

europei, ma estendendolo, per esempio, ai giovani che vivono nel bacino del Mediterraneo. Abbiamo i fondi; perché non li usiamo per promuovere, con strumenti educativi e culturali, la cultura della comprensione, la cultura dell'emarginazione di coloro che sono intolleranti. È un piccolo esempio, ma concreto, di una cosa che si può fare subito, che non richiede direttive e nuove leggi, ma soltanto una profonda volontà politica. E in questo campo l'Italia può svolgere un ruolo da apripista, spingendo in questa direzione.

Noi abbiamo un'occasione straordinaria, una carta storica e culturale da giocare: una lunga tradizione di amicizia, non abbiamo un passato che possa essere visto da tanti nostri amici nei Paesi dell'Africa, per esempio, come fatto di colonialismo, di aggressione, di oppressione; abbiamo piuttosto una storia che ci mette nelle condizioni di promuovere l'umanesimo del XXI secolo. Penso che la presidenza italiana del semestre europeo del luglio-dicembre 2014 lo dovrebbe collocare tra le sue priorità, accanto ai temi della disoccupazione dei giovani, della crescita, dello sviluppo, della produzione. Non basta, infatti, l'argomento economico, non basta parlare di Pil e neppure di mercato e mercatismo, ma occorre che anche la grande priorità dei valori e dei diritti non negoziabili sia brandita come una bandiera. E non mi si venga a dire che di umanesimo e di libertà religiosa non si mangia, perché l'uomo non vive soltanto di quello che mangia, l'uomo vive anche di valori che alimentano lo spirito, la persona umana, e che promuovono la centralità della persona umana. Se una società smarrisce questi valori, non è più degna di essere considerata una società che progredisce.

Persona, politica e giustizia nei grandi discorsi di Benedetto XVI*

In questo contributo conserviamo la struttura del dialogo originale tra gli autori.

Andrea Simoncini. Questo dialogo intorno ai grandi discorsi giuridici di Benedetto XVI si svolge sotto il patrocinio del Progetto culturale della Cei, che ha sponsorizzato l'evento.

Non si poteva immaginare un luogo più appropriato per la presentazione di questo libro – *La legge di re Salomone* – che il Meeting di Rimini. È qui, infatti, che è stato concepito esattamente un anno fa, nel corso di un dialogo con l'allora professore, oggi ministro, Miguel Maduro e con la professoressa, già allora Giudice Costituzionale, Marta Cartabia.

Partivamo allora da una constatazione: oggi la Chiesa è sempre più accusata di entrare, per usare un'immagine calcistica, a «gamba tesa» nei dibattiti pubblici, ovvero nelle discussioni di tipo giuridico. Da più parti si ritiene che le gerarchie cattoliche pretendano di dettare *ex cathedra* i contenuti del dibattito democratico, distorcendone lo svolgimento. Da questa constatazione è nata la domanda: è proprio questa la posizione della Chiesa cattolica sulle vicende politico-giuridiche? Davvero il

* *Interventi di:* Andrea Simoncini, Docente di Diritto Costituzionale all'Università degli Studi di Firenze; Paolo Carozza, Professor of Law and Director, Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame; Luis Miguel Poiars Maduro, Ministro per lo Sviluppo Regionale della Repubblica portoghese; Joseph H.H. Weiler, Direttore dello Straus Institute for the Advanced Study of Law & Justice e Co-Direttore del Tikvah Centre of Law & Jewish Civilization alla New York University, Presidente dell'Istituto Universitario Europeo di Fiesole.

Papa e la Chiesa intendono entrare nella pubblica piazza dettando alle istituzioni e agli uomini che cosa dovrebbero dire o che cosa dovrebbero fare? Il nostro dialogo a Rimini era giunto alla conclusione che in realtà, molto spesso, chi accusava la Chiesa di questa posizione non la conosceva del tutto, o quantomeno la conosceva poco. È nato così il progetto che Marta Cartabia e io abbiamo curato: raccogliere e pubblicare cinque grandi discorsi che Benedetto XVI ha tenuto dinanzi a istituzioni civili, politiche o accademiche (Regensburg, Nazioni Unite, Collège de Bernardins, Westminster, Bundestag). Abbiamo poi domandato a un autorevole gruppo di esperti nel campo delle scienze giuridiche e politiche – rappresentanti delle più diverse appartenenze geografiche, religiose, culturali, accademiche e istituzionali – di commentare gli interventi pontifici, secondo una modalità accessibile a tutti, non solo agli addetti ai lavori. Il risultato è andato al di là delle più ottimistiche previsioni. Coloro che hanno accettato di partecipare a questa opera sono tra gli studiosi più autorevoli, siano essi cattolici, ebrei, protestanti, musulmani, agnostici. Tutti hanno accettato di paragonarsi col pensiero di Benedetto XVI.

Leggendo i discorsi papali riuniti in questo volume, ci si rende conto che, molto spesso, le idee che abbiamo sul pensiero cattolico sono degli stereotipi. Proviamo a fare un esperimento mentale, se io invitassi ognuno di voi – ipotizzando che nessuno di voi li conosca – a indicare i contenuti o i temi toccati dal Papa in questi discorsi, è molto probabile che tanti penserebbero: difesa della vita, aborto, eutanasia, contraccezione, matrimonio omosessuale, divorzio, eccetera. Così, rimarremmo tutti molto sorpresi nel non trovare nulla di tutto ciò in questi testi. E non perché il Papa e la Chiesa non affrontino questi temi. Ma perché in questi discorsi, tesi a rintracciare il fondamento stesso dell'ordine giuridico pubblico dello Stato, il punto di approccio è molto più profondo e radicale. Non c'è nulla, infatti, di più distante dalla posizione della dottrina sociale e politica della Chiesa cattolica che fare appello a un principio di autorità per intervenire nel dibattito pubblico. Casomai altre religioni possono avere questo problema, come afferma Bene-

detto XVI nel discorso forse più famoso di quelli che abbiamo riunito, quello tenuto a Berlino: «Nella storia gli ordinamenti giuridici sono stati sempre motivati in modo religioso. Sulla base di un riferimento alla divinità si decide ciò che tra gli uomini è giusto. Contrariamente ad altre grandi religioni, il cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione, quali vere fonti del diritto. Ha rimandato all'armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un'armonia che però presuppone essere ambedue le sfere fondate nella ragione creatrice di Dio». In questo passaggio del discorso al Bundestag è racchiuso un po' il cuore del pensiero di Benedetto XVI. Non la rivelazione, ma la ragione e la natura nella loro correlazione costituiscono la fonte giuridica valida per tutti. Proprio questo contenuto ora vorremmo discutere. Come noi valutiamo questa posizione espressa dal Papa emerito e dalla dottrina della Chiesa. È una posizione sostenibile? È condivisibile? È adeguata alle sfide che viviamo oggi?

Vorrei cominciare con Paolo Carozza, soprattutto considerando che dirige un centro internazionale di studi sulla democrazia, sullo Stato di diritto, sulle libertà. Qual è oggi lo stato della democrazia nel mondo? Qual è la condizione dello Stato di diritto? A questi temi, che oggi sembrano sotto scacco, quale contributo può dare questo libro?

Paolo Carozza. Mi sembra evidente che la democrazia è in crisi dappertutto nel mondo. Ma facciamo un passo indietro, pensiamo a vent'anni fa. Allora il mio istituto di ricerca aveva annunciato la vittoria della democrazia in America Latina, con le dittature sconfitte e l'inizio di una nuova epoca. Intanto c'era stato il crollo dell'Unione Sovietica e l'emergere delle nuove democrazie dell'Est. Ha voltato pagina il Sudafrica, abbiamo visto il trionfo dei diritti umani su sistemi di oppressione della dignità umana. Eppure dove ci troviamo vent'anni dopo questo trionfo? Non solo non è stata consolidata la vittoria della democrazia, ma abbiamo fatto passi

indietro. È in crisi in tutte le parti del mondo, in America Latina emergono tante sfide che mettono sotto pressione la vita democratica. Ma anche nei Paesi ricchi, compreso il mio Paese, gli Stati Uniti, la politica spesso si vede ridotta allo scontro di posizioni già stabilite in anticipo, senza vero dialogo, senza vera capacità di unirsi per lavorare in vista del bene comune, nonostante grandi sfide sociali e bisogni umani emergenti. Lo stesso si può dire dell'Europa: una crisi economica non è solo economica, è anche una crisi politica, una crisi per l'incapacità di lavorare insieme, di agire insieme per il bene comune di tutti. E anche nei pochi luoghi dove abbiamo avvertito il soffio di un primo vento di speranza per la democrazia, come i Paesi arabi, a che punto siamo oggi? C'è la bufera provocata da forze che mettono in evidenza che, nonostante la vittoria di vent'anni fa, non siamo ancora capaci di sostenere la democrazia come sistema politico, come vita politica per il bene comune. Allora la prima evidenza suscitata dai discorsi del Papa è che non ci fanno pensare in astratto a teorie politiche della democrazia del bene comune, ma anzi affrontano temi di urgente attualità, di emergenza uomo come emergenza politica; sono interventi che rappresentano la proposta di ragionare e di dialogare insieme, di realizzare una dialettica di grandi idee, di principi utili a rispondere alle esigenze dell'uomo d'oggi.

Simoncini. Una parte di questa crisi globale della democrazia riguarda certamente la politica. Sembra che la scelta e la capacità di decidere in politica siano in crisi proprio per l'incapacità di misurarsi con la ragione. Quali riflessioni ti ha provocato la lettura di questo libro?

Luis Miguel Maduro. Confesso di averlo letto come costituzionalista e come persona interessata, senza pregiudizi. Se dovessi identificare tre grandi temi, direi che il primo è la richiesta di una fede più razionale e allo stesso tempo di una ragione pubblica più aperta alla fede. Della corrispondenza fra queste due dimensioni Benedetto parla spesso nei suoi testi.

Il secondo è il rapporto permanente fra ragione e fede, fede intesa anche in senso laico come ricerca della natura umana. La ragione e la fede si controllano, si sostengono, si ispirano mutuamente, credo che questo sia chiaro nei testi.

Il terzo punto è il dialogo come strumento fondamentale della ragione pubblica, come strumento per riconciliare l'ambizione universale della ragione, la natura umana, con le diverse ragioni particolari, con la fede. Credo che questi tre aspetti siano fondamentali per scoprire come rispondere alle sfide democratiche di oggi. Questi primi mesi da politico hanno fatto emergere in me una percezione un po' diversa anche della politica e della democrazia.

Sono tre sfide che la democrazia ha davanti a sé oggi. La prima è in rapporto allo spazio della politica. La politica è nata come interdipendenza nella vicinanza, ma oggi l'interdipendenza va aldilà della vicinanza fisica, è molto più ampia. E questo fa sì che i nostri spazi democratici tradizionali, centrati negli Stati-nazione, non corrispondano più agli spazi di interdipendenza, dei rapporti sociali. Questa mancanza di corrispondenza è una delle grandi sfide democratiche in Europa, e non solo. La seconda è una sfida quanto al modo della politica, alla forma di fare politica, da un lato, perché c'è una crescente frammentazione, ci sono comunità racchiuse in se stesse con un discorso politico proprio, che non riescono a parlare le une con le altre; dall'altro, perché la politica è sempre stata semplificazione, il che vuol dire capacità di rendere accessibili alla decisione di tutti questioni molto complesse. Ma questa semplificazione non può diventare falsificazione, altrimenti la politica diventa populismo, e questo è un rischio molto grande oggi. In un certo senso, c'è molta informazione, c'è una crescente possibilità di partecipazione in molte questioni della politica, ma c'è una grande difficoltà a creare meccanismi di decisione pubblica su questioni complesse. La terza sfida riguarda il tempo. Il tempo a cui risponde la politica oggi non è il tempo al quale deve essere diretta l'azione politica. La buona azione politica deve essere diretta alle necessità dell'oggi, ma anche a quelle del futuro. Al contrario, i cicli politici e quelli

mediatici sono tali che le risposte politiche sono soltanto alle domande dell'oggi.

I testi di Benedetto aiutano, possono aiutare a trovare anche delle risposte a tutte queste sfide, soprattutto perché ci ricordano di tendere all'universalità combattendo la frammentazione anche difendendo il fatto che la ragione dell'azione politica non è solamente locale, identitaria, ma è più ampia, e risiede nella natura umana in generale. Questa è anche la risposta al problema dello spazio della politica accennato prima. Questa difficoltà è segnalata da Joseph Weiler, cioè la tensione fra ragione generale e ragione particolare, che mi sembra una delle questioni più interessanti. Mi sembra molto importante anche la sottolineatura del dialogo, presente costantemente, e da ultimo l'invito che fate, tu e Marta Cartabia, nella vostra bellissima introduzione, ad avere una ragione aperta, per contribuire a rispondere alle sfide democratiche della politica che ho identificato.

Simoncini. La posizione che esprime il Papa documenta una forte speranza e fiducia nella ragione, certo una ragione aperta. A Joseph Weiler chiedo di approfondire il rapporto tra sacro e ragione.

Joseph Weiler. Benedetto XVI è stato plasmato e, nello stesso tempo, ha collaborato a plasmare il Concilio Vaticano II. Sin da quella scossa sismica, la Santa Sede ha insistito sull'importanza della libertà di religione. Giovanni Paolo II e Benedetto avevano l'abitudine di sostenere che quest'ultima era la più importante in assoluto di tutte le libertà.

Nella nostra cultura generale secolarizzata, questo è stato ed è tipicamente accolto con un sorriso accondiscendente: «Quale libertà ci si può, del resto, aspettare che un Papa privilegi?», leggendo quell'affermazione in un senso corporativista, come se il Papa fosse il capo di un qualche sindacato preoccupato per i benefici dei suoi membri. C'è sicuramente da considerare anche questo aspetto nella libertà di religione e non c'è nulla di male in un pastore che cura il suo gregge.

Quello che non ha ricevuto sufficiente attenzione per via di tutto il baccano provocato dai commenti del Papa sui riferimenti all'Islam, è il fatto che nell'ambito dei discorsi di Ratisbona la libertà religiosa cui il Papa alludeva era, sembrerebbe, l'opposto: la libertà di aderire a una religione di propria scelta o di non essere affatto religiosi. Il Papa e la Chiesa hanno abbracciato con decisione il principio secondo cui la libertà di religione include anche la libertà *dalla* religione. E questo non è semplicemente o principalmente un'espressione di tolleranza o autonomia di matrice liberale. Essa è l'espressione di una profonda proposizione religiosa con significative implicazioni.

«Non imponiamo la nostra fede a nessuno. Tale proselitismo è contrario al cristianesimo. La fede può crescere solo nella libertà», insegna il Papa ai suoi stessi fedeli a Ratisbona. Per come comprendo questo insegnamento, emerge qui un significato molto più profondo della libertà religiosa rispetto alla libertà di praticare la religione. Al cuore della libertà religiosa c'è la libertà di dire «no» a Dio. Questa è una proposizione religiosa. Noi ebrei diciamo: «Tutto è nelle mani di Dio a eccezione del timor di Dio». E questo è come Dio ha voluto che fosse. La vera religiosità, un vero «sì» a Dio, può venire solo da un essere che ha una capacità spirituale interiore, una possibilità e delle condizioni materiali esterne per poter dire: «No».

Benedetto rende la libertà religiosa una proposizione teologica la quale, a sua volta, ha un profondo significato antropologico. La libertà religiosa arriva fino alla più profonda essenza dell'umano, in quanto agente autonomo con facoltà di scelta morale persino di fronte al suo creatore. Quando ebraismo e cristianesimo esprimono la relazione tra Dio e l'uomo nei termini della «antica» e «nuova» alleanza, essi celebrano questa doppia sovranità.

La scelta rispetto al proprio destino è troppo spesso considerata un manufatto emblematico della modernità che ci distingue dalle precedenti epoche nelle quali uomini e donne concepivano la loro condizione come stabilita dal fato. Io ho sempre avuto dei dubbi su tale affermazione in quanto sicuramente non include né potrebbe includere la più fondamentale

delle scelte che accompagna l'uomo, dal Giardino dell'Eden in poi. Dall'inizio della nostra civiltà la libertà di dire «no» a Dio è sempre stata inestricabilmente parte del nostro stesso essere uomini. Questa libertà è un'espressione della più profonda comprensione degli esseri umani come agenti autonomi, sovrani e morali.

Come persone religiose, noi siamo agenti autonomi, sovrani e morali in quanto così siamo stati creati da, e a immagine di, Dio, con uno specifico *Telos* che dà significato all'esistenza di ognuno e che non potrebbe essere raggiunto se non fossimo stati creati così.

Persino un ateo della società secolarizzata può capire che, se uno accetta l'esistenza di un creatore onnipotente (cosa che gli atei negano), insistere – come proposizione intrinsecamente religiosa – sulla libertà di dire «no» a tale creatore è fondamentale per la stessa comprensione della condizione umana all'interno di una tale visione del mondo e per definire la nozione primordiale di libertà. Quando il Papa definisce la libertà di religione come la più essenziale, è esattamente perché si pone come portavoce della vera e propria ontologia della condizione umana, di cosa significhi essere uomini.

Ugualmente, non c'è bisogno di essere credenti per capire perché un assalto alla libertà religiosa così concepita costituisca un profondo attacco, non solo alla sfera religiosa e non semplicemente a una particolare libertà individuale di coscienza, ma al cuore di ciò che significa essere uomini.

A questo punto si può fare un ulteriore passo avanti e, secondo me, il Papa fa effettivamente un ulteriore passo avanti. Citando san Giacomo, nell'omelia di Monaco¹ che precede il discorso sulla scienza di Ratisbona, Benedetto spiega che «la legge regale», la legge della regalità di Dio, è anche «legge della libertà». Se al cuore della libertà religiosa c'è la capacità di dire «no» a Dio, in che modo, allora, l'esercitare questa libertà accettando la legge della regalità di Dio costituisce un

¹ Benedetto XVI, Omelia alla Santa Messa nella spianata della Neue Messe, Monaco, 10 settembre 2006.

effettivo arricchimento della libertà di ognuno? Non si tratta semplicemente, sebbene sia anche questo, di un'espressione religiosa della nozione di libertà razionale – la consapevolezza che è solo una cornice giuridica che ci metterà in grado di esercitare la nostra libertà –, ma è qualcosa di ancora più profondo. Agendo al di fuori dei vincoli della legge di Dio, io divento solamente schiavo della mia condizione umana, inclusi i miei desideri umani. Una sovranità umana senza limiti non è affatto una sovranità.

Allo stesso modo, accettare la legge di Dio, e nient'altro, come la «legge regale», la legge di Colui che trascende questo mondo, vuol dire affermare la mia libertà interiore nei confronti di chiunque sia di questo mondo. In questo modo non c'è miglior antidoto al totalitarismo. È triste che tanti credenti abbiano tradito questa legge regale, proprio quando la fedeltà a essa era la cosa di cui c'era maggiormente bisogno.

Simoncini. Uno dei modi con cui spesso viene «etichettata» la posizione della Chiesa cattolica è quello di affermare che in essa si giochi una tensione assolutamente irrisolta tra verità e pluralismo; in altre parole, l'enfasi sul pluralismo, sulla diversità, porterebbe inevitabilmente ad annullare il problema della verità; viceversa, l'idea che esista un punto comune su cui costruire sarebbe radicalmente nemica del pluralismo. Come si pone oggi questa sfida tra verità e pluralismo? E qual è la posizione dello Stato in tutto questo, cioè: chi è il depositario della verità?

Carozza. È vero che lo stereotipo sulla dottrina sociale della Chiesa nell'ambiente politico laico e liberale è che rappresenti una realtà che fa appello a una verità e, proprio per questo, sia incapace di entrare in dialogo con gli altri in un contesto pluralistico. Ma nessuno può leggere questi cinque grandi discorsi di Benedetto con un minimo di sincerità e continuare a pensare questo. Una delle cose più evidenti, infatti, non è solo che il Papa dia valore al pluralismo e al dialogo in un contesto pluralistico, ma anche qualcosa di più: egli indica

un modo di dare fondamento, di giustificare, di spiegare un pluralismo vero, cioè capace di affermare la diversità umana completa. Non è vero pluralismo quello che impone a ciascuno di mettere da parte le proprie convinzioni per dialogare con l'altro; questo non è pluralismo, e non è rispetto della diversità. È piuttosto una riduzione dell'uomo e della società. Quindi una delle premesse della vita democratica sostanziale, capace di sostenersi nel tempo, capace di contribuire al bene comune di tutti, è che la gente si impegni a cercare la verità, con la mente e il cuore spalancati al vero, quindi capaci di correzione, di autocorrezione, di dialettica con l'altro, di spostarsi dalla propria posizione iniziale, di muoversi, e non mettendo da parte la questione della verità, ma appunto cercandola più profondamente.

Quanto alla seconda parte della domanda – che nesso c'è tra questa visione del pluralismo democratico nella vita moderna e la pratica attuale dello Stato nelle diverse parti del mondo o della comunità internazionale? – c'è da registrare un paradosso: storicamente si pensa allo Stato laico come al garante del pluralismo democratico, che lo Stato, appunto per la sua laicità, sia arbitro, allo stesso modo dell'arbitro in una partita di baseball, cioè un garante delle regole del gioco così che gli uni possono entrare in dialogo con gli altri. Ma nella pratica attuale del mondo vedo una tendenza sempre più evidente a esercitare il diritto, la politica, il potere dello Stato, non come forza di pluralismo, di diversità umana, ma di una certa omogeneizzazione della società, una forza cioè che impone una visione univoca del bene comune, così totalizzante da non lasciare lo spazio, la libertà alla società di generare idee diverse, proposte diverse, realtà diverse che possano offrire qualcosa di veramente nuovo alle esigenze dell'uomo. Per non rimanere sul piano solamente dell'astrazione, delle generalizzazioni teoriche, cito due esempi: uno riguarda il mio Paese, ed è la legge sulla sanità negli Stati Uniti, un grande passo in avanti per la nostra società, non c'è dubbio. Da almeno cento anni è una delle grandi lacune nella giustizia degli Stati Uniti il fatto che ci siano migliaia di persone che non hanno

accesso all'assistenza sanitaria. Quindi, si risponde, si fa una legge, giustamente, però fin dove arriva questa nuova legge? Fino al punto che adesso sono in corso tanti processi nelle corti degli Stati Uniti – uno patrocinato dalla mia università contro il governo americano –, perché la legge sulla sanità cerca di imporre una visione così angusta, così monolitica del bene comune che non lascia lo spazio alle comunità religiose, per esempio, o alle istituzioni che si dedicano a vari aspetti del bene comune, di differenziarsi. Nei discorsi di Benedetto vediamo la valorizzazione del pluralismo quando egli afferma che innanzitutto la libertà religiosa, ma anche la libertà di espressione, di associazione, devono essere protette, appunto, per mantenere una certa dinamica, per dialogare in modo sincero sul bene comune, sul bene dell'uomo, senza mettere da parte tali questioni, come rinchiuso in una scatola, per lasciare libero lo Stato di imporre una soluzione unica ai problemi dell'uomo.

Simoncini. Vorrei tornare sulla questione del pluralismo, perché mi sembra di grande attualità, e sulla visione positiva del pluralismo contenuta negli scritti papali raccolti in questo libro. Una visione positiva che non è fondata sulla neutralizzazione delle diversità, cioè sul fatto che alla fine esistono tutte le diversità perché tutte le diversità sono uguali, ma sul fatto che le diversità sono diverse. Ecco, facciamo un esperimento mentale: immaginiamo che ci sia una società con tanti punti di vista su questioni decisive e che a un certo punto si voti; immaginiamo ora che la maggioranza la pensi nella maniera X e decida di eliminare tutti coloro che la pensano nella maniera Y, Z, H, K, eccetera. Ha deciso a maggioranza, quindi in maniera democratica. Come rispondete a questo paradosso della democrazia?

Maduro. È forse la più difficile delle questioni democratiche e costituzionali. Per me una delle cose più interessanti che emerge dai discorsi di Benedetto XVI è la tensione fra ragione generale e ragione particolare: da una parte, l'ambizione universale

della ragione esposta dal Pontefice e, dall'altra, la difesa del pluralismo, di identità diverse e questo appare, per esempio nel testo di McCrudden, che sembra criticare alcuni discorsi proprio su questo punto. Per rispondere alla questione della maggioranza, la cosa è chiara nel discorso a Berlino, ci sono necessariamente dei limiti alla regola della maggioranza – il Papa lo ha detto chiaramente –, e in questo non c'è niente di nuovo per il costituzionalismo attuale, perché abbiamo imparato che, così come dobbiamo avere paura dei pochi, dobbiamo avere paura anche dei molti. È ormai chiaro, infatti, che il vero senso della democrazia, la vera ragione della democrazia, non risiede nel più grande numero, ma nell'uguale dignità umana, che nello spazio democratico si traduce in uguale dignità politica: il riconoscimento di un peso politico identico a tutti. Il costituzionalismo non ha fatto nient'altro che riconoscere l'uguale identità umana che è alla base e all'origine della democrazia. Perciò la regola della maggioranza, può, in talune circostanze, essere soggetta a delle limitazioni, ma a questo punto diventa difficile determinare quali sono questi limiti e chi ha l'autorità per definirli.

A questo proposito, Benedetto ha un approccio naturalistico, che mette la ragione in rapporto specialmente con la natura umana, con la dignità umana, e questo mi sembra uno degli aspetti più interessanti da discutere; McCrudden sostiene che questo approccio può, a un certo punto, diventare un limite al dialogo che Benedetto difende. Io non so se sia possibile dare una risposta definitiva; di certo siamo davanti a una difficoltà molto grande, alla quale forse occorre rispondere in maniera quasi popperiana: in un certo senso, bisogna rispettare l'ambizione di universalità, di fundamentalità della natura umana, della dignità umana che difende Benedetto. Ma, dall'altro lato, è importante riconoscere che nella società contemporanea non possiamo ammettere una definizione autoritaria. Probabilmente una possibilità per risposta consisterebbe nell'affermare che Benedetto propone un processo di scoperta da parte della ragione naturalistica, e che fa parte di tale processo anche il rapporto con la fede: la ragione, insomma, non è soltanto un

linguaggio comune nello spazio pubblico, ma è molto di più di questo. Allo stesso tempo il Papa riconosce che l'autorità politica, anche se deve avere quest'ambizione a un'universalità, deve sviluppare un dialogo e non può essere produttrice di se stessa. C'è un passaggio del discorso alle Nazioni Unite che mi è particolarmente piaciuto, quando Benedetto afferma: «Il dialogo dovrebbe essere riconosciuto quale mezzo mediante il quale le varie componenti delle società possono articolare il proprio punto di vista e costruire il consenso attorno alle verità riguardanti valori e obiettivi particolari». Mi sembra la formula con cui il pluralismo si può riconciliare con l'ambizione all'universalità. Altrimenti si corre il rischio che una ragione con un'ambizione così universale possa diventare più autoritaria di una posizione di fede che fa appello alla rivelazione, perché la ragione in un certo senso deve essere accessibile a tutti, la rivelazione può non esserlo. Questo è il rischio, è vero, ma questo rischio, credo, è mitigato, è riconciliato dai valori della libertà, della sussidiarietà, del pluralismo, di cui parla tanto Benedetto, dalla dottrina del dialogo che è così presente nei suoi interventi.

Weiler. Tenterò ora di spiegare in dettaglio la connessione tra la «libertà religiosa» messa a tema a Ratisbona e «lo spazio del cristianesimo nel discorso pubblico generale» messo a tema a Berlino. Al cuore del discorso al Bundestag vi era una risposta all'imperante ortodossia rawlsiana che vorrebbe escludere la posizione religiosa come legittimo contributo alla discussione e alla normatività pubblica. La religione, dopo tutto, è predicata sulla base di autoreferenziali e immutabili «articoli di fede» e, quindi, non utilizzabili come premessa e modo di argomentare ai fini della definizione del bene pubblico generale. L'ortodossia rawlsiana predica un vocabolario di razionalità, che trascenda sistemi chiusi e autoreferenziali di credenze, come lingua franca del discorso pubblico e come condizione della normatività pubblica.

Benedetto sfida tale ortodossia in più di un modo. In primo luogo, è sbagliato affastellare tutte le fedi sotto il gene-

rico cappello «religione», come se esse fossero tutte della stessa stoffa, quando si arriva alla questione della normatività pubblica. Anche all'interno della famiglia di Abramo ci sono delle significative differenze su questo tema, che separano il cristianesimo dall'Islam e dal giudaismo.

In secondo luogo, la lettura rawlsiana del cristianesimo è distorta e sbagliata. Quando i cristiani mettono piede nello spazio pubblico avanzando richieste sulla normatività pubblica, tali richieste non si basano sulla rivelazione e non sono predicare sulla base della fede o della religione. Come abbiamo visto, fa parte dell'antropologia cristiana ritenere che gli esseri umani siano dotati (dal loro creatore) della facoltà della ragione, comune a tutta l'umanità, la quale davvero costituisce il linguaggio legittimo della normatività pubblica generale. Il contenuto della richiesta cristiana sarà tipicamente nel regno della ragion pratica – etica e moralità come spesso espresse attraverso la legge naturale.

Questa non è una concessione al secolarismo. È piuttosto una conseguenza inevitabile delle proposizioni religiose che informano il discorso di Ratisbona. Adottare una norma pubblicamente vincolante predicata esclusivamente sulla base della fede religiosa e della rivelazione finirebbe col violare proprio quell'impegno profondo e religiosamente fondato verso la libertà religiosa, per il quale una fede costretta è una contraddizione ed è contraria al volere divino.

Si tratta di una proposizione coraggiosa in quanto non è solo un visto di ingresso nel dibattito pubblico sulla normatività, ma finisce con l'imporre anche una seria e severa disciplina sulla comunità di fede cristiana. Le strettoie della ragione potrebbero costringere a rivisitare gli articoli di fede, a rovesciare precedenti giudizi. Non si ha più l'asso nella manica: «Questo è ciò che Dio comanda». Quella non è ragione. Si potrebbe perdere, ragionevolmente, una discussione radicata nella ragione. Quando si usa una lingua, occorre parlarla correttamente per essere compresi, per essere convincenti. E questo è vero anche per la lingua della ragione.

Ratisbona e Berlino appartengono, perciò, alla stessa strada.

sono discorsi fondati sulla stessa logica. Sono due facce della stessa medaglia.

Posso ora anche spiegare in quale senso non tutte le religioni sono fatte della stessa stoffa. Vista la delicatezza del tema, vorrei sottolineare che, sebbene ritenga che queste nozioni siano implicite nel discorso di Ratisbona, queste sono mie elaborazioni e non devono essere attribuite a nessun altro se non a me stesso.

È possibile ordinare cristianesimo, Islam e giudaismo in rapporto a due parametri: la portata, da un lato, e la natura, dall'altro, della loro pretesa normativa nello spazio pubblico generale. Con riguardo al primo parametro, cristianesimo e islamismo si trovano nello stesso gruppo, concependosi entrambi come universali e con una forte vocazione missionaria – una vocazione missionaria che può, se non è strettamente controllata, alimentare tendenze di intolleranza religiosa.

L'ebraismo, invece, è rivolto al suo interno, e con tendenze al proselitismo estremamente deboli: le sue tendenze di intolleranza religiosa saranno dirette ai fratelli ebrei, ma non ai gentili. Con riguardo al secondo parametro, islamismo ed ebraismo si trovano nello stesso gruppo, in quanto entrambi hanno una normatività che è in parte coerente con un'etica morale universale («tu non ucciderai»), ma di cui una parte molto significativa è di origine rivelata e non può avere nessun potere persuasivo verso i non credenti o i credenti di altre fedi.

Il cristianesimo, di contro, non necessariamente dal punto di vista storico, ma sicuramente nella sua comprensione contemporanea almeno a partire dal Concilio Vaticano II (e probabilmente anche molto prima di esso), si pone con una normatività pubblica generale radicata in un idioma etico universale e, nella sua posizione ufficiale, ripudia qualsiasi forma di coercizione religiosa.

La Rivelazione, come abbiamo visto, è esclusa come argomento che legittimi qualunque forma di pubblica coercizione. Quest'ultimo aspetto neutralizza, evidentemente, la possibile tendenza all'intolleranza che potrebbe scaturire dal suo universalismo. Potete ricavare le possibili permutazioni che questi

parametri producono, ma è chiaro che, quando si discute di temi di normatività religiosa nello spazio pubblico, non serve a nessuno scopo raggruppare tutte le religioni insieme come l'ortodossia rawlsiana fa.

Inizierò ora a esplorare alcune delle implicazioni, conseguenze e pericoli che potrebbero scaturire da una lettura non accurata del messaggio papale. Il nesso tra normatività generale e ragione è affascinante e, in un certo modo, costitutivo dell'identità cristiana – esso è parte del messaggio paolino, parte del liberarsi dei cristiani da molti rituali della «antica alleanza» ed elemento fondamentale della «nuova» (tralasciamo di considerare la delicata questione se la cosiddetta «antica» alleanza ancora duri per gli ebrei, come naturalmente io credo che ancora sia. Questo tema non è attinente alle questioni qui discusse né al profondo messaggio del Papa nei suoi discorsi. Tratteniamo il «vino» etico e morale, tralasciamo l'irrazionale «recipiente» ritualistico). Parte del messaggio e della missione cristiana sottolineata dal Pontefice nelle spesso trascurate omelie del viaggio in Germania era la preoccupazione per i deboli e i miti, per i meno fortunati nella nostra società e nel mondo, per chi è ai margini, per il molto discusso «altro».

È un messaggio attraente, che supera il cristianesimo: è centrale nell'ebraismo, trovando espressione nel Pentateuco, nei Profeti e nella Legge Orale e nel Precetto sulla bontà amorosa. È ugualmente essenziale nell'Islam. Ed è anche parte di molte visioni del mondo radicate nell'etica secolare. La religione, in quanto tale, non ha il monopolio sull'etica – anche se le etiche religiose possono essere differentemente fondate.

Nell'omelia di Monaco il Papa non rifugge da ciò che sconcerta e da ciò che è difficile. Il modo in cui lo propone al suo gregge è senza compromessi: «Il fatto sociale e il Vangelo sono semplicemente inscindibili tra loro».² Questa è una frase sorprendente e, a mio parere, la domanda più interessante è: perché il Papa sente che è necessario ricordare al suo gregge che questioni sociali e Vangelo sono inseparabili?

² *Ibidem.*

Nella mia ricostruzione rispondere a questa domanda è della massima urgenza e importanza per riflettere sulla relazione del religioso e del non religioso nelle odierne società grandemente secolarizzate e negli Stati occidentali per la gran parte secolarizzati.

Dal mio punto di vista il Papa sta avvertendo noi credenti in generale, e più specificatamente il suo gregge cattolico, del pericolo di assumere la visione che la pretesa cristiana sulla normatività pubblica espressa attraverso la lingua comune della ragione applicabile a tutti gli uomini esaurisca il significato di una vita religiosa o anche di una normatività cristiana.

Inizierò ora a rispondere a questa domanda con l'ovvia umiltà e timidezza che deriva dal fatto che io, un estraneo, mi misuro con le parole del Pontefice. Come il lettore vedrà, c'è più di un livello nella mia risposta a questa domanda.

Le «questioni sociali», come espressione di moralità ed etica, sono centrali nelle religioni abramitiche, ma da sole non definiscono la sensibilità religiosa, l'impeto religioso e il senso religioso. Da una parte, la religione non ha il monopolio sulla moralità e l'etica. Dall'altra, ridurre la religione alle questioni sociali è appunto questo – una riduzione che impoverisce. Le quintessenziali categorie religiose, quelle che non hanno equivalenti o corrispondenze in una visione del mondo secolarizzata, sono la santità e la sacralità. Ridurre la religione a preoccupazioni sociali significa diminuire in maniera fatale il significato di santità e sacralità. Certamente, santità e sacralità non sono disconnesse da etica e moralità: ciò che è immorale e contrario all'etica è antitetico alla santità e sacralità. Non si può aspirare alla santità e alla sacralità se si è immorali e contrari all'etica. Ma santità e sacralità non si esauriscono nell'etica e nella morale. Esse denotano qualcosa di più.

Innanzitutto, nella tradizione giudaico-cristiana, l'imperativo collettivo è chiaro: «Il Signore disse ancora a Mosè: "Parla a tutta la comunità degli Israeliti e ordina loro: siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo"» (Lev. 19:1,2).

I versetti 18 e 19 sono emblematici della missione di santità e sacralità. Contengono, fianco a fianco, l'etico e il sacramentale:

«Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore. Osserverete le mie leggi. Non accoppierai bestie di specie differenti; non seminerai il tuo campo con due sorta di seme, né porterai veste tessuta di due diverse materie».

Quando il Papa afferma nella sua omelia: «Il fatto sociale e il Vangelo sono semplicemente inscindibili tra loro», attinge direttamente alla fraseologia del Levitico. Il famoso imperativo non è semplicemente: «Ama il prossimo tuo come te stesso», ma «Ama il prossimo tuo come te stesso. *Io sono il Signore*» – questioni sociali e Vangelo sono inseparabili.

L'insistenza su questo nesso nelle parole del Pontefice racchiude una notevole ironia storica. Nel periodo dei profeti come Amos e Isaia, e quando l'uomo Gesù predicava il suo messaggio, il fedele aveva bisogno di essere esortato e richiamato a ricordare che la fede e la santità non potevano essere raggiunte e non si esaurivano nella dimensione rituale e sacramentale, per quanto importanti. Oggi, la bilancia pende dall'altra parte e anche l'uomo di fede deve essere richiamato a ricordare che la ricchezza del senso religioso non si esaurisce nel condurre semplicemente una vita etica e premurosa. È parte della moderna condizione che rende il fedele moderno quasi imbarazzato dal Vangelo, dalla dimensione sacramentale, dalle pretese, dal vocabolario e dalle pratiche che esprimono gli aspetti di sacralità della propria religione e fede. Queste appaiono, ironia delle ironie, come «irragionevoli». E questo fenomeno è diffuso tra tutti i figli di Abramo, Sara e Agar.

Ha così un significato più che simbolico il fatto che parte della trilogia di Ratisbona sia, in un contesto cattolico, una celebrazione eucaristica e che, proprio nel momento della sottolineatura dell'importanza delle preoccupazioni sociali e della solidarietà umana, il Papa insista sul Vangelo e il contesto sacramentale in cui le preoccupazioni sociali devono essere situate.

Simoncini. Che il fatto religioso sia uno dei soggetti costitutivi del dialogo nello spazio pubblico che cosa chiede a ognuno

di noi? Quale responsabilità pone a noi come cittadini, come partecipanti alla vita comune?

Carozza. Leggere i grandi discorsi di Benedetto raccolti nel libro lancia a me una sfida non solo come studioso, docente e giudice in casi di diritti umani, e neanche solo come cittadino, ma anche come amico, come padre, come uomo. Benedetto insiste sul fatto che la ragione e la fede si correggono l'un l'altra, cioè entrano in un rapporto tra loro, e l'una trova un limite, una correzione proprio nel rapporto con l'altra, e questa correzione, questo rapporto tra ragione e fede deve iniziare in me, personalmente, e non innanzitutto a livello sociale. La dignità umana è sì la base della società, ma la dignità umana non è un discorso astratto: la dignità umana inizia con un'esperienza umana, un'esperienza dell'umano in me che mi permette di riconoscere la dignità dell'altro e, quindi, di amare, e qui il discorso diventa estremamente personale. La ragione per Benedetto, la ragione che emerge da questi discorsi, stabilisce una profonda continuità tra Benedetto e i discorsi di papa Francesco nei primi mesi del suo pontificato. Convergono nell'amore, perché la politica inizia con l'amore dell'altro, la fede e la verità si compiono nell'amore per l'altro; e questo amore si esprime nei discorsi di Benedetto fino a un livello di solidarietà globale, perché quello che è estremamente personale è anche estremamente universale. Colpisce come Benedetto dica davanti al Parlamento a Westminster: «Ma come mai ci sono delle imprese così grandi che non possono fallire, e i governi si sono mobilitati subito per aiutarle, eppure dov'è la mobilitazione per i nostri fratelli poveri? Dov'è la mobilitazione a solidarietà per il terzo mondo che soffre?». Dopo aver letto questo, io mi domando: «Ogni uomo non è troppo grande per fallire?».

Chi legge questi discorsi di Benedetto XVI e gli interventi di coloro che hanno riflettuto su di essi, vede emergere come risposta più adeguata quella di un impegno personale al bene comune. Il Papa insiste di continuo sul fatto che la crisi politica, la crisi della democrazia, la crisi del bene comune

è innanzitutto la crisi dell'uomo e per questo è «emergenza uomo» (cioè esattamente il tema del Meeting): per questo si tratta di ripartire dal nostro desiderio di discernere tra il bene e il male, dal desiderio della saggezza, ciò che il re Salomone chiede a Dio. Per questo il libro è una sorta di appello alla nostra libertà personale.

Di recente ho avuto occasione di vedere a Siena gli affreschi del «buon governo» (meglio sarebbe definirli del «bene comune»). La sintesi dei discorsi di Benedetto si trova per me proprio in questo affresco, in quella fila di persone che si trovano raffigurate in basso, le quali reggono la corda che porta la Giustizia al bene comune; l'afferrano con libertà personale e in questo si uniscono nell'impegno di lavorare per il bene comune, realizzando la giustizia per tutti. La risposta alla crisi, alla crisi della vita democratica, all'emergenza dell'uomo, inizia con l'impegno di ciascuno ad afferrare la corda che lega la Giustizia al bene comune di tutti.

Maduro. Sicuramente l'identità europea è uno dei temi dei discorsi, quando il Papa mette in rapporto il cristianesimo con Atene e Roma, cioè con la filosofia greca e col diritto romano. Non che l'identità europea sia un'identità esclusivamente cristiana, ma certamente il cristianesimo ha avuto un ruolo fondamentale nella costruzione dell'identità europea. Questo mi fa ricordare il rapporto fra ragione e passione, ragione e fede, nella *Divina Commedia*, che io utilizzo spesso per spiegare il dilemma dell'identità europea oggi. Nella *Divina Commedia*, Dante è accompagnato nei diversi gironi dell'Inferno e del Purgatorio da Virgilio: Virgilio è l'incarnazione della ragione; ma non avendo fede, l'entrata di Dante in Paradiso non è accompagnata da Virgilio, ma da Beatrice, che incarna la rivelazione, la fede, ma anche la passione. Questo rapporto fra ragione e passione, ragione e fede, è fondamentale per il costituirsi dell'identità di tutte le comunità politiche, e dunque anche dell'identità europea. Io direi che il problema dell'Europa, dell'integrazione europea, è che si tratta di un processo basato soltanto sulla ragione, per controllare i rischi della

passione nazionale; e oggi questo è in crisi, oggi soprattutto, visto i poteri che l'Unione europea ha sugli Stati membri, sugli spazi politici nazionali degli Stati membri. Ora, questo progetto politico europeo non può essere basato soltanto sulla ragione, deve ritrovare una forma di passione, non può essere basato esclusivamente sul funzionalismo e sulle regole: lo ripeto, manca la passione. La questione difficile è come suscitare la passione per il progetto politico europeo. In questo senso i discorsi di Benedetto, con la loro capacità di riconciliare la ragione con un'ambizione universale più ampia, aprono delle prospettive interessanti; credo che dimostrino la possibilità di costruire una ragione pubblica che non sia basata soltanto sulla ragione in senso stretto, ma su una ragione più aperta. Ed è di questa ragione aperta che l'Europa ha urgente bisogno.

Weiler. Fedele alla nozione papale di libertà religiosa espressa a Ratisbona e all'insistenza su una ragione pubblica generale, il cristiano chiaramente non entrerebbe nel dibattito pubblico per richiedere che i sacramenti e altra gran parte della normatività cristiana legata alla disciplina della santità diventino legge vincolante per tutti. Ma questa affermazione non deve portare a cadere in un secondo errore, che consiste nel trarre da tali considerazioni la conseguenza che, se vi è qualcosa in una religione che non può vincolare anche chi non ne fa parte, allora essa non appartiene all'universo della ragione.

Il motivo per cui quella normatività non può vincolare tutti non sta nel fatto di non essere predicata sulla base della ragione. Non può essere resa vincolante per tutti perché dipende ed è predicata sulla base dell'entrare nell'alleanza di fede, dell'accettare la specificità di una particolare religione. Non è certamente irragionevole agli occhi del cristiano rispondere alla Buona novella e alla chiamata del Redentore. Ma, in linea con il più profondo significato della libertà religiosa, come spiegato dal Papa, quella scelta deve essere compiuta liberamente. Non coartata. Accettare quella parte della normatività cristiana, che non è irragionevole ma è predicata sulla base dell'ingresso nella fede, e poi renderla vincolante per tutti

violerebbe l'imperativo religioso della libertà di religione. Ma è erroneo pensare che, nell'ambito dell'alleanza di fede, in qualche modo la ragione prenda una deviazione – provate a dirlo a Maimonide o a Tommaso d'Aquino. Lo stato dell'arte della riflessione filosofica e metafisica – ormai da un po' di tempo – è ed è stato una condizione epistemica che dovrebbe insegnare umiltà sia al credente che all'ateo: ritenere che abbracciare una visione religiosa del mondo che accetti il trascendente non sia più irragionevole che rifiutarla. In altri termini, il fatto che il credente non cerchi di imporre nel dibattito pubblico una normatività che non sia radicata nella ragione generale, non significa che la scelta di fede sia irragionevole.

Comunque sia, nell'universo dell'alleanza religiosa possono esserci proposizioni correttamente o non correttamente fondate sulla ragione – è questa è una delle vie che consentono il rinnovamento e l'autocorrezione – e la ragione diventa in questo caso il *medium* e il linguaggio dell'interpretazione e comprensione delle specificità della *imitatio Dei*.

È anche completamente sbagliato pensare che la normatività della santità sia confinata nell'ambito ritualistico (come l'interdizione a mescolare lana e lino che noi troviamo nel Levitico). C'è una grande componente di carità, di cura, di amore, che proviene dalla specifica narrativa cristiana ed è parte della normatività cristiana – quello che significa essere cristiani –, ma che non sarebbe appropriato rendere parte di una generale normatività coercitiva. Cose che un buon cristiano deve fare, ma che non presumerebbe che altri debbano fare, perlomeno non nello stesso senso della parola «dover».

Voglio esprimere l'idea appena esposta in un modo diverso e più accessibile. Il cristiano in questo mondo è tenuto a vivere nell'*imitatio Dei*. Parte di questa normatività è universale: dovrebbe essere seguita indipendentemente dal fatto che uno sia o non sia cristiano, sebbene il cristiano concepisca la sua umanità, inclusa la ragione umana, come parte della creazione di Dio, così come spiegata nelle Scritture.

Ma quella normatività ha una validità universale indipendentemente da quella particolare genealogia concettuale. Tuttavia,

vi sono molte altre cose che un cristiano si sente obbligato a fare, come andare a Messa, confessarsi, sposarsi in un certo modo, che non sono parte della normatività universale e che lo obbligano perché ha risposto alla Buona novella.

Nota bene: seppure la normatività morale universale è una parte integrante del cristiano, è la particolare normatività della santità che caratterizza la specifica identità cristiana. «Noi facciamo questo o evitiamo di fare questo», dice il cristiano a suo figlio o figlia, «perché siamo parte della famiglia umana ed è qualcosa che ognuno dovrebbe fare. Ci attendiamo lo stesso da parte di ognuno.» Ma non sono meno importanti le situazioni in cui il messaggio cristiano è: «Noi facciamo questo o quello o evitiamo di fare questo o quello, perché siamo cristiani. Possiamo sperare che tutti si uniscano alla nostra comunione di fede, ma finché ciò non avviene non cercheremo di costringere gli altri a seguire questi aspetti del nostro modo di vivere».

È lo stesso vale per il modo con cui la società secolarizzata vede il cristiano. Aiutare i poveri? Moralità generale? Almeno concettualmente, il cristiano su questo non si distingue (sebbene statisticamente le comunità cristiane contribuiscano alla carità più delle comunità secolari). Ma la preghiera, la Messa e altre cose hanno un chiaro segno di riconoscimento. Oso pensare che entrambe siano dimensioni indispensabili dell'identità cristiana.

È sbagliato ritenere che questa parte della testimonianza cristiana, poiché la sua normatività è interna, non debba essere parte del discorso cristiano nel dibattito pubblico. Al contrario, dovrebbe essere in modo ancor più marcato parte di quel discorso, sebbene in una maniera normativa non coercitiva. Astenersi da questo sarebbe non soltanto un tradimento – simile al rinnegamento pubblico di Pietro –, ma anche una perdita per la cultura politica generale. Un vegetariano può non necessariamente voler imporre a tutti il vegetarianismo, ma non vi è molto da imparare e da cui trarre ispirazione in una vita determinata dalla preoccupazione per tutte le creature viventi, che rifugge la crudeltà e il loro sfruttamento? In altre parole,

il fatto che la normatività pubblica cristiana sia radicata nella lingua universale della ragione, non significa che sia solo quella parte della narrativa cristiana che è adatta a essere manifestata nella pubblica piazza e nel dialogo pubblico.

Per concludere, giungo a quella che senza dubbio sarà la parte più controversa di questa riflessione. Stiamo guardando a due tipi di normatività religiosa. Una – ragion pratica generale e moralità –, che proviene dalla ragione universale e non richiede uno specifico impegno religioso, e l'altra – santità e sacralità –, che invece dipende da tale impegno, il quale essenzialmente consiste nel fine di una cosciente *imitatio Dei* radicata in una specifica narrativa storica, ordinamenti istituzionali e pratiche sacramentali.

Il problema più delicato è in quale casella si fa rientrare una norma. Per esempio, un cattolico ritiene che la proibizione del divorzio derivi dalla ragione universale e sia, come tale, qualcosa che si possa imporre o almeno si possa cercare di imporre a tutti, o piuttosto dovrebbe trattarsi di una norma interna, derivante – sulla base della ragione (e quindi aperta alla discussione interna su ciò che la ragione richiede) – dai testi delle Scritture, dalla logica del sacramento cattolico del matrimonio e dalla narrativa cristiana, ma non opponibile all'intera comunità umana e a concezioni alternative di matrimonio? Se si sceglie la seconda opzione, essa diventa un esplicito segno di identità, uno dei tanti, circa ciò che significa essere un cattolico.

Come ho illustrato in precedenza, il fatto che sia una norma che «deriva da» e si spiega nell'ambito dell'alleanza cristiana, non significa che essa non possa e non debba essere parte della riflessione sociale sul significato del matrimonio, dell'amore coniugale e dell'assunzione di un impegno. Semplicemente non dovrebbe essere presentata come qualcosa che la ragione generale richiede a ciascuno di seguire.

Cerchiamo di esprimere la questione nella prospettiva personale che ho prima usato per evidenziare le dimensioni interna ed esterna. Nell'educare i propri figli, un cattolico dice: «Una volta sposati, niente divorzio, perché questo è ciò che il

matrimonio deve significare per tutti gli uomini e le donne?» Oppure dice: «Una volta sposati, niente divorzio, perché questo è il modo in cui noi cattolici, seguendo l'insegnamento di Nostro Signore e della Chiesa, intendiamo il matrimonio?» Dice ai suoi vicini musulmani o ebrei (la cui religione consente il divorzio) «Se voi seguiste la ragione universale non permettereste il divorzio?» O piuttosto dice «Vi capisco e vi rispetto, ma suppongo che questa sia una delle cose che ci differenziano da voi e dalla società secolarizzata, che noi non abbiamo il divorzio?»

A seconda della casella nella quale inseriamo una norma – ragione generale o ragione particolare –, possono derivare molte conseguenze *sociali*. Pensiamo alle ramificazioni interne. Ho già segnalato che caratterizzare una norma come appartenente alla ragione generale richiede una grande dose di coraggio. Si tratta di un dibattito che può essere perso in senso sociale – intendo che nel dibattito pubblico il ragionamento può essere considerato non convincente e irragionevole. Anche restando attaccati alle proprie convinzioni razionali, il potere persuasivo persino verso la comunità dei credenti può essere indebolito. La maggioranza non rende giusto qualcosa, ovviamente. Ma certamente rende la persuasione più difficile. Per quanto sconcertante possa apparire, ciò fa parte anche della storia dei mutamenti di paradigmi scientifici. Allo stesso modo, in una società secolarizzata in cui una comunità religiosa persegue la libertà di vivere con la libertà di praticare la propria fede, se le norme di fede sono espresse in termini di ragione generale, ciò rende più difficile persuadere la società ad accettare le differenze – la ragione, dopo tutto, è universale. Di nuovo, offrirò un esempio. Si pensi alle comunità musulmana o ebraica, le quali rimangono fedeli alla macellazione Hallal e Kosher. Se sostenessero queste modalità di macellazione sulla base della proposizione che secondo ragione esse sono il modo più umano di macellare le carni, e la società ritenesse (giustamente o erroneamente) che non lo siano, sarebbe molto più difficile approvare la pratica che non nel caso in cui fosse giustificata come parte delle pratiche

rituali e particolari di quelle comunità. L'identità religiosa è più visibile, sia internamente che esternamente, in relazione al secondo tipo di normatività.

Tale questione diventa molto più delicata se posta in relazione al dibattito *du jour* riguardante il matrimonio tra persone dello stesso sesso. Non voglio di certo esprimere un'opinione sulla sostanza del dibattito, salvo dire che, come questione di ragione pubblica, credo vi siano forti argomenti non omofobi a sostegno di un interesse sociale nel cercare di preservare il modo tradizionale di intendere il matrimonio. Vi sono, anche, potenti argomenti per estendere il «matrimonio per tutti».

La logica sacramentale del matrimonio, una sacra unione agli occhi di Dio, nella religione in generale e nella tradizione giudaico-cristiana più specificamente (la quale restringe il matrimonio in vari modi, tra i quali vi è l'esclusione del matrimonio tra persone dello stesso sesso), può essere vista come una logica del tutto differente, derivante proprio dal fatto di essere un sacramento e da una diversa visione della sessualità umana.

Non sono sicuro, certamente rispetto alla visione cristiana, di come si possa scegliere in quale casella normativa debba ricadere questo tipo di questione. Tradizionalmente, in relazione per esempio all'opposizione al matrimonio tra persone dello stesso sesso, la tendenza dei *leaders* religiosi è stata quella di optare per la ragione universale e la legge naturale – la sola opzione se si vuole essere legittimamente parte del dibattito e della normatività pubblica generale. Ma questo comporta un prezzo doppio: se la posizione è espressa in questo modo e, sul piano empirico, ci si trova a soccombere nel dibattito pubblico articolato sul piano della ragione universale, l'autorità interna della norma nell'ambito della comunità di fede ne viene corrispondentemente indebolita, poiché così essa diventa una questione di semplice bene pubblico nella quale il religioso e il secolarizzato sono indistinguibili e in cui l'identità, per esempio, di cattolico, non è a tema. Le norme fondate sulla santità e le norme identitarie sono più resistenti a questa sfida.

Inoltre, diventa più difficile reclamare un'obiezione di

coscienza basata sulla religione a una norma generale. Se la norma è presentata come una questione di ragione pubblica e il dibattito viene perso con deliberazione e democraticamente, perché dovrebbe essere concessa un'esenzione dalla norma generale? Se è presentata come parte di una logica religiosa e perciò espressione della libertà di religione, la posizione è molto più forte. Queste considerazioni prudenziali non sono indicate come ragioni per scegliere l'una o l'altra caratterizzazione, ma per chiarificare alcune delle poste in gioco nella società contemporanea.

Simoncini. Questi discorsi non hanno solo un grande e denso valore teorico, ma sono come testi che mettono in moto, contengono parole capaci di attivare un dialogo.

Nella Prefazione al libro, scritta da Giorgio Napolitano, il Presidente della Repubblica osserva che «c'è un dato peculiare che caratterizza l'Italia da lungo tempo consolidato: la non esclusione del fattore religioso dalla sfera pubblica, la convinzione al contrario che debba laicamente riconoscersi la dimensione sociale e pubblica del fatto religioso». Mi sembra rilevante che una personalità come quella del capo dello Stato, rappresentante ultimo di quell'unità della Repubblica a cui ognuno di noi partecipa, abbia avuto la forza e la sincerità di sottolineare come parte della tradizione italiana questa peculiare capacità di mantenere il fattore religioso all'interno della sfera pubblica senza estrometterlo. Mi pare che anche in questo si evidenzia la straordinaria continuità tra il pensiero del Papa emerito raccolto in questo libro e quello dell'attuale pontefice Francesco. È chiaro, infatti, che qualsiasi sistema giuridico, politico, normativo parte e presuppone una certa idea di uomo, una certa antropologia. Vuoi capire quale idea di uomo ha una società? Guarda le sue leggi, guarda la sua Costituzione. E oggi l'idea di uomo è davanti a una grande alternativa: o l'uomo è il frutto di una misura, è qualcosa di delimitabile, è qualcosa di riducibile a uno schema, a un'idea, a un'ideologia, a un meccanismo, oppure, come ha scritto papa Francesco nel messaggio al Meeting, «l'uomo rimane

un mistero, irriducibile a qualsivoglia immagine che di esso si formi nella società e il potere mondano cerchi di imporre. Mistero di libertà e di grazia, di povertà e di grandezza». Dunque il primissimo punto, decisivo per la fondazione e il mantenimento di un ordinamento giuridico, come sostiene sempre il Papa, è proprio «l'urgenza di restituire l'uomo a se stesso, alla sua altissima dignità, all'unicità e preziosità di ogni esistenza umana dal concepimento fino al termine naturale». Questa centralità di un uomo non ridotto, dell'uomo come persona, questo è il primo fattore che mi sembra decisivo nel richiamare le origini e il fondamento di un sistema giuridico e politico che intenda essere giusto. Ma c'è un secondo punto – emerso dalla discussione – che mi sembra importante sottolineare: senza l'espressione della fede lo spazio pubblico sarebbe impoverito, perderebbe di ricchezza. Il contributo che la fede cristiana porta alla discussione pubblica non è un catalogo di dottrine, perché nel cristianesimo la verità è una persona, per cui il rapporto con la verità deve essere una relazione, perché è un'affezione che conduce alla verità.

Concludo con un brano della recente enciclica *Lumen Fidei*, la prima di papa Francesco: «La luce dell'amore propria della fede può illuminare gli interrogativi del nostro tempo sulla verità. La verità oggi è ridotta spesso ad autenticità soggettiva del singolo, valida solo per la vita individuale. Una verità comune fa paura perché la identifichiamo con l'imposizione intransigente dei totalitarismi. Se però la verità è la verità dell'amore, la verità che si schiude nell'incontro con l'altro e con gli altri, allora resta liberata dalla chiusura del singolo e può far parte del bene comune».

Europa dei popoli, Europa degli Stati?*

Giorgio Vittadini. In questo Meeting abbiamo voluto dare un grande spazio all'Europa, anche con la proposta della mostra *Sinfonia del nuovo mondo. Un'Europa unita dall'Atlantico agli Urali*. L'idea è che l'Unione europea sia il luogo in cui è più possibile fronteggiare l'emergenza uomo, perché l'Europa nasce da un patrimonio di ideali in cui il valore di ogni essere umano è centrale.

Emerge un'idea di uomo non ridotta, in cui riscoprire il ruolo della libertà di espressione, di educazione, di impresa e religiosa; l'importanza della cooperazione tra i popoli e il desiderio di una pace duratura. Noi abbiamo documentato nella mostra quale sia la chiave con cui è nata l'Europa e da cui può ripartire: innanzitutto dall'esperienza di ciascuno di noi e di tanti europei. Perché questa storia nasce dagli uomini, gli statisti che le hanno dato origine erano degli uomini vivi; gli studenti, gli imprenditori, gli uomini di cultura e di Chiesa, gli uomini di religione, che decidono di fare di questo spazio comune un luogo di costruzione.

Tutto ciò – e questo mi sembra interessante, dati gli interlocutori che vado a presentare – è dentro un clima difficile per l'Europa perché la crisi globale è stata da molti attribuita, anche in Italia, all'Europa. Non è una crisi particolare ma è stata l'Europa che l'ha generata o almeno accentuata. Allora

* *Interventi di:* Giorgio Vittadini, Presidente della Fondazione per la Sussidiarietà; Luis Miguel Poiates Maduro, Ministro per lo Sviluppo Regionale della Repubblica portoghese; Martin Schulz, Presidente del Parlamento europeo.