



libri

Le radici classiche e ebraico-cristiane dell'Europa

«La mia posizione è quella del laico e liberale che si rivolge al cristianesimo per chiedergli le ragioni della speranza». Così scrive nell'Introduzione Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008, pp. 198, € 14,40. La conclusione di tutto il percorso, e anche di ciascuno dei tre capitoli in cui il libro si articola, è che "dobbiamo dirci cristiani" per avere speranza. Forse è anche per questo che il libro si apre con una significativa lettera di Benedetto XVI. Nella lettera il Papa non solo manifesta apprezzamento per il libro stesso, ma prende a sua volta posizione sulle principali questioni trattate.

Il primo punto affrontato nel volume riguarda il rapporto tra liberalismo e relativismo. La posizione di Pera è netta: "Se il relativismo è corretto, il liberalismo sbaglia con la sua pretesa di validità universale, con i suoi diritti di tutta l'umanità, con la sua idea di produrre un regime migliore degli altri". Perciò il relativismo è incompatibile con il liberalismo, e a maggior ragione con il cristianesimo il cui Fondatore ha detto: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). Viene rovesciata così la tesi diffusa che un atteggiamento relativistico sia invece indispensabile per la realizzazione di una società libera.

Un po' ovunque nel libro si mette in evidenza come il liberalismo autentico ed originario - quello dei "Padri", individuati principalmente in John Locke, Thomas Jefferson ed Immanuel Kant - sia la dottrina dei diritti fondamentali dell'uomo in quanto uomo - i diritti oggi riconosciuti dalle carte internazionali - che precedono come tali ogni decisione positiva degli stati e si fondano su una concezione etica dell'uomo ritenuta vera e trans-culturale. Sempre in riferimento ai "Padri", l'Autore sottolinea la matrice teista e cristiana di tali diritti. Pera sottopone, poi, ad esame le posizioni e le motivazioni di alcuni principali teorici del liberalismo che non

condividono questa tesi, tra i quali anzitutto John Rawls e Jürgen Habermas (quest'ultimo non un liberale in senso stretto). Contro chi sostiene l'autosufficienza del liberalismo politico, nel senso che esso non si basa su alcuna lettura "pre-politica", etica, metafisica o religiosa che sia, Marcello Pera mostra come questa autosufficienza del liberalismo sia soltanto apparente, mentre in realtà esso presupporrebbe il riconoscimento dell'altro come persona e come fine in se stesso.

Assai diversa è la posizione di Benedetto Croce: specialmente nel celebre saggio "Perché non possiamo non dirci cristiani", egli fa un grandissimo e commosso elogio del cristianesimo, come la più grande, e tuttora decisiva, rivoluzione che l'umanità abbia compiuto. Il suo liberalismo però non è una dottrina giuridico-politica, ma "una concezione totale del mondo e della realtà": in concreto la libertà è lo Spirito nella storia, mentre "lo svolgimento dello Spirito" è il cammino stesso della libertà. In questa concezione immanentista la rivoluzione cristiana può essere solo un momento dello svolgimento dello Spirito, destinato a riassorbirsi nell'immanenza dello Spirito stesso. Pera conclude che in questo modo Benedetto Croce - sia pure contro voglia - finisce con il dare una giustificazione filosofica, e non solo contingente come è ad esempio l'anticlericalismo, alla "equazione laica" che vuole identificare l'autentico liberalismo con il superamento della religione e con il laicismo. Alla luce di tutto questo suonano molto impegnative le parole della lettera di Benedetto XVI: "Con una conoscenza stupenda delle fonti e con una logica cogente Ella analizza l'essenza del liberalismo a partire dai suoi fondamenti, mostrando che all'essenza del liberalismo appartiene il suo radicamento nell'immagine cristiana di Dio... Con una logica inconfutabile Ella fa vedere che il liberalismo perde la sua base e distrugge se stesso

se abbandona questo suo fondamento".

Anche a proposito di multiculturalismo, Pera esprime analisi interessanti. Dopo aver messo in evidenza i legami tra relativismo e multiculturalismo, riconosce senz'altro il contributo delle culture alla formazione dell'identità delle persone e alla stessa vita di una società libera, ma li riconosce a condizione che siano rispettati, e prevalgano su ogni differenza culturale, i diritti fondamentali e naturali delle persone. Qui il multiculturalismo mostrerebbe il proprio limite, perché la sua logica interna lo condurrebbe a misconoscere il carattere universale e inalienabile di tali diritti. Le sue conseguenze pratiche sono a loro volta spesso incresciose: esso rende la più ampia società insicura di sé e può condurla a ripudiare la propria identità sia culturale sia religiosa, e d'altro canto non facilita ma ostacola una effettiva integrazione degli immigrati. Anche a questo riguardo la lettera di Benedetto XVI contiene parole inequivocabili: "Non meno impressionato sono stato dalla Sua analisi... della multiculturalità in cui Ella mostra la contraddittorietà interna di questo concetto e quindi la sua impossibilità politica e culturale". La terza questione riguarda l'Europa e la sua identità e unità, in rapporto al cristianesimo. Proprio il misconoscimento delle radici cristiane sarebbe la causa delle persistenti difficoltà del processo di unificazione dell'Europa, e in particolare dei fallimenti registrati a proposito della "Carta europea". L'autore condivide con Habermas la convinzione che il cristianesimo sia la sorgente a cui si alimenta "l'autocomprendimento normativo della modernità", senza che siano disponibili a tutt'oggi opzioni alternative. Non riconoscere questo dato decisivo, e voler fondare invece l'unità europea soltanto su di un astratto "patriottismo costituzionale", come sembra proporre Habermas, lascia l'Europa senza una precisa identità e senza un principio realmente unificante, oltre a dividere l'occidente, allontanando l'Europa dall'America. Per questi motivi l'Autore conclude senza esitazioni: "L'Europa deve darsi cristiana", incontrando di nuovo il forte consenso di Benedetto XVI che gli scrive: "Di importanza fondamentale è

la Sua analisi di ciò che possono essere l'Europa e una Costituzione europea in cui l'Europa non si trasformi in una realtà cosmopolita, ma trovi, a partire dal suo fondamento cristiano-liberale, la sua propria identità". In rapporto al problema del fondamentalismo religioso, e in particolare del fondamentalismo islamico, il libro entra anche nella tematica del dialogo interreligioso, al quale la chiesa ha invitato i cattolici fin dalla Dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II. Marcello Pera afferma nettamente che un tale dialogo, "in senso tecnico e stretto" non può esistere, perché presuppone che gli interlocutori siano disponibili alla revisione e anche al rifiuto delle verità con cui iniziano lo scambio dialettico, mentre le religioni, e specialmente le religioni monoteiste e rivelate, hanno ciascuna la propria verità e i propri criteri per accertarla. Perciò, richiamandosi all'invito al "dialogo delle culture" con cui Benedetto XVI concludeva la sua celebre lezione di Regensburg, propone che tra le religioni si instauri questa seconda forma di dialogo, che riguarda non il nucleo dogmatico ma le conseguenze culturali - in particolare di tipo etico - delle diverse religioni, ossia i diritti attribuiti o negati all'uomo, i costumi sociali consentiti o proibiti, le forme di relazioni interpersonali ammesse o censurate, gli istituti politici raccomandati o vietati. Questo dialogo interculturale tra le religioni può essere dialogo in senso stretto e può condurre gli interlocutori a rivedere le proprie posizioni iniziali, correggerle, integrarle e anche rifiutarle, senza che ciò implichi necessariamente una messa in discussione del proprio nucleo dogmatico. Il patrimonio morale dell'umanità, inalienabile e non negoziabile, rappresenta secondo Pera il grande terreno comune di questo dialogo. Su questa problematica Benedetto XVI, nella sua lettera, si sofferma un po' più a lungo. Egli scrive: "Particolarmente significativa è per me anche la Sua analisi dei concetti di dialogo interreligioso e interculturale. Ella spiega con grande chiarezza che un dialogo interreligioso nel senso

PANORAMA



stretto della parola non è possibile... senza mettere tra parentesi la propria fede". Urge invece "tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo". Occorre pertanto affrontare tali conseguenze "nel confronto pubblico... Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari". Risuonano qui le posizioni espresse nella Dichiarazione *Dominus Iesus* pubblicata nel 2000 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, ed elaborate proprio dal card. Ratzinger.

Siamo figli della Grecia antica. Non solo perché (poniamo) in medicina corrono parole come "Eziologia", "Flogosi" o "Farmaco", ma per una ragione profonda: mentalmente siamo nati lì. E già una volta nella storia, quando ci si accorse che si rischiava di morire culturalmente perché non si sapeva più leggere il materiale della tradizione classica (*grece, non legittur*), si sentì il bisogno di rinascere tornando a farlo. Il primo Rinascimento (che voleva significare: rinascita dell'uomo, non semplicemente delle "umane lettere") si ebbe quando i dotti bizantini reimportarono in Europa il greco, convenendo al concilio di Ferrara. Oggi, non a caso, **L'Editrice Spirali** parla di un "secondo Rinascimento" e pubblica Vittorio Mathieu, *Le radici classiche dell'Europa*. Milano 2008, pp. 242, € 30,00, dove si tenta una storia dell'Europa culturale alla luce delle sue origini greche, centrata sull'idea di «avventura». Mathieu sottolinea come, nel bene e nel male, il termine «avventura» (e «romanzo d'avventure»), nasca tardi, dall'incontro fra l'eterno Viandante germanico e la stabilità ideale del Senato di Roma; ma forme e contenuti vengono dalla civiltà ellenistica, ereditata da Roma in politica non meno che nelle arti. Il primo autentico romanzo d'avventure (non nella sua forma popolare, ma proprio in quella problematizzata, alla fine, dal Romanticismo) era stata, infatti, l'*Odissea*. Ma allo stesso paradigma si ispira

Eraclito. Su di lui è inevitabile che l'analisi si faccia più faticosa. Ma quando, dopo la necessaria preparazione, si giunga a leggere Eraclito come un contemporaneo, ci si rende conto che l'avventura del suo testo è davvero una sfida entusiasmante. Il pensare Eraclito, fatto d'immagini anziché di concetti, è del resto l'oggetto principe di una filosofia ermeneutica, per definizione «avventurosa». La dedica a Carlo Mazzantini è dovuta, nel ricordo del suo corso sui presocratici, e su Eraclito in particolare, tenuto all'Università di Torino nell'anno accademico 1941-42. Corso all'ascolto del quale Mathieu ebbe la chiara percezione della verità di quanto esprime fin dal titolo di questo suo testo.

Talmud e cristianesimo: un'accoppiata burrascosa. Per alcuni secoli, i cristiani bruciavano il *Talmud* in piazza. Le cronache raccontano che nel 1242, a Parigi, furono portati al rogo 24 carri di manoscritti talmudici. Nel 1510 un umanista ebbe il coraggio di far notare che, prima di bruciarli, sarebbe magari stato meglio leggerli. Ma anche quest'osservazione di banale buon senso costò a Johannes Reuchlin un mare di guai. Apostati, delatori e inquisitori non avevano dubbi, il *Talmud* era stracolmo di sconcezze anticristiane e l'unico rimedio era distruggerlo. Per una strana ironia della storia, fior di studiosi frugano ora in quelle stesse pagine del *Talmud* alla ricerca di testimonianze sul cristianesimo. È il caso di Dan Jaffé, *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo*. Jaca Book, Milano 2008, pp. 230, € 32,00. Jaffé si concentra sui primi due secoli dell'era volgare, ovvero sul periodo in cui cristianesimo e giudaismo erano ancora strettamente legati l'un l'altro (anche se due *Talmudim* furono infatti redatti tra il IV e il VII secolo, ovvero centinaia di anni dopo l'età che Jaffé vuole lumeggiare). I *Talmudim* - raccolte amplissime di materiali eterogenei - sono testi a forte contenuto ideologico, ispirati al principio del «dover essere» e, quando furono elaborati, i loro autori avevano preso il controllo della società ebraica. Gli scritti talmudici sono insomma espressione di una classe intellettuale estremamente consapevole, che

proiettava sul passato la propria visione del mondo e si attribuiva - ora per allora - le prerogative di élite culturalmente dominante. La sua ricostruzione delle dinamiche intellettuali, dopo la caduta di Gerusalemme, fa dei maestri ebrei coloro che spinsero i giudeo-cristiani ai margini del giudaismo, con l'approvazione, o per lo meno l'acquiescenza, del popolo ebraico. Lo scontro tra rabbi e proto-cristiani è del resto uno degli elementi più rilevanti della storia giudaica tra I e II secolo, sebbene non l'unico. Dopo esser stato considerato un libro-mostro, insomma, il *Talmud* è divenuto di recente un libro-prodigio, da cui si vorrebbero estrarre impossibili certezze storiche. Sarebbe forse ora di prenderlo per quello che è: un libro inquieto, come coloro che lo hanno scritto.

Un'ottica mediata: si può fare storia senza carismi? Luigino Bruni, Alessandra Smerilli, **Benedetta economia. Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi nella Storia economica europea**, Città Nuova, Roma 2008, pp. 118, € 10,00, dicono di no. La storia, quella economica compresa, a loro avviso è anche il risultato dell'azione di carismi, che hanno avuto ed hanno importanti effetti nell'ambito economico, non solo civile e religioso. Tra i più grandi ci sono senz'altro due carismi umbri: quelli di Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi. Ma sono state, e sono oggi, centinaia, migliaia, le persone, portatrici di carismi, che hanno animato anche la vita economica, dando vita ad opere di carità, di assistenza, di misericordia, e ad esperienze propriamente economiche, il cui peso nella storia, e nel presente, è assolutamente sottovalutato. Non molti carismi, invece, oltre a quelli di Benedetto e Francesco, hanno prodotto un impatto anche nel pensiero economico del proprio tempo e di quello successivo. Il monachesimo ha creato il lessico economico della rivoluzione commerciale dell'Europa attorno all'anno Mille e le premesse teologiche e culturali per la nascita dell'economia mercantile; il francescanesimo, dal canto suo, ha dato vita alla prima vera e propria scuola di pensiero economico (Ockam, Scoto, Olivi...), che ha fornito le categorie per interpretare la

civiltà comunale e cittadina, prima, e quella rinascimentale, poi, oltre ad aver creato le prime banche popolari moderne, i Monti di Pietà, come risposta alla crisi creditizia e all'usura del tempo. I carismi di Benedetto e Francesco hanno dato vita ad opere, certo, ma anche a visioni, a teorie del mercato, dell'usura, dei prezzi, ecc. Nella modernità, invece, nell'Economia Politica è entrata solo la dimensione istituzionale dell'economia: ecco perché dalla teoria economica moderna sono assenti le tipiche parole dei carismi: gratuità, valore intrinseco della relazione, reciprocità, agape... La scienza economica si è così costituita sull'*homo oeconomicus razionale* e strumentale, che sono le qualità antropologiche tipiche del profilo istituzionale dell'economia e della società. Gli autori non negano quindi, che la teoria economica moderna sia fondata su principi sbagliati; diciamo solo che ai principi del profilo istituzionale, che sono anch'essi espressioni di virtù e di valori (soprattutto della virtù della prudenza, dell'universalismo, della giustizia), vanno aggiunti, in un rapporto dinamico, anche i principi dell'economia carismatica, che rendono più equilibrata, matura e vivibile l'economia stessa.

Nietzsche apre *La nascita della tragedia* facendo riferimento proprio all'episodio dell'incontro tra il re Mida e Sileno che fa da sfondo a questa massima. All'insistente domanda del sovrano frigio su quale sia «la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo», il «ministro» di Dioniso, riluttante, risponde: «Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto». Se la filosofia di Nietzsche si sviluppa per contrasto proprio nel «dire di sì alla vita» (malgrado tutte le sofferenze e l'inevitabile prospettiva della morte), il significato dell'affermazione di Satiro non si basa, tuttavia, su una visione totalmente negativa del destino umano. Umberto Curi, **Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche**, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 292, € 18,00, lo dimostra intrecciando le varie peripezie di un pensiero che si fonda sull'ambiguità e la duplicità. Il senso più profondo di tale storia è, infatti, che agli uomini

PANORAMA



è preclusa la perfetta felicità, posta miticamente in zone inaccessibili. Devono accettare quella mescolanza dei beni e dei mali che escono dai due orci ai quali Zeus attinge per plasmare la loro sorte. Anche la tecnica, come insegnano le vicende di Prometeo, è ambigua. È una «grande risorsa», ma è anche – nelle parole di Eschilo – «molto più debole della necessità», pur diventando a sua volta una «catena». Peralto, nell'originale interpretazione di questo mito offerta da Curi, la *philanthropia* del titano non consiste tanto nel dono del fuoco, quanto nel voler combattere la morte, che fa degli uomini esseri votati a «vivere un solo giorno». Prometeo viene punito dagli dei perché vuole, appunto, cancellare la distinzione tra i mortali e gli immortali. Adeguatamente collocato nel suo contesto, il responso silenico alla questione su ciò che è meglio, dichiara l'incapacità per l'uomo di rendere ragione dell'essenza del suo stato, del dolore che lo accompagna e delle scarse gioie che riesce faticosamente a intercettare. Sileno non vorrebbe rispondere «non già perché si rifiuti di rivelare il contenuto della propria sapienza, non perché egli possieda un sapere, relativo a quanto vi è di più profondo e di più specificatamente caratterizzante la condizione umana, che tuttavia debba restare inaccessibile alla "stirpe miserabile ed effimera" che è l'uomo, ma perché non esiste una risposta definita alla domanda posta, o meglio perché la risposta non è tale da estinguere la domanda». Umberto Curi individua qui il risvolto del principio espresso da Erodoto e da Sofocle, secondo cui «i patimenti sono insegnamenti», e accenna a un inaspettato parallelo nell'atteggiamento dei Greci rispetto al detto del Qohelet, generalmente reso in latino, *Qui auget scientiam, auget et dolorem*. Più conveniente è, dunque, non sapere, giacché il sapere non libera, ma elimina piuttosto ogni residua speranza di redenzione. Curi segnala però due fondamentali punti di divergenza tra i Greci e gli Ebrei. In primo luogo, non c'è una colpa, un peccato originale, che spieghi nei Greci la miserabile condizione umana: è così perché a ciascuno è «toccata» una determinata sorte (*tyche*) e un certo *daimon*, carattere e destino. In secondo

luogo, nella cultura religiosa ebraica, a differenza di quella greca, nel dolore si incontra Dio. Ci si apre allora alla speranza e a una concezione della vita, fecondata dalla parola divina, capace di accogliere anche la morte. La differenza più rilevante è quella connessa alla presenza di Dio, e al ruolo da lui esercitato nella vicenda di cui l'uomo è protagonista. Al disperato grido euripideo – «gli dei non ci sono, non ci sono» – fa riscontro nel mondo ebraico una presenza talmente forte di Dio da modificare radicalmente lo scenario. Jhwh non offre alcuna spiegazione alla sofferenza di Giobbe. Risponde anzi aggressivamente, «in mezzo a un uragano», con una serie di domande che ruotano attorno al presupposto che Giobbe dovrebbe tacere in quanto non sa nulla e non è lui che fa muovere le stelle o crescere le piante. Giobbe alla fine non replica più: ha capito che ci sono cose che non può capire e trova serenità nel riconoscere la propria ignoranza. Certo, il Qohelet considera che se tutto è *vanitas* è meglio non essere nati. Abramo, poi, è disposto a sacrificare Isacco per obbedire a un disumano comandamento divino, ma questa fede paradossale – argomenta Curi dialogando con Kierkegaard – non entra ineluttabilmente in conflitto con la ragione: «La risposta silenica indica l'esito a cui può pervenire una indagine che resti fedele allo statuto di *infinita inquisitio*, il dire l'impossibilità di un dire compiuto sulla condizione umana, attraverso un'affermazione che allude al limite fondamentale a essa inerente». Se la filosofia si basa, sul *lógon didónai*, sul render conto, è costretta a riconoscere, per mezzo dello stesso *lógos*, che non si dà alcun risolutivo *lógon didónai*.
Se qualcuno tra i cristiani aveva sperato di identificare la Gerusalemme celeste con la sede dell'episcopato romano, già riconosciuta principe tra le diocesi, poteva ricredersi dopo il sacco dei Visigoti nel 410. Ma chi soprattutto si doveva ricredere erano i pagani, che avevano riposto in una città terrena la speranza che merita solo la città celeste, accontentandosi della pace temporale senza ricercare quella eterna (come si legge nel commento ai Salmi, 136). Tanta ingenuità non può che nascere

dall'ignoranza, dal non sapere che le città sono due, anche se ora, ora che vediamo come in uno specchio, esse materialmente sono mescolate. A dispetto di quanti vogliono un Agostino assolutamente ostile alla romanità e alla politica in generale, in Maria Betti, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Bari 2008, pp. 240, € 12,00, viene fortemente rivalutata sia nelle opere che annunciano il tema delle due città, sia nella *Città di Dio*. La ragione si deve vedere nella mescolanza già presente al momento della fondazione, nella misteriosa decisione del Creatore di dotare le creature di libertà, quindi della possibilità di scegliere di quale *civitas* essere cittadino. Le due città sono quindi definite al momento della scelta degli angeli – non sono originarie, come vorrebbero i Manichei –, e si svilupperanno poi attraverso i figli di Adamo. Roma è «fondata come una seconda Babilonia e come figlia della prima», eppure, ed ecco la rivalutazione della storia e della romanità, «per mezzo suo Dio deliberò di domare il mondo intero e, dopo averlo ridotto a un unico stato e a uguaglianza di leggi, portare la pace in ogni suo punto» (*Città di Dio* 18,22). Se pur inconsciamente il grande *latrocinium* serve agli scopi della razionalità che governa la storia. L'intento di Agostino è quindi quello di guardare le cose con gli stessi occhi del *lógos*, oltre Roma, oltre la storia, oltre la chiesa stessa: di ricordare che per volontà *ab aeterno immutabilis* le città potevano essere due; nel futuro saranno due; ora, mentre sfugge il corso della vita dell'umanità «come un torrente si costituisce dalle acque piovane e s'ingrossa, romba, scorre e scorrendo defluisce» (*Commenti ai Salmi* 109,20), ora tutto appare confuso. Non è il momento della Gerusalemme celeste, perché le porte delle città è meglio che stiano chiuse, siano di perle o di ametista, ma non è neanche il momento della fuga da un mondo che è in ultima analisi gestito da un governante accorto. E in questa storia che scorre *permixta*, quali riferimenti può avere un governante che è solo un uomo? Leggiamo nella *Trinità* che il peccatore «non si ricorda assolutamente più della sua beatitudine», non ricorda cosa sia la giustizia, non sa che in lui v'è uno spirito che «vive, si muove ed esiste», secondo il

passo degli Atti degli Apostoli (17,28) citato da Agostino. Ma egli, l'uomo peccatore, ha un vantaggio: egli è mutevole. Egli può cambiare, può capire, soprattutto può ricordare. Le «regole» che permettono anche all'iniquo di pronunciare giusti giudizi non sono iscritte nella sua natura, mutevole, né nel suo spirito, ingiusto. La legge giusta, eterna, immutabile «si trasferisce nel cuore dell'uomo», senza per questo lì migrare, ossia senza abbandonare il suo luogo d'immutabile superiorità rispetto al mondo creato e mutevole. È la partecipazione platonica l'unica via concettuale alla comprensione di questo essere presente, pur senza migrare, dell'immutabile nel mutevole. Lo sapeva Agostino, e sapeva di riecheggiare Plotino, ma anche la *Repubblica*, e il mito della caverna e la metafora del sole, dicendo di luce e di illuminazione. Ma questa sarebbe solo una versione «cristiana» del neoplatonismo, mentre nelle pagine di Agostino leggiamo altro: leggiamo di una giustizia divina immutabile presente in ogni uomo, anche nel peccatore, sotto forma di ricordo. Di una giustizia divina superiore a quella umana, in grado di scavalcarla e quasi ridicolizzarla. Di una giustizia più facile da riconoscere nei sogni di una pia donna piuttosto che nei pensieri di un acuto retore. Di una giustizia da abbracciare e da amare. Si aprono vie che il Medioevo prima, la Modernità poi, e soprattutto, percorreranno conducendole agli estremi: la supremazia della mistica sull'apologia e la tentazione di farsi portavoce ed esecutore della legge divina da parte di papi e imperatori. Se Caterina da Siena ha potuto rimproverare i potenti della Chiesa del suo tempo; se Francesco d'Assisi ha potuto rifiutare una struttura sociale storicamente vincente, forse è anche grazie agli scritti di Agostino. Lo stesso si può dire per la libera lettura delle Scritture proposta dal monaco agostiniano Lutero? Forse. E lo stesso per i tentativi, sempre sanguinari, di farsi unico portavoce della legge divina. Spesso, purtroppo, ci si è voluti dimenticare un aspetto che Agostino avrebbe tanto tenuto a

PANORAMA



sottolineare: quaggiù, la città di Dio e Babilonia sono «mescolate insieme», perché solo l'interiorità di ciascuno lo fa

Laicità e laicismo

Nel 2005 una Dichiarazione internazionale sulla laicità, firmata da 250 intellettuali di 30 paesi, affermava: «È in atto un processo di laicizzazione quando lo Stato non è più legittimato da una religione o da una scuola di pensiero particolare». La Dichiarazione aggiungeva che «la laicità non è appannaggio di nessuna cultura, di nessuna nazione, di nessun continente». Questo approccio alla laicità rompe con la rappresentazione usuale secondo la quale la laicità esiste solo in alcuni paesi o, addirittura, costituisce una «eccezione francese». Eppure questo era all'incirca anche il pensiero dei padri fondatori. In effetti, Aristide Briand, il relatore della legge francese sulla separazione tra Chiesa e Stato (1905), riteneva che la situazione francese dell'epoca, con i suoi «culti riconosciuti», costituisse una forma di «semi-laicità». A suo avviso i paesi che avevano attuato la separazione presentavano un *surplus* di laicità, e citava in particolare il Brasile, il Canada, gli Stati Uniti e il Messico, ritenendo quest'ultimo paese un modello in tal senso. Ferdinand Buisson, vice di Jules Ferry e primo teorico della laicità, riteneva (nel 1883) che la Francia fosse il paese «più laico d'Europa», con ciò riconoscendo che altri paesi europei lo erano in grado minore, e che paesi d'altri continenti lo erano forse di più. Per Buisson la laicità si radica in un processo storico in cui le «diverse funzioni della vita pubblica» si sono separate e affrancate dalla «stretta tutela della Chiesa». Si giunge così allo «Stato laico, neutrale rispetto a tutti i culti, indipendente da tutti i cleri, libero da qualsiasi concezione teologica». Ciò consente «l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge», attraverso «l'esercizio dei diritti civili d'ora in poi garantiti al di fuori di qualsiasi convincimento religioso», e «la libertà di tutti i

cittadino di una o dell'altra città. Non c'è impero o chiesa, re o sacerdote, cattolico o riformato: solo alla fine dei tempi sarà evidente agli occhi di tutti la *visio* concessa per ora a pochi (a Monica, per esempio) e si saprà chi ha davvero seguito la legge divina impressa nel suo cuore come un sigillo nella cera.

culti». La Dichiarazione sopra citata definisce la laicità sulla base di tre principi: «rispetto della libertà di coscienza e della sua pratica individuale e collettiva; autonomia del politico e della società civile nei confronti di specifiche norme religiose e filosofiche; non discriminazione diretta o indiretta nei confronti degli esseri umani». Alcuni studiosi americani, indiani... considerano il *Secular State* in modo analogo. Quindi il vocabolario è mutato ma la problematica rimane simile a quella dei padri fondatori. Ogni prospettiva rimanda a indicatori che segnalano gradi più o meno marcati di laicità e non a una laicità assolutizzata. La valutazione può variare: Briand privilegiava logicamente il criterio della separazione, la sua classificazione avrebbe potuto essere diversa se avesse preso in considerazione la scuola o i costumi. È quindi possibile studiare le diverse forme di laicità esistenti sul pianeta ponendo attenzione ai processi storici di laicizzazione che le hanno costituite, ai fondamentali filosofici che le hanno legittimate e alla loro attuale realtà sociale. Questo non significa che la laicità siano equivalenti; significa anzi il contrario, dato che è possibile valutarle in base a degli indicatori. Ciò implica tuttavia che una soglia minimale di laicità sia stata superata. Lungi da una concezione sostanzialista secondo cui esisterebbe, intemporalmente, «la laicità» quale puro concetto platonico nel cielo delle idee, lungi dall'idea nazionalista di una laicità «franco-francese», ci troviamo di fronte a un approccio della laicità dinamico, nel quale scienze umane e filosofia concorrono alla costruzione del sapere. Che questo approccio sia almeno l'auspicio di Jean Baubérot, *Le tante laicità nel mondo. Per una geopolitica della laicità*, Luiss Univ. Press, Roma 2008, pp. 116, € 12,00.

Si, quando si dà a qualcuno del «gregario» non gli si fa un complimento. Il gregge evoca la cancellazione della personalità di ciascuno, l'uniformità, la pressione acritica e necessitante contro il pensiero libero e critico. Sì, il battesimo è senza dubbio rito antropologico di iniziazione, esorcismo, con l'acqua che ha tutti i significati che la storia dell'umanità ha sempre coltivato in tutte le civiltà primitive e non primitive. Ci mancherebbe altro. Tutto vero quanto scrivono Raffaele Carcano e Adele Orioli, *Uscire dal gregge. Storie di conversioni, battesimi, apostasie e sbattezzi*, Luca Sossella Ed., Roma 2008, pp. 320, € 14,00. Ma perché trascurare il fatto che il Vangelo offre del gregge anche un'immagine del tutto diversa, con il Buon Pastore? L'attenzione, infatti, non è sul gregge, ma sull'unica pecora smarrita, o meglio che ne è uscita, volontariamente o involontariamente poco importa. È questa che il Buon Pastore va a cercare. È questa con cui vuole dialogare. È questa per cui fa festa quando dovesse tornare. È forse un violare la criticità e la libertà di ciascuno, questo? Ciascuno che possa essere apostata o eretico che sia? È forse un gregarizzarsi? O piuttosto è dimostrare di essere «egregi»? Ma perché, analogamente, trascurare il fatto che, per il cristianesimo, il battesimo, *vitae spiritualis ianua*, potrebbe anche essere il simbolo di qualcosa di molto di più e molto diverso dai significati storico-culturali, innegabili, prima ricordati? Il simbolo della garanzia per cui lo spirito sarebbe ciò che differenzia gli uomini dal resto delle creature, lo spirito che è libertà e verità, che è poi il Lógos, Gesù Cristo figlio di Dio, che si umanizza, nella carne di ognuno, e permette a ciascuno poi, a sua volta, di indiarci, nel senso di scoprire che, grazie all'amore del Lógos nei suoi confronti, «le porte degli inferi», ovvero i bisogni e le necessità di cui gli uomini sono ostaggio nella storia e nella natura, non riusciranno mai a sopprimere, a vincere e a condizionare i desideri e la libertà nello spirito, ovvero quello spazio in ciascun uomo, che non dipende dai geni, dall'ambiente, dalle determinazioni empiriche, dalla storia, ma dal dono d'amore di Dio della libertà e della verità situato nella coscienza? Il difetto di questo libro che, per il suo pregio antiapologetico non è

semplisticamente da annoverare tra i tanti libelli anticlericali e antireligiosi, alla Odifreddi, per intenderci, che pullulano nel laicismo incolto e arrogante di oggi, è proprio quello di non interessarsi con la serietà con cui conduce la *pars destruens* anticristiana della possibile *pars costruens* cristiana. Che gli autori non la conoscano? Il sospetto non è retorico. Certo che questa *pars costruens* è filtrata di inquinamenti storici e sociologici. Agostino viveva nel suo tempo, e gli autori fanno bene a discutere le sue idee sul peccato originale. Come Paolo, Cipriano, Tommaso, e tutti i cristiani di qualsiasi tempo sentono il respiro condizionante dell'aria che respirano. Naturale, quindi, che la *pars costruens* sul gregge e sul battesimo prima menzionata sia intrisa di cascami antropologici (da antropologia culturale). Ma il senso di una religione che predica l'incarnazione è proprio quello di avvertire chiunque a diffidare della riduzione dello spirito di libertà e di verità del Lógos incarnato alle idee di qualche pur bravo cristiano o anche di tutti i cristiani che sono vissuti e che vivranno. Il Lógos della libertà e della verità, infatti, li supera tutti e del tutto. Per cui può perfino darsi che se uno si battezza senza libertà e verità, ma perché condizionato dalla costrizione e dalla menzogna, è giusto che si sbattezzi. Ma che si sbattezzi però in altrettanta libertà e verità, non perché condizionato dalla costrizione storico-culturale e dalla menzogna ideologica. Battesimo e sbattezzamento, quindi, l'uno speculare all'altro, se inautentici e falsi. Nell'uno e nell'altro caso non ci sarebbe l'uomo vero, ma solo l'uomo simulacro prodotto dalla natura, dalla storia, dalla società, dai mass media, dalle idee vincenti e così via. Ma nessuno di noi vuol essere un simulacro. Nemmeno gli autori. Tutti vogliamo essere chi siamo. Ma come esserlo senza Lógos? A questi autori tanto informati, quanto arrabbiati fino all'insulto e alla diffamazione con la storia per molti aspetti compromessa del cristianesimo, dunque un consiglio: continuino la loro ricerca, e dopo aver portato le ragioni per sbattezzarsi, al zapaterismo di moda, si facciano un esame di coscienza e, in autocoscienza, si domandino se, così facendo, escono davvero dal gregge oppure siano solo gregari e per nulla egregi. Un altro gregge, ma sempre gregge.

g.b