

Religione civile cristiana, relativismo e questioni bioetiche

Lettera a Marcello Pera
di Joseph Ratzinger

Signor Presidente,
per prima cosa vorrei ringraziarLa per la sua straordinaria conferenza sul relativismo, nella quale ha analizzato in profondità e in tutte le sue conseguenze il grande problema del mondo occidentale. In questa sede vorrei prescindere dalla questione del possibile giudizio sulla politica del presidente Bush e sulla guerra in Iraq, che comporterebbe valutazioni empiriche molto concrete e andrebbe dunque ben oltre l'ambito dei problemi che io, in qualità di teologo, posso e voglio affrontare pubblicamente.

E non desidero neanche soffermarmi sul problema della guerra giusta; il Catechismo della Chiesa cattolica, ai nn. 2307-2317 nonché al n. 2327 e sgg., con l'autorità del Magistero della Chiesa, ha già detto tutto ciò che, dal punto di vista della fede cristiana è possibile dire a tale riguardo. Sul fatto che un pacifismo che non conosce più valori degni di essere difesi e assegna a ogni cosa lo stesso valore sia da rifiutare come non cristiano siamo d'accordo: un modo di "essere per la pace" così fondato, in realtà, significa anarchia; e nell'anarchia i fondamenti della libertà si sono persi. Perché là dove tutti hanno ragione, nessuno ha più ragione.

Ma non è su questo che intendo intervenire. Ciò che mi riguarda direttamente ed esige una risposta è piuttosto la Sua idea di una religione cristiana non confessionale. E devo ancora una volta cominciare con qualche parola di ringraziamento. Con grande soddisfazione ho letto il Suo testo nel quale prende in esame la mia conferenza sull'Europa. Condivido la Sua diagnosi come anche l'orientamento della Sua risposta. In qualità di teologo mi sento in obbligo di chiarire meglio il concetto di religione civile, e perciò di investigare soprattutto il rapporto che una tale forma di religione, che supera i limiti confessionali, ha con la fede della Chiesa.

La sua idea di una religione civile cristiana mi fa venire in mente l'opera di Alexis de Tocqueville, La democrazia in America. Durante i suoi studi negli Stati Uniti, lo studioso francese aveva constatato – per dirla in breve – che il sistema di regole di per sé instabile e frammentario di cui, vista da fuori, questa democrazia era costituita funzionava soltanto perché nella società americana era vivo tutto un insieme di convinzioni religiose e morali di ispirazione cristiano-protestante, che nessuno aveva prescritto o definito, ma che veniva semplicemente presupposto da tutti come ovvia base spirituale. Il riconoscimento di tali orientamenti di fondo, religiosi e morali, che oltrepassavano le singole confessioni ma determinavano la società dall'interno, dette forza all'insieme degli orientamenti; definiti i limiti della libertà individuale dall'interno, offrendo proprio per questo le condizioni di una libertà condivisa e partecipata.

Vorrei, a tale riguardo, citare un'espressione significativa di Tocqueville: "Il dispotismo può fare a meno della fede, la libertà no". Lei stesso, nella Sua lettera a me indirizzata, ha citato un'espressione di John Adams che va nella stessa direzione: la costituzione americana "è fatta soltanto per un popolo morale e religioso". Benché anche in America la secolarizzazione proceda a ritmo accelerato e la confluenza di molte differenti culture sconvolga il consenso cristiano di fondo, lì si percepisce, assai più chiaramente che in Europa, l'implicito riconoscimento delle basi religiose e morali scaturite dal cristianesimo e che oltrepassano le singole confessioni. L'Europa – contrariamente all'America – è in rotta di collisione con la propria storia e si fa spesso portavoce di una negazione così viscerale di qualsiasi possibile dimensione pubblica dei valori cristiani.

Perché? Come mai l'Europa, che pure ha una tradizione cristiana molto antica, non conosce più un consenso del genere? Un consenso che, indipendentemente dall'appartenenza a una determinata comunità di fede, conferisca alle concezioni fondamentali del cristianesimo un valore pubblico e portante? Siccome le basi storiche di tale differenza sono note, sarà sufficiente fare un breve cenno.

La società americana fu costruita in gran parte da gruppi che erano fuggiti dal sistema di chiese di Stato vigente in Europa, e avevano trovato la propria collocazione religiosa nelle libere comunità di fede al di fuori della Chiesa di Stato. Il fondamento della società americana è costituito pertanto dalle chiese libere, per le quali – a causa del loro approccio religioso – è strutturale non essere Chiesa dello Stato, ma fondarsi su un'unione libera degli individui.

In questo senso si può dire che alla base della società americana c'era una separazione fra Stato e Chiesa determinata, anzi reclamata dalla religione; separazione, di conseguenza, ben altrimenti motivata e strutturata rispetto a quella imposta, nel segno del conflitto, dalla Rivoluzione francese e dai sistemi che a essa hanno fatto seguito. Lo Stato in America non è altro che lo spazio libero per diverse comunità religiose; è nella sua natura riconoscere queste comunità nella loro particolarità e nel loro essere non statali, e lasciarle vivere. Una separazione che intende lasciare alla religione la sua propria natura, che rispetta e protegge il suo spazio vitale distinto dallo Stato e dai suoi ordinamenti, è una separazione concepita positivamente.

Questo ha poi comportato un rapporto particolare tra sfera statale e sfera "privata", del tutto diverso da quello che conosciamo in Europa: la sfera "privata" ha un carattere assolutamente pubblico, ciò che non è statale non è affatto escluso per questo dalla dimensione pubblica della vita sociale. La maggior parte delle istituzioni culturali non è statale – prendiamo le università oppure gli enti per la tutela delle discipline artistiche eccetera; l'intero sistema giuridico e fiscale favorisce questo tipo di cultura non statale e la rende possibile, mentre da noi, per esempio le università private costituiscono un fenomeno recente e di fatto marginale. Sicuramente è anche successo che le chiese libere abbiano considerato se stesse in modo piuttosto relativo, ma si sapevano comunque unite da una comune ragione che andava oltre le istituzioni ed era la base di tutto.

Naturalmente in tale contesto si annidano anche dei pericoli. Sembrano esserci oggi alcuni circoli che rispolverano la ideologia del "WASP": l'americano vero è bianco, di origine anglosassone e protestante. Questa ideologia nacque quando la penetrazione da parte di gruppi di immigrati di fede cattolica, soprattutto italiani, polacchi e gente di colore, sembrò minacciare l'identità ormai consolidatasi dell'America. Essa è rimasta valida fino al XX secolo, nel senso che, per poter aspirare a una posizione importante nella vita pubblica americana, bisognava essere un WASP. Ma in realtà la comunità cattolica si era già integrata nell'identità americana.

Anche i cattolici riconobbero il carattere positivo della separazione fra Stato e Chiesa legata a motivazioni religiose, nonché l'importanza della libertà religiosa da essa garantita. E' anche grazie al loro significativo contributo che si è mantenuta una coscienza cristiana nella società; ed è un contributo ancora valido, in un momento in cui stanno avvenendo radicali, profondi cambiamenti all'interno del protestantesimo. In quanto si adeguano sempre di più alla società secolarizzata, le tradizionali comunità protestanti stanno perdendo la propria coesione interna e la capacità di convincere; gli evangelicals, finora i nemici più agguerriti del cattolicesimo, non solo vanno guadagnando sempre più terreno rispetto alle comunità tradizionali, ma scoprono anche una nuova vicinanza con il cattolicesimo, nel quale riconoscono un difensore, contro la pressione esercitata dalla secolarizzazione, dei medesimi grandi valori etici da loro stessi sostenuti; valori che vedono invece venir meno presso i loro fratelli protestanti.

A partire dalla struttura del cristianesimo in America, i vescovi cattolici americani hanno dato un contributo specifico al Concilio Vaticano II: la Dichiarazione Dignitatis Humanae sulla libertà religiosa ne è stata largamente influenzata e ha fatto confluire nella tradizione cattolica, relativa alla libertà della fede, l'esperienza della 'non statalità' della Chiesa (che si era dimostrata condizione per conservare valore pubblico ai principi cristiani fondamentali) come una forma cristiana emergente dalla natura stessa della Chiesa.

Oggi la società americana, in parte a causa della forte penetrazione degli ispanici, in parte per via della crescente pressione esercitata dalla secolarizzazione, si trova a dover affrontare nuove gravi prove. Si può comunque dire – almeno così mi sembra – che in America esiste ancora una religione cristiana civile, se pure seriamente minacciata e divenuta incerta quanto ai contenuti.

Come mai, tutto ciò vale molto di meno per l'Europa? Come mai, nei paesi cattolici, c'è una contrapposizione così aspra tra cattolici e laici? Come mai nel panorama variegato dei laici esiste una cospicua frangia che alla fede cristiana e ai suoi valori nega decisamente il diritto di presenza pubblica? Anche qui solo la storia può dare una risposta.

Sin dal tempo della Riforma, l'Europa è stata spiritualmente divisa in due campi: la parte cattolica del continente che coincide in larga misura – anche se non completamente – con i paesi latini, a cui vanno aggiunte le nazioni un tempo appartenenti all'Impero asburgico, nonché la Polonia e la Lituania. L'Europa protestante invece coincide perlopiù – ma anche qui non completamente – con le nazioni di origine germanica. Le chiese della Riforma si sono costituite in Europa come chiese di Stato, in parte perché, come accadde in Inghilterra e in Scandinavia, la Riforma fu introdotta dai monarchi, in parte perché i principi – è il caso della Germania – si offrirono come gestori, garanti e usufruttuari della Riforma. E, come abbiamo potuto vedere, fu proprio questo principio della Chiesa di Stato a provocare in seguito la controffensiva delle chiese libere dalla quale sono nati gli Stati Uniti d'America.

Il principio cattolico contrasta con il sistema della Chiesa di Stato: esso sottolinea il carattere universale della Chiesa, che non coincide con nessuna nazione e con nessuna comunità statale, vive in tutte le nazioni malgrado la fedeltà al proprio paese, crea comunque una comunità che va oltre i confini nazionali. Bisogna inoltre aggiungere che la Riforma gregoriana era riuscita, dopo tanti sforzi, a ottenere la distinzione tra sacerdotium e imperium, creando così anche le basi per una separazione delle due sfere. In realtà, anche in ambito cattolico, in Europa – almeno a partire dall'inizio dell'età moderna – il sistema delle chiese di Stato è riuscito ad affermarsi in modo da far diventare la fede praticamente una cosa dello Stato.

Tuttavia, nel protestantesimo e nel cattolicesimo, propria a causa della peculiarità di ciascuno di essi, la ricezione dell'Illuminismo è avvenuta in due modi del tutto differenti. Di fronte alla proclamata autonomia della ragione e alla sua emancipazione dalla fede tradizionale, la Chiesa cattolica rimase fortemente attaccata al suo patrimonio di fede, così che Illuminismo e cattolicesimo si trovarono contrapposti l'uno all'altro in un conflitto

insanabile. Nonostante tanti disordini, i paesi cattolici non avevano conosciuto alcuno scisma nel XVI secolo; esso doveva verificarsi più tardi, nel XVIII secolo. Da lì scaturì la nuova "confessione" dei "laici".

Da allora la separazione tra cattolici e laici è tipica dei paesi latini, mentre l'area linguistica germanica protestante non solo non conosce l'uso della parola "laico", ma trova il termine stesso del tutto incomprensibile. Essere "laico" indica l'appartenenza – nel senso più vasto della parola – alla corrente spirituale dell'Illuminismo, e da quel momento non sembra esserci più nessun ponte che conduca alla fede cattolica; i due mondi sembrano essere diventati impenetrabili l'uno all'altro.

Siccome "laicità" significa anche libero pensiero e libertà da ogni costrizione religiosa, ciò comporta anche l'esclusione dei contenuti e dei valori cristiani della vita pubblica; ne deriva naturalmente anche la fondamentale "soggettivizzazione" dell'intero ambito della fede e della morale nella coscienza moderna. Grazie a Dio nel frattempo i fronti si sono un po' ammorbiditi; il panorama della laicità ora è vario, e, d'altro canto, il Concilio Vaticano II ha fatto suoi tutti gli sforzi compiuti da teologia e filosofia in duecento anni affinché si aprissero le porte che dividevano Illuminismo e fede e potesse iniziare un secondo scambio. Così, da una parte, vista la frattura fra cattolici e laici, una forma di religione civile sembra da escludere; dall'altra emergono delle aperture che bisogna saper cogliere.

Prima di continuare a seguire questa traccia, mi sembra necessario gettare uno sguardo al mondo protestante dell'Europa e al suo rapporto con un tale progetto. Fin dall'inizio il protestantesimo ha concepito se stesso come un movimento di emancipazione, liberazione e purificazione. Quando andai per la prima volta a Ginevra notai ovunque iscrizioni del tipo "Post tenebras lux", dalle quali emerge una stretta parentela tra il movimento riformatore e le tendenze di fondo dell'Illuminismo. In questo senso, nonostante un certo dogmatismo che cominciò presto a emergere nelle confessioni protestanti, si può comunque parlare di una intima parentela tra Illuminismo protestantesimo, che nel Settecento è diventata molto evidente. In esso si può notare una commistione sempre più intensa della vera e propria sostanza confessionale e un intreccio sempre più ampio di protestantesimo e Illuminismo.

Schleiermacher, colui che a cavallo fra Settecento e Ottocento fornì una nuova fondazione alla religione, espelle la religione dall'ambito della ratio e le dà una nuova – così crede – sicura collocazione nel sentimento. La religione in tal modo sarebbe potuta sopravvivere, anche se il suo contenuto confessionale si sarebbe in gran parte ridotto alla sfera simbolica.

Nel XIX secolo ci furono forti movimenti di reazione, che diedero nuova vita alle diverse confessioni, ciò nonostante rimane una diffusa identificazione tra i movimenti spirituali dominanti e la coscienza protestante. In questo il protestantesimo, già nel XIX e agli inizi del XX secolo, almeno in Germania, si è largamente trasformato in una religio civilis che comunque, bisogna dire, dopo la prima guerra mondiale appare già compromessa, a causa della sua profonda commistione con la coscienza nazionale prussiana. E così, a cavallo delle due guerre mondiali, nel protestantesimo tedesco c'è una forte "riconfessionalizzazione", come anche una nuova disponibilità ecumenica e promettenti aperture verso la Chiesa cattolica.

Il panorama odierno è molto vario; a volerlo qui descrivere si andrebbe ben oltre le intenzioni di questo breve intervento. Nonostante la diversità con cui si presentano i fenomeni della Chiesa di Stato, dei movimenti evangelici, della secolarizzazione e della ricerca di un rinnovamento della fede, si può dire che il protestantesimo è ampiamente segnato dalla coscienza del profondo intreccio con la cultura moderna.

Questa è la sua forza e insieme anche il suo punto debole, in quanto la tendenza fatale a conformarsi alle correnti del tempo che, nella fase dell'Illuminismo, portò il protestantesimo sull'orlo della dissoluzione, esiste ancora come dimostrano in America le chiese protestanti tradizionali. Il protestantesimo così è diventato in buona sostanza un dato culturale: ci si dice ancora in qualche modo protestanti, anche se questo non è più collegato ad alcuna confessione.

Significative, a tale riguardo, sono le parole dell'ex presidente del Consiglio francese, Lionel Jospin, che si autodefiniva un protestante ateo. Vedeva il suo ateismo ancora caratterizzato dalle proprie origini culturali protestanti. Dico questo perché da una parte il protestantesimo, vista la sua apertura alla cultura moderna da esso stesso plasmata, e in una misura tutt'altro che indifferente, potrebbe apparire come il rappresentante ideale di una religio civilis. Dall'altra, la sua crisi attuale e i profondi cambiamenti da essa determinati dimostrano che la "de-confessionalizzazione" non produce automaticamente qualcosa che assomigli a un cristianissimo diffuso e sovra-confessionale.

Oggi nel protestantesimo, nelle vecchie chiese confessionali, si può notare una inquietante e crescente perdita di vitalità; d'altronde si stanno anche formando chiese libere di tipo evangelico, che dai loro nemici vengono qualificate come "fondamentaliste", ma che riescono ad attirare un numero di persone in cerca di un solido fondamento per la loro vita. Le statistiche ci dicono che quanto più le chiese si adattano agli standard della

secolarizzazione tanto più perdono seguaci e che diventano attraenti quando indicano un solido punto di riferimento e un chiaro orientamento.

Il concetto di religio civilis appare così in una luce ambigua: se esso rappresentasse soltanto un riflesso delle convinzioni della maggioranza, significherebbe poco o niente. Ma se invece deve essere sorgente di forza spirituale, allora bisogna chiedersi dove questa sorgente si alimenta.

E così sorge la domanda: come può l'Europa arrivare a una religione civile cristiana che vada oltre i confini delle confessioni e rappresenti valori che non solo siano di consolazione per l'individuo ma che possano sostenere la società? E' chiaro che essa non può essere costruita da esperti, in quanto nessuna commissione e nessuna riunione, quali che esse siano, possono produrre un ethos mondiale. Qualcosa di vivo non può nascere altrimenti che da una cosa vita. E' qui che vedo l'importanza delle minoranze creative. Certo, dal punto di vista numerico, in gran parte dell'Europa i cristiani costituiscono ancora la maggioranza, anche se il numero dei battezzati è ormai in declino in alcuni paesi, specialmente nell'Est e nel Nord della Germania, tanto che nella Germania ex comunista i battezzati non sono più la maggioranza. Ma anche le maggioranze ancora esistenti sono diventate stanche e mancano di fascino.

È per questo che nella Chiesa stessa e per la Chiesa, ma anche e soprattutto oltre la Chiesa e per la società, è così importante che esistano minoranze convinte: uomini che nell'incontro con Cristo abbiano trovato la perla preziosa (cfr. Mt 13,45 sgg.), che dà valore a tutta la vita, facendo sì che gli imperativi cristiani non siano più zavorre che immobilizzano l'uomo, ma piuttosto ali che lo portano in alto.

Più avanti mi soffermerò sul fatto che tali minoranze si formano quando un modello di vita convincente diventa anche apertura verso una conoscenza che nel grigiore del quotidiano non può emergere. Una tale scelta di vita, con l'andare del tempo, fa emergere sempre più la sua razionalità, apre e guarisce la ragione divenuta stanca e pigra. Simili minoranze creative non hanno nulla di settario ma, attraverso la loro capacità di convincere e la loro gioia, offrono anche ad altri un diverso modo di vedere le cose e raggiungono tutti.

Dunque la mia prima tesi è che una religio civilis che realmente abbia la forza morale di sostenere tutti presuppone delle minoranze convinte che hanno trovato la "perla" e che vivono questo in modo convincente anche per gli altri. Senza tali forze sorgive non si costruisce niente.

La seconda tesi poi è che ci devono essere forme di appartenenza o di riferimento, o semplicemente di contatto con tali comunità, o, piuttosto, che se si creano da sé quando la loro capacità di convincere è sufficientemente grande. Il Signore ha paragonato il Regno di Dio a un albero sui cui rami fanno il nido vari uccelli (Mt 13,32). Forse la Chiesa ha dimenticato che l'albero del Regno di Dio giunge oltre i rami della Chiesa visibile, ma che proprio per questo essa stessa deve essere, per così dire, un luogo ospitale nei cui rami molteplici ospiti trovano posto.

Ai tempi di Gesù il giudaismo della diaspora era circondato da un'ampia cerchia di "timorati di Dio" che si riferivano più o meno strettamente alla sinagoga e che, secondo diverse modalità, vivevano del Tesoro spirituale della fede d'Israele. Soltanto pochi desideravano entrare pienamente, attraverso la circoncisione, nella comunità d'Israele, ma per tanti era un punto di riferimento che indicava loro la via verso la vita. In questo ambiente sorse il cristianesimo primitivo dando nuova forza vitale all'antichità morente. Le comunità monastiche medievali conobbero forme di appartenenza o di riferimento alla famiglia monastica attraverso le quali la loro forza rinnovatrice fu efficace sull'insieme della Chiesa e della società. E così, attorno alle minoranze toccate dalla fede, si devono formare i luoghi d'incontro che poi diventino "lievito" (Mt 13,33), e cioè forza persuasiva che agisce oltre l'ambito più ristretto fino a raggiungere tutti.

Come terza tesi, direi che queste minoranze creative evidentemente non possono stare in piedi da sé, né vivere di sé. Vivono naturalmente del fatto che la Chiesa nel suo insieme resta, vive della fede nella sua origine divina e di conseguenza difende ciò che non ha inventato lei stessa ma che riconosce come un dono della cui trasmissione è responsabile. Le "minoranze" rendono di nuovo vitale questa grande comunità, ma attingono, nello stesso tempo, alla forza di vita che è nascosta in essa ed in grado di creare sempre nuove vita.

Come quarta tesi, infine, direi che laici e cattolici, coloro che cercano e quelli che credono, nel folto intreccio dei rami dell'albero con tanti uccelli, devono andare incontro gli uni agli altri con una nuova capacità di apertura. Anche i credenti non smettono mai di cercare, e chi cerca, d'altra parte, è toccato dalla verità e come tale non può essere classificato come un uomo senza fede o senza principi morali ispirati alla fede cristiana. Ci sono modi di appartenenza alla verità nei quali gli uni danno agli altri, ed entrambi possono sempre imparare qualcosa dall'altro.

È per questo che la distinzione tra cattolici e laici dev'essere relativizzata. I laici non sono un blocco rigido, non costituiscono una confessione fissa, o peggio un "anti-confessione". Sono uomini che non si sentono in grado di fare il passo della fede cristiana con tutto ciò che un tale passo comporta; ma molto spesso sono uomini che

cercano appassionatamente la verità, che soffrono per la mancanza di verità dell'uomo, riprendendo proprio così i contenuti essenziali della cultura e della fede e spesso rendendoli, con il loro impegno, ancora più luminosi di quanto possa fare una fede scontata, accettata più per abitudine che per conoscenza sofferta.

Gradi diversi di appartenenza hanno anche un senso positivo. Tra l'interno e l'esterno – come già detto – c'è un reciproco dare e ricevere. Negli anni Cinquanta Hans Urs von Balthasar parlò dell' "abbattimento delle barriere", intendendo proprio questa nuova reciproca apertura. In un tale andare oltre i confini, oltre le classificazioni irrigidite, si potrebbe – se Dio vuole – formare una religione civile cristiana che non sia una costruzione artificiale di ciò che è presumibilmente ragionevole per tutti, ma una viva partecipazione alla grande tradizione spirituale del cristianesimo, nella quale questi valori vengono resi presenti e condotti a nuova forza vitale.

Mi permetta, signor Presidente, di aggiungere a queste riflessioni generali sulla questione di una religione cristiana non confessionale tre ulteriori osservazioni per completare e approfondire quanto fin qui esposto. La questione del perché la fede cristiana oggi stenta a raggiungere, con il suo grande messaggio, gli uomini, in Europa, inevitabilmente riguarda il cristiano credente e anzitutto il pastore della Chiesa. Vedo due cause principali.

a) La prima causa è stata introdotta da Nietzsche quando disse: "Il cristianesimo è sempre stato attaccato finora in modo... sbagliato. Finché non si percepisce la morale del cristianesimo come crimine capitale contro la vita, i suoi difensori avranno sempre gioco facile. La questione della verità del cristianesimo... è una cosa del tutto secondaria finché non viene affrontata la questione del valore della morale cristiana".

Qui abbiamo veramente a che fare, a mio parere, con le ragioni decisive dell'abbandono del cristianesimo: il suo modello di vita, com'è chiaro, non convince. Sembra che limiti l'uomo in tutto, che guasti la sua gioia di vivere, che limiti la sua libertà così preziosa e lo conduca non al largo – come dicono i Salmi – ma nell'angustia, nello stretto. Si può rilevare che qualcosa di simile accadde già nell'antichità quando i rappresentanti del potere statale romano lanciarono il seguente appello ai cristiani: tornate alla nostra religione; la nostra religione è gioiosa abbiamo feste, gozzoviglie e divertimenti, e voi credete in uno che è stato crocifisso.

All'epoca i cristiani riuscirono a dimostrare, in modo persuasivo, quanto i divertimenti del mondo degli Dei fossero vuoti e insipidi, e quale altezza regala la fede in quel Dio che soffre con noi e ci porta sulla via della vera grandezza. Oggi è della massima urgenza mostrare un modello cristiano di vita che offra un'alternativa visibile ai divertimenti sempre più vuoti della società del tempo libero, che deve fare sempre più ricorso alla droga perché è sazia dei miseri piaceri abituali. Naturalmente vivere dei grandi valori della tradizione cristiana è più impegnativo di una vita appiattita sulle abitudini del nostro tempo, che tuttavia diventano sempre più costose. Il modello cristiano di vita deve manifestarsi con una vita in tutta la sua "ampiezza" e libertà, che non sperimenta il vincolo dell'amore come dipendenza e limitazione ma come apertura alla grandezza della vita. Anche qui ritorno all'idea delle minoranze creative che arrischiano questo modello di vita, lo presentano in modo convincente e possono così infondere il coraggio di viverlo.

b) La seconda ragione dello sgretolarsi del cristianesimo sta – a mio parere – nel fatto che sembra essere superato dalla "scienza" e non essere più in armonia con la razionalità dell'età moderna. Ciò vale soprattutto da due punti di vista. La critica storica ha scompaginato la Bibbia rendendo non credibile la sua origine divina. La scienza e l'immagine moderna del mondo creata dalla scienza sembrano escludere dalla realtà la visione di fondo della fede cristiana, relegandola nell'ambito del mito. Come si può ancora essere cristiani, allora?

La Chiesa e la sua teologia hanno sprecato troppo tempo in piccole schermaglie di retroguardia, dibattendo sui dettagli, e non si sono abbastanza impegnate nel porre le domande di fondo: Che cos'è la rivelazione? In che modo combaciano la rivelazione che parte da Dio e l'elaborazione della storia umana? Come si manifesta nella lunga via della storia, con tutti i suoi travagli la guida di un Altro, che agisce in queste storia e crea qualcosa di nuovo che non può scaturire dall'agire dell'uomo stesso nella storia?

Nel confronto con la scienza e nel dialogo con i filosofi dell'età moderna deve riaffacciarsi la questione di fondo su che cos'è che tiene insieme il mondo. E' la materia che crea la ragione, è il puro caso che produce il significato, oppure sono l'intelletto, il logos, la ragione che vengono prima, così che la ragione, la libertà e il bene fanno già parte dei principi che costruiscono la realtà? Una valida religione civile comporterà anche non concepire Dio come un'entità mitica, ma come una possibilità della ragione, come la Ragione stessa che precede e che rende possibile che la nostra ragione cerchi di riconoscerla. Credo che lo sforzo per acquisire un'immagine del mondo basata sullo spirito e sul senso, contro le tendenze di "decostruzione" che Lei ha esposto nel Suo contributo, sia una grande sfida comune per cattolici e laici.

Vorrei adesso aggiungere una piccola osservazione sul tema del relativismo. Come ho già detto all'inizio, Le sono molto grato per tutto ciò che ha esposto in modo così accurato nella Sua conferenza, e mi trovo completamente d'accordo su tutto. Negli ultimi tempi mi capita di notare sempre di più che il relativismo – quanto più diventa la forma di pensiero generalmente accettata – tende all'intolleranza, trasformandosi in un

nuovo dogmatismo. La political correctness, la cui pressione onnipresente Lei ha evidenziato, vorrebbe erigere il regno di un solo modo di pensare e parlare. Il suo relativismo apparentemente la innalza più in alto di tutte le grandi vette del pensiero finora raggiunte; soltanto così si dovrebbe ancora pensare e parlare se si vuole essere all'altezza del presente. Mentre la fedeltà ai valori tradizionali e alle conoscenze che li sostengono viene bollata come intolleranza e lo standard relativistico viene elevato a obbligo.

Mi sembra molto importante contrapporsi a questa costrizione di un nuovo pseudo-Illuminismo che minaccia la libertà di pensiero e anche la libertà di religione. Che in Svezia un predicatore che aveva esposto l'insegnamento biblico circa la questione dell'omosessualità senza se e senza ma sia stato condannato a una pena detentiva è soltanto uno dei segni del fatto che il relativismo comincia a prendere piede come una sorta di nuova "confessione", che pone limiti alle convinzioni religiose e cerca di sottoporle tutte al suo super-dogma del relativismo.

E infine vorrei aggiungere una parola circa le divergenze sulle questioni bioetiche, sulle quali Lei si esprime nelle ultime pagine della Sua lettera. Sono questioni talmente impegnative che richiederebbero una presa di posizione più approfondita, che in questa sede non è possibile. Mi limiterò perciò a qualche breve accenno. Mi è gradito che Lei – contrariamente a tanti altri laici – parli di "persona fin dal concepimento" e che sottolinei la profonda differenza etica fra il rapporto con le persone e il rapporto con le cose. Posso infine capire molto bene le Sue osservazioni sull'aborto terapeutico e sulla fecondazione artificiale omologa.

Per il Magistero della Chiesa si pone la questione di definire fino a dove debba o possa spingersi nelle sue richieste al legislatore. Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla responsabilità del politico credente distingue chiaramente tra i due livelli che qui entrano in gioco. Il cattolico non vuole e non può, passando attraverso la legislazione, imporre delle gerarchie di valore che solo nella fede si possono riconoscere e realizzare. Può reclamare soltanto ciò che appartiene alle basi dell'umanità accessibili alla ragione e che perciò è essenziale per la costruzione di un buon ordinamento giuridico. E qui tuttavia nasce spontanea la domanda: che cos'è questo minimum morale accessibile alla ragione comune a tutti gli uomini? E' ciò che capiscono tutti gli uomini? Sarebbe dunque possibile rilevare statisticamente queste razionali basi comuni di un autentico diritto?

Qui emerge appieno il dilemma dell'esistenza umana. Se si dovessero equiparare razionalità e coscienza media, alla fine rimarrebbe ben poco della "ragione". Il cristiano è convinto che la sua fede non solo gli apre nuove dimensioni del conoscere, ma che aiuta soprattutto la ragione a essere se stessa. C'è il vero e proprio patrimonio della fede (Trinità, divinità di Cristo, sacramenti, eccetera), ma ci sono anche le conoscenze alla cui evidenza contribuisce la fede, che poi però vengono riconosciute come razionali e appartenenti alla ragione come tale, e che perciò implicano anche una responsabilità nei confronti degli altri.

Il fedele, che ha ricevuto egli stesso un aiuto per la sua ragione, deve impegnarsi in favore della ragione e di ciò che è razionale: questo, di fronte alla ragione addormentata o ammalata, è un dovere che ha verso tutta la comunità umana. Naturalmente il fedele sa che deve rispettare la libertà degli altri e che la sua unica arma alla fine è proprio la razionalità degli argomenti che propone nell'agone politico e nella lotta per formare la pubblica opinione. Per questo è molto importante sviluppare un'etica filosofica che, pur essendo in armonia con l'etica della fede, deve però avere il suo proprio spazio e il suo rigore logico. La razionalità degli argomenti dovrebbe cancellare il fossato fra etica laica e etica religiosa e fondare un'etica della ragione che vada oltre tali distinzioni.

Detto questo, vorrei brevemente trattare due questioni di contenuto. C'è, per prima cosa, il problema dell'essere "persona fin dal concepimento". L'istruzione *Donum vitae* del 22 febbraio 1987, al n. I, 1, ricorda come, in base alle conoscenze della genetica moderna, "dal primo istante si trova fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: un uomo, quest'uomo individuo con le sue note caratteristiche già ben determinate". O, in altre parole: "nello zigote derivante dalla fecondazione si è già costituita l'identità biologica di un nuovo individuo umano". È qui che si passa dall'empirico al filosofico.

L'istruzione afferma che nessun dato sperimentale potrà mai essere sufficiente per constatare l'esistenza di un'anima spirituale. Il documento formula la connessione tra livello empirico e filosofico in forma di domanda. Ricorda ancora una volta che si può constatare empiricamente che c'è un nuovo individuo: "individuo" è un termine empirico in quanto si tratta di un organismo che, pur essendo completamente dipendente da quello della madre, tuttavia è un organismo nuovo, con un suo proprio programma genetico. Ne consegue la domanda: "Come può un individuo umano non essere una persona umana?". Da cui risulta la deduzione etica: "L'essere umano da rispettare – come una persona – fin dal primo istante della sua esistenza".

Il Magistero qui non propone una propria teoria filosofica, tanto meno argomenta teologicamente; pone, al punto d'incontro dei livelli empirico e filosofico (antropologico), una domanda che – a mio parere – comporta una chiara conseguenza etica per la ragione. Da cui risulta, d'altra parte, una deduzione per il legislatore: se le cose stanno così, allora l'autorizzazione all'uccisione dell'embrione significa che "lo Stato viene a negare l'uguaglianza di tutti davanti alla legge" (parte III). La questione del diritto la vita di tutti quelli che sono

uomini non è per noi una questione di etica della fede, ma di etica della ragione. Ed è a questo livello che si deve svolgere il dibattito.

Trattare allo stesso modo anche i problemi inerenti alla fecondazione artificiale ci costringerebbe ad andare troppo oltre. Vorrei però almeno accennare al fatto che la *Donum vitae*, pur rifiutando, sulla base di un'etica che argomenta antropologicamente, la fecondazione omologa come anche quella eterologa, non esige dal legislatore il divieto della fecondazione omologa extra corporea, ma vorrebbe comunque vedere esclusa la fecondazione eterologa anche per legge, in quanto altrimenti si rinunciarebbe al valore, ancora protetto per legge, del matrimonio; sarebbe cioè un "no" a un'istituzione fondamentale delle società basate sulla cultura cristiana. Un tale affronto contro la base della nostra struttura sociale è in fondo un'auto-contraddizione del legislatore; il fatto che ciò non venga più percepito dimostra chiaramente quanto sia avanzato il processo di smantellamento dell'istituzione matrimoniale. Partendo dalla mia fede, come anche dalla ragione morale, posso in questo riconoscere un segnale d'allarme molto serio per le nostre società.

Infine rimane la questione, già accennata, se sia politicamente realistico argomentare con una ragione orientata alla fede nella creazione, argomentare che nel sentir odierno medio sicuramente stenta a farsi capire. I documenti della Chiesa degli ultimi tempi sono ben consapevoli di questo contesto. Partono innanzitutto dal fatto che accettazione e successo non possono essere i criteri decisivi per la coscienza in cerca della verità.

Ma, d'altra parte, si rendono anche conto che in politica si tratta di ciò che è realizzabile e di avvicinarsi il più possibile a ciò che la coscienza e la ragione hanno riconosciuto come il vero bene per l'individuo e la società. Alla politica appartiene il compromesso. Fin dove si può spingere, con dei compromessi, il politico cristiano nella sua ricerca di un diritto moralmente fondato senza entrare in contraddizione con suo coscienza?

L'enciclica *Evangelium vitae*, al n. 73, ha elaborato una prima regola di fondo la cui portata e limiti sono ancora da definire nella discussione teologica. Sia la <I> *Evangelium vitae* che la *Donum vitae* sono consapevoli del fatto che, sulla base di una ragione su cui oggi ci sono opinioni tanto contrastanti, non si potrà raggiungere il necessario consenso per una legislazione intorno alle questioni di etica della vita che corrisponda pienamente alla coscienza cristiana.

Tutti e due i testi insistono perciò che il legislatore, partendo dal principio comunemente riconosciuto della libertà di coscienza, dovrebbe, in questo ambito, concedere il diritto all'obiezione di coscienza: la Chiesa non vuole imporre agli altri ciò che non comprendono, ma si aspetta, da parte loro, almeno il rispetto per la coscienza di coloro che lasciano guidare la loro ragione dalla fede cristiana.

Dove neanche a questa libertà fosse dato spazio, il cristiano dovrebbe – così dice la *Donum vitae* – rivendicare il diritto a una resistenza passiva e così offrire una testimonianza di coscienza che, in qualche modo, potrebbe far riflettere e condurre alla formazione di una nuova coscienza. Questa strada sarà tanto meno necessaria quanto più si riuscirà a sviluppare una religione civile cristiana che plasmi di nuovo la nostra coscienza di europei e, al di là della separazione tra laici e cattolici, farci intravedere la ragionevolezza e il valore vincolante dei grandi principi che hanno edificato l'Europa e devono e possono ricostruirla.