, sorprendentemente, addirittura il 98% del patrimonio genetico.

In ogni caso, il nostro posto nel mondo è assolutamente marginale. La vita esiste da circa quattro miliardi di anni, ma il genere *Homo* solo da pochi milioni, e la nostra sottospecie di *Sapiens Sapiens* da qualche decina di migliaia. Sono dunque la cosmologia e la biologia a giustificare l'atteggiamento di coloro che ritengono assurdo pensare che l'Essere supremo (sempre ammesso che esista) si debba impicciare dell'uomo, del suo piccolo mondo, delle sue preoccupazioni e dei suoi peccati.

Che l'evoluzionismo sia una delle spine nel fianco dei cristiani in generale e della Chiesa cattolica in particolare è dunque perfettamente comprensibile, visto che la teoria di Darwin ha rimpiazzato il progetto divino con la causalità naturale, e declassato l'uomo da grandiosa immagine del Creatore a modesta varietà della scimmia.

Fin dalla sua pubblicazione, *L'origine delle specie* sollevò furiose polemiche. La prima vide opposti, nel 1860, il biologo Thomas Huxley e il vescovo anglicano Samuel Wilberforce. E gli attacchi continuano ancor oggi, soprattutto da parte dei fondamentalisti protestanti. Quanto alla Chiesa cattolica, bisogna darle atto di essere stata più cauta e meno ottusa, almeno in tempi recenti, anche se essa non è mai arrivata ad accettare completamente la teoria.

Nel 1950 Pio XII dedicò l'enciclica *Humani Generis* a correggere «alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica». Una delle quali, appunto, era il fatto che «alcuni, senza prudenza

né discernimento, ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose il sistema evoluzionistico, pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali».

L'enciclica non proibì che l'evoluzionismo fosse «oggetto di ricerche e di discussioni», ma stabilì che «questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa». Una posizione, questa, che oggi è stata fatta propria dai fondamentalisti statunitensi, che pretendono di affiancare all'evoluzionismo, nell'insegnamento scolastico, un creazionismo esplicito o mascherato. In ogni caso, e in maniera da lasciare sicuramente perplesso uno scienziato, Pio XII dichiarò esplicitamente che «i fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla Terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori». E aggiunse altrettanto esplicitamente che il peccato originale fu «veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente».

In altre parole, almeno secondo il papa di allora, il racconto del *Genesi* va preso in senso letterale e non metaforico, e costituisce una testimonianza storica e non mitologica dell'origine dell'umanità. Per ottimi motivi, d'altronde: senza caduta e senza peccato originale, infatti, non avrebbe senso che Dio mandasse suo Figlio a redimere l'umanità; e senza incarnazione e redenzione, non avrebbe senso neppure la Chiesa.

Non stupisce, dunque, che questa posizione rimanga valida anche per i papi di ora, e sia stata ribadita dal *Catechismo* promulgato nel 1992 da Giovanni Paolo II. In particolare, gli articoli 7 e 75 del *Compendio*, pubblicato pochi mesi dopo l'elezione di Benedetto XVI e da lui stesso curato, parlano esplicitamente di Adamo ed Eva come dei «progenitori a cui Dio si manifesta fin dal principio». E del fatto che con la loro disobbedienza essi «hanno perduto, per sé e per tutti i loro discendenti, la grazia originale».

Giovanni Paolo II compì comunque un significativo passo avanti nell'evoluzione della percezione cattolica dell'evoluzionismo, in un discorso del 1996 ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze. In quell'occasione egli affermò infatti che «circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'enciclica *Humani Generis*, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi».

Anche se subito dopo aggiunse che «più che *della* teoria dell'evoluzione, conviene parlare *delle* teorie dell'evoluzione», al plurale. E che quelle di esse che «considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo». Detto altrimenti, la fumata bianca per *L'origine delle specie* veniva compensata da una fumata nera per *L'origine dell'uomo*.

Joseph Ratzinger intervenne nella questione come presidente della Commissione Teologica Internazionale che si riunì dal 2000 al 2002. Essa elaborò un documento su *La persona umana creata a immagine di Dio* in cui si dichiarava:

> Una compagine sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo segnala le evidenze di un disegno (per esempio, nelle strut-

> ture biologiche che mostrano una complessità specifica) che secondo loro non può essere spiegato in termini di un processo puramente contingente, e che è stato ignorato o mal interpretato dai neodarwinisti.

Questa si configurava, senza mezzi termini, come una presa di posizione a favore di quella moderna forma di creazionismo che va sotto il nome di Disegno Intelligente. Non solo per l'esplicito uso del termine «disegno». Ma anche, e soprattutto, per il riferimento al concetto di «complessità specifica» che, insieme a quello di «complessità irriducibile», costituisce appunto uno dei cardini di questo neo-creazionismo.

La reazione della Chiesa di fronte all'evoluzionismo fa toccare con mano la capacità di adattamento (o, per meglio dire, l'abilità manipolatrice) della sua dottrina. Dopo le condanne iniziali, via via che le prove a sostegno della teoria darwiniana s'infittivano, la Chiesa ha aggiustato progressivamente la posizione fino ad attestarsi nelle retrovie del «disegno intelligente», ovvero: sì all'evoluzione progressiva degli esseri viventi, però guidata da una mano provvidenziale, da un «progettista». Se il racconto del *Genesi* esce barcollando dalla teoria dell'evoluzione, con questa scappatoia Dio non scompare. Contro una tattica siffatta il pensiero razionale è destinato a perdere sempre, poiché il bersaglio si sposta e non si sa mai bene a che cosa si debba obiettare. Si tratta, in poche parole, dell'esatto contrario della scienza, che è chiamata a formulare ipotesi con una precisione sufficiente a poterle confermare o falsificare.

Il documento della Commissione intendeva probabilmente intervenire nel dibattito statunitense, che vedeva contrapposti creazionisti religiosi ed evoluzionisti scientifici. Nel 1987 la Corte Suprema aveva infatti proibito l'insegnamento del creazionismo nelle scuole pubbliche, sulla base del principio di separazione fra Stato e Chiesa. E il Disegno Intelligente era stato inventato qualche anno dopo, come versione parascientifica del creazionismo, nel tentativo di superare le obiezioni al suo insegnamento al fianco dell'evoluzionismo.

Nel 2005 ci fu una singolare convergenza di eventi al riguardo. Il provveditorato agli Studi di Dover, in Pennsylvania, decise che nelle scuole del suo distretto si sarebbe dovuta leggere, nelle ore di scienze, una dichiarazione a favore del Disegno Intelligente. I genitori di alcuni studenti citarono il provveditorato in giudizio. E nel processo che si svolse in autunno il tribunale federale diede loro ragione, stabilendo che il Disegno Intelligente era solo «un'opinione religiosa, un ribattezzamento del creazionismo e non una teoria scientifica».

Prima del processo, però, il cardinale Christoph von Schönborn, arcivescovo di Vienna ed estensore del *Catechismo*, era entrato nel dibattito, dichiarando che il «vago e secondario» discorso del 1996 di Giovanni Paolo II era stato frainteso come «un'accettazione, o almeno un'acquiescenza» del darwinismo da parte della Chiesa. Questa invece, secondo il cardinale, «proclama che mediante la luce della ragione l'intelletto umano può discernere facilmente e chiaramente uno scopo e un progetto nel mondo naturale, compreso quello delle cose viventi». E stabilisce che «l'evoluzione nel senso di un processo, non guidato e non pianificato, consistente di variazioni casuali e selezione naturale, non è vera». Schönborg chiamava Benedetto XVI in causa citando questo passo del suo *Discorso di incoronazione* del 2005:

> Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario.

Il cardinale concludeva il suo intervento promettendo che «la Chiesa tornerà a difendere la ragione umana, proclamando che l'immanente disegno così evidente nella natura è reale, e che le teorie che cercano di rimuoverlo in termini di caso e necessità non sono affatto scientifiche, bensì abdicazioni dell'intelligenza umana».

A contrastare questa semi-ufficiale discesa in campo della Chiesa a favore del Disegno Intelligente accorse lo scienziato gesuita George Coyne, da ventisette anni direttore della Specola Vaticana e ispiratore del discorso incriminato di Giovanni Paolo II. Coyne criticò «l'infondata e irritante paura della Chiesa, che un universo in evoluzione attraverso mutazioni genetiche casuali e selezione naturale debba per forza sottrarsi al dominio di Dio», così come «la sfortunata interpretazione fondamentalista del creazionismo del *Genesi*».

Lo scontro fra le due fazioni si risolse l'anno dopo, nel 2006. Benedetto XVI licenziò il suo astronomo a causa del dibattito sull'evoluzione (benché la decisione fosse diplomaticamente presentata come un pensionamento dovuto a ragioni di salute). Il papa specificò che parteggiava per il Disegno Intelligente, tacciato da Coyne di essere soltanto «un movimento religioso ma non scientifico, benché pretenda di esserlo».

Pochi giorni dopo, Benedetto XVI incontrò Schönborn a Castelgandolfo per un *meeting* sul tema *Creazione ed evoluzione* e gli si rivolse dichiarando:

> Ho l'impressione che sia stata la provvidenza che ti ha indotto [...] a rendere di nuovo pubblico questo tema e a indicare dove stiano le questioni: che non si tratta di decidersi né per un creazionismo, che si chiude sostanzialmente alla scienza, né per una teoria dell'evoluzione che dissimula i propri vuoti o lacune e non vuole vedere le questioni che tra valicano le possibilità del metodo delle scienze naturali. Si tratta piuttosto di questa interazione fra diverse dimensioni della ragione, in cui si schiude anche la via alla fede.

È inutile riportare nel dettaglio l'elenco di obiezioni all'evoluzionismo che Benedetto XVI e Schönborn si sono scambiati nell'occasione. Basterà ricordare che alcune, come quella che «ci sono dei "salti"», erano già state poste e risposte un secolo e mezzo prima dallo stesso Darwin, nel suo libro *L'origine delle specie*.

È il destino delle grandi teorie scientifiche, quello di essere avversate e criticate da coloro che non le conoscono.

9 EXCURSUS ANTROPOLOGICO: «CONTRO NATURA»?

Negli ultimi anni, in Italia, si è aperto un dibattito culturale e politico sulla possibilità di riconoscimento civile delle unioni o delle forme di convivenza che per qualche aspetto non coincidono con la famiglia "normalmente" intesa, e Benedetto XVI è intervenuto, e spesso interviene, su questo tema con argomenti che meritano, prima di essere accettati o rifiutati, una riflessione adeguata.

Questo capitolo affronta il problema dal punto di vista dell'antropologia culturale, disciplina che ha per oggetto lo studio scientifico delle differenze culturali tra gruppi di umani. Anticipo la conclusione: l'insegnamento della Chiesa cattolica è in contrasto con i contenuti dell'antropologia culturale; a sentire le parole di Benedetto XVI, questo tipo di sapere dovrebbe risultare non solo sgradito, ma inaccettabile, una prospettiva da combattere e possibilmente debellare, e questo perché sarebbe esempio di pericoloso relativismo, mentre in realtà è solo un modo di prendere atto di situazioni di pluralismo che contraddistinguono tanti aspetti della vita degli esseri umani.

9.1 NATURA E CULTURA. ASSOLUTO E RELATIVO

È difficile stabilire se annoverare Blaise Pascal (1623-62) tra gli uomini di fede o i relativisti: forse è stato l'uno e l'altro. Sta di fatto che, in pieno Seicento, Pascal sosteneva che, per quanto riguarda lo studio dell'uomo, non si può cercare in esso «né sicurezza, né stabilità» (Pascal, 1669). Su questo, Pascal presenta una visione opposta a quella di René Descartes (1596-1650), per cui dopo il viaggio tra i costumi si può raggiungere la natura umana, lo strato della «roccia» sotto la sabbia, il luogo della sicurezza e della stabilità (Descartes, 1637). Per Pascal l'esito del viaggio è diametralmente opposto: «Ho visto tutti i Paesi e gli uomini cambiare; e così, dopo molti cambiamenti di giudizio nei confronti della vera giustizia, mi sono convinto che la nostra natura non è se non continuo mutamento». Pascal esprime un dubbio che caratterizza tutta la sua antropologia: «Ho una gran paura che la natura umana sia anch'essa un primo costume, così come il costume è una seconda natura. Il costume è la nostra natura» (Pascal, 1669).

Nella questione della natura umana, Benedetto XVI sta senza dubbio dalla parte di Descartes. In un discorso del 2007 troviamo scritto:

> Nell'attuale momento storico e di fronte alle molte sfide che lo segnano, l'Unione Europea, per essere valida garante dello Stato di diritto ed efficace promotrice di valori universali, non può non riconoscere con chiarezza l'esistenza certa di una natura umana stabile e permanente, fonte di diritti comuni a tutti gli individui, compresi coloro stessi che li negano (Ratzinger, 2007).

Ci troviamo di fronte a un bivio: c'è chi sostiene l'«esistenza certa» della natura umana, «stabile» e «permanente» (Descartes e Benedetto XVI) e

chi invece ritiene che la natura umana sia fatta di costumi, quindi di cose fluttuanti, mutevoli, contraddittorie (Pascal e prima di lui Montaigne, e tutti i relativisti, antichi e moderni). Chiamiamo queste concezioni opposte *prospettiva relativistica* (quella di Pascal) e *prospettiva antirelativistica* (quella di Descartes e Benedetto XVI). Chi ha ragione?

Il nostro discorso vuole mostrare la plausibilità della prospettiva relativistica. La prima argomentazione a suo favore può essere formulata nel modo seguente: se esiste davvero una natura umana, stabile e permanente come la roccia, come mai gli esseri umani non l'hanno ancora scoperta? Questa ricerca, protrattasi ormai per millenni, ha forse chiarito in maniera definitiva la natura dell'anima o della realtà? «La ragione», sostiene Pascal, «è abbastanza ragionevole da confessare che non ha ancora trovato nulla di sicuro» (Pascal, 1669). E noi possiamo aggiungere: chi invece è sicuro di avere trovato la natura umana, è in grado di farsi avanti e di esporla con qualche formula sintetica? Inoltre, c'è forse accordo su come è fatta la natura umana fra tutti coloro che pretendono di averla scoperta? È la stessa natura umana quella dei pensatori del Seicento e quella che hanno in mente i suoi sostenitori di oggi? Pare che ciò che li unisce sia non l'idea di come è fatta (per esempio, fatta di ragione o di istinto, di aggressività o di amore?), ma la convinzione della sua «esistenza certa» (Benedetto XVI). Su questo punto, i sostenitori della prospettiva relativistica hanno il vantaggio di poter spiegare il disorientamento, la diversità delle concezioni e delle scelte: se la natura umana è effettivamente qualcosa di fluido e mutevole (come lo sono i costumi o la cultura), si comprende assai meglio perché gli uomini non siano in grado di pervenire in antropologia a una verità certa.

La prospettiva relativistica fa assurgere l'incertezza a una condizione naturale dell'uomo: per natura gli esseri umani brancolano nel buio, perché non dispongono di una natura umana stabile, certa, permanente. La prospettiva antirelativistica spiega invece il brancolamento nel buio come causato da ignoranza, da superstizione, dal prevalere dei costumi sull'uso della ragione. I costumi sono fattori di cecità; però non si capisce bene perché siano tanto persistenti, in presenza dell'«esistenza certa» di una natura umana stabile e permanente. Eppure, se esiste davvero questa natura umana, perché mai i costumi? Accanto oppure oltre la natura umana (fattore di stabilità e di ordine), ci deve'essere allora qualche altro fattore, che spieghi come mai gli esseri umani si siano lasciati dominare, per quasi tutta la loro storia, dai loro costumi strani e bizzarri, un fattore da cui soltanto alcuni privilegiati (alcuni uomini, alcune società o alcune religioni) sarebbero stati in grado di liberarsi.

La prospettiva di Descartes e Benedetto XVI compie infatti una separazione di non poco conto nell'umanità: da una parte gli illuminati, coloro che affermano di aver finalmente scoperto la natura umana, dall'altra coloro che ancora brancolano nel buio e che inevitabilmente hanno bisogno dell'aiuto dei primi. Vengono fuori, come si vede, due forme di umanità, con diversi meriti, privilegi, destini e ruoli gerarchici: gli illuminati possono vantare la propria verità e dunque la propria superiorità a confronto dell'ignoranza dei non illuminati, che inevitabilmente richiede non di essere mantenuta, ma soltanto eliminata. La prospettiva relativistica riconosce invece nell'incertezza la condizione generale dell'umanità: non solo gli altri, ma anche «noi»,

come dice Pascal, «voghiamo in un vasto mare, sempre incerti e fluttuanti» (Pascal, 1669). Non ci sono forme diverse e separate di umanità: tutti tentano di ormeggiare da qualche parte, di fissarsi su qualche punto; e tutti vedono i propri appigli sfuggire di mano, «in un'eterna fuga». Non vi è la verità di alcuni e l'ignoranza degli altri, la superiorità dei primi e l'inferiorità dei secondi, il destino di guida degli illuminati e il destino di seguaci dei non illuminati: vi è invece una comune e condivisa condizione di precarietà. È il rispetto e la reciproca comprensione l'atteggiamento che più si addice alla prospettiva relativistica: in quel «vasto mare» siamo nella stessa barca, o in barche molto simili.

Il vantaggio della prospettiva relativistica è nettamente visibile sul piano antropologico e su quello dei rapporti interculturali: ciò che emerge è infatti un atteggiamento di comunicazione, di reciproco interesse, rispetto e comprensione. La prospettiva antirelativistica impone invece una netta separazione tra forme di umanità diverse e opposte, secondo uno schema gerarchico fondato su una pretesa di verità e di pienezza da un lato (gli illuminati) e un'ammissione di indigenza e di bisogno dall'altro (i non illuminati), rendendo quindi impossibile o senza senso un percorso antropologico che si inoltri nel mare dell'ignoranza.

Su questi temi Pascal è grande debitore di Michel de Montaigne (1533-92), che scrive:

> Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione. Ma il principale effetto della sua potenza è che essa [la consuetudine, il costume, dunque la cultura] ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali. Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine [costume, cultura particolare] lo si giudica fuori dei cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più (Montaigne, 1580).

Un brano di questo genere è senza dubbio fumo negli occhi per gli antirelativisti dei nostri giorni, Benedetto XVI compreso.

Montaigne rileva innanzitutto l'esistenza di un insieme di idee e pratiche (opinioni e costumi) socialmente diffuse e condivise: questa è la condizione in cui di norma gli individui nascono e crescono. Poi sostiene che tali idee e pratiche (la *cultura*, direbbero oggi gli antropologi) sono di solito oggetto non solo di condivisione, ma anche di approvazione e di consenso. A questo punto si registra però un salto su un altro piano: per Montaigne «le idee comuni», socialmente condivise, «che vediamo aver credito intorno a noi» e che abbiamo ormai incorporate, non sono più semplicemente «nostre» idee, di «noi» che viviamo in questo specifico e particolare angolo di mondo, ma le trasformiamo in idee «generali e naturali». Montaigne aggiunge un altro

elemento nel quadro di questa generalizzazione che fa leva sul concetto di natura: il tema della *ragione*. Le idee comuni e culturali vengono generalizzate non solo in quanto naturali, derivanti dalla natura, ma anche in quanto razionali, prodotte dalla ragione.

La generalizzazione ottenuta mediante il ricorso alla natura e alla ragione presenta inevitabilmente un risvolto esterno: essa concerne non soltanto «noi», ma anche gli «altri», e nei confronti degli altri sviluppa un atteggiamento di assimilazione oppure di separazione e di rigetto. I criteri della naturalità e della razionalità conferiscono una forza invincibile alla cultura che li proclama per sé stessa: ne fanno una "super-potenza", che esige che le altre culture cessino di rimanere tali, cioè mondi diversi con i loro costumi e le loro tradizioni. Se le nostre idee e i nostri costumi sono stati stabilizzati in modo tanto potente e generale, così da acquisire lo statuto di leggi naturali e di strutture razionali, è inevitabile, come sostiene Montaigne, che «quello che è fuori dei cardini della [nostra] consuetudine [ovvero della nostra cultura], lo si giudichi fuori dei cardini della ragione». Il commento di Montaigne è noto e inequivocabile: «Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più».

Stabilizzare in questo modo la propria cultura significa infatti produrre montagne di *scarti di umanità*: in questo sta l'irragionevolezza denunciata da Montaigne. «Noi razionali e naturali» ci presentiamo come il concentrato più nobile dell'umanità: noi siamo i rappresentanti dell'umanità piena e autentica. Gli altri sono fuori della ragione e persino fuori della natura, anzi «contro natura», un ammasso di culture e di costumi senza senso, rappresentanti di un'umanità inferiore, che occorre educare (se siamo buoni e tolleranti), allontanare o sterminare (se siamo meno buoni e intolleranti). Montaigne sapeva tutto questo, avendo denunciato i massacri delle Americhe (e con Montaigne siamo solo nella seconda metà del Cinquecento). Quanti crimini contro l'umanità e contro la ragionevolezza dovranno essere compiuti perché anche altri si rendano conto che una stabilizzazione dei propri costumi mediante la rivendicazione per sé della natura e della ragione universale è un'operazione pericolosa e iniqua?

9.2 FAMIGLIA «NATURALE»?

Tutti coloro che sostengono la naturalità della famiglia quasi inevitabilmente ritengono che esista un unico tipo di famiglia (per lo più quello presente nella propria società). Il ricorso alla natura ha il significato di privilegiare un tipo di famiglia a scapito di tutti gli altri: e questo avviene o ignorando l'esistenza di altri tipi, o degradandoli a forme spurie, inautentiche, innaturali.

Gli antropologi, però, sanno bene che la famiglia (qualunque tipo di famiglia) è il prodotto di interventi, dunque di scelte, anche se facciamo di tutto per mascherare gli interventi e occultare le scelte. La nostra non ha da essere una famiglia "costruita", come tutte le altre famiglie, frutto di scelte e di compromessi; è invece un dato naturale, qualcosa che ci è stato dato o abbiamo appreso dalla natura. Operiamo una doppia finzione: fingiamo la nostra famiglia, nel senso che la modelliamo con le nostre scelte (o la lasciamo modellare da schemi culturali, da eventi storici, da circostanze sociali) e fingiamo che il modellamento non vi sia stato. Perché mai? La risposta,

per gli antropologi, è nota: per una questione di stabilità. Naturalizzare la nostra famiglia è una modalità di stabilizzazione del nostro vivere sociale, ed è anche un sottrarre un momento decisivo del nostro essere o meglio divenire umani da confronti più o meno fastidiosi, da contestazioni pericolose e inquietanti, che possono mettere in discussione le nostre scelte. La scelta in quanto tale è tenuta nascosta, camuffata, negata, e ciò allo scopo di attenuare il senso di precarietà che inevitabilmente inerisce ai fenomeni culturali. Scopo degli antropologi culturali è il percorso inverso: se i «noi» si ingegnano a "naturalizzare", a far apparire come naturale ciò che invece è culturale, a celare dunque le scelte che sono state fatte, gli antropologi provvedono invece a "denaturalizzare", a far emergere le scelte, e dunque la cultura, in ciò che viene presentato come naturale, necessario, inevitabile, suggerito dalla natura, se non addirittura imposto da Dio.

9.2.1 *La «nostra» famiglia*

Per noi italiani, che la famiglia (monogamica ed eterosessuale) sia una realtà «naturale» è addirittura scritto nella Costituzione. L'articolo 29 infatti recita:

> La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio. Il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare.

Il testo presentato dalla Commissione dei 75 (una commissione speciale, composta da 75 membri dell'Assemblea costituente, incaricata di elaborare e proporre il progetto di Costituzione repubblicana) alla presidenza dell'Assemblea costituente nel 1947 era, sul punto della naturalità, ancora più netto. L'articolo 23 cominciava infatti in questo modo: «La famiglia è una società naturale», mentre l'articolo 24 parlava inequivocabilmente, oltre che di «unità della famiglia», di «indissolubilità del matrimonio». Il passaggio dal testo della Commissione a quello poi approvato dall'Assemblea costituente registra dunque un'attenuazione di certi caratteri: scompare, con un emendamento votato con una maggioranza di soli tre voti (Terracini, 1978), l'indissolubilità del matrimonio, e il concetto di naturalità della famiglia, pur mantenuto, non è più così evidenziato come nel testo originario. Dall'esame degli emendamenti non approvati, decaduti o ritirati (Cerizza, 1979), si rileva pure come alcuni avessero voluto eliminare la caratteristica della naturalità, proponendo di iniziare l'articolo in questo modo: «La famiglia è un'istituzione morale» (non una società naturale). Ma tant'è: l'idea della famiglia come società naturale è rimasta, ed è ora ripresa e fatta valere con particolare vigore, soprattutto da parte cattolica.

Il principio della naturalità e dell'unicità della famiglia attrae tutti coloro che vogliono ergersi come difensori accaniti dell'istituto familiare, soprattutto se alla base dei loro discorsi pongono il tema dell'indissolubilità del vincolo coniugale e se intendono tale indissolubilità come un effetto non della volontà o di un impegno degli individui, ma come un prodotto dell'intervento divino («quello che Dio ha congiunto l'uomo non separi», *Matteo* 19,

6). Una variante di questo tema consiste nell'affermare che nella nostra società non possono essere concepite e ammesse altre soluzioni familiari, oltre a quelle della famiglia monogamica ed eterosessuale, a proposito delle proposte di regolarizzazione di unioni di fatto avanzate in Italia dal governo Prodi (2007).

In uno striscione innalzato tra la folla accorsa al *Family Day* (una manifestazione di orientamento cattolico avvenuta il 12 maggio 2007 a Roma, in difesa della «famiglia fondata sull'unione stabile di un uomo e una donna, aperta a un'ordinata generazione naturale, dove i figli nascono e crescono in una comunità d'amore e di vita, da cui possono attendersi un'educazione civile, morale e religiosa») si leggeva: «La famiglia solo secondo natura». La data del 12 maggio 2007 fu scelta a mo' di risposta, dopo trentatré anni, al referendum (12 maggio 1974) che aveva confermato l'introduzione del divorzio in Italia. Giovanni Paolo II aveva più volte sottolineato «le conseguenze devastanti del divorzio», mentre Benedetto XVI lamenta che «viene attaccata impunemente la santità del matrimonio e della famiglia» e che «si diffonde la ferita del divorzio e delle libere unioni». Da parte cattolica, o perlomeno da parte delle massime autorità cattoliche (come i due papi citati prima) e dei movimenti confluiti nel *Family Day*, si ritiene di dover ripristinare nella sua pienezza il senso della naturalità della famiglia, eliminando «la ferita del divorzio e delle libere unioni». Il divorzio e le libere unioni non si configurerebbero infatti come modifiche di un istituto storico, formatosi socialmente, ma come lesioni di una struttura naturale, che, come afferma Benedetto XVI, «ha la sua stabilità per l'ordinamento divino». Scardinare la famiglia mediante il divorzio e le unioni libere significa attentare più generalmente a tutto un ordine sociale, fondato sulla natura e che però viene disvelato soltanto dall'insegnamento della Chiesa; scardinare la famiglia naturale, è stato detto, significa andare verso «una società infernale».

C'è da chiedersi se una società infernale non sia quella che, facendo leva sulla naturalità o (forse sarebbe meglio dire, a questo punto) sulla sacralità della famiglia e sull'indissolubilità del matrimonio, vincola per sempre due individui, del tutto a prescindere dalle loro vicende personali e terrene. E c'è da chiedersi quale tipo di riflessione antropologica possa sostenere la tesi che si legge nell'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI (2007), in cui troviamo scritto:

> Il legame fedele, indissolubile ed esclusivo che unisce Cristo e la Chiesa, e che trova espressione sacramentale nell'Eucaristia, si incontra con il dato antropologico originario per cui l'uomo deve essere unito in modo definitivo a una sola donna e viceversa.

È davvero un «dato antropologico originario» quello secondo cui l'unione matrimoniale esprime un legame «definitivo» con una sola donna o con un solo uomo? Se è un «dato», perché mai vi è un «deve»? Il documento prosegue evocando la poligamia, dove si ha l'unione di un uomo con più donne (poliginia) o di una donna con più uomini (poliandria). Che cosa è più originario: il «dato antropologico» per cui si «deve» avere un legame monogamico oppure la pratica, molto diffusa nelle società umane, di matrimoni poligamici?

Si noti che sia per il cristianesimo sia per l'Islām c'è un Dio che osserva e che controlla quanto fanno gli uomini in tema di matrimoni. Ma il Dio dei cristiani e il Dio dei musulmani impartiscono ordini diversi. E se invece, come del resto avevano sostenuto Lutero e Calvino, il matrimonio fosse una faccenda puramente umana?

9.2.2 *Viaggio fra i tipi di famiglia*

Non è questione di schierarsi (anche se nella nostra vita alla fine scegliamo). Il senso del nostro discorso non consiste nel sostenere che un tipo di famiglia è migliore dell'altro, ma nel tener conto di quanti tipi di modelli e soluzioni familiari esistono nel mondo. E questo ci aiuta a scegliere in maniera più avveduta; ci aiuta molto di più che non l'atteggiamento di ostinazione cui cui si continua a sostenere che la nostra famiglia è proprio quella «giusta», in quanto universale e naturale.

Un qualsiasi manuale di antropologia, pressoché obbligato a illustrare i diversi tipi di famiglia, afferma che la maggioranza delle società al mondo ammette la poligamia (Remotti, 2008). Questa è opinione consolidata tra gli antropologi: nelle culture umane, è la monogamia che è rara, mentre è comune la poligamia. Talvolta, si ha quasi l'impressione che si tratti di un ritornello: la poligamia (soprattutto nella versione poliginica) conosce una grande diffusione sotto il profilo antropologico.

Gli antropologi sanno bene che al modello di *famiglia nucleare* (composta da una sola unità coniugale), cellula fondamentale del tessuto sociale occidentale, si affiancano molti altri modelli familiari, basati su equilibri domestici strutturalmente diversi ma altrettanto funzionali alle esigenze delle culture e delle religioni che li pongono in essere. Esistono per esempio la famiglia *estesa* o *consanguinea* (formata da una sola unità coniugale e uno o più parenti conviventi), la famiglia *multipla* (formata da due o più unità coniugali), la famiglia *poliginica* (unione di un uomo con più mogli), quella *poliandrica* (unione di una donna con più mariti), quella *poliginandrica* (quando vi sono più madri e padri conviventi), *monogenitoriale* (composta da un solo genitore e dai suoi figli, generati o adottati), eccetera. In altre parole, nel mondo *non c'è un unico tipo di famiglia*, ma si registra una grande varietà di soluzioni che le società umane offrono da un punto di vista storico ed etnologico.

Riconosciuta la molteplicità dei tipi di famiglia, si può avanzare l'idea che esista comunque una famiglia più importante delle altre, vuoi perché considerata come naturale, più aderente alle caratteristiche e ai bisogni della natura umana, vuoi perché concepita come fondamentale, cioè come una sorta di atomo sociale onnipresente nella composizione di famiglie più ampie, vuoi perché immaginata come una sorta di conquista cui la storia dell'umanità perviene nel corso del suo progresso, nello stadio culminante della civiltà, comunque poi questa venga intesa. Ebbene, l'antropologia ha da tempo rinunciato alla ricerca di un "nocciolo irriducibile" della famiglia, inteso come un *quid* sostanziale (fatto di rapporti e di funzioni elementari) la cui presenza fornisca in modo inequivocabile la definizione della famiglia, mostrando come questa ricerca sia un'operazione arbitraria, con l'enorme svantaggio epistemologico di sbattere fuori dal recinto *famiglia* una serie di

soluzioni, trattate come anomalie, errori ed eccezioni, che invece esigono di essere prese in considerazione sotto il profilo antropologico. In ultima analisi, nel campo di studio antropologico della famiglia emerge una molteplicità non controllabile.

9.3 PICCOLA FAMIGLIA NATURALE, GRANDE FAMIGLIA SPIRITUALE

Gli antropologi non solo hanno smentito la tesi dell'universalità e della naturalità della famiglia coniugale, ma ne hanno messo in evidenza gli svantaggi sul piano sociale. «Data la fragilità della loro composizione», infatti, la famiglie coniugali «sono limitate nelle dimensioni e finiscono con la morte dei partner originari, e sono quindi incapaci di provvedere adeguatamente, per esempio, alla cura degli anziani e alla protezione degli interessi dei suoi membri», scrive l'antropologo Ralph Linton (1699). La famiglia coniugale è «un gruppo che si auto-liquida», sostiene il sociologo Talcott Parsons (1954), e lo storico Peter Laslett (1954), a propria volta, ha messo in evidenza la fragilità di questo tipo di famiglia a confronto della ben più solida famiglia estesa mediterranea. La famiglia nucleare è la famiglia instabile per eccellenza, quella che rispetto ad altri tipi di strutture familiari svela tutta la sua limitatezza.

Perché allora, da parte cattolica, imporre la famiglia nucleare? La Chiesa dice che la famiglia nucleare è il modello dettato dalla natura. Ma se su questa convinzione c'è da nutrire, giustamente, qualche dubbio, rimane il problema del perché si voglia preferire la famiglia nucleare a tutte le altre possibili forme. C'è forse una qualche connessione tra la fragilità, la temporalità, l'instabilità della famiglia nucleare e i poteri soverchianti, e totalizzanti, che la vogliono imporre? Forse sì.

Il fatto è che per "salvarsi" dall'instabilità della famiglia nucleare occorre "qualcosa" di molto diverso da una semplice famiglia, quale si incontra nella quotidianità della vita sociale. Questo "qualcosa", da parte cattolica, è la Chiesa. Sfrondando certi aspetti e aggiungendone altri, si ottiene una famiglia strutturalmente diversa. Che cosa si sfronda? Innanzitutto, i rapporti sessuali e i processi della creazione biologica. Paolo di Tarso aveva accentuato questa scelta ascetica: «è meglio per un uomo non toccare donna», e più avanti soggiunge: «vorrei che tutti fossero come me», ovvero non sposato e in grado di astenersi dal sesso; ma non tutti hanno questo «dono di dio», per cui «è meglio sposarsi che ardere di concupiscenza» (*1 Corinzi* 7, 1-9: un compromesso, come si vede, che degrada la famiglia a una condizione inferiore rispetto al celibato). A una famiglia da cui si eliminano i rapporti sessuali e procreativi rimangono i rapporti di consanguineità. E infatti in questo modo la comunità (il «noi») dei cristiani viene fin da subito immaginata: cioè una comunità di «fratelli», i «fratelli in Cristo». L'unione tra fratelli nella Chiesa dà luogo a una «coesione perfetta». Lo svuotamento della consanguineità biologica è compensato da una comunione spirituale, teologica e antropologica insieme.

Poste a confronto, la comunità dei fratelli in Cristo da un lato e la famiglia «naturale» dall'altro danno luogo a un rapporto gerarchico. Le famiglie in cui capita di nascere sono caduche, destinate a scomparire, esposte alle divisioni, alle lacerazioni, ai contrasti; sono fragili costruzioni umane. Al

contrario, la comunità dei fratelli in Cristo, la Chiesa, non ha soltanto una capacità di durare nel tempo, ma in quanto prefigurazione del regno di Dio ha dalla sua l'eternità. L'instabilità è ciò che caratterizza l'umana famiglia «naturale», mentre la Chiesa si configura come il massimo della stabilità. Tutto ciò si ottiene andando oltre i legami naturali e facendo della Chiesa una famiglia in cui i legami fraterni, i legami filiali e persino i legami coniugali sono fondati sulla presenza immanente di Dio. È questa unione tra Dio e gli uomini che davvero conta.

Con l'istituzione di un indiscutibile rapporto gerarchico si capisce forse anche come mai la Chiesa, la grande famiglia spirituale, privilegi la piccola famiglia, la famiglia nucleare, pur così instabile e precaria. La risposta è nella stabilità (una stabilità eterna) che la grande famiglia ecclesiale garantisce e nel rapporto di netta superiorità che essa dimostra "dall'alto" del suo insegnamento. Sotto il profilo storico e antropologico, la Chiesa cattolica ha sempre preferito sostituire la propria parentela spirituale ai più ampi legami della cosiddetta *parentela naturale*, combattendo (si pensi alle società africane, per esempio) il culto degli antenati e i clan, cioè quei gruppi parentali e domestici, famiglie estese, che avrebbero potuto competere sul piano e della stabilità e della durata (non certo su quello dell'eternità).

Quando dunque la Chiesa evoca la famiglia naturale, fa valere uno schema gerarchico, in cui essa si identifica e che è alla base del suo potere. La Chiesa si colloca sul piano alto di questo schema, a un livello di netta superiorità istituzionale, da cui nascono il suo potere e la sua autorità sul livello inferiore.

Si capisce, allora, come la Chiesa non risulti scalfita da argomentazioni come quelle contenute in (Anonimo, 2006a), dove si fa rilevare la stranezza che «tante certezze in materia di sessualità provengono da anziani signori dai gusti spesso indefiniti, immancabilmente avvolti in gonne lunghe, tenuti per voto a non conoscere la donna, a non praticare, procreare e amare». Le certezze in materia di sessualità e di famiglia provengono infatti dalla convinzione di essere sul piano di una famiglia in cui si coabita e ci si unisce a Dio e al suo sapere. Cosa possono mai sapere gli uomini che rimangono al livello della «famiglia naturale»?

La famiglia naturale c'è, e occorre che ci sia, perché ci sia la società, ma anche perché in tal modo la famiglia soprannaturale possa esplicare tutto il suo potere e tutta la sua autorità, occupandosi e prendendosi cura di ciò che si trova sulla terra. In quanto «famiglia», la Chiesa ritiene infatti di potersi occupare dei problemi della famiglia naturale; e in quanto famiglia soprannaturale ritiene che le sue direttive siano dotate di una certezza la cui garanzia proviene dalla sua intimità con Dio. È "dall'alto" di questo sapere che la Chiesa si occupa delle famiglie che stanno "in basso", e se ne occupa sia sotto il profilo concettuale e teorico, asserendo come deve essere strutturata la famiglia, sia sotto il profilo rituale e organizzativo, mediante il sacramento del matrimonio, sia sotto il profilo umanitario, venendo in soccorso, con le organizzazioni di solidarietà tipiche del cattolicesimo, alle famiglie bisognose. Tutt'altro che da sottovalutare questo aspetto della solidarietà; ma dal punto di vista istituzionale non è certo tale da porre in discussione lo schema gerarchico che vede "in alto" una famiglia perfetta, non bisognosa, e "in basso" le famiglie imperfette, quelle meramente umane, prede dei bisogni

naturali, delle ristrettezze economiche, spesso distrutte dalle condizioni di degrado sociale un po' ovunque al mondo, o semplicemente sballottate dalle passioni e dagli interessi individuali: non solo non lo mette in discussione, ma lo conferma.

9.4 OMOSESSUALITÀ

> L'omosessualità designa le relazioni tra uomini o donne che provano un'attrattiva sessuale, esclusiva o predominante, verso persone del medesimo sesso. Si manifesta in forme molto varie lungo i secoli e nelle differenti culture. La sua genesi psichica rimane in gran parte inspiegabile. Appoggiandosi sulla Sacra Scrittura, che presenta le relazioni omosessuali come gravi depravazioni, la Tradizione ha sempre dichiarato che «gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati». Sono contrari alla legge naturale. Precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale. In nessun caso possono essere approvati.

Così il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 2357). Agli occhi della Chiesa, l'omosessualità si configura dunque come una deviazione non solo rispetto alle direttive divine, ma allo stesso corso naturale delle cose, alla direzione giusta e corretta della vita: una deviazione per cui si può anche nutrire, a seconda dei sentimenti e delle convinzioni, un moto di comprensione, di pietà e di tolleranza (volendo mettere in un canto gli atteggiamenti di ripulsa, di condanna e di disprezzo), ma di deviazione pur sempre si tratta. L'omosessualità è definita come un comportamento «contro natura» in quanto non sarebbe riscontrabile nel mondo animale: l'omosessualità sarebbe una pratica tipicamente o esclusivamente umana, dovuta probabilmente alla possibilità dell'uomo di farsi del male (una possibilità originaria, secondo la Bibbia), di allontanarsi dai dettami della natura, di deviare rispetto alle sue leggi e ai suoi fini (quelli della procreazione), che per i cattolici sono anche le leggi e i fini di Dio.

Ma è proprio vero che il comportamento sessuale «secondo natura» è invariabilmente diretto a fini procreativi e che rapporti sganciati dalla procreazione (e dunque i rapporti omosessuali) siano definibili come «contro natura»? Oggi abbiamo a disposizione i prodotti di ricerche estese e sistematiche. Il biologo Bruce Bagemihl ha pubblicato (1999) un libro di 750 pagine fittissime, frutto di un lavoro decennale di raccolta, valutazione e comparazione di dati osservativi, scientificamente controllati. Il risultato è che per almeno 450 specie di animali si può parlare sicuramente di comportamento omosessuale, in una molteplicità impressionante di forme. Volendo sintetizzare al massimo il risultato di questa ricerca e di altre che nel frattempo si sono aggiunte, si può senz'altro concludere che non ha più senso parlare di «contro natura» a proposito del comportamento omosessuale.

Occorre però tener conto di due considerazioni. La prima è quella di evitare che, non potendo più sostenere l'innaturalità del comportamento omosessuale (vista la sua spettacolare diffusione nel mondo animale), si finisca col dichiarare la sua bestialità: se anche gli animali adottano comportamenti omosessuali, allora gli omosessuali umani si comportano come le bestie (Bagemihl, 1999). Il confronto con gli animali giocherebbe sempre

a sfavore: nel primo caso gli omosessuali sarebbero «contro natura», nel secondo caso il loro comportamento si rivelerebbe "troppo" naturale, anzi bestiale. La seconda considerazione è invece di tipo epistemologico. Bagemihl si rende conto che il materiale raccolto pone in crisi non soltanto i detrattori dell'omosessualità umana («contro natura»), ma anche il paradigma che nel comportamento animale non ha visto altro che un'attività sessuale rivolta esclusivamente alla riproduzione. La riproduzione, pur essendo un obiettivo irrinunciabile, non è l'unico criterio di orientamento. Nella vita sessuale animale esistono altre dimensioni che non possono essere ridotte, o ricondotte, ai fini della procreazione: c'è qualcosa che va decisamente oltre. Al riduzionismo riproduttivo egli oppone quindi un nuovo paradigma: l'*esuberanza biologica*. La riproduzione non è il fine ultimo o l'esito inevitabile della biologia, ma semplicemente una conseguenza di un modello assai più ampio di dispendio di energia.

9.5 IN NOME DELLA «NATURALITÀ»

Nei programmi di stabilizzazione assoluta, *natura*, *ragione* e *Dio* sono nozioni che si combinano tra loro con notevole facilità: simpatizzano, vanno d'amore e d'accordo, spesso si sostengono e si richiamano a vicenda. I grandi stabilizzatori che hanno puntato sul carattere permanente della natura e sulla certezza dell'ordine naturale hanno trovato in Dio (comunque venisse poi concepito) il garante finale di questo ordine.

Il cristianesimo neotestamentario coltiva l'idea che i principi della rivelazione divina trovino fondamento nella natura umana. Nel suo *Apologeticum* (197), Quinto Settimio Tertulliano sostiene che l'anima dell'uomo è *naturaliter christiana* (naturalmente cristiana) e quest'espressione ha avuto molto successo nella trattatistica successiva. Anche Benedetto XVI, nell'udienza generale del 30 maggio 2007, ha ricordato questo celebre passo dell'*Apologeticum*, «dove Tertulliano evoca la perenne continuità tra gli autentici valori umani e quelli cristiani». Il breve commento del papa lascia intravedere due elementi che vale la pena sottolineare: da un lato, la «perenne continuità» e, dall'altro, la selezione; da un lato si afferma la coincidenza tra i contenuti del cristianesimo e ciò che (tramite il concetto di anima) può essere inteso come il nucleo più prezioso della natura umana, e dall'altro si provvede a compiere un'implicita selezione, come appare dall'espressione «gli autentici valori umani».

Del resto, questa proiezione di una religione sulla natura umana, cosicché la natura umana risulta quasi impregnata dei caratteri di una determinata religione, non è esclusiva del cristianesimo. Questa operazione si coglie molto bene anche nell'Islām. L'Islām viene spesso definito dai suoi fedeli come una religione della «natura umana» (*fitra*), e quindi anche come un «modo naturale di vivere». Tra la «vera religione» (l'Islām) e la «vera natura umana» (la *fitra*) c'è coincidenza perfetta. Secondo Maometto, «ogni bambino nasce secondo la *fitra*; sono i suoi genitori, in seguito, che ne fanno un ebreo, un cristiano o uno zoroastriano, allo stesso modo che, tra gli animali che nascono, non uno se ne può trovare mutilato se qualcuno non proceda a mutilarlo». Venendo al mondo, ogni essere è dunque musulmano, e soltanto i casi della vita lo allontanano dalla perfetta religione originaria in cui, senza saperlo, è

nato, rendendolo membro di questa o quella fede.

Cristianesimo e Islām non consentono che si possa pensare a essi come religioni tra le altre. La loro «naturalità» li colloca su un piano diverso: quello di una raggiunta e definitiva stabilità, in grado di proporre o imporre anche agli altri un modo di vita universale e quindi immodificabile e incontestabile. Beninteso, è inevitabile che su molte questioni questi progetti di stabilizzazione entrino in rotta di collisione.

9.6 CONCLUSIONI

Agli occhi dei rappresentanti della Chiesa cattolica, «contro natura» sono un po' tutte le costruzioni culturali (forme di famiglia o forme di umanità) diverse dai propri schemi costruttivi. Il nostro discorso potrebbe a questo punto concludersi con l'illustrazione di vistose tendenze o addirittura principi e modelli contro-naturali che caratterizzano in misura veramente considerevole la cultura della Chiesa: dal celibato dei preti alle comunità conventuali, dalla verginità della Madonna alla mortificazione dei corpi, dall'abbigliamento del clero (soprattutto quello dei vescovi, dei cardinali e dei papi) alle costruzioni dei luoghi di culto.

Per essere chiari, potremmo dire che «contro natura» è una categoria scientificamente improponibile, fino a che essa venga collegata a un concetto di natura umana come struttura stabile e autonoma. Abbiamo già argomentato in questo capitolo circa l'impraticabilità di questa concezione; ma abbiamo anche visto come ci siano esponenti cattolici che hanno la pretesa di sapere come sia fatta la natura umana, sulla basse della rivelazione di cui essi (a loro detta) possono fruire. Si comprende come, ritenendosi in possesso di questo sapere, ci si possa spingere a bollare come «contro natura» tutto ciò che non rientra nei propri schemi (Montaigne: «Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più»).

L'antropologia ritiene che sia impraticabile il tentativo di spiegare la cultura riconducendola (o riducendola) alle condizioni naturali. Anche perché la cultura può non solo allontanarsi di tanto o di poco dalle condizioni naturali, ma anche agire contro queste stesse condizioni. In fondo, in quanto costruzione, *ogni* cultura si configura come un allontanamento più o meno spinto dalle condizioni naturali; e in questo allontanamento possiamo anche intravedere, con modalità e gradi diversi, elementi di contro-naturalità. Per dirla tutta, *ogni* cultura non può non essere, in qualche modo e misura, contro-natura.

Vale la pena ricordare come una tendenza contro-naturale particolarmente spinta nacque proprio all'interno del cristianesimo: Origene, tra il II e il III secolo, si evirò, e così fecero gli Skopzi (eunuchi), una setta di flagellanti cristiani che praticavano l'automutilazione nella Russia tra il XVIII e l'inizio del XX secolo. Di fronte alla frase di Gesù («se un tuo membro ti scandalizza, taglialo e gettalo via da te»), Origene e gli Skopzi interpretarono alla lettera, non come una metafora, l'insegnamento del maestro.

Ma non c'è da meravigliarsi troppo delle tendenze contro-naturali del cristianesimo, e in particolare del cattolicesimo. Se le culture del mondo sono piene di queste tendenze, perché mai il cattolicesimo dovrebbe fare eccezione? Sempre che abbia voglia di stare in mezzo agli altri, alle altre culture:

cultura tra culture, religione tra religioni, secondo un atteggiamento umile e umano che gli antropologi hanno tanto spesso riscontrato nello studio delle culture e delle religioni altrui.

Oppure si ritiene che la comunione con la propria divinità sia tale da sottrarre radicalmente e per sempre il cattolicesimo al dominio dei costumi e delle tradizioni di qualsivoglia cultura umana? Se così fosse, il «noi» dei cattolici si collocherebbe in una posizione del tutto a parte, separata, una posizione in cui rivelazione divina e natura umana misteriosamente si uniscono e da cui ci si sente legittimati a giudicare gli «altri» con la categoria abominevole del «contro-natura». Ancora una volta: «Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più».

In conclusione, a cercare di imporre il proprio modello di umanità è un potere (la Chiesa cattolica) che non conosce esitazioni e perplessità, e che anzi ostenta il massimo della sicurezza e che dispone di mezzi occulti di persuasione e di mezzi palesi di coercizione. A questa sicurezza si contrappone il dubbio antropologico, un dubbio che nasce dal confronto con altri modelli di umanità, che si nutre di incertezza da un lato e di speranza dall'altro, e che frena la protervia e trasforma la prova in un momento di riflessione. Il risultato di questa riflessione, maturata attraverso l'esperienza, è il raggiungimento della consapevolezza della relatività della nostra forma di umanità: siamo così, ma potremmo essere diversamente.

A

CHIESA CATTOLICA E PENA DI MORTE

Quest'appendice, basata su (D'Alpa, 2008), risponde alle domande più frequenti sul rapporto tra Chiesa cattolica e pena di morte.

Qual è la posizione ufficiale della Chiesa cattolica nei confronti della pena di morte?

La Chiesa cattolica ha spesso sostenuto che il cosiddetto «bene comune» (accettato anche come «ragion di Stato») è un principio supremo di giustizia, in nome del quale è possibile uccidere legalmente il colpevole. Dunque l'uccisione legale è posta su un piano diverso rispetto al comune omicidio, come del resto già previsto nella legislazione mosaica. Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino sono autorevoli sostenitori di questo principio.

Come è stata applicata in passato la pena di morte da parte della Chiesa cattolica?

Nel corso della sua storia la Chiesa di Roma ha spesso perseguitato e ucciso quanti si sono allontanati dalla dottrina ufficiale, come i catari, i valdesi, i battisti. L'uccisione dei nemici è stata prassi ordinaria durante le crociate e nel corso della conquista delle Americhe (che causò decine di milioni di morti fra gli indigeni). Per diversi secoli l'Inquisizione ha fatto della tortura e della pena di morte il maggiore deterrente contro gli eretici e le presunte streghe (molte decine di migliaia le vittime).

L'Antico Testamento autorizza l'uccisione del colpevole?

Sì, ampiamente. L'omicidio legale o la vendetta diretta di Dio sono una costante perfino per molte infrazioni meno gravi dell'omicidio, per esempio:

- «Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno essere messi a morte» (*Levitico* 20, 10);
- «Se un uomo avrà un figlio testardo e ribelle che non obbedisce alla voce né di suo padre né di sua madre [...], tutti gli uomini della sua città lo lapideranno ed egli morirà» (*Deuteronomio* 21, 18-21);
- «L'uomo che si comporterà con presunzione e non obbedirà al sacerdote che sta là per servire il Signore suo Dio o al giudice, quell'uomo dovrà morire» (*Deuteronomio* 17, 12);
- «Se uomo o donna, in mezzo a voi, eserciteranno la negromanzia o la divinazione, dovranno essere messi a morte. Saranno lapidati» (*Levitico* 20, 27);
- «Se la figlia di un sacerdote si disonora prostituendosi, disonora suo padre: sarà arsa con il fuoco» (*Levitico* 21, 9);
- «Chiunque maltratta suo padre o sua madre dovrà essere messo a morte» (*Levitico* 20, 9);

- «Se uno ha un rapporto con una donna durante le sue regole [...], tutti e due saranno eliminati dal loro popolo» (*Levitico* 20, 18);
- «Se uno ha rapporti con un uomo come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio; dovranno essere messi a morte» (*Levitico* 20, 11-17).

Il popolo eletto era turbato dall'uccisione come pena?

Per nulla. I Salmi contengono espressioni inequivocabili in tal senso: «O Dio, spezza loro i denti in bocca, schianta le zanne dei leoni, o Signore! Scompaiano come acqua che si sperde; scaglia le frecce e siano annientati. [...] Gioirà il giusto al vederne il castigo, si laverà i piedi nel sangue dei perversi. E si dirà: v'è un premio per il giusto, e c'è un Dio che fa giustizia sulla terra» (*Salmi* 58, 1-11).

Il Nuovo Testamento autorizza l'uccisione legale del colpevole?

Sì. Paolo di Tarso afferma, nella *Lettera ai Romani*: «I governanti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male» (*Romani* 13, 2-4).

Questo principio è stato accettato nei secoli successivi?

Sì, e il suo campo di azione è stato perfino esteso. Bernardo di Chiaravalle all'inizio del XII secolo legittimò le «guerre sante», sostenendo: «Un soldato di Cristo [...] senza dubbio quando uccide un malvagio non è un omicida, ma, per così dire, un uccisore del male e viene stimato vendicatore di Cristo nei confronti di coloro che fanno il male e difensore dei Cristiani»; «Disperdere questi gentili che vogliono la guerra, eliminare questi operatori di iniquità che vagheggiano di strappare al popolo cristiano le ricchezze racchiuse in Gerusalemme [...]: ecco la più nobile delle missioni».

Ma le Sacre scritture non sostengono che bisogna perfino amare i propri nemici?

Sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo è sempre operata una distinzione netta fra l'uccisione arbitraria di un altro essere umano (ovvero l'omicidio) e l'uccisione legale del colpevole. Gesù non ha affatto contraddetto questa distinzione.

I primi cristiani erano favorevoli alla pena di morte?

I primi cristiani aborrivano sia l'uccisione del nemico in combattimento (per questo rifiutavano il servizio militare) sia la pena di morte, ma questo atteggiamento venne mantenuto solo durante il periodo delle persecuzioni. Dopo che il cristianesimo divenne religione di Stato, i suoi più importanti esponenti accettarono sia il servizio militare sia la pena di morte. Comunque, già Tertulliano, nel secondo secolo, pur deprecando alcuni aspetti della

condanna a morte (in particolare, il rischio di giustiziare un innocente), non negava la liceità in sé di questa pena.

I papi sono stati favorevoli dottrinalmente alla pena di morte?

Nella *Professione di fede per i valdesi* (1208-10), Innocenzo III scrive, riprendendo una tradizione consolidata: «Per quanto riguarda il potere secolare, dichiariamo che può esercitare il giudizio di sangue senza peccato mortale, purché nel portare la vendetta proceda non per odio, ma per un atto di giustizia, non in modo incauto ma con riflessione».

Tommaso d'Aquino era favorevole alla pena di morte?

Sì, senza dubbio. Secondo lui, nel momento in cui si vìola la vita degli altri si perde il diritto alla propria. Non è dunque la società a privare il reo del diritto alla propria vita; la società si limita a prendere atto che lo stesso reo se ne è privato, mentre nessun innocente ne sarebbe privato.

Le legislazioni dello Stato Pontificio e del Vaticano hanno ammesso la pena di morte?

Non solo la Chiesa Cattolica non ha mai condannato dottrinalmente la pena di morte, ma ha risolutamente deprecato le motivazioni di quanti hanno protestato contro di essa. E le legislazioni prima dello Stato Pontificio e poi del Vaticano l'hanno ritenuta legittima e non contraria ai principi del cristianesimo. Fino al papato di Pio IX la pena di morte era correntemente applicata nello Stato Pontificio. Ancora nel 1929, anno di nascita dell'attuale Città del Vaticano, la pena di morte fu inserita nel testo della Legge fondamentale dello Stato del Vaticano, da cui solo nel 2001 è stata eliminata pur restando ambigua la sua legittimità teorica nel vigente Catechismo. Il Vaticano non ha peraltro sottoscritto la Convenzione Internazionale sui diritti dell'uomo, né ha aderito all'ONU.

Pio XII era contrario alla pena di morte?

No. Ne ha parlato chiaramente a favore; per esempio, in un'allocuzione del 1994 affermava: «Eccettuati i casi della legittima difesa privata, della guerra giusta e guerreggiata con giusti metodi, e della pena di morte inflitta dall'autorità pubblica per ben determinati e provati gravissimi delitti, la vita umana è intangibile».

Paolo VI era contrario alla pena di morte?

Egli non si è mai pronunciato su questo argomento. Tuttavia, sostenendo che «la legge divina e la ragione naturale escludono qualsiasi diritto di uccidere direttamente un uomo innocente», ha precorso l'ambiguità di Giovanni Paolo II nel distinguere fra il diritto alla vita dell'uomo innocente e la liceità di uccidere il colpevole.

Giovanni Paolo II era contrario alla pena di morte?

Nei primi anni del suo pontificato Giovanni Paolo II non dimostrò alcun interesse per il problema, nonostante le richieste di numerosi gruppi

abolizionisti. Successivamente, a titolo personale, si è impegnato in senso abolizionista, senza peraltro definire ufficialmente questa posizione in alcun documento. La sua scelta era infatti del tutto personale, incoerente con il pensiero cristiano e con la tradizione, e non impegnava il magistero. In ogni caso, egli ha sempre precisato che non si può «uccidere l'innocente», ma non ha mai sostenuto che non si possa in assoluto uccidere legittimamente.

Il Catechismo del 1992/97 e l'enciclica Evangelium vitae *sono contrari alla pena di morte?*

No. La pena di morte vi è ambiguamente mantenuta, sia pure limitatamente ai casi di «assoluta necessità». Questo atteggiamento nasce dal bisogno di mediare fra quanti auspicano una presa di posizione incondizionata contro la pena di morte e quanti invece preferiscono per il momento attenersi alle posizioni tradizionali. Da qui la relativizzazione del diritto alla vita del colpevole e l'ampio uso del termine *innocente*, in entrambi i documenti.

Dopo le critiche al Catechismo, la Chiesa ha modificato il suo giudizio sulla pena di morte?

Sostanzialmente no. L'*editio typica* (l'edizione ufficiale di riferimento) del Catechismo del 1997 sostiene (n. 2267):

> L'insegnamento tradizionale della Chiesa non esclude, supposto il pieno accertamento dell'identità e della responsabilità del colpevole, il ricorso alla pena di morte, quando questa fosse l'unica via praticabile per difendere efficacemente dall'aggressore ingiusto la vita di esseri umani. Se, invece, i mezzi incruenti sono sufficienti per difendere dall'aggressore e per proteggere la sicurezza delle persone, l'autorità si limiterà a questi mezzi, poiché essi sono meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana».

Benedetto XVI è personalmente contrario alla pena di morte?

No. Nel 2004, per esempio, prima di venire eletto papa, in un memorandum per la conferenza episcopale degli Stati Uniti, in occasione della campagna elettorale di politici cattolici favorevoli all'aborto, Ratzinger aveva scritto:

> Non tutte le questioni morali hanno lo stesso peso morale dell'aborto e dell'eutanasia. Per esempio, se un cattolico fosse in disaccordo col Santo Padre sull'applicazione della pena capitale o sulla decisione di fare una guerra, egli non sarebbe da considerarsi per questa ragione indegno di presentarsi a ricevere la santa comunione. Mentre la Chiesa esorta le autorità civili a perseguire la pace, non la guerra, e a esercitare discrezione e misericordia nell'applicare una pena a criminali, può tuttavia essere consentito prendere le armi per respingere un aggressore, o fare ricorso alla pena capitale. Ci può essere una legittima diversità di opinione anche tra i cattolici sul fare la guerra e sull'applicare la pena di morte, non però in alcun modo riguardo all'aborto e all'eutanasia.

Quali documenti ufficiali confermano questa posizione di Benedetto XVI?

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sia nella versione del 1992 sia in quella del 1997, alla stesura dei quali egli ha partecipato; e il *Compendio del Catechismo*, redatto sotto la sua direzione e pubblicato nel 2005. In questi testi non viene negata la possibilità di ricorrere legittimamente, in casi estremi, alla pena di morte.

GLOSSARIO

Avvertenza: nella definizione dei termini di questo glossario ci si è limitati alle principali accezioni legate a temi di carattere filosofico-religioso.

A

Agnosticismo: posizione di chi sospende consapevolmente il giudizio sull'esistenza di Dio, considerando la soluzione di tale problema ignota o inconoscibile (dal greco ἄγνωστος, pron. *ágnostos*, "ignoto").

Apocatàstasi: ristabilimento dell'ordine universale da parte di Dio alla fine dei tempi; nella dottrina di Origene, dichiarata eretica nel Concilio di Costantinopoli del 553, salvezza finale dell'umanità per opera di Dio (dal greco ἀποκατάστασις, pron. *apokatástasis*, "restaurazione").

Ateismo: posizione di chi ritiene non esista alcuna divinità o qualunque realtà trascendente l'umano (dal greco ἄθεος, pron. *átheos*, "senza dio").

Apostasia: abbandono volontario della propria religione (dal greco ἀποστασία, pron. *apostasía*, "defezione").

B

Bibbia: raccolta di libri considerati sacri dalla tradizione ebraico-cristiana. Comprende una prima parte, chiamata dai cristiani Antico Testamento, sacra per cristiani (con alcune differenze tra le varie confessioni) ed ebrei, e una seconda parte, il Nuovo Testamento, sacra solo per i cristiani (dal greco βιβλία, pron. *biblía*, "libri").

Buddismo: religione originata dagli insegnamenti di Siddhārtha Gautama Budda nel VI secolo a. C. in India e diffusasi nei secoli successivi soprattutto nel Sud-est asiatico e in Estremo Oriente, giungendo, a partire dal XX secolo, anche in Occidente.

C

Cardinale: nella Chiesa cattolica, prelato scelto dal papa come proprio collaboratore. Ai cardinali, dopo la morte del pontefice, compete l'elezione del nuovo papa in un'assemblea detta *conclave*.

Catechismo: libro che contiene l'esposizione didattica della dottrina cattolica (dal greco κατηχισμός, pron. *katekismós*, "istruzione orale").

Cattolicesimo: confessione cristiana professata dalla Chiesa cattolica apostolica romana, che riconosce il primato di autorità al vescovo di Roma (dal greco καθολικός, pron. *katholikós*, "universale").

Chiesa: in senso lato, comunità di fedeli. Si noti che la Chiesa cattolica riferisce questo termine soltanto a sé stessa e alle Chiese ortodosse, mentre

per le altre comunità, in particolare per quelle nate dalla Riforma protestante, usa il termine di «comunità ecclesiali» (dal greco εκκλησία, pron. *ecclesía*, "assemblea").

Clericalismo: tendenza a tutelare gli interessi della Chiesa cattolica e a far applicare le sue direttive nella vita pubblica.

Comunismo: insieme di dottrine economiche, sociali e politiche, accomunate dalla prospettiva di una stratificazione sociale egualitaria, che presuppone la comunanza dei mezzi di produzione e l'organizzazione collettiva del lavoro.

Concilio: nella Chiesa cattolica, assemblea di vescovi convocata per decidere su problemi dottrinali, morali, disciplinari. Particolarmente conosciuto è il *concilio ecumenico*, cioè l'assemblea di tutti i vescovi convocata e presieduta dal papa (dal latino *concilium*, "convegno").

Concordato: accordo tra la Santa Sede e uno Stato per regolare la situazione giuridica della Chiesa cattolica nello Stato stesso. Per antonomasia, il Concordato è quello del 1929 (nell'ambito dei Patti Lateranensi), rivisto nel 1984, tra la Santa Sede e lo Stato italiano. Si vedano *Santa Sede* e *Patti Lateranensi*.

Confessionalismo: atteggiamento tendente a uniformare la vita politica e civile ai principi della propria fede religiosa.

Costituzionalismo: insieme delle dottrine giuridiche volte a limitare il potere politico e a garantire ai cittadini l'esercizio dei propri diritti individuali, secondo norme stabili contenute nelle Costituzioni.

Creazionismo: teoria secondo cui, in contrapposizione all'evoluzionismo, tutti gli esseri viventi traggono origine da un atto di creazione divina.

Credente: chi ha fede in Dio e professa una religione. All'estremo opposto si trova il *non credente*, cioè chi non professa alcuna religione e nega l'esistenza della/delle divinità.

Cristianesimo: religione monoteista originatasi dall'ebraismo, fondata sull'insegnamento di Gesù. Le tre divisioni principali del cristianesimo sono il cattolicesimo, l'ortodossia (sorta con lo scisma d'Oriente del 1054) e le varie denominazioni del protestantesimo (nato a seguito della Riforma protestante nel XVI secolo).

D

Darwinismo: relativo alla teoria evoluzionistica di Charles Darwin. Si veda *evoluzionismo*.

Deismo: orientamento di pensiero che riconosce l'esistenza di un Dio puramente razionale, senza alcun riferimento alle religioni rivelate.

Democrazia: forma di governo in cui la sovranità è esercitata, direttamente o indirettamente, dall'insieme dei cittadini (dal greco δημοκρατία, pron. *demokratía*, "governo del popolo").

Diceologia: dottrina che si occupa del modo con cui Dio assegna sanzioni o ricompense in base ai peccati o ai meriti dell'uomo (dal greco δίκαιος, pron. *díkaios*, "giusto", e λόγος, pron. *lógos*, "discorso").

Dio: termine che indica, con significati diversi a seconda delle culture, un ente superiore dotato di potenza sovrumana. Nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana tale accezione include anche le determinazioni di Essere supremo, personale, assoluto, eterno, creatore e ordinatore dell'universo.

Diocesi: nella Chiesa cattolica, ortodossa e in alcune Chiese protestanti, porzione della comunità cristiana delimitata in maniera territoriale e affidata al governo pastorale di un vescovo.

Diritto: in senso oggettivo, il complesso delle norme sanzionate e istituzionalizzate che regolano la vita dei membri di una comunità; in senso soggettivo, situazione favorevole attribuita a un soggetto dal diritto oggettivo; in senso dottrinale, la disciplina che studia tali norme e situazioni.

Dogma: in diverse religioni, verità contenuta nella rivelazione divina o definita da un'autorità religiosa e imposta ai credenti come articolo di fede (dal greco δόγμα, pron. *dógma*, "opinione" e successivamente "postulato incontrovertibile").

Dogmatismo: atteggiamento di accettazione acritica di una verità fondata su principi considerati inconfutabili e indiscutibili.

Dottrina: insieme dei principi e delle norme su cui si fonda una religione.

E

Ebraismo: religione monoteistica diffusa all'interno delle comunità ebraiche presenti in tutto il mondo.

Economicismo: termine con cui s'intende la riduzione della vita sociale, politica e culturale ai principi economici, considerati preminenti su tutti gli aspetti della vita umana.

Ecumenismo: movimento che si propone di riavvicinare e unificare le diverse confessioni cristiane, basandosi sul riconoscimento dei comuni valori religiosi e sul superamento delle divergenze dottrinali e storiche (dal greco ἡ οἰκουμένη γῆ, pron. *hé oikouméne ghé*, "la terra abitata").

Edonismo: dottrina che identifica il bene morale con il piacere, riconoscendo in esso il fine ultimo dell'uomo (dal greco ἡδονή, pron. *hedoné*, "piacere").

Enciclica: lettera pastorale del papa su materie dottrinali, morali o sociali, indirizzata ai vescovi della Chiesa stessa, e, attraverso di loro, a tutti i fedeli (dal greco ἐγκύκλιος, pron. *enkýklios*, "circolare").

Eresia: movimento religioso, o le sue dottrine, considerato deviante da un altro movimento religioso appartenente alla stessa tradizione (dal greco αἵρεσις, pron. *áiresis*, "scelta"). Si veda *scisma*.

Escatologia: parte della teologia che ha come oggetto il fine ultimo dell'essere umano e dell'universo (dal greco ἔσχατος, pron. *éschatos*, "ultimo").

Evoluzionismo: teoria secondo cui le specie animali e vegetali derivano dalla trasformazione di organismi viventi più semplici esistiti in epoche passate. È detta anche *darwinismo* (si veda).

F

Fede: adesione, indipendente da prove, a verità rivelate o soprannaturali basata sull'autorità altrui o su convinzioni personali.

Fideismo: concezione filosofico-religiosa secondo cui la fede, considerata mezzo di conoscenza superiore alla ragione, consente il raggiungimento di verità assolute.

Filioque: nel cattolicesimo, formula dogmatica con cui si dichiara che lo Spirito Santo procede dal padre «e dal Figlio» (in latino *Filioque*). La disputa sul Filioque fu una delle ragioni dello scisma tra ortodossi e Chiesa romana: per i primi lo Spirito procede dal Padre *per Filium* (attraverso il Figlio).

Fondamentalismo: atteggiamento caratterizzato dall'applicazione dei principi della propria religione in modo rigido e intransigente, spesso accompagnato da intolleranza verso le altre religioni.

G

Giustificazione: nella teologia cristiana, passaggio dallo stato di peccato allo stato di grazia. I protestanti credono che i credenti siano giustificati in base alla sola fede in Cristo; i cattolici, al contrario, credono che la fede non basti a giustificare il credente, che la deve integrare con opere meritorie.

Giustizia: termine che, nella storia del pensiero, ha indicato di volta in volta la conformità a una norma (morale, giuridica, politica, religiosa) o l'ideale cui la norma deve riferirsi per essere valida.

I

Indifferentismo: termine con cui la Chiesa cattolica designa e condanna le teorie che affermano che a Dio è ugualmente gradita ogni religione, in opposizione al dogma *extra Ecclesiam nulla salus*.

Individualismo: filosofia che privilegia l'individuo a livello politico, sociale e morale, in rapporto a diritti, interessi e valori della comunità.

Infedele: specialmente in passato, chi professava una fede diversa dalla propria, soprattutto con riferimento ai musulmani rispetto ai cristiani e viceversa.

Integralismo: atteggiamento volto ad applicare senza compromessi i principi della propria religione nella vita politica e sociale, spesso in maniera intollerante nei confronti delle altre fedi.

Irrazionalismo: concezione secondo cui la ragione è insufficiente a spiegare adeguatamente la totalità dell'esperienza, e che pertanto privilegia l'uso di altre facoltà come sentimento e intuizione.

Islām: religione monoteista fondata nel VII secolo da Maometto (dall'arabo "sottomissione a Dio").

L

Laicismo: termine diffuso in ambito ecclesiastico per indicare tutto ciò che, in materia di rapporti tra Stato e Chiesa, non aggrada a quest'ultima. Si veda *laicità*.

Laicità: corrente di pensiero che rivendica l'autonomia dello Stato rispetto al potere religioso in ambito politico, sociale e culturale; oppure atteggiamento di chi si oppone alle interferenze dell'autorità ecclesiastica nella vita civile (dal greco λαϊκός, pron. *laikós*, "popolare").

Liberalismo: insieme di dottrine, definite durante l'età moderna e contemporanea, che pongono limiti al potere e all'intervento dello Stato, al fine di salvaguardare i diritti di libertà dell'individuo.

Libertinismo: corrente di pensiero, sviluppatasi in Europa nel XVII secolo, avversa al dogmatismo religioso in nome delle libertà individuali.

M

Madonna: nel cristianesimo, titolo che indica Maria, la madre Gesù. I cristiani considerano verità di fede la concezione virginale di Gesù «per opera dello Spirito Santo»; a differenza di cattolici e ortodossi, che la venerano come «Madre di Dio», i protestanti ritengono però che Maria in seguito ebbe altri figli dal suo sposo Giuseppe e rifiutano i titoli e il culto che la tradizione cattolica e ortodossa le hanno dato.

Marxismo: insieme delle teorie filosofiche, politiche ed economiche sostenute da Karl Marx (1818-83) e Friedrich Engels (1820-95), le quali sono alla base del socialismo e del comunismo e della loro critica alla società borghese.

Materialismo: concezione filosofica per cui l'unica realtà esistente è la materia. Nel linguaggio comune il termine è usato in senso dispregiativo nei confronti delle persone alla ricerca dei piaceri materiali.

Metafisica: parte della filosofia che si occupa di spiegare i principi assoluti della realtà, al di là della conoscenza sensibile e dell'esperienza diretta (dal greco μετά τα φυσικά, pron. *metá ta fysiká*, "oltre la fisica").

Misticismo: atteggiamento spirituale che mira a raggiungere l'esperienza del divino e del soprannaturale attraverso vie non razionali, come la meditazione, la contemplazione e l'ascesi (dal greco μυστικός, pron. *mystikós*, "inerente ai misteri").

Modernismo: corrente del cattolicesimo sviluppatasi tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, volta a ripensare il messaggio cristiano alla luce delle istanze della società moderna.

Monoteismo: fede in una sola divinità identificata con il termine *Dio*. Si contrappone al *politeismo*, forma di religione caratterizzata dal culto di più divinità (dal greco μόνος, pron. *mónos*, "unico", e θεός, pron. *theós*, "dio').

N

Neodarwinismo: teoria che deriva dall'integrazione tra l'evoluzionismo di Charles Darwin, la teoria dell'ereditarietà di Gregor Mendel rivista alla luce della moderna genetica, la forma matematica della genetica delle popolazioni e l'analisi dei dati della paleontologia. È la teoria evoluzionistica attualmente più accreditata.

Nichilismo: concezione filosofica che nega l'esistenza di qualunque verità (dal latino *nihil*, "nulla").

O

Origenismo: dottrina cristiana fondata da Origene dichiarata eretica nel Concilio di Costantinopoli del 553. Questa filosofia riteneva che le anime dei viventi preesistevano alla propria nascita carnale e che Dio, per la sua infinita bontà, non avrebbe potuto permettere l'esistenza dell'inferno come proclamato dalla Chiesa cattolica. Si veda *apocatàstasi*.

Ortodossia: nel terminologia cattolica, insieme degli insegnamenti ufficiali della Chiesa romana. L'idea di ortodossia come aderenza agli insegnamenti originali di Cristo è ciò a cui fanno riferimento le Chiese ortodosse, in polemica con la Chiesa cattolica considerata eterodossa (dal greco ὄρθος, pron. *órthos*, "retto", e δόξα, pron. *dóxa*, "opinione", "dottrina").

P

Panteismo: concezione filosofico-religiosa secondo cui l'intera realtà è identificabile con Dio (dal greco πᾶν, pron. *pán*, "tutto", e θεός, pron. *theós*, "dio").

Papa: titolo del vescovo di Roma, capo della Chiesa cattolica (dal greco πάπας, pron. *pápas*, "padre").

Patti Lateranensi: accordi di mutuo riconoscimento tra lo Stato italiano e la Santa Sede sottoscritti nel 1929, recepiti nella Costituzione del 1948. Si veda *Santa Sede*.

Peccato: trasgressione di una legge divina o di una norma etico-religiosa.

Pelagianesimo: teologia cristiana fondata da Pelagio e condannata come eretica nel Concilio di Efeso del 431. Secondo il pelagianesimo, il peccato originale non macchiò la natura umana e la volontà dell'essere umano è in grado di scegliere il bene o il male senza uno speciale aiuto divino.

Pluralismo: nelle discipline sociali, struttura di interazioni in cui i diversi gruppi mostrano rispetto e tolleranza reciproci, vivendo e interagendo in maniera pacifica, senza che nessuno tenti di assimilare l'altro.

Pragmatismo: corrente filosofica che, di fronte al fallimento della ragione in ordine ai problemi metafisici, assume la pratica quale unico criterio di verifica (dal greco πραγματικός, pron. *pragmatikós*, "che riguarda i fatti").

Produttivismo: concezione secondo cui, nell'organizzazione del lavoro, il momento tecnico e quantitativo della produzione viene privilegiato rispetto all'elemento umano e sociale.

Protestantesimo: insieme di confessioni cristiane nate a partire dal XVI secolo dalla separazione dalla Chiesa cattolica, considerata nella dottrina e nella prassi non più conforme alla parola di Dio.

R

Ragione: facoltà per mezzo di cui si esercita il pensiero, soprattutto quello rivolto ad argomenti astratti.

Razionalismo: concezione che assume la ragione e i metodi razionali come fondamento della conoscenza e dell'agire umano.

Relativismo: insieme di dottrine accomunate dall'assunto che la realtà non è conoscibile in sé stessa, ma soltanto in relazione alle modalità di osservazione e all'osservatore, per cui non esistono né verità assolute né principi etici universalmente validi e immutabili.

Religione: complesso delle credenze, delle norme etiche e degli atti di culto che esprimono la relazione delle varie società umane con il divino e il mondo soprannaturale (dal latino *religare*, "legare strettamente", con riferimento al legame che si stringe con la/le divinità, o forse da "raccogliere", con riferimento alla raccolta di formule e atti rituali).

S

Sacramento: nella tradizione cristiana, speciale rito istituito da Gesù. Il significato e il numero dei sacramenti è diverso nelle varie confessioni cristiane: la Chiesa cattolica ha fissato i sacramenti in numero di sette (battesimo, cresima, eucaristia, penitenza, unzione degli infermi, ordine sacro, matrimonio), le Chiese riformate considerano sacramenti solo il battesimo e l'eucaristia, mentre le Chiese ortodosse non hanno mai definito dogmaticamente il loro numero.

Santa Sede: sede episcopale di Roma facente capo al papa, pontefice della Chiesa cattolica. Ha la sovranità sullo Stato della Città del Vaticano (si veda *Vaticano*).

Scientismo: concezione secondo cui l'unica forma di conoscenza valida è quella basata sul metodo scientifico.

Scetticismo: concezione filosofica che nega la possibilità di ogni conoscenza (dal greco σκέπτομαι, pron. *sképtomai*, "osservare", "riflettere").

Scienza: attività speculativa intesa ad analizzare, definire e interpretare la realtà sulla base di criteri rigorosi, coerenti e condivisi, allo scopo di giungere a una descrizione verosimile e oggettiva delle leggi che regolano il manifestarsi dei fenomeni.

Scisma: divisione all'interno della comunità ecclesiale. Tecnicamente si distingue tra *scisma* come rottura della comunità senza divergenze sulle verità

essenziali della fede, ed *eresia*, che invece consiste nel rigetto di verità di fede (dal greco σχίσμα, pron. *skísma*, "divisione").

Scomunica: pena irrogata nelle Chiese cristiane, che implica l'esclusione di un suo membro dalla comunità dei fedeli per aver infranto la morale e/o la dottrina riconosciuta. Oltre che nelle chiese cristiane, una pratica simile alla scomunica (detta *ḥerem*) è presente anche nell'ebraismo.

Secolare: si veda *temporale*.

Secolarizzazione: declino dell'influenza della religione sulla società civile.

Setta: gruppo religioso di minoranza in contrapposizione alle organizzazioni religiose più diffuse e affermate (dal latino *secare*, tagliare", o forse da *sequi*, "seguire").

Sincretismo: fusione di elementi dottrinali diversi in un nuovo sistema filosofico o religioso (dal greco συγκρητίζω, pron. *synkretízo*, "confederarsi al modo dei cretesi", termine che in origine indicava l'unione dei cretesi, noti per le loro discordie intestine, di fronte a un nemico comune).

Sinodo: nel linguaggio ecclesiastico, antico sinonimo di *concilio*. Il *sinodo dei vescovi* è un organismo collegiale rappresentativo dell'episcopato cattolico, istituito da Paolo VI (1965) con la funzione di coadiuvare il papa nel governo pastorale della Chiesa (dal greco σύνοδος, pron. *sýnodos*, "convegno").

Socialismo: complesso di movimenti e dottrine che tendono a una trasformazione della società in direzione dell'uguaglianza di tutti i cittadini sul piano economico e sociale.

Storicismo: tendenza antimetafisica del moderno atteggiamento filosofico, che consiste nell'integrale risoluzione della filosofia in attività di ricerca storico-culturale e che abbandona ogni speculazione trascendente.

Strumentalismo: concezione secondo cui idee e teorie sono mezzi, strumenti per l'azione, la cui "verità" è determinata dalla loro utilità ai fini della sopravvivenza biologica e dell'adattamento degli individui all'ambiente.

Superstizione: complesso di credenze, atteggiamenti o rituali che consiste nell'attribuire cause occulte o soprannaturali a fenomeni ed eventi razionalmente spiegabili (dal latino *superstitio*, "sovrastruttura").

T

Teismo: in senso lato, dottrina filosofico-religiosa che afferma l'esistenza di Dio (l'opposto, quindi, di *ateismo*). È però più diffuso un uso ristretto del termine che, designando la credenza in un Dio personale, trascendente, creatore e provvidente, oppone *teismo* a *panteismo* e *deismo* (dal greco θεός, "dio").

Temporale: in ambito religioso, relativo alla vita terrena in contrapposizione alla vita spirituale. Storicamente, potere politico e amministrativo esercitato da autorità religiose.

Temporalismo: dottrina che sostiene e giustifica il potere temporale del papa.

Teo-con: negli Stati Uniti, chi assume posizioni politiche conservatrici ispirandosi ai valori e ai principi di gruppi cristiani integralisti. In Italia, appartenente allo schieramento politico di centro-destra che si mostra favorevole a una politica ispirata ai principi e ai valori della Chiesa cattolica (dal greco θεός, "dio", e dall'inglese *conservative*, "conservatore").

Teocrazia: forma di governo in cui il potere politico è esercitato da un'autorità religiosa (dal greco θεοκρατία, pron. *theokratía*, "governo di dio").

Teodicea: parte della teologia che si occupa del problema della conciliazione dell'esistenza del male nel mondo con la presupposta bontà e onnipotenza divina (dal greco θεός, "dio", e δίκη, pron. *díke*, "giustizia").

Teologia: disciplina che ha come oggetto di studio la natura di Dio e del suo rapporto con il mondo. Nelle religioni monoteiste, studio delle questioni divine in relazione ai testi sacri e alla tradizione (dal greco θεολογία, "discorso su dio").

Tolleranza: capacità collettiva e individuale di vivere pacificamente con chi crede e agisce in maniera diversa dalla propria.

Traducianismo: è una dottrina del II secolo secondo cui l'anima individuale non è creata da Dio in occasione di ogni nascita, ma viene trasmessa ai figli dai genitori; si oppone alla dottrina comune della Chiesa che fa derivare le singole anime da un atto creativo di Dio (dal latino *traducere*, "trasportare", "trasferire").

Transustanziazione: nella teologia cattolica, termine che indica la conversione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo, che avverrebbe dopo la pronuncia delle parole della consacrazione della preghiera eucaristica (dal latino medioevale *transubstantiatio*, "mutamento di sostanza").

Trinità: nel cristianesimo, espressione con cui si indica l'esistenza di tre Persone (Padre, Figlio e Spirito Santo) in un unico Dio. La dottrina della Trinità è generalmente accettata dalle Chiese cristiane, con alcune eccezioni (come i Mormoni e i Testimoni di Geova).

U

Universalismo: tendenza di un movimento religioso a considerarsi valido per l'intera umanità.

Utilitarismo: concezione filosofica che pone l'utile individuale e sociale come fondamento dell'agire umano.

V

Vangelo: libro che racconta la vita e la predicazione di Gesù di Nazareth. I primi quattro libri del Nuovo Testamento sono detti *vangeli canonici* (di Matteo, Marco, Luca, Giovanni) in quanto accolti nel *canone* della Bibbia accettato dalle Chiese cristiane moderne (dal greco εὐαγγέλιον, pron. *euanghélion*, "buona novella").

Vaticano: Stato indipendente (il nome completo è *Stato della Città del Vaticano*) la cui sovranità spetta alla *Santa Sede* (si veda), per la quale funge da base territoriale e patrimoniale. È una monarchia assoluta e teocratica, con il papa che, a capo della Santa Sede per via elettiva, ne detiene i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario.

Vescovo: nella Chiesa cattolica, ortodossa e in alcune Chiese protestanti, prelato che ha il governo ordinario di una circoscrizione territoriale detta *diocesi* (si veda), autorità conferitagli mediante l'ordinazione episcopale (dal greco επίσκοπος, pron. *epíscopos*, "supervisore").

BIBLIOGRAFIA

Le seguenti fonti bibliografiche non hanno (com'è ovvio, per la varietà dei temi affrontati in questo libro) alcuna ambizione di completezza. Ho avuto cura solo di esplicitare l'origine delle citazioni e di indicare le opere con cui ho più direttamente fatto i conti nel corso del lavoro.

Avvertenza: le citazioni da testi stranieri si riferiscono all'edizione italiana citata in bibliografia.

Ainis, Michele

2009 *Chiesa padrona. Un falso giuridico dai Patti lateranensi a oggi*, Garzanti, Milano.

Anonimo

2006a *Contro Ratzinger*, Isbn Edizioni, Milano.

2006b *Contro Ratzinger 2.0. Scontro di civiltà e altre sciocchezze*, Isbn Edizioni, Milano.

Artigas, Mariano e Melchor Sanchez de Toca

2007 *Galileo y el Vaticano. Historia de la Comisión Pontificia de Estudio del caso Galileo (1981-1992)*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid; trad. it. *Galileo e il Vaticano*, Marcianum Press, Venezia 2009.

Augias, Corrado e Remo Cacitti

2008 *Inchiesta sul cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano.

Augias, Corrado e Mauro Pesce

2006 *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano.

Bagemihl, Bruce

1999 *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, St. Martin's Press, New York.

Barsanti, Giulio

2005 *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino.

Bellini, Piero

2000 *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Giappichelli, Torino.

Bellone, Enrico

1998 *Galileo. Le opere e i giorni di una mente inquieta*, Le Scienze, Milano.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang

1964 «Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen in Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit»; trad. it. «La libertà religiosa come compito del cristiano», in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

1967 «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation»; trad. it. «La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione», in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.

Bolgiani, Franco, Vincenzo Ferrone e Francesco Margiotta Broglio

2004 (a cura di), *Chiesa cattolica e modernità*, il Mulino, Bologna.

Bonhoeffer, Dietrich

1970 *Widerstand und Ergebung*, Christian Kaiser, München; trad. it. *Resistenza e resa*, introduzione di Alberto Gallas, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

Boniolo, Giovanni

2006 *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino.

Bucciantini, Massimo

2005 *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Einaudi, Torino.

Castellacci, Carla e Telmo Pievani

2007 *Sante ragioni. Dal nascere al morire. La mano della Chiesa sulla nostra vita*, Chiarelettere, Milano.

Ceretti, Adolfo e Loredana Garlati

2007 (a cura di), *Laicità e stato di diritto*, Giuffrè, Milano.

Cerizza, Angelo

1979 (a cura di), *La Costituzione italiana. Analisi degli emendamenti*, IBM Italia, Milano.

Chiaberge, Riccardo

2011 *Lo scisma. Cattolici senza papa*, Longanesi, Milano.

D'Agostino, Francesco e Giulio Giorello

2008 *Il peso politico della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Dal Pozzo, Francesco

1983 *Giustizia e salvezza. Il problema diceologico fondamentale con particolare riferimento ai modelli* purgatorio *e* reincarnazione, Giuffrè, Milano.

D'Alpa, Francesco

2007 *Dov'è finita l'anima cristiana? Piccola controstoria di un mito*, Laiko, Catania.

2008 *Il «sì» cattolico alla pena di morte*, Laiko, Catania.

Darwin, Charles

1859 *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Murray, London; trad. it. *L'origine della specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

1860 *Naturalist's voyage round the world*, Murray, London; trad. it. *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Einaudi, Torino 2005.

1871 *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London; trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2007.

1958 *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, Collins, London; trad. it. *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 2006.

Dawkins, Richard

2006 *The God Delusion*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston; trad. it. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007.

De Santillana, Giorgio

1960 *Processo a Galileo. Studio storico-critico*, Mondadori, Milano.

Dennett, Daniel Clement

2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books, London; trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

Denzinger, Heinrich

2009 *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna.

Descartes, René

1637 *Discours de la méthode*, Jan Maire, Leiden; trad. it. *Discorso sul metodo*, UTET, Torino 1969.

Deschner, Karlheinz

1962 *Das Kreutz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentum*, Econ, Düsseldorf; trad. it. *La croce della Chiesa. Storia del sesso nel Cristianesimo*, Massari, Bolsena (Viterbo) 2000.

1986 *Kriminalgeschichte des Christentums*, Rowohlt Verlag, Reinbek; trad. it. *Storia criminale del cristianesimo*, Ariele, Milano 2000.

1996 *Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte*, Goldmann, München; trad. it. *Il gallo cantò ancora. Storia critica della Chiesa*, Massari, Bolsena (Viterbo) 1998.

Durkheim, Émile

1893 *De la division du travail social*; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Torino 1999.

Fantoli, Annibale

2003 *Il caso Galileo. Dalla condanna alla "riabilitazione". Una questione chiusa?*, Rizzoli, Milano.

Ferrara, Alessandro

2009 (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma.

Filibeck, Giorgio

2001 *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di testi del magistero della Chiesa cattolica (1958-1998)*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano.

Flores d'Arcais, Paolo

2010 *La sfida oscurantista di Joseph Ratzinger. Controversia su Dio*, Ponte alle Grazie, Milano.

2011 *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, add, Torino.

Flores d'Arcais, Paolo, Michael Onfray e Gianni Vattimo

2007 *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, Fazi, Roma.

Franceschelli, Orlando

2005 *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma.

Galante Garrone, Alessandro

1968 «Il flagello dell'istruzione obbligatoria», in *I diritti degli italiani*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.

1995 *Un affare di coscienza. Per una libertà religiosa in Italia*, Baldini & Castoldi, Milano.

Galilei, Galileo

1632 *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Landini, Firenze; rist. a cura di Franz Brunetti, UTET, Torino 1980, vol. II.

1638 *Discorsi, e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze*, Elsevirii, Leiden; rist. a cura di Franz Brunetti, UTET, Torino 1980, vol. II.

Galli, Giorgio

2006 *Non credo. Lettura critica del nuovo Catechismo della Chiesa cattolica*, Kaos, Milano.

Geymonat, Ludovico

1957 *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino.

Giorello, Giulio

2005 *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano.

2010 *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano.

Giovagnoli, Agostino

2007 «Problemi della "laicità"», in *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta*, a cura di Francesco Traniello, Franco Bolgiani e Francesco Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna.

Guerri, Giordano Bruno

1993 *Io ti assolvo. Etica, politica, sesso: i confessori di fronte a vecchi e nuovi peccati*, Baldini & Castoldi, Milano.

1995 *Gli italiani sotto la Chiesa. Da San Pietro a Mussolini*, Mondadori, Milano.

Habermas, Jürgen

2005 *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Habermas, Jürgen e Joseph Ratzinger

2005 «Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates», *Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 35; trad. it. «Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo», a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio, Venezia 2005.

Hack, Margherita

2010 *Libera scienza in libero Stato*, Rizzoli, Milano.

Harris, Sam

2004 *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, W. W. Norton & Company, New York; trad. it. *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi Media, Modena 2006.

2006 *Letter to a Christian Nation*, Random House, New York; trad. it. *Lettera a una nazione cristiana*, Nuovi Mondi Media, Modena 2008.

Hitchens, Christopher

2007 *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York; trad. it. *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007.

Horn, Stephan Otto e Siegfried Wiedenhofer

2007 (a cura di), *Creazione ed evoluzione. Un convegno con papa Benedetto XVI a Castel Gandolfo*, EDB, Bologna.

Keynes, Richard

2003 *Fossils, Finches and Fuegians. Charles Darwin's Adventures and Discoveries on the Beagle*, Oxford University Press, New York; trad. it. *Fossili, fringuelli e fuegini. Le avventure e le scoperte di Charles Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Koyré, Alexandre

1966 *Etudes galiléenne*, Hermann, Paris; trad. it. *Studi Galileiani*, Einaudi, Torino 1979.

Laslett, Peter

1954 (a cura di), *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, Cambridge.

Linton, Ralph

1699 *The Study of Man*, Appleton, New York; trad. it. *Lo studio dell'uomo*, il Mulino, Bologna 1973.

Lombardi Vallauri, Luigi

2001 *Nera luce. Saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Le Lettere, Firenze.

Luzzatto, Sergio

2011 *Il crocifisso di Stato*, Einaudi, Torino.

Maltese, Curzio

2008 *La questua. Quanto costa la Chiesa agli italiani*, con la collaborazione di Carlo Pontesilli e Maurizio Turco, Feltrinelli, Milano.

Mancina, Claudia

2009 *La laicità al tempo della bioetica*, il Mulino, Bologna.

Marzano, Marco

2012 *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano.

Mauro, Ezio e Gustavo Zagrebelsky

2011 *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza, Roma-Bari.

Mawdūdī, Abū l-A'lā

1965 *Islamic way of life*, Islamic Publications, Lahore.

Mayr, Ernst

1991 *One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts); trad. it. *Un lungo ragionamento. Genesi e sviluppo del pensiero darwiniano*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Miccoli, Giovanni

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

Monaci di Solesmes

1959 (a cura di), *Insegnamenti pontifici*, vol. 6, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.

Montaigne, Michel de

1580 *Essais*, Millanges, Bordeaux; trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano 1982.

Odifreddi, Piergiorgio

2005 *Il Vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino.

2007 *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano.

2009a *Hai vinto, Galileo!*, Mondadori, Milano.

2009b *In principio era Darwin*, Longanesi, Milano.

2011 *Caro Papa, ti scrivo*, Mondadori, Milano.

Pagano, Sergio

2009 *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Accademia delle Scienze, Roma.

Parsons, Talcott

1954 «The Incest Taboo in Relation to Social Structure», in *The Family, Its Structure and Functions*, a cura di Rose Laub Coser, Macmillan, London.

Pascal, Blaise

1669 *Pensées*, Guillaume Desprez, Paris; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962.

Pertici, Roberto

2009 *Chiesa e Stato in Italia. Dalla grande guerra al nuovo concordato*, il Mulino, Bologna.

Peruzzi, Walter

2008 *Il cattolicesimo reale. Attraverso i testi della Bibbia, dei papi, dei dottori della Chiesa, dei concili*, Odradek, Roma.

Pievani, Telmo

2007 *In difesa di Darwin. Piccolo bestiario dell'antievoluzionismo all'italiana*, Bompiani, Milano.

Polchi, Vladimiro

2009 *Da* Aborto *a* Zapatero*. Un vocabolario laico*, Laterza, Roma-Bari.

Politi, Marco

2009 *La Chiesa del no. Indagine sugli italiani e la libertà di coscienza*, Mondadori, Milano.

Prini, Pietro

2002 *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano.

Prosperi, Adriano

1996 *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino.

2010 *Cause perse. Un dialogo civile*, Einaudi, Torino.

Qader Audah, Abdul

1978 *Islam. Between ignorant followers and incapable scholars*, Holy Koran Publishing House, Beirut.

Quṭb, Sayyid

1978 *Fi Zhalil al-Quran*, Dar al-Shuruq, Beirut, trad. ing. *In the shade of the Quran*, Markfield, Leicestershire 2000.

Ratzinger, Joseph

2005a *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, introduzione di Marcello Pera, Cantagalli, Siena.

2005b «Omelia del cardinale Joseph Ratzinger. *Missa pro eligendo romano Pontefice*», *L'Osservatore Romano*, 19 aprile.

2007 «L'Europa rischia il congedo dalla storia», *Avvenire*, 25 marzo.

Redondi, Pietro

2009 *Galileo eretico*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti, Francesco

2008 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.

Rizzi, Marco

2009 *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna.

Rodotà, Stefano

1995 «Enciclica viziata da fondamentalismo», *L'Unità*, 1 aprile.

2009 *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari.

Rodríguez, Pepe

1997 *Mentiras fundamentales de la Iglesia catòlica*; trad. it. *Verità e menzogne della chiesa cattolica. Come è stata manipolata la Bibbia*, traduzione di Claudio Tognonato, Editori Riuniti, Roma 1998.

Romano, Sergio

2007 *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, Longanesi, Milano.

Romano, Sergio e Beda Romano

2012 *La Chiesa contro. Dalla sessualità all'eutanasia tutti i no all'Europa moderna*, Longanesi, Milano.

Ruini, Camillo

2009 «Laicità, punti fermi per l'etica pubblica», *Avvenire*, 19 febbraio.

Rusconi, Gian Enrico

2000 *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino.

2007 *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano.

Russell, Bertrand

1957 *Why I am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Simon and Schuster; trad. it. *Perché non sono cristiano*, introduzione di Piergiorgio Odifreddi, Longanesi, Milano 2006.

Sale, Giovanni

2008 *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano.

Sanchi, Luigi Alberto

2008 *Italia senza papa. Immaginiamola. Prepariamola*, Mediterranee, Roma.

Saporiti, Michele

2010 *Esiste la famiglia naturale?*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Milano).

Scoppola, Pietro

2005 «Cristianesimo e laicità», in *Le ragioni dei laici*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari.

Spataro, Agostino

2007 *Fondamentalismo islamico. L'Islam politico*, Edizioni Associate, Milano.

Teodori, Massimo

2006 *Laici. L'imbroglio italiano*, Marsilio, Venezia.

2009 *Contro i clericali. Dal divorzio al testamento biologico. La grande sfida dei laici*, Longanesi, Milano.

Terracini, Umberto

1978 *Come nacque la Costituzione. Intervista di Pasquale Balsamo*, Editori Riuniti, Roma.

Toaff, Elio

1987 *Perfidi Giudei, fratelli maggiori*, Mondadori, Milano.

Tortarolo, Edoardo

1998 *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari.

Valentini, Norberto

1974 *La politica in confessionale*, Bompiani, Milano.

Ventura, Marco

2000 *La religione nel sistema giuridico dell'Unione europea*, Giappichelli, Torino.

2001 *La laicità nell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino.

Viano, Carlo Augusto

2005 *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Einaudi, Torino.

2008 *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari.

Weber, Max

1919 *Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*; trad. it. *La politica come professione*, Comunità, Torino 2001.

Zagrebelsky, Gustavo

1992 *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino.

2003 *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana, Brescia.

2007a *Giuda. Il tradimento fedele*, a cura di Gabriella Caramore, Einaudi, Torino.

Zagrebelsky, Gustavo

2007b *Il «crucifige!» e la democrazia*, a cura di Gabriella Caramore, Einaudi, Torino.

2008 *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari.

2009 *Questa repubblica. Cittadinanza e Costituzione*, Le Monnier, Milano.

2010 *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari.

Zannotti, Luciano

2005 *La sana democrazia. Verità della Chiesa e principi dello Stato*, Giappichelli, Torino.

INDICE ANALITICO

A

Agostino d'Ippona, 6, 9, 10, 32, 36, 52, 68, 113, 132
Agostino d'Ippona, 197
Alighieri, Dante, 32, 58
Anfossi, Filippo, 176
Anselmo d'Aosta, 119
Aristarco di Samo, 174
Aristotele, 59, 90, 91, 141
Audah, Abd al-Qader, 96

B

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 102, 127, 133, 135
Bagemihl, Bruce, 192, 193
Bellarmino, Roberto, 48, 75, 85, 116, 121, 135, 174–178
Benedetto XIV, 178
Benedetto XVI, 19, 82, 83, 92, 93, 98–100, 131, 134, 138, 140, 141, 151, 172–174, 180–185, 188, 193, 200, 201
Berlusconi, Silvio, 100
Bernardo di Chiaravalle, 58, 198
Boffo, Dino, 100
Bonifacio VIII, 39, 114, 115
Bruno, Giordano, 48, 117, 174, 177

C

Calvino, Giovanni, 59, 189
Casaroli, Agostino, 178
Castelli, Benedetto, 177
Clemente VII, 39
Clemente VIII, 177
Concilio
  Arelatense, 41
  di Calcedonia, 6
  di Cartagine, 7, 20
  di Costantinopoli, 6, 203, 208
  di Efeso, 6, 208
  di Firenze, 31, 40, 41, 44, 51
  di Nicea, 6
  di Trento, 6, 31
  Lateranense, 39, 109
  Vaticano I, 6, 85, 119, 122
  Vaticano II, 3, 7, 19, 20, 39, 40, 70, 74, 75, 81, 86, 90, 102, 125, 128, 129, 135, 136, 139, 143, 147, 151, 161, 177
Concordato, 69, 73, 74, 76–78, 121, 163, 164
Copernico, Niccolò, 174–177
Costantino il Grande, 7, 73, 124
Coyne, George, 178, 182

D

Darwin, Charles, 139, 173, 179, 182, 208
Descartes, René, 183, 184
Dostoevskij, Fëdor, 73, 84, 85
Duhem, Pierre, 174
Durkheim, Émile, 111

E

Einstein, Albert, 177
Enciclica
  Aeterni Patris, 6
  Annum sacrum, 118, 120
  Centesimus annus, 95
  Diuturnum illud, 119, 128
  Divino afflante spiritu, 177
  E supremi apostolatus, 106
  Ecclesiam suam, 128
  Evangelium vitae, 94, 95, 97, 134, 158
  Graves de communi, 123, 124
  Humani Generis, 179, 180
  Immortale Dei, 75, 115, 163
  Libertas praestantissimum, 126
  Mater et magistra, 124
  Noscitis et nobiscum, 122
  Pacem in terris, 96, 124, 130
  Pascendi, 7
  Populorum progressio, 124
  Quadragesimo anno, 122, 123
  Quanta cura, 83, 119, 123
  Quas primas, 118, 121
  Quod aliquantum, 125
  Quod apostolici muneris, 122
  Rerum novarum, 122–124
  Sollicitudo rei socialis, 124, 125
  Studiorum Ducem, 6
  Veritatis splendor, 134
Engels, Friedrich, 207
Eraclito, 141
Eugenio IV, 40

G

Galilei, Galileo, 85, 173–178
Garrone, Gabriel-Marie, 178
Gelasio I, 114
Giertych, Wojciech, 93
Giovanni Paolo II, 7, 19, 28, 29, 82, 94–96, 98, 124, 125, 134, 136, 137, 141, 158, 173, 177, 180–182, 188, 199
Giulio Cesare Capaccio, 121
Gorgia da Leontini, 91
Gould, Stephen Jay, 171
Gregorio Magno, 6
Gregorio VII, 109, 110, 119
Gregorio XVI, 4, 119, 171, 176
Grozio, Ugo, 100, 139, 157
Guglielmini, Giovanni Battista, 176

H

Habermas, Jürgen, 100, 173
Huxley Thomas, 179

I

Innocenzo XIII, 39, 109, 114, 117, 129, 199

K

Keplero, Giovanni, 176, 177
Khomeynī, Ruhollāh Mosavi, 95

L

Laslett, Peter, 190
Leone XII, 171
Leone XIII, 3, 6, 75, 115, 118–120, 122, 124, 130, 163
Leopardi, Giacomo, 91
Linton, Ralph, 190
Locke, John, 84, 89
Lutero, Martin, 11, 48, 189

M

Machiavelli, Niccolò, 132
Manzoni, Alessandro, 171
Maometto, 193, 206
Maritain, Jacques, 103
Marx, Karl, 207
Mawdūdī, Abū l-A'lā, 95, 97
Mendel, Gregor, 179, 208
Molinos, Miguel de, 16
Montaigne, Michel de, 184–186, 194

N

Niebuhr, Richard, 103

O

Olivieri, Maurizio, 176
Opus Dei, 39
Origene, 22, 28, 194, 203
Osiander, Andreas, 174

P

Paolo di Tarso, 190, 198
Paolo IV, 124
Paolo V, 177
Paolo VI, 128, 135, 199, 210
Parmenide, 141
Parsons, Talcott, 190
Pascal, Blaise, 159, 183–185
Pelagio, 6, 22, 208
Pera, Marcello, 100
Pio VI, 3
Pio VII, 4
Pio IX, 3, 4, 6, 41, 42, 60, 83, 119, 120, 122, 199
Pio X, 6, 7, 39, 41, 106
Pio XI, 3, 6, 118, 121, 176
Pio XII, 47, 118, 151, 177, 179, 180, 199
Platone, 91, 102, 141
Poupard, Paul, 178
Prodi, Romano, 100

Q

Quṭb, Sayyid, 96–98, 108
Quine, Willard, 174

R

Ratzinger, Joseph, 72, 98–100, 140, 145, 158, 173, 180
Rodotà, Stefano, 94, 98
Ruini, Camillo, 86, 137

S

Schönborn, Christoph von, 181, 182
Settele, Giuseppe, 176
Sodano, Angelo, 76

T

Tertulliano, Quinto Settimio, 193, 198
Tommaso d'Aquino, 93, 115, 197, 199
Trasimaco, 91

U

Urbano VIII, 174, 175, 177

V

Varrone, Marco Terenzio, 68, 132

W

Weber, Max, 111
Weinberg, Steven, 171
Wilberforce, Samuel, 179

Z

Zola, Émile, 172