

Il Cardinale Carlo Caffarra su “Fede cristiana e sfera pubblica”

Pubblichiamo di seguito la relazione dal titolo “Fede cristiana e sfera pubblica” pronunciata dal Cardinale Carlo Caffarra, Arcivescovo di Bologna, nell’ambito del Seminario di Studio “Religione e spazio pubblico” organizzato dalla “Fondazione Magna Carta” e svoltosi presso il Palazzo Comunale di Norcia il 23 settembre scorso.

* * *

Vorrei proporvi alcune riflessioni sulla presenza della fede cristiana nella sfera pubblica. Prima di affrontare direttamente il tema però, è necessario che faccia alcune premesse.

01. Ho semplificato la tematica assai complessa proponendomi di parlare solo della fede cristiana, escludendo quindi dalla mia riflessione altre fedi religiose e la connessa problematica del loro rapporto reciproco in quanto esso si pone nella sfera pubblica. Per quanto poi attiene al secondo termine del confronto sottolineo che esso è costituito dalla sfera pubblica. Non parlerò quindi direttamente e genericamente di società civili o di società umana in genere. Ritengo infatti che i problemi più difficili si pongono a riguardo della presenza della fede cristiana nella sfera pubblica come tale. In ogni caso, io mi limiterò a questo tema.

02. Credo non superfluo ricordare sia a credenti sia a non credenti che la presenza della fede cristiana nella sfera pubblica non esaurisce la significatività che la fede cristiana si attribuisce in ordine al vissuto umano. Anzi, personalmente penso che non sia neppure questo l’aspetto più importante, dal punto di vista del credente, del significato che la fede ha per l’uomo. Non è questo il momento in cui approfondire il contenuto di questa riserva. Mi limito a dire: la proposta cristiana è sommamente e soprattutto significativa in ordine al destino eterno dell’uomo. Che questo interesse ultimo non escluda interessi penultimi, ma anzi li motivi con forza maggiore è precisamente il tema della mia riflessione odierna.

03. Vorrei dire fin dal principio che presuppongo come guadagni teoreticamente acquisiti in modo definitivo, e praticamente da difendere e promuovere tutte le affermazioni che costituiscono il contenuto fondamentale del concetto di laicità in quanto significa: libertà religiosa [nel senso della nostra Carta costituzionale]; distinzione fra reato e peccato; principio maggioritario come metodo ultimamente deliberativo nella sfera pubblica.

Non vorrei che – cosa che mi è già accaduta – qualcuno ben più interessato a ciò che serve che io dica piuttosto che a ciò che effettivamente dico, mi attribuisse tesi che sono totalmente aliene dal mio pensiero. Ma con la stessa chiarezza dico che mi ritrovo perfettamente con quanto scrive Donati: «I vecchi slogan della modernità, come ad esempio “libera Chiesa in libero Stato” (modello europeo) e “libera Chiesa e libero Stato” (modello americano) sono ormai diventati obsoleti. La libertà si rivela sempre più come un fenomeno relazionale, come interazione fra. (...) Una sfera pubblica edificata come “libertà reciproca fra Chiesa e Stato” (...) rigioca completamente il problema dell’universalità che qualifica la sfera pubblica» [in C. Vigna – S. Zamagni (a cura di), Multiculturalismo e identità, Vita e Pensiero, Milano 2002, pag. 104-105]. Anche Pera scriveva

recentemente assai chiaramente che i problemi di oggi non si risolvono recitando la giaculatoria cavouriana.

La sfida culturale odierna è precisamente questa: come sviluppare senza negazioni quei valori civili che la storia degli ultimi secoli dell'Occidente ci ha trasmesso? Se accettiamo seriamente questa sfida è perché riteniamo veri quei valori. La risposta teorica e pratica deve evitare sia la riduzione della fede alla sfera privata che genera la configurazione secolarista della sfera pubblica sia il "sequestro" della sfera pubblica da parte della fede, che è il progetto di ogni integralismo fondamentalista. È mia convinzione che la prospettiva cattolica è la prospettiva più adeguata per pensare ed attuare una presenza della fede nella sfera pubblica che sappia operare una selezione fra l'alternativa della privatizzazione secolarista e del fondamentalismo integralista; e sia veramente universalista, e non come altre religioni che sovente non rispettano criteri di vera reciprocità e di reale rispetto reciproco. Spero che la mia riflessione sappia persuasivamente argomentare questa convinzione.

04. La premessa precedente ci ha già in un qualche modo introdotti "in medias res". Vorrei in questa ultima premessa formulare nel modo più preciso possibile la domanda a cui dare risposta. E la domanda è: come deve configurarsi la presenza della fede cristiana nella sfera pubblica? Posta in questi termini la domanda presuppone la dimostrazione della necessità di quella presenza. Ma per non appesantire troppo il discorso, ho pensato meglio di far emergere quella necessità dall'insieme e dall'articolarsi della mia riflessione. La discussione che spero seguirà, chiarirà sicuramente.

1. Inizio a costruire la mia risposta partendo da due testi del Vaticano secondo. Il primo recita: «Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via (...) non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un valore proprio, riposto in esse da Dio. ... Questa loro bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana a servizio della quale sono state create» [Decr. Apostolicam actuositatem 7].

Il secondo testo recita: «Molti nostri contemporanei sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umane e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze. Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare ed ordinare, allora si tratta di una esigenza di autonomia legittima: ... infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare...» [Cost. past. Gaudium et Spes 36].

Questi testi esprimono il fondamento e il principio di tutto il mio ragionare seguente. Su di essi dunque vorrei fermarmi con un serio impegno teoretico. La verità ebraico-cristiana della creazione ha mutato sostanzialmente il modo di essere da parte dell'uomo nel mondo; ha configurato in modo completamente nuovo la dimora dell'uomo dentro la realtà. Usando il termine nel suo significato originario e più pregnante: ha generato un nuovo ethos.

Quella verità, infatti, di difficile tenuta teoretica e pratica, pone al sicuro al contempo sia la consistenza propria di ogni realtà sia la permanente relazione quoad esse di ogni realtà coll'atto creativo di Dio. Trattasi di una consistenza relativa o – se piace – di una relazione che dona consistenza. La consistenza significa: a) negativamente che la creatura – nessuna creatura – non possiede in proprio una sacralità che le sarebbe immanente; b) positivamente che la creatura – ogni creatura – ha una sua propria verità, bontà e bellezza. La verità della creazione opera, in questo senso, una vera e propria dis-sacrazione della realtà, come ha profondamente notato il filosofo ebreo

Levinas [in Dal Sacro al Santo, ed. Città Nuova, Roma 1985, spec. pag. 81-111]. È una dissacrazione che libera la creatura da un peso che non è in grado di portare, il peso di essere “divina”, attribuzione che è l’essenza di ogni idolatria di ieri e di oggi.

Ma la verità della creazione afferma con uguale forza che si tratta di una consistenza relativa. È da notare subito che la parola “relativa” non è qui sinonimo, come capita nel linguaggio quotidiano, di “limitato”. Va presa nel suo significato originario: è una consistenza propria posta in essere e salvaguardata da una relazione, la relazione con Dio creatore.

Secondo la verità ebraico-cristiana della creazione, come risulta dalla prima pagina biblica, «senza la forma impressa dall’operazione di Dio, qualunque realtà rimane nel non-senso, nel vuoto, nel caos: *tohu wabohu* (Gen 1,2): una nozione da mettere in relazione con la “vanità delle vanità” di Qo 1,2, che la LXX traduce con *maiatotés maiatotetón*, ripreso poi nel Nuovo Testamento specialmente da Paolo e da Pietro» [F. Rossi De Gasperis, *Sentieri di vita*, vol. I, Paoline ed., Milano 2005, pag. 58; cfr. spec. pag. 57-63]. La dissacrazione del mondo operata dalla fede nella creazione non coincide affatto colla visione secolaristica attuale. Il fondamento ed il principio della consistenza propria della realtà è l’atto creativo di Dio; è da esso che deriva la sua verità [della realtà] e la sua bontà.

Non è facile teoreticamente né praticamente mantenere assieme le due dimensioni o i due elementi costitutivi della verità della creazione, la consistenza ontologica propria della creatura e la sua relazione permanente al Creatore. Anche il pensiero cristiano ha faticato non poco per esprimere in forma concettualmente rigorosa quanto la Scrittura narra in una forma sua propria. È stato Tommaso d’Aquino il pensatore cristiano che ha compiuto in forma insuperabile questa trascrizione concettuale mediante la categoria metafisica di partecipazione, e personalmente continuo a pensare che sia il suo pensiero una delle fonti principali del concetto vero di laicità.

Se l’equilibrio fra le due dimensioni della verità della creazione si spezza, gli esiti inevitabili – se non vado errando – non possono che essere due. O l’affermazione di un’autonomia radicale di tutta la realtà, che può ancora custodire qualche zona di penombra in cui fiorisce magia e superstizione (ultimo residuo del sacro), ma che si autopone come avente in sé e per sé la propria ragione d’essere. La filosofia prima nel senso classico del termine che oggi cerca di imporsi è l’ideologia evoluzionistica, da tenere accuratamente distinta dalla teoria scientifica dell’evoluzione sulla quale vedano gli scienziati. È l’esito di un secolarismo radicale che espunge, e non può non farlo, ogni presenza della fede cristiana dalla sfera pubblica. Oppure l’altro esito è il sequestro puro e semplice di ogni realtà dentro l’esperienza religiosa che colonizza tutto. È la forma che assume il fondamentalismo.

2. Dobbiamo però ora registrare queste riflessioni in senso esclusivamente e chiaramente antropologico, declinarle secondo il paradigma del vissuto umano. Dicevo sopra che la verità della creazione ha generato un nuovo modo di dimorare nella realtà avendone questa ricevuta una propria consistenza relativa. Ora vorrei rispondere alla seguente domanda: che cosa significa l’affermazione della consistenza di cui ho parlato ora per la realtà umana, più precisamente per l’edificazione da parte dell’uomo del sociale umano? Anche la costruzione del sociale umano ha – per usare la formulazione conciliare – “leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire usare e ordinare”?

Per tentare una risposta seriamente argomentata mi vedo costretto a partire da alcune riflessioni antropologiche generali. Che la persona umana sia un soggetto alla ricerca di una pienezza di vita, è una constatazione fondata sulla nostra esperienza quotidiana. Fra le naturali – cioè non frutto di una

deliberazione – inclinazioni dell'uomo c'è anche l'inclinazione alla vita associata con altre persone: originariamente con l'altra persona in senso primo, cioè la donna [e rispettivamente l'uomo per la donna]. Prima *societas* in coniugio, dicevano già i latini. La stessa verità antropologica è espressa mirabilmente nelle prime pagine bibliche: l'uomo esce da "male" della solitudine originaria solo quando si trova con la donna.

In corrispondenza alle naturali inclinazioni umane esistono ciò che noi chiamiamo i beni umani; pertanto la società, il vivere in società è un bene umano poiché esso realizza l'originaria inclinazione dell'uomo e della donna a vivere assieme. Forse sarebbe meglio parlare di più di «beni umani» che di «diritti umani»; ma non voglio ora addentrarmi in questo problema.

I beni umani tuttavia non sono come cose esistenti di cui venire in possesso; sono beni operabili, cioè realizzabili. Essi cioè esistono se e in quanto la persona umana li realizza colla sua libertà: il bene umano che è la società è sempre opera dell'uomo. È a questo punto che si pone la domanda decisiva che possiamo esprimere con diverse formulazioni: ogni realizzazione dell'inclinazione naturale dell'uomo a vivere in società è una buona realizzazione? Esiste una realizzazione vera, veramente buona contraria ad una realizzazione falsa, solo apparentemente buona? Se connotiamo la persona umana con tutto il fascio delle sue inclinazioni naturali con il termine sintetico di «soggettività umana» possiamo chiederci: esiste una verità [circa la realizzazione] della soggettività umana che ci consente di scriminare una vita riuscita da una vita fallita?

Come è noto questa è la formulazione aristotelica del problema etico, che ritengo tuttora valida, e che per secoli ha guidato la coscienza dell'Occidente. Riprendendo il nostro tema specifico, dobbiamo chiederci: esiste una realizzazione veramente buona della naturale inclinazione dell'uomo a vivere in società e una realizzazione solo apparentemente buona? Più brevemente: ha senso parlare di società buona e di cattiva società? Esiste nell'uomo la possibilità di scriminare vera e falsa realizzazione della propria soggettività, una società buona da una società cattiva, e questa possibilità è la ragione. La verità – *veritas facienda* – della propria soggettività è opera della ragione. Se chiamiamo «legge» la direzione che deve seguire la soggettività umana per non fallire nella propria realizzazione, allora dobbiamo dire che la realizzazione del bene umano che è la società, è governata dalla legge della ragione.

Ma il nodo problematico più intricato da sciogliere si pone proprio a questo punto: in base a quali criteri, sulla base di che cosa la ragione elabora i suoi giudizi sul bene? Non è questo il momento di affrontare nel modo che meriterebbe questa domanda; inoltre sto parlando a persone che hanno seria competenza, e ciò mi esime da molti passaggi. E formulo subito la mia risposta. La scriminante fra vita – rispettivamente: buona o cattiva –, società - rispettivamente: buona o cattiva – è costituita dal giudizio della ragione, elaborato da essa mediante l'interpretazione delle inclinazioni naturali della persona umana. L'opera della ragione, la legge della ragione non è una costruzione che essa edifica prescindendo da qualsiasi riferimento alle naturali inclinazioni della persona. Non è neppure la mera registrazione del dato biologico o psichico. È una fatica interpretativa che deve decifrare un linguaggio già scritto nella natura della persona umana. Mi spiego con un esempio. Il direttore d'orchestra non esegue uno spartito ... in bianco né ancor meno è lui stesso il compositore: esegue una composizione già scritta. Tuttavia lo spartito musicale non ha senso se non è eseguito, e l'esecuzione è sempre interpretazione: il Verdi di Sinopoli non è il Verdi di Muti.

Ora ho sostanzialmente spiegato cosa intendo quando dico che la legge della realizzazione della soggettività umana è la ragione; che l'edificio sociale è opera della ragione. Vorrei ora riprendere un passaggio del primo testo conciliare che ho citato, là dove recita: «questa loro [cioè di tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale], bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana a servizio della quale sono state create». È un passaggio

profondo ed importante. Ho parlato di beni umani, del bene umano che è la società. L'aggettivo "umano" qualifica in forma essenziale la bontà propria del bene in questione: è il bene della persona come tale che la ragione deve scoprire perché l'inclinazione sia umanamente realizzata. Da un certo punto di vista – in genere naturae, direbbe Tommaso – la congiunzione sessuale adulterina è uguale alla congiunzione sessuale coniugale; ma in rapporto alla persona umana – in genere morum, direbbe Tommaso – fra le due esiste una diversità essenziale: sono due attività formalmente diverse. E la diversità è istituita dalla ragione sul fondamento della natura della persona umana; in rapporto – direbbe il Concilio – alla dignità della persona umana.

Esiste dunque un "referente" dell'attività legislativa della ragione che non è a disposizione, se così posso dire, di nessun uomo perché è precisamente ciò che rende la ragione, l'uomo capace di elaborare i suoi giudizi circa il bene umano. L'occhio vede la luce e al contempo tutto ciò che vede, ma la luce è la condizione sine qua non che gli consente di vedere ciò che vede. A questo punto della nostra riflessione siamo in grado di declinare antropologicamente la verità della creazione. E lo farò mediante la formulazione biblica, di inesauribile verità e profondità; e mediante la formulazione "concettuale" di S. Tommaso d'Aquino, l'espressione teoretica a mio giudizio più rigorosa espressa dal pensiero cristiano.

La pagina biblica è quella che narra la collocazione della persona umana uomo-donna nel giardino di Dio e le regole di questa collocazione [cfr. per una riflessione completa F. Rossi De Gasperis, *Sentieri ... cit.* pag. 121-136]. È dunque il grande insegnamento su come la persona umana deve dimorare dentro la realtà. Potremmo dire che è il primo grande trattato di etica. Quale è il senso ultimo di tutto il discorso? Tutto nel giardino è a disposizione dell'uomo, ma non Dio, nel senso che l'uomo non può attribuire a se stesso l'origine e la determinazione di se stesso. Tutto è dell'uomo, ma non l'uomo perché questi è di Dio. «Lo 'Adam' non può tentare di diventare Dio con le proprie forze, senza rischiare l'interruzione in se stesso di quella comunione col Signore, che lo rende vivente in verità. Attentando a Dio, l'uomo distrugge, per quanto sta in lui, la relazione con Dio, che gli è propria e costitutiva, e dunque distrugge il suo proprio senso, la sua verità, se stesso in verità» [ivi, pag. 132].

Tommaso esprime questa "indisponibilità di Dio da parte dell'uomo" da cui deriva immediatamente la "indisponibilità dell'uomo da parte dell'uomo", affermando, con Agostino, che la ragione umana è la partecipazione reale della stessa Ragione divina; e che la legge della ragione è una partecipazione della legge eterna di Dio. In questa visione non si afferma che l'uomo è eteronomamente diretto da Dio nella costruzione della sua vita. Al contrario Tommaso insegna che muoversi al bene perché mossi esclusivamente da un comando divino, è contro la libertà e la dignità dell'uomo. Dire dunque che la legge della ragione è una partecipazione della legge eterna di Dio non significa che l'uomo riceve da Dio stesso le norme del suo comportamento. Ma nello stesso tempo Tommaso colla categoria della partecipazione nega che la legge della ragione trovi in se stessa il suo principio e fondamento, la sua giustificazione ultima. Essa rimanda ulteriormente ad una verità sul bene dell'uomo, ad un senso che non è l'uomo a costituire. Esiste una radicale indisponibilità dell'uomo da parte dell'uomo poiché l'uomo non è ultimamente pensato e voluto dall'uomo stesso.

Non è difficile vedere che questa è la declinazione, la registrazione antropologica di quella "consistenza relativa" che è propria di ogni creatura, e che nel caso unico dell'uomo significa essere questi governato dai giudizi della sua ragione. La sintesi di questa impostazione teoretica è bene espressa nella lettera inviata da Benedetto XVI al pres. Pera in data 11 ottobre 2005, nella quale il S. Padre dice che i diritti fondamentali dell'uomo «non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana, e sono pertanto rinviabili ultimamente al Creatore. ... appare legittima e proficua una sana laicità dello Stato, in virtù della quale le realtà temporali si

reggono secondo norme loro proprie, alle quali appartengono anche quelle istanze etiche che trovano il loro fondamento nell'essenza stessa dell'uomo».

3. È su questa base che ora cercherò di riflettere sulla presenza della fede cristiana nella sfera pubblica. Non stiamo infatti parlando di ogni espressione e realizzazione dell'inclinazione sociale dell'uomo. Stiamo parlando della particolare sfera sociale umana che è la sfera pubblica. Mi ritrovo nella formulazione del problema fatta da Donati, quando parla di un «contrasto fra una sfera pubblica eticamente neutrale (alimentata dalla globalizzazione) e una sfera pubblica eticamente qualificata (attraverso la fioritura di un pluralismo sinergico delle comunità religiose). La democrazia deve scegliere se affidarsi (più) all'una o (più) all'altra. Ma questa scelta comporta dei dilemmi che la democrazia stenta perfino a identificare e tantomeno sa affrontare» [in C. Vigna – S. Zamagni, *Multiculturalismo...*, cit. pag. 88]. Cercherò di riflettere ora da questa prospettiva.

Come ho già detto e scritto altrove, una sfera pubblica completamente neutrale dal punto di vista etico è impensabile; è impraticabile; è da evitarsi. E ciò si può capire partendo anche dai due presupposti fondamentali della tesi della neutralità etica, autonomia ed uguaglianza, declinate secondo il paradigma di una concezione della giustizia “politica e non metafisica” [Rawls]. Se infatti il prezzo da pagare dal credente per l'ingresso nella sfera pubblica è la rinuncia pura e semplice alla sua identità religiosa, non sarebbe solo violato il diritto alla libertà religiosa ma soprattutto verrebbe negata l'identità culturale delle persone. L'ideale democratico sarebbe quello di edificare una società di anonimi, di individui astrattamente concepiti e sradicati dalla loro appartenenza identitaria. Ma il punto più delicato e bisognoso di rigorizzazione concettuale riguarda il tema della “qualificazione etica” della sfera pubblica.

Alla luce di quanto ho detto nel numero precedente, una ragionevole edificazione del sociale secondo regole sue proprie implica anche il riferimento all'etica, è opera anche della ragione etica. *Arte et ratione vivit genus humanum*, scrive S. Tommaso. Non solo “arte”; oggi diremmo razionalità tecnica; ma anche “ratione”: della razionalità propria del discorso etico. La sfera pubblica non è solo occupata dalla “tecnica giuridica, politica...”, ma anche dalla “razionalità etica”.

Orbene, quale è la diversità essenziale fra le due razionalità? Direi che la razionalità tecnica è costitutiva della realtà [della bontà, della preziosità proprio della realtà]. La sfera pubblica non può essere affidata solo alla razionalità tecnica, essendo essa una sfera necessaria per la realizzazione dell'inclinazione sociale dell'uomo. La sfera pubblica si trova già di fronte l'uomo: non un'idea di uomo, ma l'uomo nella sua realtà. E di esso non può disporre. Sfera pubblica non eticamente neutrale ma eticamente qualificata ed indisponibilità dell'humanum nei confronti dell'uomo sono perfettamente sinonimi nella mia concezione.

La dittatura della razionalità tecnica genera la convinzione che nel processo di produzione e di formulazione delle norme non vi è alcun «telos» che possa essere definito indipendentemente dal processo stesso. L'assenza di questo referente esterno al processo rende impossibile qualsiasi definizione, indipendentemente dal processo stesso e quindi invariabile, dei criteri in base ai quali scriminare una società giusta da una società ingiusta. È possibile, sia pure brevemente, determinare il contenuto di questa indisponibilità e quindi di ciò che non è negoziabile nella deliberazione pubblica. Proverò ora a farlo brevemente.

Parlare, di indisponibilità ed attribuire ad alcuni il diritto di decidere le condizioni di appartenenza al *genus humanum*, è dire un non senso. Ora esiste un criterio di appartenenza che non ha bisogno di essere argomentato: il criterio biologico che si dà nel momento del concepimento. Il solo e semplice fatto di essere un individuo appartenente alla specie umana basta per porre in essere la sua

indisponibilità etica e giuridica: il dettato “non uccidere l’innocente” non ammette eccezioni. Parlare di indisponibilità ed attribuire ad alcuni il diritto di programmare in anticipo, in qualsiasi modo, l’esistenza di un altro, è dire un non senso. Ne deriva che la legittimazione di interventi genetici non terapeutici sono violazioni al principio di indisponibilità.

Parlare di indisponibilità ed attribuirsi una radicale neutralità di fronte al dimorfismo sessuale umano è un non senso: l’humanum si realizza o mascolinamente o femminilmente. Ne deriva che l’imparzialità nei confronti del matrimonio e di qualsiasi altra forma di convivenza è un grave vulnus inferto al principio di indisponibilità. Parlare di indisponibilità e proporsi di costruire un sociale nel quale in linea di principio non è consentito a tutti e ciascuno di partecipare in modo ugualmente libero alla deliberazione pubblica, è una contraddizione. L’affermazione del principio di indisponibilità genera l’affermazione del principio di reciprocità.

Non abbiamo il tempo di sviluppare il tema dell’indisponibilità come esso meriterebbe. Mi fermo e mi chiedo: che cosa ha a che fare la fede cristiana con la qualificazione etica della sfera pubblica? Prima di rispondere, non sarà del tutto inutile premettere una cosa ovvia. Quanto andrò dicendo non deve essere inteso in nessuna maniera nel seguente senso: persona non cristiana = persona incapace di qualificare eticamente la sfera pubblica. Non stiamo parlando della vicenda etica delle persone concrete. La domanda ha un altro senso ed è il seguente: la qualificazione etica della sfera pubblica se privata della sua radicazione giudaico-cristiana può avere vita lunga? Se questa radicazione si affievolisce non sorgerà a lungo periodo una sfera pubblica sempre più eticamente neutrale, cioè nemica dell’uomo? Questo è il senso della mia domanda, alla quale cercherò di rispondere in due momenti, lasciando la trattazione del secondo al numero seguente.

Primo momento. Innanzi tutto la fede cristiana ha a che fare colla qualificazione etica della sfera pubblica in quanto, indipendentemente da questa e nel suo costituirsi liberamente in comunità vive, educa la persona ad una percezione profonda del valore e della verità della persona umana. L’idea di persona è stata generata dal cristianesimo e la sua progressiva erosione ha accompagnato l’erosione della rilevanza culturale della fede cristiana. È uno dei principi di ogni dittatura, l’idea che si possa creare una società talmente perfetta che dispensa i suoi cittadini dall’essere virtuosi. La fede religiosa libera ogni democrazia da questa insidia, chiudendo ambedue le porte attraverso le quali può entrare il pericolo: quella di pensare che le leggi rendano virtuosi, sollevando la sfera pubblica da un peso che non può e non deve portare; evitando l’altro estremo di pensare che cittadini eticamente degeneri alla fine non mettano a rischio la democrazia stessa.

Ma la presenza della fede cristiana nella sfera pubblica non ha solo un carattere motivazionale, ma anche cognitivo. La conoscenza etica è difficile perché è esposta a gravi elementi di disturbo, come tutti i grandi conoscitori del cuore umano hanno insegnato. Ora «lo strumento educativo più semplice ... che abbiamo è la religione. Chi vuole preservare una certa visione del mondo deve promuovere una educazione di tipo religioso. La religione è il modo semplice per conservare e comunicare una tradizione» [N. Lobkowitz in Liberal 36 (2006), pag. 24]. Di qui la necessità per le nostre democrazie di avere una vera tolleranza positiva verso la fede cristiana da esercitarsi sia direttamente sia soprattutto indirettamente mediante la società civile. Ritengo che sia una via necessaria questa per bloccare quel processo di erosione dei valori che il mero proceduralismo non può più fermare. L’esperienza cristiana custodisce e promuove ragioni di vita, e dona significati che la sfera pubblica non può semplicemente ignorare se non vuole dilapidare quei capitali sociali di cui ha bisogno. Questo rapporto può istituirsi a determinate condizioni: e siamo al secondo momento della risposta. Di esse tratterò nel numero seguente.

4. La condizione fondamentale e dalla quale conseguono tutte le altre perché si realizza quella

qualificazione etica della sfera pubblica di cui parlavo, è l'integrazione fra fede e ragione. È questo un tema centrale nella riflessione cristiana. **Integrazione denota una relazione nella quale ciascuno dei due termini custodisce la propria identità nello stesso momento in cui istituisce il rapporto con l'altro: è una ragione salvata dalla fede ed una fede pensata dalla ragione.** Declinando questo rapporto all'interno del tema oggetto della nostra riflessione, che cosa significa e comporta una fede integrata colla ragione e una ragione radicata nella fede?

Da parte della fede, diciamo più concretamente da parte del credente comporta e significa che la proposta di qualificare eticamente la sfera pubblica sia sottoposta all'argomentazione razionale propria della deliberazione pubblica, così che resti completamente fuori dalla sfera pubblica ciò che è affermato-negato alla luce esclusiva della divina Rivelazione acconsentita dalla fede. Da parte della ragione, diciamo più concretamente da parte del non credente comporta e significa la dismissione del dogma illuministico secondo il quale la fede non è fonte di conoscenza, ma appartiene solo alla dimensione emozionale.

Ancora da parte della fede comporta e significa un lasciarsi "purificare" da ogni forma di fondamentalismo e di superstizione, per essere difesa da ogni contraffazione. Da parte della ragione comporta e significa lasciarsi curare da quelle "patologie" di cui può ammalarsi quando non riconosce più alcun limite; quando rifiuta di compiere quello che Pascal giudicava essere l'ultimo atto della ragione: riconoscere che esistono verità superiori alla ragione.

Non vedo alternativa a questa integrazione di reciproco aiuto e controllo fra fede e ragione nella sfera pubblica, in ordine a custodire luminosa l'evidenza etica basilare che sola è capace di farci accogliere le sfide emergenti oggi: **l'evidenza che il "qualcuno" è essenzialmente diverso, incommensurabilmente diverso dal "qualcosa".** Che non ci siano alternative lo dimostra, mi sembra, purtroppo l'esperienza quotidiana. Ma a sua volta l'integrazione ragione-fede presuppone almeno una condizione. La condizione da parte della ragione è di ridare a se stessa la sua intera dignità, cui rinuncia – per quanto attiene al nostro ambito – quando si sostituisce la ragione pratica colla ragione procedurale, negando l'esistenza o quanto meno la possibilità di conoscere una verità circa il bene della persona.

La condizione da parte della fede è che esca da una mera auto-posizione di se stessa che rifiuta ogni volontà di rendere ragione della propria speranza. Assicurare queste condizioni nella sfera pubblica del nostro Occidente non è facile, ma questa assicurazione è esigita dalla necessità di qualificare eticamente la sfera pubblica da parte di un cristianesimo profondamente radicato nel Vangelo di fronte ad un secolarismo che rischia di dilapidare completamente il nostro patrimonio umanistico.

Ma colla stessa sincerità devo dire che il punto in cui vedo più difficile assicurare quelle condizioni, è proprio quello in cui in larga misura si configura il volto della sfera pubblica: **la produzione del diritto. È mera "positività"? Cioè la sua causa efficiente è meramente la volontà del soggetto più potente in quel momento? O rimanda ad una ragione che sa conoscere attraverso i faticosi processi della deliberazione pubblica la verità circa il bene comune? Il percorso del nichilismo occidentale sembra essere giunto al capolinea: non esiste la giustizia ma solo un "tener per giusto", poiché non esiste un bene comune ma solo una provvisoria convergenza di opposti interessi, così che tutto è a disposizione di tutti.**

Una breve riflessione conclusiva. Non c'è dubbio che la situazione attuale esige innanzi tutto un forte impegno di pensiero. **Laicità dello Stato oggi non può più significare indifferenza della politica verso la religione e della religione verso la politica. È necessario che la religione possa mediante le forme di vita che essa genera qualificare eticamente la sfera pubblica.**

