

**Lettura Annuale di Magna Carta
2013**

S.E. Rev.ma il Cardinale CAMILLO RUINI

Quale ruolo della fede in Dio nello spazio pubblico?

**Roma, Tempio Adriano
6 maggio 2013**

Il presente volume raccoglie
gli Atti della *lectio magistralis*
tenuta da S.E. Rev.ma il Cardinale Camillo Ruini a Roma,
Tempio Adriano, il 6 maggio 2013 nell'ambito
delle letture annuali della Fondazione Magna Carta.
Il volume è stato curato da
Francesca Traldi e Ilaria Galateria

Indice

Presentazione

GAETANO QUAGLIARIELLO 7

Quale ruolo della fede in Dio nello spazio pubblico?

S.E. Rev.ma il CARDINALE CAMILLO RUINI 14

Nota biografica 30

Presentazione

GAETANO QUAGLIARIELLO

Cari amici,

vorrei ringraziare tutti voi presenti, e qui mi fermo con i ringraziamenti perché le persone alle quali la nostra Fondazione deve gratitudine sono talmente tante che rischierei di dimenticare qualcuno. Ciascuna di loro sa la nostra riconoscenza.

La lettura di quest'anno ha un'importanza particolare. In primo luogo perché festeggiamo il decennale di Magna Carta, e per realtà di questo tipo dieci anni è la misura del tempo nel quale si esce dalla dimensione dell'effimero e si inizia a conquistare quella durata da cui la cultura politica di qualità non può prescindere. Il secondo motivo è che la *lectio magistralis* è affidata a Sua Eminenza Camillo Ruini. Credo di interpretare un sentimento comune dicendo che tra tutte le figure intellettuali che hanno alimentato la riflessione e le iniziative di Magna Carta il cardinale Ruini sia stata in questi dieci anni la più presente e la più importante. Per questo, la Fondazione non poteva festeggiare in modo migliore il suo compleanno. E non è un caso che l'intervento di Sua Eminenza riguarderà il rapporto tra fede e spazio pubblico, tema che ha segnato l'esperienza biografica di molti di noi qui presenti.

Per chi introduce questa giornata è impossibile sottrarsi al compito di riassumere in pochi minuti il tratto di strada fin qui percorso. Magna Carta nacque dieci

anni fa con l'idea di contribuire alla stabilizzazione del centrodestra e alla modernizzazione del nostro sistema politico. Era fondamentale, allora ancor più di oggi, sconfiggere l'egemonismo culturale della sinistra: la pretesa di detenere in esclusiva un pensiero e la dignità di esprimerlo, a fronte di una controparte di alfabeti politici. Era altrettanto necessario fissare una divisione di compiti, nella consapevolezza che i tempi sempre più serrati del confronto pubblico e delle decisioni necessitano di luoghi nei quali le idee e le proposte possano affinarsi prima di essere immesse sul mercato della politica e affidate a quanti sono investiti di responsabilità in prima persona.

Rileggendo la storia di questi dieci anni – e ora c'è un libro che ci consente di farlo, scritto con distacco scientifico dalla dottoressa Margherita Movarelli che ha potuto anche approfittare di conoscere la realtà dall'interno -, ci si rende conto che si sarebbe potuto fare di più e meglio. Si comprende anche, però, che tanto è stato fatto, e che giungere a questo decennale non era affatto scontato.

Alcune iniziative della fondazione, infatti, hanno sedimentato un pensiero e iniziano a trasformarsi in una tradizione: circostanza da non sottovalutare per chi crede che il cambiamento, la crescita, derivi innanzi tutto dalla capacità di conservare le cose buone. Così, oltre alla lettura annuale che oggi arriva alla sua decima edizione, e che negli anni ha ospitato protagonisti assoluti della contemporaneità come il presidente Fedele Confalonieri qui presente che saluto e ringrazio, dobbiamo ricordare il tavolo transatlantico sui rapporti tra Italia e Stati Uniti. Un'idea che muove dalla considerazione del fatto che la nostra presenza nel

mondo occidentale e il nostro rapporto con il Paese che di questo mondo resta la struttura portante, non è circostanza che muta con il cambiamento della carta geopolitica. E ancor meno con il modificarsi del nome del presidente americano o del colore di una maggioranza. Tale riflessione si ricollega a quel cambiamento di paradigma che ha inaugurato il terzo millennio e che per un momento ha fatto ritenere anche ad alcuni intellettuali cosiddetti “di destra” che il futuro dovesse obbligatoriamente derivare da radici differenti da quelle che hanno fondato la nostra storia occidentale o che, addirittura, potesse fare a meno di avere radici.

È contro questa convinzione diffusa che sono nati nel 2005 gli Incontri di Norcia: giornate di dialogo tra credenti e non credenti di fronte alle sfide del nuovo secolo, con la consapevolezza che il patrimonio storico-culturale del cristianesimo nel mondo di oggi possa essere bussola in grado di guidare anche chi non ha fede, senza per questo trasformarsi in religione civile.

Rientra nell’ambito delle iniziative tradizionali l’esperienza della Summer School, che ogni estate abbiamo tenuto a Frascati a partire dal 2006 e che per alcuni anni abbiamo organizzato assieme a Italia Protagonista dell’amico Maurizio Gasparri. Da quell’iniziativa sono scaturiti tanti altri momenti formativi, di cui sono state protagoniste le strutture territoriali di Magna Carta. Oggi possiamo dire, anche grazie a questo contributo, che c’è più formazione politica nel centrodestra che nello schieramento avverso. E questa formazione nasce dall’idea che la cultura politica è parte essenziale del bagaglio di chiunque aspiri ad essere classe dirigente e a offrire qualcosa al proprio

Paese, indipendentemente dal percorso professionale o dalla carriera che intraprenderà.

La Fondazione, grazie a queste iniziative, ha conquistato una credibilità e un posto stabile nelle istituzioni che riuniscono a livello europeo i think tank del centrodestra e della galassia popolare. Tutto ciò è stato possibile grazie al lavoro dei pochi che vi hanno operato ricevendo una retribuzione inferiore a quella che avrebbero meritato, e all'entusiasmo dei tanti che hanno apportato volontariamente il loro contributo.

Mi sia qui consentito un cenno alla situazione finanziaria della Fondazione. Magna Carta ha vissuto grazie ai contributi volontari di alcuni imprenditori che hanno ritenuto, in modo illuminato, che una realtà di questo tipo potesse migliorare anche solo un po' la qualità della proposta politica in Italia. Non tutti quelli che ci hanno finanziato condividono le nostre idee, e questo va ancor più a loro merito. I contributi statali dei quali abbiamo usufruito sono una parte infinitesimale del nostro bilancio. Sostanzialmente non vi sono contribuzioni dirette da parte del partito e delle sue strutture, come è normale che sia; mentre – cosa altrettanto fisiologica – in più occasioni i gruppi parlamentari si sono avvalsi dell'opera di approfondimento e di studio della Fondazione.

Così come è fisiologica, anche se non ordinaria e nemmeno agevole, la nostra scelta di trasparenza. L'elenco dei fondatori e degli aderenti è consultabile online, e anche i bilanci di Magna Carta sono a disposizione. Se li si confronta con quelli delle fondazioni americane o tedesche, ci si accorge che si tratta di cifre risibili e si resta impressionati per quanta mole di lavoro si è stati in grado di svolgere con risorse così li-

mitate. A merito della Fondazione va l'essere riuscita a non soccombere di fronte alle ristrettezze imposte dalla crisi economica e, di conseguenza, dalle crescenti difficoltà a ricercare contribuzioni liberali. Anche perché in altri Paesi chi partecipa economicamente a iniziative come la nostra è ritenuto un mecenate o un benefattore. In Italia non solo paga ma corre anche il rischio di uno sgradevole articolo scandalistico sui costi della politica!

Non voglio enfatizzare, ma in questi dieci anni è stato svolto tanto lavoro e un lavoro importante. Un lavoro che ha contribuito a dare sostanza culturale, teorica e ideale a quel liberalismo spontaneo che esiste in Italia e che ha impedito a un momento di crisi e di difficoltà del centrodestra di cagionarne la dispersione o addirittura la morte. Credo che se le sorti di questa parte politica in pochi mesi si sono ribaltate, lo si deve certamente e innanzitutto alla forza di una leadership capace di grande empatia con il Paese, ma anche da una serie di fattori sottovalutati dai nostri avversari e da quanti troppo presto ci hanno dato per spacciati. Tra questi fattori c'è anche un lavoro politico-culturale che è stato svolto non solo da Magna Carta ma anche da Magna Carta.

Oggi abbiamo davanti a noi una grande occasione. Il Paese vive una grave emergenza determinata da una crisi internazionale profondissima e da alcune cause strutturali che affondano le radici in un tempo persino precedente alla Seconda Repubblica. Invano si è cercato di gettare sulle sole spalle del centrodestra le ragioni della crisi. Oggi possiamo e vogliamo contribuire a salvare il Paese, e facendo questo conquistare lo spa-

zio di agibilità politica per un'opera di autentica pacificazione e modernizzazione.

Non c'è dubbio che in questo contesto le riforme che l'Italia attende da trent'anni diventano un imperativo categorico. Magna Carta è nata anche dalla consapevolezza di tale necessità, e su questa traccia ha tanto lavorato. Al punto che l'incarico che mi è stato conferito credo possa essere inteso come un riconoscimento indiretto del lavoro che insieme abbiamo portato avanti. E di questo vi ringrazio tutti di cuore.

Se le riforme andranno avanti, se ai cittadini sarà data la possibilità di verificare che questa volta saranno i fatti a parlare, ciò impedirà che l'attuale esperimento di governo, nel quale per la prima volta dal '47 centrodestra e centrosinistra condividono la medesima responsabilità nei confronti del Paese, possa portare a smontare gli attuali schieramenti per dar vita a una soluzione neocentrista. Come nell'ottobre di due anni fa ebbe a dire con assoluta chiarezza il cardinale Ruini, il bipolarismo è una conquista che non va messa in discussione. Va piuttosto consolidata, dando consistenza e chiarezza ideale alle due parti; costruendo una coesione non occasionale tra le diverse formazioni che si riconoscono nell'orizzonte del popolarismo; e infine creando un ponte stabile tra il popolo e quanti si avvicinano alla politica con un approccio più di tipo culturale, per evitare che anche nel centrodestra nascano i salotti buoni degli ottimati, degli azionisti, sempre pronti a rivendicare la loro superiorità morale. A tutto ciò Magna Carta può servire. E se fosse in grado di dare anche solo un piccolo contributo, assieme ad altre associazioni e realtà che si pongono gli stessi obiettivi, sarebbe già tanto.

Mi avvio a concludere, ma credo ci sia un altro ambito che meriti di essere menzionato e nel quale la Fondazione si dovrà muovere con più forza e originalità. Si tratta dell'ambito europeo. Perché lì è la radice della crisi, e le grandi crisi nella storia hanno sempre messo in discussione le grandi famiglie politiche. Questa volta è toccato alla famiglia popolare europea, che deve riscoprire le proprie ispirazioni ideali e declinarle a fronte delle sfide del nuovo secolo, se non vuole ridursi a un mero simulacro nel quale, senza alcuna dimensione solidale, si agitano egoismi e rivendicazioni nazionali. Della realtà europea e in particolare del popolarismo la crisi economica, impietosa cartina di tornasole, ha svelato tutti i limiti e le inadeguatezze. Per ricostruire questo tessuto connettivo strumenti come i think tank, per la loro duttilità, possono essere utili non meno dei partiti. Anche su questo terreno, dunque, Magna Carta dovrà fare la sua parte. Se i soldi sono pochi, le idee e le ambizioni sono tante.

Quale ruolo della fede in Dio nello spazio pubblico?

S.E Rev.ma il Cardinale CAMILLO RUINI

Parleremo non del ruolo di Dio ma del ruolo della fede in Dio, nello spazio pubblico: è una precisazione necessaria perché quando si parla di Dio la questione è inevitabilmente filosofica e teologica (di questa ho parlato nel mio libro intervista con Andrea Galli). Quando invece si parla della fede in Dio la questione può essere anche storica, culturale, sociologica, politica. La domanda su Dio però si ripropone, nel senso che occorre precisare a quale Dio si rivolga la fede: la differenza tra gli dei del politeismo, il Dio del monoteismo, o il Dio del panteismo è infatti assai grande ed ha conseguenze decisive anche per il ruolo della fede nello spazio pubblico. Dirò dunque che mi riferisco al Dio di Gesù Cristo, cioè al Dio della nostra tradizione italiana, europea e non solo europea. Il riferimento a questo Dio ha plasmato la nostra cultura e la nostra civiltà. A mio parere, e secondo la dottrina della Chiesa cattolica, questo Dio può essere conosciuto, per alcuni aspetti, anche dalla nostra ragione e in questa misura è accessibile ai non credenti in Cristo. La piena conoscenza di lui si ha però solo accogliendo nella fede il suo manifestarsi a noi nella storia di Israele e soprattutto in Gesù di Nazareth.

Nella storia delle religioni e delle culture il ruolo di Dio nello spazio pubblico è qualcosa di ovvio e di originario, anche se viene concepito in modi molto differenziati. Le religioni, tradizionalmente, hanno svolto, e tuttora svolgono assai spesso, un ruolo centrale nella

genesi e articolazione delle culture, delle società e della vita pubblica. Proprio con il cristianesimo è accaduto però qualcosa di nuovo. Per comprendere questa novità è importante inquadrarla un poco storicamente. Nel VI secolo a.C., in un periodo nel quale sono avvenuti grandi rivolgimenti culturali in aeree geografiche anche molto distanti e disparate, in Grecia le divinità mitiche dell'Olimpo hanno cominciato ad essere soppiantate dal Dio dei filosofi, o meglio dall'Essere assoluto, unico ed eterno, con il quale però, per la sua trascendenza rispetto a noi e al mondo, non si potrebbe interloquire e non avrebbe senso rivolgersi nella preghiera. Così si apre un frattura tra la conoscenza razionale di Dio e il senso religioso. Nello stesso periodo in Israele, proprio al tempo della catastrofe politica dell'esilio in Babilonia e della fine dell'indipendenza, giunge a compimento (ad esempio ad opera di un profeta che ha scritto la seconda parte del libro di Isaia) la convinzione che il Dio di Israele, Jahweh, non è solo l'unico Dio che Israele deve adorare, ma anche l'unico Dio esistente, creatore e salvatore universale, l'unico vero Dio di tutti i popoli. Si ha quindi uno sviluppo analogo a quello avvenuto in Grecia, ma con una differenza essenziale: questo unico Dio è assoluto ed eterno ma è anche a noi sommamente vicino, è il Dio che si interessa di noi e ha preso l'iniziativa di rivelarsi al popolo di Israele. Di più, è il Dio sommamente libero e personale, che ha creato il mondo liberamente e per amore.

Questo è anche il Dio di Gesù Cristo: in Cristo anzi la vicinanza e l'amore di Dio giungono al vertice umanamente inconcepibile della morte del Figlio per noi. Non solo, ma anche da parte nostra il rapporto con Dio

non è più legato ad aspetti etnici e giuridici, come l'appartenenza a un popolo e l'osservanza della legge mosaica, bensì è aperto a ogni persona, sulla base della libera scelta personale della fede e della conversione. Così la libertà diventa fattore centrale nel rapporto tra Dio e noi, per così dire da entrambe le parti, dalla parte di Dio e dalla parte dell'uomo. Il cristianesimo può quindi ben dirsi la religione della libertà, oltre che la religione del *Logos*, della ragione, e – soprattutto – dell'amore. Possiamo aggiungere che il concetto stesso di persona, fondamentale nella nostra civiltà, ha origini teologiche: viene sviluppato infatti nel tentativo di comprendere l'unità di Dio Padre e del Figlio, e dello Spirito Santo, nella relazione e donazione reciproca. Perciò, fin dall'origine, persona è un concetto relazionale, dice rapporto all'altro e non chiusura in se stessi.

In questo quadro assumono tutto il loro rilievo le celebri parole di Gesù "Date a Cesare quello che è di Cesare e date a Dio quello che è di Dio" (*Matteo* 22,21 e paralleli). La rilevanza pubblica della fede in Dio non viene affatto negata ma passa attraverso la libertà delle persone. Che questa rilevanza pubblica sussista nel cristianesimo fin dalle origini appare nel modo più chiaro dal carattere pubblico del processo a Gesù e dal significato che i primi discepoli attribuivano alla sua risurrezione, come adempimento della promessa di Dio a Israele, che era promessa di liberazione e salvezza del popolo, e in concreto come venuta del regno di Dio annunciato da Gesù, che significava la signoria salvifica di Dio su ogni aspetto della nostra vita e della realtà. Di fatto per i primi tre secoli della sua storia il cristianesimo ha effettivamente mantenuto e testimoniato,

soprattutto attraverso il martirio affrontato per non rendere culto divino all'Imperatore romano, l'affermazione sia della libertà della fede sia del suo carattere pubblico.

La svolta, come sappiamo, è avvenuta nel secolo IV, non tanto con Costantino, che si è limitato a riconoscere la libertà e liceità del culto cristiano, quanto con Teodosio, che nel suo Editto del 380 impose a tutti i sudditi dell'Impero il credo cristiano, nella forma del Credo del Concilio di Nicea, anche (anzi soprattutto) allo scopo di reprimere le eresie all'interno del cristianesimo e preservare l'unità dell'Impero. Così il cristianesimo è divenuto, contro la sua origine e la sua natura più profonda, religione di stato, sebbene, almeno in Occidente, mai in forma pacifica e piena: è stata mantenuta infatti la distinzione dei due poteri, ecclesiastico e civile (allora in concreto del Papa e dell'Imperatore), teorizzata un secolo dopo l'Editto di Teodosio dal Papa Gelasio I. Inoltre la teologia cattolica non ha mai ammesso che qualcuno venga obbligato con la forza a credere, ma solo – in modo in verità assai poco coerente – che venga usata la forza per impedire a chi aveva già creduto di abbandonare la fede (in concreto, per procedere contro gli eretici). Possiamo dire che alla base di questa posizione sta "l'oggettivismo" medioevale, cioè il primato unilaterale dell'istanza della verità su quella della libertà. Solo con la fine dell'unità religiosa dell'Occidente a seguito della riforma protestante questa situazione entra in crisi. Senza ripercorrere le varie tappe di una storia nota, possiamo dire che il primato unilaterale della verità ha condotto alle guerre di religione dei secoli XVI e XVII e che si è usciti da questa situazione insostenibile attraverso la secolarizzazione

della politica, cioè la fine del ruolo pubblico vincolante della fede religiosa.

Questo però non equivale ancora alla fine di ogni ruolo pubblico delle religioni, in particolare di un ruolo che passi attraverso le libere scelte dei cittadini. Uno sviluppo di questo genere si è verificato più tardi, soprattutto in Francia, con l'illuminismo francese e la rivoluzione francese, ed è tuttora tipico dei paesi latini di matrice cattolica: qui la rivendicazione della ragione e della libertà assumono un volto decisamente ostile alla Chiesa e talvolta chiuso ad ogni trascendenza, mentre la Chiesa a sua volta fatica e tarda a lungo a distinguere tra le istanze anticristiane, a cui evidentemente non poteva non opporsi, e la rivendicazione della libertà sociale e politica, che invece avrebbe potuto e dovuto essere accolta positivamente, sulla base del messaggio cristiano stesso. La "laicità" alla francese implica proprio la chiusura ad ogni ruolo pubblico delle religioni.

Che sviluppi di questo genere non fossero un portato necessario della modernità appare soprattutto dalla vicenda storica degli Stati Uniti d'America. La loro stessa nascita infatti è dovuta, in larga misura, a quei gruppi di cristiani protestanti che erano fuggiti dal sistema delle Chiese di stato vigente anche nell'Europa protestante e che formavano libere comunità di credenti. Il fondamento della società americana è costituito pertanto dalle Chiese libere, per le quali è essenziale non essere Chiese dello Stato ma fondarsi sulla libera unione dei credenti. In questo senso si può dire che alla base della società americana c'è una separazione tra Chiesa e Stato determinata, anzi reclamata dalla religione e rivolta anzitutto a proteggere la reli-

gione stessa e il suo spazio vitale, che lo Stato deve lasciare libero. Per conseguenza, tutto il complesso dei rapporti tra sfera statale e non statale in America si è sviluppato diversamente che in Europa, attribuendo anche alla sfera non statale un concreto carattere pubblico, favorito dal sistema giuridico e fiscale.

In questa America, con la sua specifica identità, i cattolici si sono integrati bene, riconoscendo ben presto il carattere positivo della separazione tra Stato e Chiesa legata a motivazioni religiose e l'importanza della libertà religiosa così garantita. Fino al Concilio Vaticano II però rimaneva una difficoltà, o una riserva di principio, che non riguardava i cattolici americani come tali, ma la Chiesa cattolica nel suo complesso. Questa difficoltà si riferiva al riconoscimento della libertà religiosa, non semplicemente come accettazione di un dato di fatto (questa accettazione c'era già prima del Concilio), ma come affermazione di un diritto. Il Vaticano II ha superato questa difficoltà con la Dichiarazione sulla libertà religiosa, documento decisivo per il rapporto tra Chiesa e modernità come ha sottolineato Benedetto XVI in uno dei suoi ultimi discorsi, quello al clero romano del 14 febbraio scorso. Non per caso la Dichiarazione sulla libertà religiosa è stata redatta con il forte contributo dei vescovi e dei teologi nordamericani. La libertà religiosa vi è affermata chiaramente come diritto universale, fondato sulla dignità che appartiene per natura alla persona umana; non quindi, come spesso si faceva e si continua a fare, su un approccio relativistico che escluda il valore di verità di ogni religione e in particolare del cristianesimo. Con il Concilio è stata recuperata dunque, e concretizzata

nell'attuale situazione storica, la concezione cristiana originaria della libertà del nostro rapporto con Dio.

Più in generale, il Vaticano II ha rappresentato il superamento, almeno in linea di principio, di quel ritardo storico del cattolicesimo nell'epoca moderna a cui ho accennato. Il Concilio ha fatto propria infatti la centralità del soggetto umano, che è la rivendicazione di fondo dell'età moderna, mostrandone la radice cristiana e l'infondatezza della contrapposizione tra centralità dell'uomo e centralità di Dio. Ha inoltre affermato la legittima autonomia delle realtà terrene (che a sua volta non significa negazione del rapporto con il Creatore): il filosofo Giovanni Fornero, decisamente laico, scrive, alla voce "Laicismo" nel *Dizionario di filosofia* dell'Abbagnano, che per laicismo si intende "il principio dell'autonomia delle attività umane, cioè l'esigenza che esse si svolgano secondo regole proprie, che non siano imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli a cui tali attività si ispirano". Ma queste sono, quasi alla lettera, le parole con cui il Vaticano II (*Gaudium et spes*, 36) definisce la legittima autonomia delle realtà terrene. Quindi anche sulla laicità, come sulla libertà religiosa e sulla centralità del soggetto umano, si poteva sperare che dopo il Concilio il contenzioso tra "cattolici" e "laici" (per usare una terminologia che non mi convince) fosse ormai alle nostre spalle. In particolare per l'Italia anche l'ostacolo del Concordato sembrava sostanzialmente rimosso, dopo che l'Accordo di revisione del 1984 aveva espressamente riconosciuto che "Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato nei Patti lateranensi" della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano".

Le vicende degli ultimi decenni sembrano però smentire crudamente una tale speranza: ci troviamo infatti in una fase nuova, e acuta, della contesa intorno alla laicità, o forse più propriamente al ruolo della fede nello spazio pubblico. Ma in realtà l'oggetto del contendere si è profondamente modificato. Non si tratta più, almeno in linea principale, dei rapporti tra Chiesa e Stato come istituzioni: a questo riguardo infatti la loro distinzione e l'autonomia reciproca sono sostanzialmente accettate e condivise sia dai cattolici sia dai laici, e con esse l'apertura pluralista degli ordinamenti dello Stato democratico e liberale alle posizioni più diverse, che di per sé hanno tutte, davanti allo Stato, uguali diritti e uguale dignità. Le polemiche che vengono sollevate su queste tematiche sembrano dunque piuttosto pretestuose e sono probabilmente il riflesso dell'altro e ben più consistente contenzioso di cui ora dobbiamo occuparci.

Oggetto di quest'ultimo sono principalmente le grandi problematiche etiche ed antropologiche che sono emerse negli ultimi decenni, a seguito sia dei profondi cambiamenti intervenuti nei costumi e nei comportamenti sia delle nuove applicazioni al soggetto umano delle biotecnologie, che hanno aperto orizzonti fino ad un recente passato imprevedibili. Queste problematiche hanno infatti chiaramente una dimensione non soltanto personale e privata ma anche pubblica e non possono trovare risposta se non sulla base della concezione dell'uomo a cui si fa riferimento: in particolare della domanda di fondo se l'uomo sia soltanto un essere della natura, frutto dell'evoluzione cosmica e biologica, o invece abbia anche una dimensione trascendente, irriducibile all'universo fisico. Sarebbe

strano, dunque, che le grandi religioni non intervenissero al riguardo e non facessero udire la loro voce sulla scena pubblica. Come è naturale, di questo si fanno carico anzitutto, nelle diverse aree geografiche e culturali, le religioni in esse prevalenti: in Occidente quindi il cristianesimo e in particolare, specialmente in Italia, la Chiesa cattolica. In concreto la loro voce risuona con una forza che pochi avrebbero previsto quando una secolarizzazione sempre più radicale era ritenuta il destino inevitabile del mondo contemporaneo, o almeno dell'Occidente: quando cioè sembrava fuori dall'orizzonte quel risveglio, su scala mondiale, delle religioni e del loro ruolo pubblico che è una delle grandi novità degli ultimi decenni. Vorrei ricordare, a questo proposito, la sorpresa e lo sconcerto che provocarono, anche in ambito cattolico, le affermazioni fatte da Giovanni Paolo II al Convegno di Loreto, nell'ormai lontano aprile 1985, quando invitò a riscoprire "il ruolo anche pubblico che il cristianesimo può svolgere per la promozione dell'uomo e per il bene dell'Italia, nel pieno rispetto anzi nella convinta promozione della libertà religiosa e civile di tutti e di ciascuno, e senza confondere in alcun modo la Chiesa con la comunità politica".

La vera alternativa alle grandi religioni a proposito delle questioni antropologiche ed etiche ha, per così dire, due facce, tra loro certamente collegate ma alla fine reciprocamente incompatibili. Da una parte essa è costituita – come si è detto – dal "naturalismo", cioè dalla convinzione che l'uomo sia integralmente riconducibile alla natura, all'universo fisico: viene meno così quel primato del soggetto umano, da considerarsi sempre come fine e mai semplicemente come mezzo,

che aveva costituito l'istanza fondamentale della modernità. Questa concezione naturalistica è presentata per lo più come il risultato delle scienze empiriche, dimenticando l'autentica natura del pensiero scientifico, che per i suoi stessi metodi è limitato a ciò che è empiricamente verificabile e non può pretendere, senza contraddirsi, di costituire una visione globale della realtà: di una simile pretesa, infatti, nessuna verifica sperimentale è possibile o anche solo ipotizzabile.

L'altra faccia dell'alternativa alle grandi religioni è la rivendicazione della libertà individuale, in rapporto alla quale andrebbe evitata ogni discriminazione. Questa libertà, per la quale in ultima analisi tutto è relativo al soggetto, viene eretta a supremo criterio etico e giuridico: ogni altra posizione può essere quindi lecita soltanto finché non contrasta ma rimane subordinata rispetto a questo criterio relativistico. In tal modo vengono sistematicamente censurate, quanto meno nella loro valenza pubblica, le norme morali del cristianesimo. Si è sviluppata così in Occidente quella che Benedetto XVI ha ripetutamente denominato "la dittatura del relativismo", una forma di cultura cioè che taglia deliberatamente le proprie radici storiche e costituisce una contraddizione radicale non solo del cristianesimo ma più ampiamente delle tradizioni religiose e morali dell'umanità.

Vediamo ora perché relativismo e naturalismo siano in realtà tra loro incompatibili. Già sul piano logico, il naturalismo pretende di rappresentare l'interpretazione scientifica del mondo, e dell'uomo in esso. Non è pertanto compatibile con il relativismo, per il quale ogni interpretazione è semplicemente soggettiva e destituita di validità universale. Ma è soprattutto sul

piano esistenziale, a livello del vissuto di ciascuno di noi, che la contraddizione esplose. Il relativismo, infatti, ha il suo nucleo nell'esaltazione e potremmo dire nell'assolutizzazione della libertà individuale, quindi nel valore e nella centralità del singolo soggetto. Ma è proprio questo ciò che viene radicalmente escluso dalla riconduzione del soggetto umano alla natura, a una natura che non sa niente di lui e non si cura affatto di lui. Proprio questa contraddizione è alla base dello spaesamento e dell'inquietudine che affliggono oggi soprattutto i giovani, ma certo non soltanto essi. È qui la radice profonda di un certo affievolirsi della fiducia nella vita, anzi della voglia di vivere.

Il taglio delle proprie radici prende spesso la forma dell'odio verso la propria civiltà: si tratta di un fenomeno diffuso nell'Europa occidentale e ripetutamente denunciato da Benedetto XVI. Questo odio si rivolge particolarmente verso il cristianesimo, considerato il principale ostacolo al naturalismo e al relativismo, e a volte si insinua anche tra i credenti, svuotando dall'interno la fede cristiana e l'appartenenza alla Chiesa del loro vigore e del loro fascino.

Simili posizioni sono però lontane dall'essere da tutti condivise, anche nel cosiddetto "mondo laico". Molti laici, infatti, ritengono di doverle rifiutare, per rimanere fedeli alle origini e alle motivazioni autentiche del liberalismo, che giudicano incompatibili con la dittatura del relativismo perché, come ha sottolineato Marcello Pera, al centro del liberalismo sta la dottrina dei diritti fondamentali dell'uomo in quanto uomo, che precedono ogni decisione sia degli individui sia degli Stati e si fondano su una concezione etica ritenuta vera e trans-culturale. Joseph Ratzinger, prima e

dopo la sua elezione al Pontificato, ha motivato sul piano sia storico sia teologico questa nuova sintonia tra cattolici e laici, arrivando a sostenere che la distinzione tra gli uni e gli altri “deve essere relativizzata”. Ritengo anch’io che il loro rapporto non debba necessariamente esaurirsi in un semplice dialogo, pur rispettoso e amichevole, ma possa e debba dar luogo a vere forme di collaborazione, richieste dalla presente situazione storica.

È doveroso aggiungere però che non tutti i cattolici condividono l’apertura cordiale a quei laici che sostengono queste posizioni: non mancano infatti coloro che li vedono con sospetto, temendo – secondo me a torto – che strumentalizzino la fede cristiana a fini ideologici e politici. Il motivo principale di tale diffidenza è che non pochi, sebbene cattolici, non appaiono realmente convinti della necessità di un impegno forte nel campo dell’etica pubblica. In concreto questi cattolici rimangono piuttosto legati, in materia di laicità, al quadro classico della divisione di competenze tra istituzioni civili ed istituzioni ecclesiastiche e mi sembrano non cogliere pienamente la portata della novità costituita dall’emergere delle attuali problematiche antropologiche ed etiche. Alcuni di loro sono anzi portati a rivendicare per sé l’autentica laicità, intesa come richiamo alla propria coscienza e come autonomia e indipendenza dal magistero della Chiesa nell’ambito dell’assunzione di responsabilità pubbliche e di scelte legislative. Sul piano politico e giuridico essi hanno certamente il diritto di agire così, ma non possono pretendere che questi comportamenti siano, per un cattolico, anche teologicamente ed ecclesialmente legittimi. Infatti, mentre per chi non è cattolico gli insegnamenti

della Chiesa possono avere valore solo nella misura in cui appaiano razionalmente convincenti, per i cattolici essi hanno valore anche e anzitutto in quanto sono espressione del messaggio cristiano nelle concrete circostanze storiche.

Spingendo l'analisi più in profondità, rimane attuale la celebre tesi del grande giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde secondo la quale lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire e tra questi svolgono un ruolo peculiare gli impulsi e i vincoli morali di cui la religione è la sorgente. Molto recentemente Rémi Brague ha proposto un importante aggiornamento della tesi di Böckenförde: anzitutto estendendola dallo Stato all'uomo di oggi, che in larga misura ha smesso di credere nel proprio valore, a causa della sua tendenziale riduzione alla natura e del predominare del relativismo. È l'uomo dunque, e non solo lo Stato, ad aver bisogno oggi di un sostegno che non è in grado di garantirsi da se stesso. In secondo luogo la religione non è soltanto, e nemmeno primariamente, fonte di impulsi e vincoli etici, come sembra pensare Böckenförde. Oggi, prima che di assicurare dei limiti e degli argini, si tratta di trovare delle ragioni di vita e questa è, fin dall'inizio, la funzione, o meglio la missione più propria del cristianesimo: esso infatti ci dice anzitutto non "come" vivere, ma "perché" vivere, perché scegliere la vita, perché gioirne e perché trasmetterla.

In una prospettiva di questo genere sembra da capovolgere l'idea assai diffusa secondo la quale il progresso e il futuro dell'Italia consisterebbero nell'omologarsi a quelle altre nazioni europee nelle quali si è andati e si sta andando sempre più avanti nel

mettere tra parentesi l'eredità del cristianesimo. Al contrario, "l'eccezione italiana" – nei limiti in cui realmente esiste – può rappresentare un'indicazione positiva perché la società europea possa superare quella sua strana tendenza per la quale essa sembra compiacersi di prosciugare le energie vitali e morali di cui si nutrono le persone, le famiglie, i popoli. Proprio la percezione del valore decisivo di queste riserve di energie è ciò che accomuna oggi molti cattolici e laici e che indica un grande compito comune che ci attende.

Prendiamo ora in esame l'obiezione che viene continuamente riproposta, secondo la quale ogni riferimento a contenuti e valori oggettivi e non relativistici costituirebbe una inaccettabile limitazione della libertà e in concreto l'imposizione di una visione particolare, quella cristiana, anche a chi non la condivide. Un'obiezione di questo genere può anzitutto essere facilmente ritorta: proprio il relativismo, infatti tende facilmente ad assolutizzarsi, cioè a negare la liceità di posizioni diverse dalle sue, perché le ritiene incompatibili con la libertà. In questi anni ne abbiamo avuto varie conferme pratiche, come nel caso delle agenzie per l'adozione dei bambini costrette a chiudere in Inghilterra se non erano disponibili a patrocinare l'adozione da parte di coppie dello stesso sesso. In realtà nessuna società o consorzio umano può sussistere senza dotarsi di alcune norme che valgano per tutti i suoi membri. Perché una società sia libera ciò che conta è che queste norme vengano stabilite attraverso il libero gioco democratico e naturalmente che attraverso il medesimo gioco possano essere modificate o anche cambiate integralmente. È questa la condizione comune in cui si trovano sia coloro che vogliono introdurre cambia-

menti sostanziali nelle concezioni antropologiche ed etiche che erano condivise praticamente da tutti fino a un secolo fa, sia coloro che vogliono invece conservarle nella loro sostanza. Gli uni e gli altri possono ugualmente concorrere a stabilire le norme che valgono per tutti: prevarrà chi saprà ottenere la maggioranza dei consensi.

Ciò naturalmente non significa che competa a una maggioranza stabilire cosa sia vero o falso, e nemmeno cosa sia in se stesso giusto o ingiusto. Il gioco democratico non riguarda la verità delle cose, ma solo le regole comuni di comportamento. Coloro che, per motivi di coscienza, ritengono di non potersi adeguare a tali norme, è giusto che abbiano la possibilità dell'obiezione di coscienza. Se le leggi, in quel caso, non consentono tale obiezione, si potrà dare testimonianza delle proprie convinzioni in una forma più costosa ma anche più forte, affrontando le pene previste dalla legge. In effetti i più eroici ed efficaci obiettori di coscienza furono e sono i martiri cristiani delle diverse epoche storiche.

Vorrei infine cancellare l'impressione per la quale le posizioni che si rifanno a una matrice cristiana, sia perché animate dalla fede sia per motivi non di fede ma di cultura, sarebbero inevitabilmente prigioniere del passato e incapaci di aprirsi agli sviluppi e ai cambiamenti che ci attendono e sono anzi già in corso. Ho sottolineato infatti che il cristianesimo è la religione sia del *logos*, sia della libertà, sia dell'amore e della persona come essere in relazione. Sono questi i contenuti essenziali da salvaguardare e proprio essi aprono al futuro, che è appunto il frutto della nostra ragione e della nostra libertà e che può essere costruito in maniera

utile e non distruttiva solo attraverso la capacità di relazionarsi all'altro e di collaborare con lui, come mostra tutta l'esperienza storica. Perciò non si tratta affatto di negare la storicità dell'uomo e il variare delle forme storiche in cui la convivenza umana si realizza. Si tratta solo di mantenere, in questo continuo variare, quei fattori essenziali che rendono possibile uno sviluppo autentico, perché conforme alla specificità e dignità irriducibile del nostro essere.

Per riassumere tutto si potrebbe dire che, come nel medioevo si ebbe una prevalenza unilaterale della verità sulla libertà, così la tentazione del nostro tempo è un'altrettanto unilaterale prevalenza della libertà sulla verità del nostro essere. Tenere distinti questi due piani, della libertà e della verità, ma anche cercare sempre di nuovo una loro possibile sintesi è la difficile impresa che il tempo in cui viviamo ha davanti a sé.

Nota biografica

Camillo Ruini, nato a Sassuolo il 19 febbraio 1931, è entrato in seminario al Collegio Capranica di Roma subito dopo aver terminato il liceo scientifico. Ha conseguito il dottorato in teologia e la licenza in filosofia all'Università Gregoriana.

Ordinato sacerdote per la Diocesi di Reggio Emilia l'8 dicembre 1954, ha insegnato dapprima filosofia e poi teologia a Reggio Emilia, e in seguito anche a Bologna, per 29 anni, occupandosi inoltre della pastorale della cultura e dell'educazione della gioventù.

Ordinato Vescovo Ausiliare di Reggio Emilia-Guastalla il 29 giugno 1983, è stato chiamato a Roma il 28 giugno 1986 come Segretario Generale della CEI. Il 17 gennaio 1991 è diventato Pro-Vicario del Papa per la Diocesi di Roma e quindi Cardinale e Vicario il 29 giugno dello stesso anno, incarico che ha ricoperto fino al 27 giugno 2008.

È stato inoltre Presidente della CEI dal 7 marzo 1991 al 7 marzo 2007.

Ha pubblicato *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana Editrice 1971; *Il Vangelo nella nostra storia. Chiesa cultura e società in Italia*, Città Nuova Editrice 1989; *Le ragioni della fede. Indicazioni di percorso*, Edizioni Paoline 1993;

Chiesa del nostro tempo, Edizioni Piemme, volume I 1996, volume II 2001, volume III 2007; *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Edizioni Mondadori 2005.

E ancora: *Verità è libertà. Il ruolo della Chiesa in una società aperta*, Edizioni Mondadori 2006; *Verità di Dio e verità dell'uomo. Benedetto XVI e le grandi domande del nostro tempo*, Edizioni Cantagalli 2007; *Alla sequela di Cristo. Giovanni Paolo II il Servo dei Servi di Dio*, Edizioni Cantagalli 2007; *Chiesa contestata. 10 testi a sostegno del cattolicesimo*, Edizioni Piemme 2007; *Rieducarsi al Cristianesimo. Il tempo che stiamo vivendo*, Edizioni Mondadori 2008; *Confini. Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo* (con Ernesto Galli della Loggia), Edizioni Mondadori 2009; *Il caso serio di Dio. Priorità di Dio, laicità, educazione*, Edizioni Cantagalli 2009; *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione* (con Andrea Galli), Edizioni Mondadori 2012.